المباحث الأصولية

الجزء الثالث

المباحث الأصولية

دراسة موضوعية معمقة
تستوعب أحدث ما وصل إليه الباحث الأصولي
من الآراء والنظريات العامة
بأسلوب بالغ درجة كبيرة من الدقة والعمق والشمول

تأليف
آية الله العظمى
الشيخ محمد إسحاق الفياض دام ظله

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

مبحث الأوامر

يقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأول في تعيين مدلول مادة الأمر سعةً وضيقاً.

المقام الثاني في تعيين مدلول صيغة الأمر كذلك.

المقام الثالث في منشأ دلالة الأمر مادةً وهيئةً على الوجوب وكيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشئها.

المقام الرابع في أن الطلب مغاير للارادة أو لا ؟

أما الكلام في المقام الأول فيقع في عدة جهات:

الجهة الأُولى: قد ذكر لمادة الأمر عدة معان، منها الطلب، ومنها الفعل، ومنها الشأن، ومنها الغرض، ومنها الحادثة، ومنها الواقعة، ومنها الفعل العجيب، ومنها الشيء، وهكذا [١].

ولا شك في أن أكثر هذه المعاني ليس معنى الأمر، وإنما يستفاد في موارد استعماله من دال آخر، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا**﴾ [٢]، فإن الفعل العجيب إنما هو مستفاد من دال آخر في الآية، لا من كلمة الأمر، وكذا قوله عز وجل: ﴿**أَتَعْجَبِيْنَ مِنْ أَمْرِ اللهِ**﴾ [٣]، ومن هذا القبيل استفادة الغرض من كلمة اللام في قولنا جئتك لأمر كذا، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحادثة والواقعة والفعل والشأن، فيكون كل ذلك

(١) هداية المسترشدين ص ١٢٩.

(٢) سورة هود آية ٩٤.

(٣) سورة هود آية ٧٣.

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، لأن احتمال أن لفظ الأمر موضوع بإزاء مفاهيم هذه الألفاظ بالحمل الأولي غير محتمل، لأمرين:

الأول: عدم تبادر هذه المفاهيم من لفظ الأمر عند إطلاقه.

الثاني: إن لازم ذلك أن يكون لفظ الأمر مرادفاً مع ألفاظ هذه المعاني وهو كما ترى، واحتمال أنه موضوع بإزاء واقع مفاهيمها بالحمل الشايع فأيضاً غير محتمل، لأنه لو كان موضوعاً بإزاء واقعها، لزم أن يكون بالوضع العام والموضوع له الخاص، ونتيجة ذلك: اجمال لفظ الأمر وعدم دلالته على شيء من مصاديق تلك المعاني إلا بقرينة معينة، وهذا خلاف الوجدان، لأن المتبادر منه عند الاطلاق هو الطلب اذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف.

فالنتيجة: أن الأمر لم يوضع بإزاء هذه المعاني لا بالحمل الأولي الذاتي ولا بالحمل الشائع الصناعي.

والخلاصة: أن من يدعي أن هذه المعاني من معاني الأمر، إن أراد أن الأمر موضوع بإزائها بالحمل الأولي الذاتي، فيرد عليه ما عرفتم، وإن أراد أنه موضوع بإزائها بالحمل الشائع، فقد مرّ أنه باطل.

الجهة الثانية: هل يمكن أن يكون الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، فيه قولان:

القول الأول: إنه مشترك لفظي بين المعنيين.

القول الثاني: إنه مشترك معنوي بينهما.

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

الكفاية[1] وقد استدلوا عليه بأمرين:

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

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

الثاني: أن الأمر بمعنى الطلب من المشتقات وقابل للتصريف والاشتقاق، والأمر بمعنى الشيء من الجوامد وغير قابل للصرف، ومن الواضح أن اشتراكهما في معنى واحد غير معقول[2]. وغير خفي أن هذين الأمرين وإن كانا يدلان على اختلافهما في المعنى، إلا أنهما لا يدلان على أن الأمر مرادف للشيء في المعنى ومساوق له في المفهوم، فلو كان الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، كان يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض، مع أن الأمر ليس كذلك، ضرورة أنه يصح اطلاق الشيء على الأعيان بينما لا يصح اطلاق الأمر عليها، ومن هنا، صح أن يقال زيد شيء ولم يصح أن يقال زيد أمر، واذا رأى شخص فرساً عجيباً صح أن يقال رأيت شيئاً عجيباً ولم يصح أن يقال رأيت أمراً عجيباً.

فالنتيجة: أن الأمر لايمكن أن يكون مساوقاً للشيء بعرضه العريض، ومن هنا، اختلف المحققون في المعنى الآخر للأمر، فذهب المحقق النائيني إلى أنه الواقعة والحادثة مطلقاً أو الواقعة والحادثة الخطيرة المهمّة[3]. والمحقق الأصفهاني

(١) كفاية الاصول ص ٦٢.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٢:٧.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣١.

إلى أنه الفعل والحدث[١] وبعض الأعاظم إلى أنه أعمّ من الواقعة والحادثة المهمة والفعل والحدث ومع ذلك لايكون مساوقاً للشيء . وقد استدل على أنه أعم من الحادثة المهمة بأنه لاتناقض في قولنا كلام فلان أمر غير مهم أو الواقعة الفلانية أمر غير خطير وهكذا، كما أنه استدل على أنه أعم من الفعل بقوله اجتماع النقيضين أمر محال أو شريك الباري أمر محال وهكذا، وعدم اشتراك زيد في المجلس الفلاني أمر عجيب، مع أن المحال ليس واقعة أو فعلا، فلا يصحّ أن يقال اجتماع النقيضين فعل مستحيل أو واقعة مستحيلة وكذلك العدم [٢]. وغير خفي أن ذلك بالنسبة إلى المحال بالذات وإن كان صحيحاً، ولكنه لايصح بالنسبة إلى العدم مطلقاً لأن العدم الخاص قد يتصف بالحادثة والواقعة المهمة وغير المهمة، فيصح أن يقال إن عدم حضور الشخص الفلاني مثلا في الجلسة الكذائية حدث مهم أو واقعة تاريخية وهكذا هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، قد ظهر مما ذكرناه أن الأمر لا يكون مساوقاً للحادثة والواقعة المهمة ولا للحدث والفعل، ومن ناحية ثالثة الظاهر أن النسبة بين الأمر والشيء عموم من وجه، فإن الشيء يصدق على الأعيان دون الأمر بينما الأمر يصدق على الفعل التكويني المضاف إلى الفاعل دون الشيء كقوله تعالى: ﴿**أَتَعْجَبِيْنَ مِنْ أَمْرِ اللهِ**﴾[٣] فإنه لايصح أن يقال أتعجبين من شيء الله، ومثله قوله تعالى: ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾[٤] إذ لايصح أن يقال قل الروح من شيء ربّي، ومن هذا القبيل أيضاً قوله

(١) نهاية الدراية ج ١ ٢٥٠.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٢.

(٣) سورة الهود آية ٧٣.

(٤) سورة الأسراء أية ٨٥.

تعالى: ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[1]، فإنه لايصح اطلاق الشيء بدل الأمر. ومنه قولنا أمر فلان مستقيم فانه لايصح أن يقال شيء فلان مستقيم.

إلى هنا قد تبين: أن الأمر مشترك لفظي بين الأمر بالمعنى الحدثي وهو حصة خاصة من الطلب والأمر بالمعنى الجامد الجامع بين الحادثة والواقعة الخطيرة وغيرها والفعل.

الجهة الثالثة: هل يمكن أن يكون الأمر مشتركاً معنوياً بين الطلب ومعنى آخر، فيه قولان: فذهب المحقق الأصفهاني والمحقق النائيني ﷺ إلى القول الأول.

أما المحقق الأصفهاني ﷺ فقد حاول توحيد معنى الأمر بالتقريب التالي، فإنه ﷺ بعدما بنى على أن معنى الآخر للأمر هو الفعل، قال إن مرد الأمر بالآخرة إلى معنى واحد وهو الفعل في مقابل الصفات والأعيان، واطلاق الطلب على الفعل باعتبار أنه مورد للطلب التشريعي والتكويني، بينما الصفات والأعيان لا تصلح أن تكون مورداً لهما ومعرضاً لذلك، فالأمر يطلق بمعناه المصدري المبني للمفعول على الأفعال كإطلاق المطلب والمطالب على الأفعال الواقعة في معرض الطلب، كما يقال رأيت اليوم مطلباً عجيباً، يراد منه فعل عجيب، والحاصل أن نفس موردية الفعل ومعرضيته لتعلق الطلب والارادة به تصحح اطلاق المطلب والمقصد والأمر عليه وإن لم يكن هناك قصد ولا طلب متعلق به[2]. وملخص ما أفاده ﷺ أن المعنى الآخر للأمر هو الفعل واستعمال الأمر فيه يرجع بالآخرة إلى استعماله في الطلب بنحو من العناية وهو المطلب والمقصد، فالجامع بين المعنيين هو المطلب الذي يصدق على الفعل، باعتبار أنه في معرض الطلب والارادة.

---

(١) سورة الأعراف آية ٥٤.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٥٢.

ويرد عليه، **أولا**: مضافاً إلى أن هذا التأويل والتصرف بحاجة إلى عناية زائدة إنه بدون مبرر، لأن هذا المعنى المؤول ليس معنى الأمر جزماً، ضرورة أن المتبادر والمنسبق من الأمر عرفاً ليس هو المطلب ومعرضية الفعل للطلب والارادة، فلا يكون موضوعاً بإزائه حتى يكون مشتركاً معنوياً.

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

والخلاصة: أنه لا شبهة في صحة استعمال الأمر فيما يستحيل أن يكون مطلوباً ومراداً كالأشياء غير الاختيارية التي لا يمكن أن تكون في معرض الطلب والارادة هذا، اضافة إلى أن تعدد الجمع دليل على تعدد المعنى كما مرّ.

وأما المحقق النائيني قدس سره فقد حاول توحيد معنى الأمر بتقريب آخر وهو أن الطلب ليس معنى الأمر برأسه في قبال معنى الواقعة والحادثة، بل هو مصداق من مصاديقها، فإذاً الأمر موضوع لمعنى واحد كمفهوم الواقعة أو الحادثة وهو ينطبق على الطلب كما ينطبق على غيره. فإذاً لا يكون الطلب من معنى الأمر بل هو مصداق من مصاديق معناه [1].

ويرد عليه، **أولا**: أن الطلب معناه لغةً وعرفاً هو السعي والتصدي وراء المقصود لا الواقعة والحادثة، فإن كان ذلك بشكل مباشر كطالب الضالة وطالب الماء، باعتبار أنه يسعى ويتصدى بنفسه وراء ضالته وبشكل مباشر فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي، فمفهوم الطلب واحد وهو

(١) أجود التقريرات ص ١٣١.

السعي والتصدي وراء المقصود والمطلوب، وهذا المفهوم الواحد كما ينطبق على السعي والتصدي التكويني الخارجي، كذلك ينطبق على السعي والتصدي التشريعي الاعتباري المتمثل في أمر المولى، فالأمر مصداق للطلب، فان الآمر يسعى ويتصدى لتحريك غيره وراء الشيء المقصود والمطلوب بأمره المتجه إليه.

وثانياً: أن المتبادر من الأمر والمنسبق منه حصة خاصّة من الطلب مباشرة لا الواقعة المهمة، وهذا دليل على أنه معناه الموضوع له لا أنه من مصاديقه.

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

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

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

فالنتيجة: أن ما أفاده المحقق النائينيﷺ من أن معنى الأمر معنى واحد وهو الواقعة والحادثة والاختلاف إنما هو في مصاديقه، مما لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح، ما ذكرناه من أن الأمر مشترك لفظي بين المعنى الحدثي وهو حصة خاصة من الطلب وبين المعنى الجامد الذي ينطبق على الفعل والحادثة والواقعة والشأن والغرض والمحال والعدم وهكذا، وهو معنى موسع وإن لم يكن مرادفاً

للشيء وليس مشتركاً معنوياً.

الجهة الرابعة: لا شبهة في أن المتبادر والمنسبق عرفاً من مادة الأمر إذا كانت صادرة من المولى هو الطلب الحتمي اللزومي، والنكتة في ذلك أن مولوية المولى ولا سيما إذا كانت ذاتية كمولوية الله ـ سبحانه عزّ وجل ـ مساوقة للزوم والوجوب، فاذا صدر أمر من مولى ولم تكن قرينة متصلة على الاستحباب دل على الوجوب بلا شبهة، ومن هنا، لم يستشكل فقيه في دلالة الأمر الوارد في لسان الشارع على الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب.

فالنتيجة: أنه لا شبهة في دلالة الأمر على الوجوب.

نعم، هناك كلام في كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشئها وسوف يأتي البحث عن ذلك في ضمن البحوث القادمة.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو تعيين مدلول صيغة الأمر سعةً وضيقاً، فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة أن صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية بين المادة والمخاطب وتدل عليها في وعاء الطلب والانشاء وبذلك تمتاز على اختيها الماضي والمضارع، باعتبار أنهما تدلان على النسبة في وعاء التحقق والإخبار، كما أنها تمتاز عن مادة الأمر في أن مدلولها معنى حرفي وهو النسبة المذكورة، بينما يكون مدلول المادة معنىً اسمياً وهو مفهوم الطلب الخاص، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه لا شبهة في أن المتبادر من صيغة الأمر والمنسبق منها ارتكازاً عرفاً وفطرةً إذا كان في نصوص الكتاب والسنة عند عدم القرينة على الاستحباب هو طلب المادة من المخاطب بنحو الحتم واللزوم، وهذا التبادر كاشف عرفاً عن أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الحرفي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تبين أن المدلول الوضعي التصوري لمادة الأمر الطلب

الخاص بالمعنى الاسمي، ولصيغة الأمر النسبة الطلبية الخاصة بالمعنى الحرفي لا ابراز الأمر الاعتباري النفساني، فهنا دعويان:

الأُولى: أن المدلول الوضعي للأمر مادةً وهيئةً هو الطلب الخاص، غاية الأمر أنه على الأول معنى اسمي، وعلى الثاني معنى حرفي، ونتيجة كلا المعنيين واحدة وهي الوجوب.

الثانية: أن المدلول الوضعي له ليس هو قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني.

أما الدعوى الأُولى فقد عرفت وجهها وهو تبادر الطلب المولوي منه المساوق للوجوب عرفاً عند الاطلاق وعدم القرينة على الاستحباب بدون فرق في ذلك بين مادة الأمر وهيئته.

وإن شئت قلت: أن الأمر مادةً وهيئةً متقوم ذاتاً بصدوره من المولى بعنوان المولوية، وهذا معنى اعتبار العلو في صدق الأمر وعدم كفاية الاستعلاء فقط، ومن هنا، لا يصدق الأمر على طلب المستعلى إذا لم يكن عالياً واقعاً إلاّ بالعناية والمجاز، وحينئذ فاذا صدر أمر من المولى كان المتبادر منه الوجوب وإن شئت قلت أن صدق الأمر متقوم بصدوره من العالي الواجب اطاعته لا مطلقاً.

وأما الدعوى الثانية التي اختارها السيد الأُستاذ‌ فهي ترتكز على مقدمتين:

الأُولى: مبنية على مسلكه في باب الوضع، حيث إنه في ذلك الباب قد اختار أن الوضع هو التعهد[1]، فلذلك التزم بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصورية، وإن الأمر موضوع مادة وهيئة للدلالة على قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني.

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٤٤و٤٥.

الثانية: أن الانشاء ليس عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، وذلك لأنه إن أُريد بالايجاد، الايجاد التكويني، فهو غير معقول، بداهة أنه تابع لسلسلة علله التكوينية واللفظ ليس داخلا في تلك السلسلة. و إن أُريد به الايجاد الاعتباري، فهو بيد المعتبر وجوداً وعدماً، سواءً كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا، ومن هنا، قال: إن الانشاء عبارة عن ابراز الأمر الاعتباري النفساني[1]. وعلى هذا، فالأمر مادة وهيئة موضوع للدلالة على قصد ابرازه في الخارج، فاذا اعتبر المولى فعلا على ذمة المكلف كان ابرازه في الخارج بمبرز ما من مادة الأمر أو هيئته أو ما يقوم مقامها انشاء، ولكن كلتا المقدمتين غير صحيحة.

أما المقدمة الأولى فقد تقدم الكلام فيها في باب الوضع وقلنا هناك بأن حقيقة الوضع ليست هي التعهد والالتزام النفساني، بل هي تخصيص اللفظ بالمعنى اعتباراً وخارجاً بشكل جاد و مؤكد على تفصيل قد مر هناك[2]، ومن أجل ذلك قلنا في باب الوضع أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تصديقية، وعليه فلا يمكن القول بأن الأمر موضوع مادة وهيئة للدلالة على قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني، فانه مبني على مسلك التعهد وهو غير صحيح، وتمام البحث في ذلك قد سبق في باب الوضع.

وأما المقدمة الثانية، فهي مبنية على تفسير الايجاد في كلام المشهور (الانشاء ايجاد المعنى باللفظ) بالايجاد التصديقي، فمن أجل ذلك أورد عليه بأن ما هو المشهور في تفسير الانشاء من ايجاد المعنى باللفظ اما غير معقول إن أُريد بالايجاد

---

(١) المصدر المتقدم ص ٨٨.

(٢) راجع الأجزاء السابقة.

الايجاد التكويني، أو غير صحيح إن أُريد به الايجاد الاعتباري[1].

ولكن من الواضح أن هذا التفسير منه ﷺ خاطىء جداً، فانه لا ينسجم مع المسلك المشهور في باب الوضع، فان الدلالة الوضعية على المشهور دلالة تصورية لا تصديقية، وعلى هذا، فحيث أن إيجاد المعنى في كلام المشهور مدلول اللفظ كالصيغ الانشائية أو ما يقوم مقامها، فلا محالة يكون المراد منه الايجاد التصوري دون التصديقي، إذ لا يعقل أن يكون المدلول الوضعي على المشهور مدلولا تصديقياً أو مقيداً بقيد تصديقي، فإذاً لا يمكن أن يكون المراد من الايجاد في كلامهم الايجاد التصديقي، وإلاّ لزم خلف فرض كون المدلول الوضعي عندهم مدلولا تصورياً لا تصديقياً، وعليه فلا أصل للتفسير المذكور، هذا من ناحية.

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

وإن شئت قلت: أن صيغة الانشاء مستعملة في معناها الموضوع له الفاني بالنظر التصوري في مصداق له يوجد بنفس هذه الصيغة في وعائه المناسب، مثلا

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٨.

جملة بعت موضوعة لتمليك عين بعوض، فاذا استعمل البائع هذه الجملة في مقام البيع وقال بعت هذا الفرس مثلا بكذا، فقد أوجد فرداً من تمليك عين بعوض في عالم الانشاء بنفس هذه الصيغة، وجملة أنكحت موضوعة لزوجية المرأة للرجل، فاذا استعمل العاقد هذه الجملة وقال أنكحت المرأة المعلومة من الرجل المعلوم فقد أوجد فرداً من الزوجية والعلاقة بينهما في عالم الانشاء بنفس هذه الجملة، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية، فاذا صدرت من المولى بعنوان المولوية فقد أوجد فرداً ومصداقاً من تلك النسبة بها في عالم الطلب والبعث، ومعنى هذا ليس استعمال الجملة الانشائية في الفرد والمصداق، بل هي مستعملة في معناها الموضوع له فانياً في مصداق يوجد بنفس الجملة في عالم التصور واللحاظ. وهذا هو معنى إيجادية المعنى الانشائي، ومن ذلك يظهر أن الصحيح في تفسير الانشاء أن يقال، أنه إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه في الوعاء المناسب له، باعتبار أن اللفظ لا يعقل أن يكون علة و سبباً لوجود معناه في وعائه، بداهة أن المعنى لابد أن يكون ثابتاً فيه لكي يكون اللفظ موضوعاً بإزائه ودالا عليه، مثلا جملة بعت موضوعة لتمليك عين بعوض وتدل عليه فانياً في مصداقه الذي وجد بنفس الجملة تصوراً وتصديقاً، حيث أن شأن كل مفهوم هو الفناء في مصداقه والمرآة له في موطنه حتى في مرحلة التصور.

والخلاصة: أن الانشاء إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه في عالم التصور دون ما ذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من أنه متمثل في ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فإن تفسيره بذلك بلا مبرر حتى على مسلكه﴿دام ظله﴾ في باب الوضع، فإن لازم هذا المسلك كون المدلول الوضعي مدلولا تصديقياً، وإما كونه قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج فهو لايقتضي ذلك، اذ كما يمكن أن يكون

مدلولها ذلك يمكن أن يكون مدلولها إيجاد مصداق المعنى في عالم التصديق، بل الثاني هو المتفاهم العرفي من الجمل الانشائية بمعنى أن المتبادر منها عرفاً هو إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه، غاية الأمر بناء على مسلكه في باب الوضع أن هذا الايجاد إيجاد تصديقي لا تصوري.

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية:

الأُولى: أن أكثر المعاني التي ذكرت لمادة الأمر ليس معنى لها جزماً، إذ احتمال أنها موضوعة بازائها بالحمل الأولي الذاتي أو الشايع الصناعي غير محتمل كما تقدم.

الثانية: أنها مشتركة بين معنيين:

أحدهما: الطلب الخاص الذي هو معنى حدثي قابل للتصريف والاشتقاق.

ثانيهما: المعنى الجامد الذي هو غير قابل للتصريف، وهذا المعنى الجامد ليس مرادفاً للشيء لأنه يصدق على الأعيان دون الأمر، فإذاً تفسيره بالشيء غير صحيح، بل الظاهر أن النسبة بينهما عموم من وجه، فإن الشيء يصدق على الأعيان دون الأمر والأمر يصدق على الفعل المضاف إلى الفاعل مطلقاً دون الشيء على ما مرّ تفصيله آنفاً.

الثالثة: أن ما ذكره المحقق النائيني من أن المعنى الآخر للأمر هو الواقعة المهمة غير تام، إذ الأمر يصدق على الشيء غير المهم بدون تهافت وعلى المحال، كقولنا: « شريك الباري أمر محال » مع عدم صدق الواقعة المهمة عليه، كما أن ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن المعنى الآخر له الفعل غير تام، لأنه أعم منه لصدقه على المحال بينما لا يصدق الفعل عليه هذا، والظاهر أنه معنى عام ينطبق على الواقعة المهمة وغيرها وعلى الفعل والشأن والفعل العجيب والمحال والعدم وهكذا.

الرابعة: أن محاولة المحقق النائيني والمحقق الأصفهاني (قدس سرهما) إلى ارجاع المعنيين المذكورين إلى معنى واحد لا ترجع إلى معنى صحيح كما تقدم.

الخامسة: أن معنى الطلب لغةً وعرفاً هو السعي وراء المقصود، غاية الأمر إن كان ذلك بشكل مباشر كطالب الضالة فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي.

السادسة: أنه لا شبهة في أن المتبادر عرفاً من مادة الأمر هو الطلب الخاص بالمعنى الاسمي المساوق للوجوب إذا لم تكن قرينة على الخلاف.

السابعة: أن صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية بين المادة والمخاطب وتدل عليها في وعاء الطلب وبذلك تمتاز عن أختيها الماضي والمضارع، وهذه النسبة الطلبية مساوقة للوجوب إذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف.

الثامنة: أن ما ذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من أن الأمر مادةً وهيئةً موضوع للدلالة على قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني غير تام، لأنه مبني على مسلكه﴿دام ظله﴾ في باب الوضع، وقد مرّ عدم صحة هذا المسلك.

وأما الكلام في المقام الثالث فبعد ما عرفت من دلالة الأمر مادةً وهيئةً على الوجوب، وقع الخلاف بين الأُصوليين في كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشئها على أقوال.

القول الأول: أن منشأ هذه الدلالة الوضع.

القول الثاني: أن منشأها الاطلاق ومقدمات الحكمة.

القول الثالث: أن منشأها حكم العقل.

أما القول الأول: فلا شبهة في دلالة مادة الأمر على الوجوب اذا وردت من قبل الشرع عند عدم القرينة على الخلاف، وهذه الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ لا

إلى جهة خارجة عنه كالاطلاق بمقدمات الحكمة أو حكم العقل. والوجه في ذلك ما عرفت من أن المتبادر والمنسبق منه عرفاً ارتكازاً وفطرةً هو الطلب اللزومي، ولا يتوقف هذا التبادر والانسباق على شيء غير صدوره من المولى وعدم القرينة على الخلاف، وهذا معنى كون دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالوضع لا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولا بحكم العقل.

وأما صيغة الأمر فقد تقدم أنها موضوعة للدلالة على النسبة الطلبية بين المادة والمخاطب وتدل على تلك النسبة في وعائها، فاذا استخدمها المولى في مقام البعث والطلب بعنوان المولوية صدق عليها عنوان الأمر، فاذا صدق عليها ذلك كان المتبادر منها عرفاً وارتكازاً هو نسبة إيجاد المادة إلى المخاطب بنحو اللزوم والوجوب، ولا تتوقف هذه الدلالة على شيء ماعدا صدورها من المولى وعدم نصب قرينة على الترخيص في الترك، فالنتيجة أن منشأ دلالة الأمر مادةً وهيئةً على الوجوب انما هو الوضع لا غيره، وبكلمة أن صدق عنوان الأمر على الصيغة متقوم ذاتاً بصدورها من المولى الحقيقي وإلا فلا يصدق عليها عنوان الأمر إلا مجازاً.

أما القول الثاني: وهو أن منشأ دلالة الأمر مادةً وهيئةً على الوجوب انما هو الاطلاق ومقدمات الحكمة فقد اختاره المحقق العراقي[1] وله في المقام دعويان:

الأُولى: أن الأمر لا يدل على الوجوب بالوضع.

الثانية: أنه يدل عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

أما الدعوى الأُولى فقد أفاد في وجهها، أنه لا شبهة في صدق الأمر حقيقة على الطلب الصادر من المولى وإن كان ندبيّاً، فلو كان الأمر حقيقة في الوجوب

(١) مقالات الاصول ج ١ ص ٢٠٨ و ٢٢٢.

وموضوعاً بإزائه لم يصح اطلاقه على الطلب الندبي إلاّ بالعناية والمجاز، وعليه فصحة اطلاق الأمر على الطلب الندبي حقيقةً قرينة واضحة على أن الأمر موضوع للطلب الجامع بين الوجوب والندب، ويؤيد ذلك تقسيم الطلب إليهما[١].

ويرد عليه:أنه مصادرة واضحة، فإن صحة اطلاق الأمر حقيقةً على الطلب الندبي منوط بكون الأمر موضوعاً للجامع بين الوجوب والندب، وأما اذا كان موضوعاً للوجوب فقط فيكون اطلاقه على الطلب الندبي مجازاً، ومن الواضح أن اطلاق الأمر على الطلب الندبي حقيقةً ليس أمراً مسلماً لكي يجعل ذلك قرينة على أنه لا يدل على الوجوب ولم يوضع بإزائه.

فالنتيجة: أنه لا يمكن اثبات وضع الأمر للجامع بصحة اطلاقه على الطلب الندبي حقيقةً لأنه دوري، على أساس أن صحة اطلاقه كذلك متوقفة على وضعه للجامع وإلا لم يصح إلاّ بالعناية والمجاز، فلو كان وضعه للجامع متوقفاً عليها لدار. وأما صحة التقسيم فهي لاتصلح أن تكون مؤيدة، لأنها لا تدل على أكثر من استعمال الأمر في الجامع وهو أعم من الحقيقة.

وأما الدعوى الثانية وهي أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فيمكن تقريب ذلك بعدة وجوه:

الأول: أن الطلب الوجوبي طلب تام وكامل، وحيث إن كمال الشيء عين الشيء لا أنه أمر زائد عليه، فلا يحتاج بيانه في المقام إلى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف الطلب الندبي فإنه طلب ناقص وضعيف، والنقص والضعف أمر عدمي فلا يمكن أن يكون عين الطلب، وحينئذٍ فلا محالة يكون أمراً زائداً عليه، فبيانه بحاجة إلى

(١) نهاية الافكار ج ١ ص ١٦٠.

مؤونة زائدة ولا يكفي اطلاق الأمر، وعلى هذا، فإذا ورد أمر من المولى بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الندب كان مقتضى اطلاقه الوجوب، والخلاصة، أن الطلب الندبي بما أنه مشتمل على خصوصية زائدة فارادته من الأمر بحاجة إلى قرينة تدل عليها ولا يكفي اطلاق الأمر في ذلك، فانه لا يدل إلا على ذات المقيد، وهذا بخلاف الطلب الوجوبي، فحيث إنه غير مشتمل على خصوصية زائدة فإرادته من الأمر لا تتوقف على قرينة تدل عليها بل يكفي نفس اطلاق الأمر[1].

ولنأخذ بالمناقشة فيه، بتقريب أنه إن أراد بالطلب الشديد الوجوب وبالطلب الضعيف الندب، فيرد عليه أن الوجوب والاستحباب لا تتصفان بالشدة والضعف، على أساس أنهما من الأمور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها خارجاً، ومن الواضح أن صفتي الشدة والضعف من الصفات الحقيقية الطارئة على الموجودات الخارجية الواقعية كعروضها على البياض والسواد ونحوهما.

وبكلمة: أن الأحكام الشرعية في أنفسها أُمور اعتبارية لا واقع موضوعي لها في الخارج غير اعتبار من بيده الاعتبار، ولهذا ليست داخلة تحت أيّ مقولة من المقولات الواقعية، ولا يعقل اتصافها بالصفات الحقيقية التي تعرض على المقولات الحقيقية في الخارج، وعلى هذا، فلا موضوع لما ذكره﵀ من أن اطلاق الأمر بمقدمات الحكمة يعين الطلب المساوق للوجوب وهو الطلب القوي الشديد الضعيف دون الطلب المساوق للاستحباب وهو الطلب الضعيف، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الوجوب هو الطلب الشديد والاستحباب هو الطلب الضعيف، إلا أن نتيجة ذلك ليست ما أفاده﵀ لا بنظر العرف ولا العقل، أما بنظر

(١) مقالات الاصول ج ١ ص ٢٠٨ – نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٢ – هداية المسترشدين ص ١٤١.

العرف فكما أن صفة الضعف خصوصية زائدة على ذات الشيء فكذلك صفة الشدة، ومن هنا، تكون المرتبة الشديدة من الشيء بنظر العرف مباينة للمرتبة الضعيفة منه، لا أنه في المرتبة الضعيفة مشتمل على أمر زائد دون المرتبة الشديدة، وعلى هذا، فالطلب الشديد والطلب الضعيف مرتبتان من الطلب كل منهما متخصصة بخصوصية زائدة على ذات الطلب، وإرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة والاطلاق لا يفي إلاّ لإرادة الجامع دون الزائد عليه. وأما بالنظر الدقي العقلي، فكما أن المرتبة الشديدة عين الطبيعي الجامع في الخارج، فكذلك المرتبة الضعيفة، مثلا البياض ذات مراتب متفاوتة من المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة، ومن الواضح أن كل مرتبة من هذه المراتب عين البياض خارجاً لا أنها مركبة منه ومن غيره، بلا فرق في ذلك بين المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة. أو فقل، أن مفهوم الشدة والضعف بالحمل الأولي الذاتي وإن كان مبايناً للبياض، إلا أن الكلام ليس في ذلك، بل في واقعها بالحمل الشايع، ومن المعلوم أن واقعهما بهذا الحمل عين البياض خارجاً بلا فرق في ذلك بين المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة، فإن المرتبة الضعيفة من البياض ليست مركبة منه ومن الأمر العدمي.

وحيث إن المتبع في باب الألفاظ إنما هو نظر العرف، فلا يمكن التمسّك باطلاق الأمر الوارد في الكتاب والسنة لتعيين الوجوب وإرادته دون الاستحباب، لأن إرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة، واطلاق الأمر لا يفي إلا لإرادة الجامع دون خصوصية زائدة، بل لا يمكن التمسك به بنظر العقل أيضاً لأن الاطلاق لا يدل إلا على الجامع وخصوصية الشدة والضعف وإن كانت عين الجامع بنظر العقل لا زائدة عليه، إلاّ أن هذه العينية إنما هي في عالم الخارج لا في عالم المفهوم، والمفروض أن الاطلاق لايدل على الجامع الموجود في الخارج، بل لو دلّ على ذلك فتعيين أنه الحصة

الشديدة أو الضعيفة بحاجة إلى دال آخر.

وإن أراد بالطلب الشديد أو الضعيف ملاك الحكم في مرحلة المبادئ، بتقريب أن الأمر مادةً وهيئةً يدل على الطلب بالمطابقة وعلى ملاكه بالالتزام المتمثل في إرادة المولى الناشئة عن المصلحة والمحبوبية في الواقع. وهذا الملاك قد يكون شديداً كما في الواجبات وقد يكون ضعيفاً كما في المستحبات، وحيث إن شدة الملاك من سنخه وليست شيئاً زائداً عليه وضعفه أمر زائد عليه، فاذا صدر أمر من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على ضعف الملاك وعدم شدته، فلا مانع حينئذٍ من التمسك باطلاقه لاثبات الارادة الشديدة.

فيرد عليه **أولا**: أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر بالنسبة إلى مدلوله الالتزامي إذا لم يكن له اطلاق بالنسبة إلى مدلوله المطابقي، لما تقدم من أن كلا من الوجوب والاستحباب لا يتصف بالشدة والضعف، وعلى تقدير الاتصاف، فكل من الصفتين أمر زائد على ذات الطلب لا خصوص صفة الضعف، فإذاً إرادة كل منهما بحاجة إلى قرينة، وبدونها، فالكلام مجمل فلا يدل على الوجوب ولا على الاستحباب، فاذا لم يكن له اطلاق بالنسبة إلى المدلول المطابقي وهو الوجوب لم يكن له اطلاق بالنسبة إلى المدلول الالتزامي أيضاً وهو الملاك، لأن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً واطلاقاً وتقييداً.

فإذاً لا يمكن التمسك باطلاق الأمر لاثبات ملاك الوجوب.

وثانياً: ما مرّ من أنه لا فرق بين الشدة والضعف لا بنظر العقل ولا بنظر العرف، أما بنظر العقل فكما أن الارادة الشديدة بحدها حقيقة الارادة لا أنها إرادة وشيء زائد عليها، فكذلك الارادة الضعيفة، فإنها بحدها حقيقة الارادة لا أنها إرادة وعدم، وكذلك الحال في المصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية.

وأما بنظر العرف فقد مرّ، أن كلا من صفتي الشدة والضعف خصوصية زائدة على الطبيعي الجامع، لا أن صفة الضعف خصوصية زائدة دون صفة الشدة فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وبكلمة: أن ملاك الوجوب يختلف عن ملاك الاستحباب، وهذا الاختلاف لا يخلو من أن يكون في الكم أو في الكم والكيف معاً أو في الكيف فقط ولا رابع في البين، أما إذا كان في الكم كما إذا افترضنا أن المصلحة في فعل إذا بلغت من جهة الزيادة عشر درجات مثلا فهي ملاك الوجوب و إذا كانت أقل منها فهي ملاك الاستحباب، وعلى هذا، فملاك كل منهما متخصص بخصوصية فلا يمكن اثباتها باطلاق الأمر، لأنه لا يفي إلا لاثبات الجامع دون تخصصه بخصوصية خاصة، فانه بحاجة إلى دال آخر، وأما إذا كان الاختلاف في الكم والكيف معاً فالأمر فيه أيضاً كذلك، وأما إذا كان في الكيف فقط يعني في الشدة والضعف فقد عرفت أنه لا فرق بينهما لا بنظر العرف ولا بنظر العقل.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن ما أفاده المحقق العراقي﵀ من دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

الثاني: أنه لا شبهة في أن كل من يطلب فعلا من غيره في اطار الأمر، فالظاهر من حاله أنه إنما يطلبه من أجل إيجاده في الخارج، وعليه فلابد أن يكون طلبه إياه بحد ذاته مما لا قصور فيه للتوسل به إلى إيجاده، ومن المعلوم أن ذلك الطلب هو الطلب اللزومي فانه لا قصور فيه من هذه الناحية، وعلى هذا، فلو كان هناك ما يقتضي قصور طلبه عن التأثير التام في إيجاد المطلوب والزامه به، إما في الملاك أو لوجود مانع لكان عليه أن ينصب قرينه على ذلك، فاذا لم ينصب قرينة كان مقتضى اطلاق الأمر أنه لا قصور فيه، فيكون عدم نصب القرينة على الاستحباب قرينة على

الوجوب[1].

والجواب، **أولا**: ما عرفت من أن الأمر يدل مادةً وهيئةً على الوجوب بالوضع، ولا تتوقف هذه الدلالة على ما ذكره﵀ من المقدمة، وهي ظهور حال الأمر في أن أمره تام في التوسل به إلى إيجاد المطلوب ومساوق لسد تمام أبواب العدم للانبعاث والتحرك نحو إيجاده في الخارج.

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

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

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

أما الأمر الأول، فيرد عليه أولا: منع الغلبة لأن الأوامر الاستحبابية الواردة في الشريعة المقدسة لو لم تكن أكثر من الأوامر الوجوبية، فلا شبهة في أن الأوامر الوجوبية ليست بأكثر منها بمرتبة تؤدي كثرتها إلى تكوين هذه القاعدة وهي قاعدة الغلبة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم كثرة الأوامر الوجوبية بهذه المرتبة، إلا أن هذه القاعدة قاعدة ظنية فلا تكون حجة.

وعلى الجملة فلو لم يكن الأمر في نفسه ظاهراً في الوجوب، لم يمكن حمله عليه على أساس الغلبة التي لاقيمة لها شرعاً.

---

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٣ - مقالات الاصول ج ١ ص ٢٠٨.

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

فالنتيجة: أن كلا الأمرين لا يصلح أن يكون منشأً لظهور الأمر في الوجوب.

الثالث: أن الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والاستحباب عبارة عن طلب الفعل مع الترخيص في الترك، فهما يشتركان في الجامع وهو الطلب المتعلق بالفعل ويمتازان في القيد، فإن الوجوب مقيد بقيد عدمي والاستحباب مقيد بقيد وجودي، فإذا كانت للجامع حصتان وكان المميز لإحداهما أمراً عدمياً وللأُخرى أمراً وجودياً، فمقتضى اطلاق الدليل تعين الحصة الأُولى دون الثانية، باعتبار أنها مقيدة بقيد عدمي فلا يحتاج بيانها إلى مؤونة زائدة ودليل آخر، بل يكفي في ذلك عدم نصب قرينة على إرادة الثانية، وعلى ذلك فإذا ورد أمر بشيء من قبل المولى ولم تكن قرينة على الترخيص فهو محمول على الوجوب[1].

والخلاصة: أن الاستحباب بما أنه مقيد بقيد وجودي فبيانه بحاجة إلى مؤونه زائدة وقرينة لكي تدل على قيده الوجودي، والوجوب بما أنه مقيد بقيد عدمي فبيانه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة لأن القيد العدمي لا يحتاج إلى بيان مستقل.

والجواب، **أولا**: أن الوجوب ليس مركباً من الأمر الوجودي والأمر العدمي

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢١.

بل هو أمر بسيط. نعم، أن لازمه عدم الترخيص في الترك لا أنه جزئه.

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

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الوجوب مركب أو مقيد بقيد عدمي فمع ذلك لا فرق بين القيد الوجودي والقيد العدمي لأن القيد بحاجة إلى مؤنة زائدة سواء أكان وجودياً أو عدمياً، وعلى هذا، فكما أن الاستحباب بحاجة إلى مؤنة زائدة فكذلك الوجوب ولا يكفي عدم نصب القرينة على الاستحباب لبيان تقييد الطبيعي بقيد عدمي فأنه بحاجة إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

وقد يستدل على ذلك بأن صيغة الأمر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي، ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسد تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، فمقتضى إصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي أن الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم.

ويمكن المناقشة فيه بأن هذا التقريب لا يختص بصيغة الأمر بل يجري في مادته أيضاً، لأن مادة الأمر وإن لم توضع للنسبة الارسالية والطلبية، باعتبار أن معناها معنى اسمي وليس بحرفي، إلا أنها موضوعة للطلب بالمعنى الاسمي، ولكن الدفع والتحرك والارسال لازم للطلب المذكور، فإذاً تدل المادة على الطلب بالمطابقة وعلى الدفع والارسال بالالتزام وهو مساوق لسد تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، وحيث أن أصالة التطابق لا تختص بالمدلول المطابقي بل تجري في المدلول الالتزامي أيضاً، فيكون الطلب والحكم المبرز بالمادة سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم.

هذا إضافة إلى أن ما فرض في هذا التقريب من أن الدفع والارسال مساوق لسد تمام أبواب العدم للاندفاع والتحرك قابل للمناقشة، لأن الدفع والارسال جامع بين حصة مساوقة للوجوب وحصة مساوقة للاستحباب، فما هو مساوق لسد تمام أبواب العدم هو الحصة الأُولى دون الجامع، فإذاً تمامية هذا التقريب تتوقف على تمامية أحد الوجوه المتقدمة، وحيث أنها جميعاً غير تامة فلا يتم ذلك أيضاً، تحصل مما ذكرناه أن ما اختاره المحقق العراقي قدس سره من أن دلالة الأمر على الوجوب مادةً وهيئةً إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع لا يتم.

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

أما المحقق النائيني قدس سره فقد أفاد في وجهه أن صيغة الأمر موضوعة لا يقاع المادة على المخاطب ومستعملة فيه في جميع الموارد أعم من موارد الوجوب والاستحباب، ولكن العقل يحكم فيما إذا صدرت من المولى ولم تكن مقرونة بالقرينة على الترخيص في الترك بلزوم الامتثال قضاءً لحق المولوية وأداءً لوظيفة العبودية وتحصيلا للأمن من العقوبة، ولا يصلح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية طالما لم تكن قرينة على ذلك لا متصلة ولا منفصلة[1].

وأما السيد الأُستاذ قدس سره فقد قرب ذلك بما يلي:

أن الأمر موضوع مادةً وهيئةً للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري النفساني، وحينئذ فإذا أمر المولى بشيء فإن نصب قرينة على الترخيص في الترك فهو، وإلاّ

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٤.

فالعقل يحكم بوجوب امتثاله والاتيان به في الخارج قضاءً لحق المولوية وتحصيلا للامن من العقوبة، على أساس أن احتمال المولوية مساوق لاحتمال العقوبة إذا لم تكن قرينة على الأمن منها، ولا نقصد بالوجوب إلا ادراك العقل لابدية الخروج عن عهدته، فيما إذا لم يحرز لا من الداخل ولا من الخارج ما يدل على جواز تركه[1].

ولنأخذ بالنقد عليه أما **أولاً**: فلما تقدم من أن الأمر يدل مادةً وهيئةً على الوجوب بالوضع ويكون هو المتبادر والمنسبق منه عند الاطلاق ارتكازاً وفطرةً هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الأمر لم يوضع لا مادةً ولا هيئةً للدلالة على قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، لأن ذلك مبنيّ على مسلك التعهد في باب الوضع، وقد تقدم نقد هذا المسلك بما لا مزيد عليه.

وثانياً: أنه إن أُريد من حكم العقل بالوجوب ادراكه ذلك نظرياً فهو لا يمكن، ضرورة أنه لاطريق للعقل إلى الأحكام الشرعية وما لها من الملاكات والمبادئ، فلولا النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لم يكن بامكان العقل ادراك شيء من الأحكام الشرعية من طريق ادراك مبادئها.

وإن أُريد من ذلك أن العقل ينتزع الوجوب من اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف، بتقريب أن الأمر الصادر من الشارع يدل على اعتباره الفعل على ذمته ولا يدل على أكثر من ذلك، ولكن العقل ينتزع الوجوب منه مالم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك.

فيرد عليه، أولاً: ما عرفت من أن الأمر لم يوضع للدلالة على ابراز اعتبار

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٤ و١٣١.

الفعل على ذمة المكلف.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه موضوع لذلك، إلا أن حكم العقل بالوجوب وانتزاعه منه منوط باحراز ملاكه في مرحلة المبادىء ولا طريق للعقل إلى احرازه فيها والوصول إليه، والحاصل أن الأمر لا يدل إلا على الجامع بين الوجوب والاستحباب، فإذاً حكم العقل بالوجوب بما أنه لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على احراز ملاكه، والمفروض أنه ليس بامكانه ذلك وبالتالي ليس بامكانه الحكم بالوجوب، وإن أُريد من ذلك الحكم العقلي العملي بمعنى أن حكم العقل بالوجوب في المقام يكون من تبعات حكمه بحسن الطاعة ووجوبها وقبح المعصية وحرمتها، على أساس أن الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع، فيرد عليه أن الحاكم في باب الطاعة وإن كان العقل تطبيقاً لكبرى قاعدة الحسن والقبح العقليين على المقام، ولكن من الواضح أن العقل لا يحكم بوجوب الطاعة وقبح المعصية إلا بعد احراز موضوعه في المرتبة السابقة وهو الوجوب والحرمة، وما لم يحرز لم يحكم بلزوم الامتثال والطاعة، وأما إذا لم يكن موضوعه محرزاً كما في المقام إذ المفروض فيه أن الأمر الصادر من المولى بشيء لا يدل على وجوبه لا وضعاً ولا اطلاقاً، ففي مثل ذلك لا يمكن أن يحكم العقل بوجوب الامتثال أداءً لوظيفة العبودية وتحصيلا للامن من العقوبة، ضرورة أنه منوط باحراز الوجوب في المرتبة السابقة ولو بالأصل العملي، ومع عدم احرازه لا موضوع له، فإذاً كيف يعقل أن يكون الوجوب بحكم العقل مع أنه متوقف على احرازه مسبقاً !؟

وبكلمة: أن العقل العملي وهو حكمه بالحسن والقبح يتبع ملاكه وموضوعه ويدور مداره وجوداً وعدماً، وحيث إن حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية من صغريات العقل العملي، فمن الواضح أنه لا يحكم بذلك إلا بعد احراز

موضوعه في المرتبة السابقة وهو الوجوب والحرمة، فما في كلام المحقق النائيني والسيد الأُستاذ قدس سرهما من أن المولى إذا أمر بشيء ولم ينصب قرينة على الترخيص في الترك، حكم العقل بلزوم امتثاله تحصيلا للأمن من العقوبة لا يرجع إلى معنى صحيح، لأن الأمر على الفرض لا يدل على الوجوب لا بالوضع ولا بالاطلاق، وعليه فيكون الوجوب مشكوكاً ومع الشك فيه يرجع إلى أصالة البراءة، ومع هذه الأصالة لا يعقل حكم العقل بلزوم الامتثال لأنه منوط باحتمال العقاب وهو منفي بها.

ودعوى: أن منشأ حكم العقل بوجوب الامتثال هو أن احتمال المولوية مساوق لاحتمال العقوبة إذا لم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك.

مدفوعة: بأن احتمال المولوية إنما يكون مساوقاً لاحتمال العقوبة إذا كان في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فإن العقل يحكم فيها بلزوم الامتثال دفعاً لاحتمال العقاب، وأما إذا كان في الشبهة الحكمية بعد الفحص فلا يحكم العقل فيها بلزوم الامتثال، بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولي فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان دون قاعدة الاشتغال وحق الطاعة، هذا إضافة إلى أن القرينة على الترخيص فيها موجودة وهي أدلة البراءة الشرعية.

فالنتيجة: أنه لا يمكن أن تكون دلالة الأمر على الوجوب مادةً وهيئةً بحكم العقل لا بالعقل النظري ولا بالعقل العملي.

ثم إن بعض المحققين قدس سره قد أورد على هذا القول باشكالات أُخرى:

الأول: أن لازم هذا القول الالتزام بعدم الوجوب فيما إذا كان الأمر مقروناً بعام يدل على الترخيص الشامل لمورده، بتقريب أن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم الترخيص في الترك، ومع الترخيص فيه لا موضوع لحكمه، مثال ذلك إذا

ورد في دليل أكرم العالم العادل ثم ورد في دليل آخر لابأس بترك إكرام العالم، فإن بناء الفقهاء في مثل ذلك الموافق للارتكاز العرفي هو الجمع بينهما بحمل العام على الخاص والالتزام بوجوب إكرام العالم العادل، فإن ذلك من أحد موارد الجمع العرفي بين الأدلة، واعتبار التعارض بين العام والخاص من التعارض غير المستقر، على أساس أن الدليل الخاص بمقتضى الارتكاز العرفي الفطري قرينة على تحديد المراد الجدي من العام، هذا بناء على المشهور من أن مفاد الأمر الوجوب مادةً وهيئةً، وأما بناءً على ما ذكره السيد الأُستاذ والمحقق النائيني ﷺ من عدم دلالة الأمر على الوجوب فلا تنافي بين الجملتين المذكورتين هما العام والخاص لكي تكون الجملة الأُولى قرينة على تخصيص الثانية، باعتبار أن الأمر في الأُولى لا يدل إلاّ على الطلب فقط وهو لا ينافي الترخيص في الترك في الثانية، بل المتعين على هذا المسلك أن تكون الجملة الثانية (العام) رافعة لموضوع حكم العقل بالوجوب في الجملة الأُولى، على أساس أن حكمه بالوجوب معلق على عدم ورود الترخيص في الترك من المولى، والمفروض في المقام قد ورد الترخيص في الترك في إطار العام، مع أنه ليس بامكان أحد من الفقهاء الالتزام بهذا اللازم حتى المحقق النائيني والسيد الأُستاذ ﷺ[1].

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاشكال بتقريب أن حكم العقل بوجوب امتثال الأمر الوارد من المولى وإن كان معلقاً على عدم ورود الترخيص في الترك من قبل المولى، إلا أن ذلك إنما هو فيما إذا كان الترخيص فيه وارداً من قبله في إطار القرينة، بحيث يرى العرف عدم امكان حمل الأمر على الوجوب معها، فإن مثل هذا الترخيص يمنع عن حكم العقل بوجوب الامتثال تأميناً للعقوبة بارتفاع موضوعه،

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٩.

وأما إذا لم يكن الترخيص في الترك في إطار القرينة بأن يكون في إطار الدليل العام كما في مثل المثال، فالظاهر أنه لا يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال دفعاً لاحتمال العقاب، لأن الظاهر أنه غير معلق على الترخيص في الترك مطلقاً وإن كان في ضمن دليل عام، لأنه كما لا يمنع عن دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة، كذلك لا يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال والخروج عن العهدة، فإنه منوط بعدم ورود الترخيص في الترك من قبل المولى في إطار القرينة لا مطلقاً، ولهذا لا يرى العرف تنافياً بين حكم العقل بوجوب إكرام العالم العادل في المثال وبين الترخيص في ترك إكرام العالم مطلقاً.

وبكلمة: أنه لا تنافي بين المدلول اللفظي للعام والمدلول اللفظي للخاص على هذا المسلك، لأن المدلول اللفظي الخاص هو طلب الفعل الجامع بين الوجوب والاستحباب والمدلول اللفظي للعام هو الترخيص في تركه ولا تنافي بينهما، فإن التنافي إنما هو بينه وبين الوجوب، وموضوع حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال والخروج عن العهدة تأميناً للعقوبة هو طلب الفعل من المولى وعدم نصب قرينة على الترخيص، فإذا تحقق الأمران تحقق موضوع حكم العقل، وحيث أن الترخيص في الترك في إطار الدليل العام ليس ترخيصاً في إطار القرينة عرفاً، فلا يكون عدمه جزء موضوع حكم العقل، وعلى هذا، فالترخيص في ضمن الدليل العام كما أنه لا يمنع عن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع ولا بأطلاق مقدمات الحكمة، كذلك لا يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال.

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

أما الأول: فلأن لازمه أنه إذا ورد أمر من المولى ولم ينصب قرينة متصلة على الترخيص في الترك تم موضوع حكم العقل بالوجوب ولزوم الاطاعة، ومعه يكون الترخيص بالمنفصل منافياً له فيمتنع وهو واضح البطلان، ضرورة أن القرائن المنفصلة على عدم الوجوب في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لا تكون أقل شأناً من القرائن المتصلة على ذلك، فإذاً كيف يمكن الحكم بامتناعها.

وأما الثاني: فلأن لازمه عدم امكان احراز الوجوب عقلا عند الشك في وجود القرينة المنفصلة على الترخيص في الترك في الواقع مع القطع بعدم وجود القرينة المتصلة على ذلك، باعتبار أن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم الترخيص في الترك من قبل المولى ولو منفصلا، ومع الشك فيه لامحالة يشك في حكم العقل بالوجوب.

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

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

العملي لا النظري كي يكون الوجوب وجوباً واقعياً مشتركاً بين العالم والجاهل.

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

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

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

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الصحيح في المسألة القول الأول وهو القول بأن الأمر مادةً وهيئةً موضوع للدلالة على الوجوب دون القول الثاني والثالث.

وهناك ثمرات فقهية تظهر بين الأقوال الثلاثة في المسألة في عديد من المسائل المبحوث عنها في الأُصول ويأتي الكلام فيها في مواردها.

نتيجة البحث في المسألة عدّة نقاط:

الأُولى: أن في كيفية تفسير دلالة الأمر على الوجوب مادة وهيئة وتحديد منشئها أقوالا:

الأول: أن منشأها الوضع.

الثاني: أن منشأها الاطلاق ومقدمات الحكمة.

الثالث: أن منشأها العقل.

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

الثالثة: أن المحقق العراقي قدس سره قد اختار القول الثاني بتقريبات مختلفة، ولكن تقدم موسعاً عدم صحة جميع تلك التقريبات وعدم امكان الاستدلال بشيء منها.

الرابعة: أن المحقق النائيني والسيد الأُستاذ قدس سرهما قد إختارا القول الثالث، بتقريب أن الأمر موضوع مادةً وهيئةً للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري النفساني أو لا يقاع المادة على المخاطب، ولا يدل على الوجوب لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة، ولكن العقل يحكم بلزوم الامتثال والخروج عن العهدة إذا لم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك هذا، وقد تقدم أنه لا يمكن تخريج هذا القول صناعياً، لأن العقل النظري لا طريق له إلى ادراك الاحكام الشرعية من جهة عدم الطريق له إلى ملاكاتها في مرحلة المبادئ، وأما العقل العملي فحكمه بلزوم الامتثال منوط باحراز موضوعه في المرتبة السابقة وهو الوجوب والحرمة، وبدون احرازه فلا حكم له، والمفروض في المقام عدم احراز موضوعه.

الخامسة: أن ما أورده بعض المحققين قدس سرهم من الاشكالات على ما هو لازم هذا القول فقد تقدم المناقشة فيه.

وأما الكلام في المقام الرابع وهو أن الطلب متحد مع الارادة أو مغاير لها.

ففيه قولان:

القول الأول: اتحاد الطلب مع الارادة.

القول الثاني: مغايرة الطلب مع الارادة.

أما القول الأول فقد اختاره المحقق الخراساني قدس سره وقد أفاد في وجه ذلك ما

ملخصه: « إن لفظي الطلب والارادة موضوعان بازاء مفهوم واحد جامع بين فردين في الخارج أي خارج أُفق الذهن، أحدهما الفرد الحقيقي الخارجي وهو الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي والآخر الفرد الانشائي وهو الارادة الانشائية والطلب الانشائي. فتكون الارادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي وبالعكس، والارادة الانشائية عين الطلب الانشائي وبالعكس، وليس المراد من اتحاد الطلب مع الارادة اتحاد الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية والارادة الانشائية مع الطلب الحقيقي، لأن المغايرة بينهما من الواضحات، ثم أحال﵀ ما ذكره في المقام إلى الوجدان بدون أن يقيم برهاناً عليه [1].

ولنأخذ بالنقد عليه، لا شبهة في أن مفهوم الطلب مغاير لمفهوم الارادة، لأن المتبادر والمنسبق عرفاً من لفظ الطلب هو السعي والتحرك وراء المقصود والمطلوب والتصدي عملا نحو تحصيله، غاية الأمر إن كان السعي بنحو المباشر كطالب الضالة وطالب العلم فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي. وهذا بخلاف الارادة فانها مستعملة في معنيين:

أحدهما: المشيئة والاختيار.

الثاني: الشوق المؤكد في النفس الذي يبلغ مرتبة الارادة ولا تكون متحدة مع الطلب في شيء من المعنيين، فانها بمعناها الأول وإن كانت من مقولة الفعل إلاّ أنها بهذا المعنى من مبادىء الطلب الذي هو عنوان للفعل الخارجي، وأما بمعناها الثاني فهي من مقولة الكيف النفساني ولا ينطبق عليها عنوان الطلب، فلا يقال لمن أراد تحصيل العلم أنه طالب العلم أو تحصيل ضالته أنه طالب الضالة، وعلى ضوء ذلك

(١) كفاية الاصول ص ٦٤ – ٦٥.

فالطلب مباين للارادة مفهوماً ومصداقاً فلا يكون متحداً معها لا بالحمل الأولي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي.

فالنتيجة: أنهما ليسا من الألفاظ المترادفة جزماً، وأما الارادة الانشائية فهي في الحقيقة ليست بارادة في مقابل الارادة الحقيقية، بداهة أنه ليس في النفس ارادتان أحدهما الارادة الحقيقية والأُخرى الارادة الانشائية، بل المراد منها الأمر الانشائي من المولى المسبوق بالارادة الحقيقية، وقد تقدم آنفاً أن السعي والتحرك قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، فالطلب التشريعي الانشائي هو الارادة الانشائية، وعليه فالارادة الانشائية عين الطلب الانشائي، بمعنى أنهما شيء واحد وهو الأمر التشريعي الذي قد يعبر عنه بالارادة التشريعية وقد يعبر عنه بالطلب التشريعي، كما أن مفهوم الطلب بالحمل الأولي وهو السعي والتصدي وراء المقصود جامع بين الطلب التشريعي والارادة التشريعية والطلب التكويني، لما مرّ من أن السعي والتصدي إن كان بنحو المباشر فهو طلب تكويني وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الأُستاذ من أن الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني وليس منشأً بالأمر لا بمادته ولا بهيئته، وعلى هذا، فليس للطلب الانشائي واقع موضوعي[1] لا يتم، وذلك لما عرفت من أن مفهوم الطلب بالحمل الأولي وإن كان غير قابل للانشاء إلا أن مصداقه بالحمل الشايع إذا كان تشريعياً فهو قابل للانشاء، ومن هنا، قلنا أن الأمر موضوع مادةً وهيئةً للطلب المولوي التشريعي المساوق للوجوب على تفصيل تقدم، فلذلك يكون الأمر مصداقاً للطلب. نعم، ما

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٦.

ذكره ﷺ من أن الطلب عنوان للفعل وليس منشأ مبني على مسلكه ﷺ في باب الانشاء من أنه عبارة عن ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما وليس عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، وعليه فيكون مدلول الأمر مادةً وهيئةً عبارة عن ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج وليس مدلوله انشاء الطلب، نعم يكون الطلب عنواناً لذلك الأمر الاعتباري المبرز في الخارج بمبرز ما[1] هذا، ولكن قد تقدم عدم صحة هذا المسلك.

فالصحيح هو ما ذكرناه من أن الأمر موضوع مادةً وهيئةً للطلب المولوي المساوق للوجوب إذا لم تكن قرينة على الخلاف.

فالنتيجة: أن الطلب الحقيقي مباين للارادة الحقيقية مفهوماً وواقعاً، وأما الارادة الانشائية فلا معنى لها غير الطلب الانشائي كما مرّ.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٨.

بحوث ونظريات

١ ـ **نظرية الأشاعرة**: الكلام النفسي ونقدها.

٢ ـ **نظرية الفلاسفة**: إرادته تعالى عين ذاته ونقدها.

٣ ـ **نظرية الأشاعرة**: مسألة الجبر ونقدها.

٤ ـ **نظرية الفلاسفة**: مسألة الجبر ونقدها.

٥ ـ **نظرية المعتزلة**: مسألة التفويض ونقدها.

٦ ـ **نظرية الامامية**: مسألة الأمر بين الأمرين.

٧ ـ **الآراء والنظريات**: حول مسألة العقاب والجزاء.

نظرية الأشاعرة

الكلام النفسي ونقدها

يقع الكلام هنا في مرحلتين:

الأُولى: في تعيين المراد من الكلام النفسي عندهم.

الثانية: في تفنيد هذه النظرية.

أما الكلام في المرحلة الأُولى، فلم يظهر من الأشاعرة تصريح ونص بالاتفاق على أن الكلام النفسي الذي هو عندهم من الصفات الذاتية العليا كالعلم والقدرة ونحوهما وقائم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف وقديم هو الطلب، فإن تعبيراتهم في المسألة مختلفة من مورد إلى مورد آخر، فقد يعبر عنه في كلماتهم بالأمر وقد يعبر عنه بالخبر وقد يعبر عنه بصيغة الخبر وقد يعبر عنه بالطلب، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنهم لا ينكرون الكلام اللفظي لله تعالى، بل يقولون به ولهذا قد صرحوا بأن ما قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقوله ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، ولكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقةً وهو قديم قائم بذاته تعالى وأنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، كما لا ينحصر الدلالة عليه بالألفاظ، إذ قد يدل عليه

بالاشارة والكتابة [١].

ومن هنا، يظهر أن القول بالكلام النفسي لا يتوقف على القول بأن الطلب مغاير للارادة، بل لو قلنا باتحاده معها فمع ذلك لا مانع من القول بالكلام النفسي، فإنه عند القائلين به مدلول للكلام اللفظي ويتعدد بتعدّده وقائم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف وقديم وأنه غير الارادة والعلم والقدرة وغير الطلب، لأن قيام الطلب بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل، وقيام الكلام النفسي بذاته سبحانه قيام الصفة بالموصوف، كما أن القول بتغاير الطلب مع الارادة لا يستلزم القول بالكلام النفسي، فإن الطلب كما مر فعل اختياري فلا يعقل أن يكون هو الكلام النفسي.

فالنتيجة: أن مسألة أن الطلب متحد مع الارادة أو مغاير لها لا ترتبط بمسألة الكلام النفسي لا اثباتاً ولا نفياً، فإنه في تلك المسألة سواء فيه القول بالاتحاد أم التغاير فلابد في هذه المسألة من النظر إلى أدلتها، ومن هنا، يظهر أن محاولة المحقق الخراساني بأن القول باتحاد الطلب مع الارادة يستلزم بطلان القول بالكلام النفسي[٢] مما لا أساس لها، فإنها مبنية على أن الطلب لو لم يكن متحداً مع الارادة لكان هو الكلام النفسي، ولكن عرفت أنه لا واقع موضوعي له، فإن الكلام النفسي على ما ذكره الاشاعرة من المواصفات والمميزات لا ينطبق على الطلب لا الطلب الحقيقي ولا الطلب الانشائي، لأن كليهما أمر حادث مسبوق بالعدم وقيامه بالذات قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف، ثم أن الأشاعرة قد استدلوا على الكلام النفسي بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره في شرح المواقف من أن الكلام النفسي وراء الكلام

(١) شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ج ٨ ص ٩٣.

(١) كفاية الاصول ص ٦٥.

اللفظي وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه باللفظ أو غيره كالاشارة أو الكتابة وهو كلام حقيقة وقديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات، حيث إن العبارات تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي أبداً باختلافها الذي هو الخبر وهو غير العلم، حيث إن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، فان الخبر هنا موجود دون العلم وهو الأمر غير الارادة، لأن الشخص قد يأمر بما لا يريد كالمختبر لعبده، فإن الأمر هنا موجود دون الارادة، وفي هذه الصورة الموجود واقعاً هو صيغة الأمر، إذ لا طلب فيها كما لا إرادة قطعاً، فإذاً المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس وهي قديمة لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى. ومن الغريب جداً ما نسب إلى الحنابلة في شرح المواقف ما نصه[1].

قالت الحنابلة: كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه بنص جهلا والجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف[2].

وهذا الدليل يتضمن عدة مميزات للكلام النفسي، منها أنه مدلول للكلام اللفظي ومنها أنه قائم بالنفس قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل ومنها أنه غير العلم وغير الارادة ومنها أنه قديم لا حادث، ولكن في هذا الدليل اشكالين:

الأول: أنه لا يمكن أن تتوفر هذه المميزات جميعاً في مدلول الكلام اللفظي، بيان ذلك أن الخطابات القرآنية تنقسم إلى مجموعتين:

المجموعة الأُولى: الخطابات الانشائية التي تتضمن أُموراً انشائية إيجادية.

المجموعة الثانية: الخطابات الاخبارية التي تتضمن الإخبار عن الوقائع

(١) شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ج ٨ ص ٩٣.

(٢) المصدر المتقدم ص ٩٢.

والحوادث.

أما الخطابات الانشائية فلا يعقل أن يكون مدلولها من سنخ الكلام النفسي لعدم توفر مميزاته فيه، فإنه وإن كان مدلولا للكلام اللفظي إلا أنه حادث مسبوق بالعدم وليس بقديم وقائم بالنفس قيام الفعل بالفاعل، باعتبار أنه فعل اختياري للشارع لا قيام الصفة بالموصوف. نعم، أنه غير العلم وغير الارادة فالعلم والارادة من المبادئ له.

فالنتيجة: أن مدلول هذه الخطابات الانشائية حيث أنه أمر حادث مسبوق بالعدم لا قديم وقائم بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بالموصوف، فلا يمكن أن يكون كلاماً نفسياً لعدم توفر مميزاته فيه ككونه قديماً وصفة، وأما الخطابات الاخبارية فلأن مدلولها أيضاً لا يعقل أن يكون من سنخ الكلام النفسي، لأنه متمثل في ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها فيه، ومن الواضح أن مميزات الكلام النفسي لا تتوفر فيه، منها كونه صفة لله تعالى ليكون قيامه بذاته سبحانه قيام الصفة بالموصوف، ضرورة انه ليس صفة له تعالى حتى يكون قيامه بذاته كذلك، وأما الإخبار فهو فعله تعالى وقيامه به قيام الفعل بالفاعل وأيضاً أن المخبرية بهذه الخطابات الأخبارية احوالات الأنبياء السابقين وما مرت عليهم من الحوادث والقصص والإخبار عن الغيب وما شاكل ذلك أمر حادث مسبوق بالعدم وليس قائماً بذاته تعالى لا قيام الصفة بالموصوف ولا قيام الفعل بالفاعل .

فالنتيجة: أن مدلول الخطابات القرآنية من الانشائية والاخبارية لا يمكن أن يكون من سنخ الكلام النفسي.

الثاني: أن ما ذكر في هذا الدليل من أن الكلام النفسي غير العلم، معللا بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه أو يعلم خلافه، فإن الكلام النفسي هنا موجود دون

العلم غريب جداً، وذلك لانه ليس في هذا المورد إلا تصور المخبر به بتصور ساذج مثلا يتصور موت زيد من دون أن يعلم به أو يعلم أنه حيّ لا ميت ثم يخبر عن موته في الخارج، فإذاً ليس هنا إلا تصور موته، وحينئذ فان أُريد بالكلام النفسي هذا التصور الساذج في أُفق الذهن وأنه غير العلم والارادة، فيرد عليه أولا: أن الكلام النفسي مدلول للكلام اللفظي وأنه سنخ معنى قائم بالنفس قيام الصفة بالموصوف وقديم، وهو بهذه المميزات لا ينطبق على الصورة الساذجة التي لاواقع لها غير وجودها في الذهن، فإنها ليست مدلولا للكلام اللفظي ولا قديمة.

وثانياً: أن الكلام النفسي بهذا المعنى غير متصور في ذاته، إذ لا يعقل قيام التصور الساذج بذاته تعالى وتقدس، لأنه عبارة عن انطباع صورة الشيء في أُفق الذهن ولا موضوع له بالنسبة إلى ذاته المقدسة، هذا إضافة إلى أن علمه تعالى بالأشياء حضوري فلا يتوقف على مقدمة أُخرى.

وثالثاً: أن تصور الأشياء أي قيام صورها بالنفس من الصفات لها ومن مقولة الكيف النفساني، والفرض أن الكلام النفسي ليس من إحدى الصفات المعروفة في النفس والملكات الموجودة فيها سواءً كانت من مقولة العلم أم لا.

ورابعاً: أن الكلام النفسي لا يمكن أن يكون عبارة عن التصور الساذج، لأنه أمر وجداني ضروري فلا موضوع للبحث عن ثبوته والمطالبة بالدليل عليه.

وإن أُريد بالكلام النفسي الخبر فيرد عليه أولا: أن قيام الخبر بالمخبر قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بالموصوف، والفرض أن قيام الكلام النفسي بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه صفة للمخبر وقيامه به قيام الصفة بالموصوف إلا أنه صفة حادثة لا قديمة، والمفروض أن من مميّزات الكلام النفسي كونه قديماً فلهذا لا ينطبق على

الخبر.

والخلاصة: أن الكلام النفسي بما له من المميزات والمقومات لا ينطبق على الخبر لا لفظاً ولا معنىً ولا صورةً، اما لفظاً فلأنه من مقولة الكيف المسموع وليس موجوداً في النفس ولا قديماً ولهذا لا ينطبق عليه الكلام النفسي.

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

وأما صورة فلأن صورةً الكلام اللفظي في الذهن ليست مدلولا له والمفروض أن الكلام النفسي مدلول للكلام اللفظي.

وأما قول الشاعر أن الكلام لفي الفؤاد وإنما ـ جعل اللسان على الفؤاد دليلا، فهو لا يدل على أن صورة الكلام في أُفق الذهن كلام نفسي، حيث لا تتوفر فيها مميزاته لمكان أنها من مقولة العلم من جهة وحادثة لا قديمة من جهة أُخرى ولم تكن مدلولا للكلام اللفظي من جهة ثالثة.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم في كتابة الكريم بقوله ﷻ: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾ [1] وحيث أن التكلم صفة له تعالى كالعلم والقدرة والإرادة وما شاكلها فلا محالة يكون قائماً بذاته كسائر صفاته، وعليه فلابد من الالتزام بكون التكلم قديماً لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحل والصفة بالموصوف والعرض بالمعروض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الكلام اللفظي حيث أنه مؤلف من حروف وأجزاء

(١) سورة النساء آية ١٦٤.

متدرجة متصرمة في الوجود فلا محالة يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم ولا يعقل أن يكون قديماً، وعليه فلا يمكن أن يكون المراد من الكلام في الآية الشريفة الكلام اللفظي وإلاّ لزم كون ذاته تعالى محلاً للحوادث، فإذاً لا محالة يكون المراد منه الكلام النفسي وهو قديم ولا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بها، فالنتيجة أن كلامه تعالى نفسي لا لفظي[1].

والجواب: أن هذا الوجه مبني على الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بتخيل أن جميع صفاته تعالى قديمة وقائمة بذاته قيام الصفة بالموصوف، بيان ذلك أن صفاته تعالى على نوعين:

الأول: الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وما يؤول إليها، فإن هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج ولا اثنينية فيه ولا مغايرة، فإن قيامها بها قيام عيني وهو من أظهر وأعلى مراتب القيام لا قيام الصفة بالموصوف في الخارج أو قيام الحال بالمحل فيه، ومن هنا، ورد في بعض الروايات أن الله تعالى وجود كله وعلم كله وقدرة كله وحياة كله، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة[2] ((كمال الاخلاص نفي الصفات عنه)) لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف.

الثاني: الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها فإن هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى وتقدس، حيث أن قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتية بل قيامها بها قيام الفعل بالفاعل، على أساس أن مباديء هذه الصفات أفعاله تعالى فلهذا تنفك عن ذاته المقدسة، وليس كقيام الحال بالمحل وإلاّ لزم كون ذاته محلا للحوادث وهذا مستحيل.

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٥.

(٢) نهج البلاغة ١ : ١٥ (الشيخ محمد عبده – دار المعرفة. بيروت. لبنان)

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

وعلى ضوء هذا الضابط العام للفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد ظهر أن التكلم من الصفات الفعلية دون الذاتية، ومن هنا، يصح أن يقال أن الله تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلم عيسى عليه السلام وأنه قائم بذاته سبحانه قيام الفعل بالفاعل لا الحال بالمحل وحادث مسبوق بالعدم، فلهذا لا تتوفر فيه مميّزات الكلام النفسي.

هذا إضافة إلى أن المراد من المتكلم في الآية الشريفة هو التكلم بالكلام اللفظي، فإنه تعالى كلم موسى عليه السلام بكلام لفظي لا معنوي لأنه عندهم مدلول للكلام اللفظي، فإذاً لا مجال للاستدلال بالآية الشريفة على وجود الكلام النفسي، إلا أن يراد من الكلام في الآية المباركة مدلوله الذي هو كلام نفسي عندهم، ولكن بما أنه لا تتوفر فيه مميزاته فلا يكون كلاماً نفسياً، وذلك لأنه إن أُريد به مدلوله بالحمل الأولي الذاتي فهو مضافاً إلى أنه أمر حادث مسبوق بالعدم ليس قائماً بذاته تعالى لا قيام الصفة بالموصوف ولا قيام الفعل بالفاعل لأنه مفهوم محض وثابت في عالم المفهومية فحسب، وإن أُريد به واقعه بالحمل الشائع فهو وإن كان قائماً بذاته تعالى ولكنه من قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف.

فالنتيجة: أن الآية الشريفة لا تدل على أن كلامه تعالى كلام نفسي أصلا.

الوجه الثالث: لا شبهة في أن الله تعالى متكلم وقد دلت على ذلك عدة من الآيات، ولازم ذلك قيام مبدأ المشتق وهو المتكلم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا قيام الفعل بالفاعل وإلاّ لم يصح اطلاق المتكلم عليه، ومن هنا، لا يصح اطلاق النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن والذائق وما شابه ذلك عليه تعالى مع أن مبادىء هذه الأوصاف قائمة بذاته قيام الفعل بالفاعل، وإن شئت قلت أن هذه الهيئات الاشتقاقية وأوصافها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل وإنما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفة بالموصوف، وحيث أن الكلام اللفظي له تعالى حادث ويكون قيامه بذاته سبحانه قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بالموصوف فهو لا يصلح أن يكون مصححاً لمتكلميته تعالى في مقابل سائر صفاته، فإذاً لا مناص من الالتزام بكون كلامه تعالى نفسياً وقائماً بذاته سبحانه قيام الصفة بالموصوف كسائر صفاته [1].

والجواب: عن ذلك نقضاً وحلا، اما نقضاً فلأنه لا شبهة في أن الله تعالى متكلم بكلام لفظي وقد نصت على ذلك عدة من الآيات منه قوله تعالى: ﴿**إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون**﴾ [2]، فإن قوله كن فيكون كلامه سبحانه وتعالى وليس بامكان الأشاعرة إنكار ذلك، كيف فانهم معترفون بالكلام اللفظي، فإذاً ما هو المبرر لهم في صحة اطلاق المتكلم بالكلام اللفظي عليه تعالى هو المبرر لنا.

وأما حّلاً فهو يتوقف على بيان مقدمة وهي ما تقدم موسعاً في بحث المشتق، أن قيام المبدأ بالذات قد يكون حلولياً وصفياً وقد يكون صدورياً إيجادياً وقد يكون

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٨.

(٢) سورة يس آية ٨٢.

ذاتياً من الذاتي باب البرهان أو الكليات الخمس وقد يكون عينياً هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن خصوصية الحلولية والوصفية والصدورية والايجادية إنما جائت من قبل المبادىء دون الأوصاف والهيئات الاشتقاقية، فإن هذه الخصوصيات غير مأخوذة في مداليلها، لأن الهيئة الاشتقاقية تدل على تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها، وإما كون هذا القيام والتلبّس حلولياً أو صدورياً، فالهيئة لا تدل عليه وإنما ذلك يكون من خصوصية المادة، فهيئة القائم تدل على تلبس الذات بالقيام واما كون هذا التلبس حلولياً فهو من جهة أرضية المادة، فإنها موضوعة لمعنى يقتضي أن يكون قيامه بالذات على نحو الحلول والتوصيف، فإذاً قيام المبدأ بالذات بطبعه يقتضي تارة كونه حلولياً وصفياً وأُخرى صدورياً إيجادياً.

ومن ناحية ثالثة أن المبدأ القائم بالذات إذا كان بنحو الحلول كان منشأً لانتزاع عنوان وصفي اشتقاقي خاص وهو يدل على قيامه بها كذلك، وذلك كالقائم والنائم والمتحرك والمائت والساكن والجالس وماشاكل ذلك، فإن هذه الأوصاف الاشتقاقية تنتزع من قيام مبادئها بالذات قيام حلولي وصفي أي قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، فمن أجل ذلك تدل على تلبّسها بها حلولياً، وأما دلالتها على الحلول والوصف فإنما هي بلحاظ خصوصية مبادئها كما عرفت، ولهذا لا تصدق هذه العناوين والأوصاف الاشتقاقية على الذوات التي تكون مبادؤها قائمة بها بنحو الصدور والايجاد يعني قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف لما مرّ من أنها منتزعة من قيام مبادئها بها قيام حلولي، ومن هنا، لا تصدق تلك الأوصاف الاشتقاقية على الله تعالى مع أن مبادئها قائمة بذاته المقدسة بنحو الصدور والايجاد أي قيام الفعل بالفاعل، وأما إذا كان بنحو الصدور والايجاد فهو منشأ لانتزاع عنوان اشتقاقي خاص وذلك كالضارب والناصر والقاتل والخالق والرازق وما

شابه ذلك، فان هذه العناوين الاشتقاقية إن كانت تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الصدور والإيجاد أي بنحو قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف، ولكن خصوصية الصدورية إنما جائت من قبل مبادئها لا من قبل الهيئات نفسها، ومن هنا، لا تصدق تلك العناوين على الذات القائمة بها تلك المبادىء بنحو الحلول.

إلى هنا قد تبين: أنه يصح اطلاق النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن وغيرها على من حل فيه المبدأ وقام به قيام الحال بالمحل والصفة بالموصوف، ولا يصح اطلاقها على من صدر منه المبدأ كاطلاق المائت والنائم على فاعل النوم أو الموت، وهذا بخلاف مثل القاتل والضارب ونحوهما فانه لا يصح اطلاقها على من حلّ فيه المبدأ وإنما يصحّ على من صدر منه المبدأ يعني الفاعل، وهذا الفرق لخصوصية في المبدأ لا في الهيئة، وبعد ذلك نقول أنه لا شبهة في أن المتكلم من الصفات الفعلية دون الذاتية، فان المبدأ فيه قائم بالذات بنحو الصدور أي قيام الفعل بالفاعل، وقد مرّ أن هذه الخصوصية إنما جائت من قبل المبدأ لا الهيئة، وعلى هذا، الأساس فهيئة المتكلم منتزعة من قيام التكلم بالذات بنحو الايجاد والصدور وهي تدلّ على ذلك، واما خصوصية أنه بنحو الصدور أو الحلول فهي من خصوصية المبدأ، وعليه فحيث أن مبدأ المتكلم يقتضي أن يكون قيامه بالذات بنحو الصّدور والإيجاد فهو منشأ لانتزاع هذا العنوان لا قيامه بها بنحو الحلول، هذا هو الفرق بين الهيئات الاشتقاقية مثل القاتل والضارب والناصر والخالق والرازق والمتكلم وماشابه ذلك والهيئات الاشتقاقية مثل المائت والنائم والمتحرك والساكن والقائم والجالس وما شاكل ذلك هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن الأشاعرة قد اخطأوا في نقطتين:

الأُولى: في عدم الفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، حيث جعلوا

جميع صفاته تعالى من الصفات الذاتية بلا فرق بين صفة وصفة.

الثانية: في التزامهم بأن تمام صفاته تعالى قديمة زائدة على ذاته المقدسة وقائمة بها قيام الصفة بالموصوف، لاستحالة كونها حادثة وإلا لزم كون ذاته محلا للحوادث.

أما في النقطة الأُولى، فلأن الفرق بين الصفات الذاتية العليا والصفات الفعلية واضح، فإن الأُولى عين ذاته تعالى في الخارج ولا يمكن فرض خلوّ ذاته عنها وإلاّ لزم أن تكون ذاته في مرتبة ذاته عاجزة وغير عالمة وبحاجة إليها وهو كما ترى، بينما الثانية عين فعله تعالى في الخارج يمكن فرض خلوّ ذاته عنها، ولذلك لا تدخل على الأُولى أدوات النفي ولا الشرط ولا التمني والترجي وهكذا وتدخل على الثانية، ولعل منشأ التزامهم بالكلام النفسي هو خلطهم بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بتخيل أن قيام جميع صفاته تعالى بذاته من قيام الصفة بالموصوف وإنها جميعاً قديمة لا حادثة، فإن ذلك يؤدي إلى التزامهم بأن كلامهم تعالى نفسي لا لفظي، باعتبار أن كلامه اللفظي أمر حادث مسبوق بالعدم ويكون قيامه بذاته تعالى من قيام الفعل بالفاعل.

فالنتيجة: أن الكلام النفسي على ما ذكر له من المميزات والمواصفات في كلماتهم يشبه الخيال.

أما النقطة الثانية، فمن البديهي أنه لا يعقل أن تكون صفاته الذاتية العليا زائدة على ذاته المقدسة، إذ أنها لو كانت كذلك فلا تخلو من أن تكون وجودات مستقلة منفصلة عن الذات أو متصلة ومرتبطة بها وكلتاهما غير معقولة، أما الأُولى فلأن لازمها خلوّ ذاته تعالى عن العلم والقدرة والحياة وهذا مستحيل. وأما الثانية، فاتصالها إما بنحو التركيب أو بنحو العينية، أما الأول فهو لا يمكن لأن لازمه افتقار

ذاته تعالى إلى تلك الصفات وبالعكس، باعتبار أن كل جزء من المركب بحاجة إلى جزء آخر في عملية التركيب، ومن الواضح أن هذه العملية بحاجة إلى فاعل أسبق وهكذا وهو كما ترى، وأما الثاني فهو المطلوب ولكنه خلاف ما بنوا عليهم في المسألة.

لحد الآن قد تبين: أن الأشاعرة كما أنهم في خطأ واضح في الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية وعدم الفرق بينهما كذلك في خطأ في جعل صفاته تعالى جميعاً زائدة على ذاته وقديمة.

بقي هنا اشكال وهو التسائل عن نكتة الفرق بين هيئة النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن وما شابهها وبين هيئة القاتل والضارب والناصر والمانع والخالق والرازق وما شاكلها، على أساس أن المجموعة الأُولى من الأوصاف الاشتقاقية مستعملة في من حل فيه المبدأ دون من صدر عنه وأوجده، مثلا هيئة مائت يصح استعمالها ـ في من حلَّ فيه الموت ولا يصح فيمن صدر عنه الموت وأوجده، بينما المجموعة الثانية من تلك الأوصاف على عكس الأُولى تماماً، ولهذا يصح استعمال هيئة الضارب مثلا فيمن صدر عنه الضرب ولا يصح استعمالها فيمن حل فيه الضرب مع أن المبدأ في كلتا المجموعتين عرض وله نسبتان نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل، مثلا كما أن للموت نسبتين: نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل كذلك للضرب نسبتين: نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل وليست نسبة النوم والموت والعلم إلى محلها أولى من نسبتها إلى فاعلها، ونسبة القتل والضرب والخلق إلى فاعلها أولى من نسبتها إلى محلها لأن كلتا النسبتين على حدّ سواء، والخلاصة، أن هيئة النائم والمائت ونحوهما تشترك مع هيئة القاتل والضارت ونحوهما في زنة الفاعل، ولكن مع هذا صحّ استعمال الأُولى فيمن حلّ فيه المبدأ ولم يصحّ في موجده، بينما الثانية على

عكس ذلك تماماً، حيث أنه يصحّ استعمالها فيمن حلّ فيه المبدأ ولم يصح فيمن أوجده، فإذاً ما هو نكتة الفرق بينهما ؟

وقد قام السيد الأُستاذ بمحاولتين لتبرير هذا الفرق:

المحاولة الأُولى: أن ذلك الفرق بين هذه المبادىء سماعي وليس بقياسي بحيث إذا صحّ الاطلاق بهذا الاعتبار في مورد صح اطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار وليس لذلك ضابط كليّ. وحيث أن المجموعة الأُولى مستعملة فيمن حلّ فيه المبدأ دون من صدر عنه، والمجموعة الثانية على عكس ذلك، فلابد من الاقتصار على هذا وعدم التعدّي عنه وهذه المحاولة في نفسها لابأس بها، حيث أنه ليس بوسعنا تبرير هذا الفرق بين هذه الأوصاف الاشتقاقية المشتركة في الصيغة والزنة إلا بالسماع، فإن صحة اطلاق القابض والباسط ونحوهما على موجد القبض والبسط دون ما حلّ فيه، وعدم صحة اطلاق المائت والنائم ونحوهما على موجد الموت والنوم وصحته على من حل فيه لا يمكن تبريره إلا بالسماع والوصول من اللغة كذلك.

المحاولة الثانية: أن منشأ هذا الاختلاف، اختلاف نوعي الفعل هما المتعدي واللازم، بيان ذلك أن الفعل إذا كان متعدياً كضرب وقتل وبسط ونحو ذلك فبطبيعة الحال يكون قيام المبدأ على الذات في اسم فاعله صدورياً كالضارب والقاتل والباسط والقابض والخالق والرازق والمتكلم وهكذا وأنها تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الصدور والايجاد، غاية الأمر أن خصوصية الصدورية إنما جائت من قبل المبدأ فيه لا الهيئة.

وأما اذا كان الفعل لازماً كمات ونام وعلم وسكن وما شاكل ذلك فبطبيعة الحال يكون قيام المبدأ بالذات في اسم فاعله حلولياً كالمائت والنائم والعالم والساكن

ونحو ذلك وإنها تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الحلول، غاية الأمر أن خصوصية الحلولية إنما جاءت من قبل المبدأ فيه أي في الفعل اللازم، فإذاً هذا الاختلاف يكون على القاعدة، وعلى ذلك فيصحّ اطلاق المتكلم عليه سبحانه وتعالى ولا يصح اطلاقه على الهواء، كما لا يصح اطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب والقاتل على من وقع عليه القتل وهكذا [1].

نذكر نتائج البحث في عدة نقاط:

الأُولى: أن الطلب مغاير للارادة، فإن مفهوم الطلب السعي وراء المقصود وهو قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، ومفهوم الارادة الشوق المؤكّد في النفس وقد يراد منها المشيئة والاختيار، وعلى كل حال فهي مباينة للطلب مفهوماً ومصداقاً، فما ذكره المحقق الخراساني﵀ من اتحاد الطلب مع الارادة واقعاً وحقيقةً، فلا يرجع إلى معنى محصل، نعم الطلب التشريعي عين الارادة التشريعية.

الثانية: أن ما ذكره السيد الأُستاذ﵀ من أن الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني وليس منشأً بالأمر لا مادةً ولا هيئةً، مبني على مسلكه﵀ في باب الوضع وهو التعهد، وأما على المبنى الصحيح هناك فالأمر موضوع مادةً وهيئةً للطلب المولوي المساوق للوجوب كما مرّ.

الثالثة: أن تفسير الأشاعرة للكلام النفسي بما له من المميزات ككونه مدلولا للكلام اللفظي وقائماً بذاته سبحانه وتعالى قيام الصفة بالموصوف كالعلم والقدرة والارادة وأنه قديم وغير العلم والارادة لا يرجع إلى معنى محصل، بل هو أشبه شيء بالخيال.

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٠.

الرابعة: أن القول بالكلام النفسي لا يتوقف على القول بتغاير الطلب مع الإرادة كما يظهر من صاحب الكفاية، وذلك لأن الطلب على هذا القول لا يخلو من أن يكون تكوينياً أو تشريعياً، وعلى كلا التقديرين فهو ليس بكلام نفسي. أما على الأول فهو قائم بالطالب قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بالموصوف والمفروض أن الكلام النفسي صفة لا فعل. وأما على الثاني فهو فعل اعتباري لا واقع موضوعي له إلاّ في عالم الاعتبار، وأمر حادث وقائم بالمعتبر قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف.

الخامسة: أن الأشاعرة قد استدلوا على الكلام النفسي بوجوه:

الوجه الأول: أنهم ذكروا عدة مميزات للكلام النفسي وانه بهذه المميزات لاينطبق على الكلام اللفظي، منها أنه مدلول للكلام اللفظي ومنها أنه قديم لا حادث ومنها أنه قائم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل ومنها أنه غير العلم والإرادة.

ولكن قد تقدم أنه بتلك المميزات لاينطبق على مدلول الخطابات القرآنية من الاخبارية والانشائية لعدم توفرها فيه.

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

ولكن تقدم أنه مبني على الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، والتكلم من الصفات الفعلية ولا يمكن أن يكون من الصفات الذاتية.

الوجه الثالث: أن عدة من الآيات قد نصّت على أن الله تعالى متكلم، ولازم ذلك أن يكون قيام التكلم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل وإلاّ لم يصح اطلاق المتكلم عليه، ومن هنا، لا يصح اطلاق مثل النائم والمائت ونحوهما

عليه تعالى مع أن مبدأه قائم بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل.

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

نظرية الفلاسفة

الارادة من الصفات الذاتية ونقدها

قد تسأل أن ارادته تعالى وتقدس هل هي من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما أو من الصفات الفعلية كالخلق والرزق وغيرهما ؟ فيه قولان: المعروف والمشهور بين الفلاسفة هو القول الأول[١]، وقد اختاره جماعة من الأُصوليين أيضاً منهم المحقق الخراساني والمحقق الأصفهاني قدس سرهما.

أما المحقق الخراساني قدس سره فقد ذكر في وجه ذلك أن ارادته تعالى التكوينية عبارة عن العلم بالنظام الكامل التام وليست شيئاً آخر[٢]، فلذلك بنى على أنها من الصفات الذاتية هذا، ولكن لا يمكن المساعدة على ما ذكره قدس سره، وذلك لأنه ان أراد بهذا التفسير أن الارادة علم مفهوماً وبالحمل الأولي.

فيرد عليه **أولاً**: أن مفهوم الارادة ليس هو العلم بالنظام الكامل التام، بداهة أن مفهوم الارادة غير مفهوم العلم وليس لفظ الارادة ولفظ العلم من اللفظين المترادفين كالانسان والبشر. فالنتيجة أن تفسير الارادة بالعلم تفسير خاطىء جداً.

وثانياً: أن ذلك يستلزم خلف الفرض، لأن لازم ما أفاده قدس سره أن الارادة ليست صفة أُخرى في قبال العلم، لأن ملاك تعدد الصفات الذاتية العليا تعدد مفاهيمها في

---

(١) كما في الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة ج ٦ ص ٣٤١. (السفر الثالث، الموقف الرابع، الفصل السابع)

(٢) كفاية الاصول ص ٦٧.

مرحلة المفهوم وتباينها في هذه المرحلة، فان مفهوم القدرة غير مفهوم العلم ومفهوم الحياة، وهكذا وأما مطابقها في الخارج فهو واحد بالذات وهو ذاته الأحدية، لأن جميع صفاته الذاتية العليا عين ذاته خارجاً والتغاير إنما هو في المفاهيم فحسب، وعليه فلو كانت الارادة عين العلم مفهوماً وخارجاً فهي ليست صفة أُخرى في مقابل العلم بل هي صفة العلم، وقد يعبر عنها بالارادة، وإن أراد بذلك أنها عين العلم خارجاً وعيناً. فيرد عليه أن ذلك مجرد دعوى منه في المسألة ولم يأت ببرهان عليه، وسوف نشير إلى قيام دليل على أنها من الصفات الفعلية دون الذاتية، وإن أراد بذلك أن الارادة قسم من العلم الأزلي وهو علمه تعالى بالنظام الكامل التام كالسميع والبصير فان الأول علمه تعالى بالمسموعات والثاني علمه تعالى بالمبصرات.

فيرد عليه، **أولا**: أن لازم ذلك أن الارادة ليست صفة ذاتية مستقلة في مقابل العلم والقدرة والحياة بل هي قسم من العلم وهو العلم بالنظام الكلّي كالسميع والبصير، وهذا خلف.

وثانياً: أن ذلك بحاجة إلى دليل واقامة برهان ولا يكفي مجرد الدعوى والمفروض أنه لم يأت ببرهان على ذلك.

فالنتيجة أن ما ذكره المحقق الخراساني لا يرجع إلى معنى صحيح.

وأما المحقق الأصفهاني فقد أفاد في وجه ذلك ما نصه: « لا ريب في أن مفاهيم صفاته تعالى الذاتية متخالفة لا متوافقة مترادفة وإن كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات ومن جميع الجهات، مثلا مفهوم العلم غير مفهوم الذات ومفهوم بقية الصفات وإن كان مطابق الجميع ذاته بذاته لا شيء آخر منضّماً إلى ذاته فانه تعالى صرف الوجود وصرف القدرة وصرف العلم وصرف الحياة وصرف الارادة، ولذا

قالوا وجود كله وقدرة كله وعلم كله وحياة كله وارادة كله، مع أن مفهوم الارادة مغاير لمفهوم العلم ومفهوم الذات وسائر الصفات، وليس مفهوم الارادة العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسرها بذلك المحقق صاحب الكفاية، ضرورة أن رجوع صفة ذاتية إلى ذاته تعالى وتقدس وإلى صفة أُخرى كذلك إنما هو في المصداق لا في المفهوم، لما عرفت من أن مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر، ومن هنا، قال الأكابر من الفلاسفة أن مفهوم الارادة هو الابتهاج والرضا أو ما يقاربهما معنى لا العلم بالصلاح والنظام ويعبر عنه بالشوق الأكيد فينا، والسر في التعبير عن الارادة فينا بالشوق المؤكد وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى هوانا لمكان امكاننا ناقصون في الفاعلية وفاعليتنا لكل شيء بالقوة، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى مقدمات زائدة على ذواتنا من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد، فيكون الجميع محركاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات وهذا بخلاف الواجب تعالى، فانه لتقدّسه عن شوائب الامكان وجهات القوة والنقصان فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث أنه صرف الوجود وصرف الخير مبتهج بذاته أتم الابتهاج وذاته مرضي لذاته أتم الرضا، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي وهو الارادة الذاتية ابتهاج في مرحلة الفعل، فان من أحب شيئاً أحب اثاره وهذه المحبة الفعلية هي الارادة في مرحلة الفعل وهي التي وردت الأخبار عن الأئمة الاطهار عليهم السلام[1].

وما أفاده في هذا النص أُمور:

الأول: أن مفهوم الارادة بالحمل الأولي الذاتي هو الرضا والابتهاج وهو غير

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٧٨.

مفهوم العلم، فان مفهومه انكشاف الواقع فلا يصحّ تفسير أحدهما بالآخر وإن كان مطابقهما واحداً بالذات وهو ذاته تعالى.

الثاني: أن الابتهاج والرضا في مرحلة الذات هو الارادة الذاتية التي هي من الصفات العليا الكمالية كالعلم والقدرة ونحوهما، وفي مرحلة الفعل هو الارادة الفعلية التي هي من آثار ارادته الذاتية.

الثالث: أن الارادة في الانسان هي الشوق الأكيد المحرّك للقوة العاملة للعضلات نحو المراد، وتحققها في النفس يتوقف على مقدمات كالتصور والتصديق بالفائدة ونحوهما، بينما الارادة في ذاته تعالى لا تتوقف على أية مقدمة خارجة عن ذاته المقدسة كعلمه وقدرته ونحوهما.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الأُمور:

أما الأول: فلأنه ﷺ إن أراد بهذا التفسير تفسيرها بمعناها العرفي اللغوي، ففيه أنه ليس معناها لا لغةً ولا عرفاً، فان الارادة مستعملة في أحد معنيين:

الأول: الشوق المؤكد في النفس. والثاني: المشيئة والاختيار.

وإن أراد ﷺ به بيان حقيقة الارادة فإنها من الصفات الذاتية العليا كالعلم والقدرة والحياة ونحوها، فيرد عليه أن ما أفاده ﷺ من البيان في هذا النص لايتضمّن أي برهان على أن ارادته تعالى من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ولا اشارة إلى ذلك، وإنما هو بيان وتقرير اختاره ﷺ من دون الاشارة إلى تبريره وسببه، فلذلك لابد من النظر إلى ما هو المبرر لاختيار الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين لهذه النظرية مع أن المستفاد من الكتاب والسنة إن إرادته به تعالى فعله كسائر أفعاله، اما من الكتاب

فقوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾[١]، فإنه ناص في أن ارادته تعالى هي أمره التكويني ويعبر عنه بمشيئته تعالى أيضاً، وأما من السنة فهي روايات كثيرة تنصّ بمختلف الألسنة في أن ارادته فعله تعالى[٢] وفي بعضها نفي الارادة الأزلية الذاتية[٣] وفي بعضها الآخر أن من يقول بأن الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد[٤]، وهكذا.

ولكن على الرغم من ذلك فقد اختار هؤلاء الجماعة تبعاً للفلاسفة ان ارادته تعالى عين ذاته المقدسة كالعلم والقدرة وإنها هي الابتهاج والرضا في مرتبة ذاته تعالى، ولكن هذا الاختيار في مقابل الكتاب والسنة لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة لذلك، وتلك النكتة التي دعتهم إلى اختيار هذه النظرية متمثلة في أمور:

الأول: أن اختيار الفعل مرتبط بكونه مسبوقاً بالارادة بنحو ارتباط المعلول بالعلة وإلا كان الفعل قسرياً لا ارادياً اختيارياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، ان الارادة في الانسان هي الشوق الأكيد في النفس، فإنه إذا بلغ مرتبة الارادة ترتب عليها تحريك القوة العاملة المحركة للعضلات قهراً نحو الفعل في الخارج وإيجاده فيه، فالارادة حصة خاصة من الشوق المؤكد في النفس وهي ما ترتب عليها أثرها (وهو تحريك العضلات) ترتب المعلول على العلة.

وأما في الواجب تعالى فهي عين ذاته خارجاً كالعلم والقدرة ونحوهما ولا

---

(١) سورة يس آية ٨٢.

(٢) الكافي ج ١ ص ١٠٩ ح ٣، باب الارادة انها من صفات الفعل – بحار الانوار ج ٤ ص ١٣٧ح ٤، باب القدرة والارادة.

(٣) الكافي، الباب المتقدم، ح ١ – بحار الانوار، الباب المتقدم، ح ١٦.

(٤) التوحيد للصدوق (عليه الرحمة) ص ٣٣٨ ح ٥ – بحارالأنوار الباب المتقدم ح ١٨.

يمكن أن تكون عين فعله الخارجي الاختياري، لأن اختيارية فعله تعالى مرتبطة بكونه مسبوقاً بالارادة، فكيف يعقل أن يكون عين الارادة، فلذلك لا بد من الالتزام بكون ارادته تعالى عين ذاته حتى تكون أفعاله الاختيارية مسبوقة بها وإلا كانت قسريّة لا ارادية اختيارية.

الثاني: أن مبدأ العلية مبدأ عام في الكون وإنه من القضايا الأولية الفطرية، وسرّ حاجة الشيء إلى هذا المبدأ امكانه الوجودي وفقره الذاتي، وعلى هذا، الأساس فإمكان الفعل الاختياري عين ارتباطه الوجودي بعلّته وفقره الذاتي إليها وهي الارادة ولا يمكن فرض تحقّقه ووجوده بدونها وإلا لزم خروجه واستغنائه عن مبدأ العلية وهو كما، ترى هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، ان ارادته تعالى وتقدس حيث إنها عين ذاته، فنتيجة ذلك أن ذاته المريدة هي العلة التامة للأشياء وتكوينها خارجاً، باعتبار أن فاعليته تعالى لما كانت منزهة عن جميع شوائب الإمكان وكافة جهات النقصان والقوة فهي فعلية من كل الجهات ومساوقة لسدّ تمام أبواب العدم، فإذا كانت فاعليته في مرتبة ذاته تامة ومطلقة فيستحيل انفكاك الأشياء عنها كاستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة، أو فقل أنه تعالى فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، فلذلك تكون فاعليته من أتم مراتب الفاعلية، باعتبار أنه صرف الوجود وصرف الارادة ومنزه عن جميع شوائب النقص والامكان. وأما في الانسان فارادته التي هي مرتبة خاصة من الشوق المؤكّد علة تامة لفعله في الخارج، لأنها إذا تحقّقت ترتب عليها تحريك العضلات قهراً نحو إيجاد الفعل، وحينئذٍ فيستحيل انفكاكه عنها كاستحالة انفكاك المعلول عن العلة التامة.

الثالث: أنه لا يوجد هناك شيء آخر بديلا عن الارادة يصلح أن يكون علة

للفعل، اما العلم فهو لا يصلح أن يكون علة لوجود المعلوم في الخارج لأنه كاشف عنه وكذلك القدرة، فإذاً بطبيعة الحال أن ما يصلح أن يكون علة للفعل هو الارادة، فلذلك التزموا بأن ملاك اختيارية الفعل هو كونه مسبوقاً بها ومعلولا لها وإلاّ كان قسريا لا ارادياً.

ولنا تعليق على هذه النظرية وهو أن الكلام في المسألة ليس في الاصطلاحات الفارغة وأن الفعل إرادي أو ليس بإرادي، وإنما الكلام في واقع الحال فيها، ومن الطبيعي أن الفعل واقعاً لا يمكن أن يكون اختيارياً إذا كان معلولا للارادة، وذلك لأن الارادة بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختيارية، وهذه المقدمات والمبادىء معلولة لوجود عللها في الواقع وناشئة بالضرورة منها إلى أن تنتهي السلسلة إلى الواجب بالذات، وعليه فلا محالة يكون حال الفعل الصادر من الانسان بالارادة كحال يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف الناشىء بالضرورة من عوامل مؤثرة في النفس واضطرابها الناشئة بالضرورة من عللها الطبيعية إلى أن تنتهي إلى الواجب بالذات، فإذاً كيف يكون هذا الفعل اختيارياً، فان الاختيار ينافي الوجوب لأن الوجوب مساوق للاضطرار المقابل للاختيار، وعلى هذا، فلا فرق بين الفعل الصادر من الانسان بالارادة وبين حركة يد المرتعش وحركة الامعاء عند الخوف إلا في التسمية والاصطلاح، فيسمى الأول بالفعل الاختياري الارادي، والثاني بالفعل الاضطراري القسري، وأما بحسب الواقع فلا فرق بينهما اصلا إذ كما أن عند تحقق الخوف تتحقق حركة الامعاء قهراً شاء أو لم يشأ، كذلك عند تحقق الارادة في النفس يتحقق الفعل في الخارج قهراً شاء أو لم يشأ.

والخلاصة: أن قاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد تحكم على فعل الانسان باعتبار أنه ممكن، ونتيجة هذا أنه غير مختار في أفعاله لمكان أنها تصدر

منه بالضرورة والضرورة تنافي الاختيار ولا تجتمع معه، ولازم ذلك قبح محاسبة العبد على أفعاله والعقاب عليه فانه كعقاب المرتعش على حركة يده، بل يلزم من ذلك لغوية التكليف نهائياً بمعنى أن ارسال الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام لغو وبلا فائدة هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الارادة في نفسها لا تصلح أن تكون علة تامة للفعل، وذلك لأن وجدان كل فرد تدرك بالضرورة أن الارادة مهما بلغت من القوة والشدة في النفس كماً وكيفاً لم تترتب عليها حركة العضلات قهراً وبالضرورة كحركة يد المرتعش أو اصفرار وجه الخائف عند الخوف، وهذا غير قابل للمناقشة هذا من جهة، ومن جهة ثانية قد تتحرك العضلات نحو الفعل وإيجاده في الخارج رغم عدم وجود الارادة في النفس بل قد يكون الموجود فيها الكراهة بديلة عنها، ونتيجة هاتين الجهتين أن صدور الفعل من الانسان لايمكن أن يتبع وجود الارادة في النفس كتبعية المعلول لوجود العلة، ومن هنا، فالصحيح في المسألة هو ما ذكره المحقق النائيني[1] وأوضحه السيد الأُستاذ[2] من أن هناك شيئاً آخر غير الارادة والفعل مرتبط به وهو السلطنة والاختيار، فان سلطنة الانسان وإختياره على أفعاله أمر وجداني تدركه الفطرة السليمة وهي تكفي لتحقق الفعل في الخارج كانت هناك إرادة في النفس أم لا، ولا يمكن فرض احتياجها في ذلك إلى ضمّ مقدمة أُخرى إليها وإلا لتخرج السلطنة عن كونها سلطنة وهو خلف.

وبكلمة: أن إسناد وجود الفعل إلى السلطنة وصدوره منها ليس معناه تخصيص مبدأ العلية بغير الفعل الاختياري وتحديده، بداهة أنه لا يمكن تحديده،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٧.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٥٣و٥٩.

لأن هذا المبدأ كنظام عام للكون من القضايا الفطرية الأولية المبرهنة باستحالة استغناء الممكن في وجوده عن العلة، والا لم يستقم علم ولا نظام في الكون ولا يمكن اثبات المبدأ للعالم.

نعم، قاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، ليست كقاعدة عامة للكون، فان الفطرة السليمة إنما تحكم بوجوب وجود المعلول بوجود علته إذا كان من سنخ وجودها وموجوداً بوجودها في مرتبتها بنحو الأتم، ومن هنا، يكون وجود المعلول من مراتب وجود العلة النازلة، وأما الفعل الاختياري فهو وإن كان ممكناً وبحاجة إلى علة إلا أن وجوده لما لم يكن من سنخ وجود علته وهي السلطنة، فلا تحكم الفطرة السليمة الوجدانية بوجوب وجوده بوجودها بل هو ظل على امكانه، لأن نسبة السلطنة إليه وجوداً وعدماً نسبة واحدة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وبذلك يختلف الفعل الاختياري عن المعلول الطبيعي، فان المعلول الطبيعي بما أنّ وجوده من سنخ وجود علته فيجب وجوده بوجودها، والفعل الاختياري بما أن وجوده ليس من سنخ وجود علته فلا يجب وجوده بوجودها، فلهذا لا يكون الفعل الاختياري من صغريات قاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد.

فالنتيجة: أن الفعل يصدر من الانسان بالسلطنة والاختيار وهي علة تامة له، ومع ذلك لا يخرج الفعل عن اختيار الانسان وسلطانه وإلا لزم الخلف هذا في الانسان، وأما في الواجب تعالى فلنا دعويان:

الأُولى: أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية دون الذاتية.

الثانية: على تقدير تسليم أنها من الصفات الذاتية ومع ذلك لايمكن أن تكون علة تامة لفعله.

أما الدعوى الأُولى، فلا يمكن لنا اثبات أن ارادته تعالى من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة دون الصفات الفعلية ولا برهان على ذلك ولا تحكم به الفطرة السليمة، وأما التزام الفلاسفة بذلك فهو مبني على نقطة خاطئة وقد تقدمت الاشارة إليها، فإذاً لا مبرر للالتزام بأن الارادة من صفات الذات كالعلم والقدرة، وأما تفسير صاحب الكفاية﵀ الارادة بالعلم بالنظام الأتم فقد مرّ أنه تفسير خاطىء لأن مفهوم الارادة غير مفهوم العلم. وأما تفسير المحقق الأصفهاني﵀ الارادة بالرضا والابتهاج[1] فأيضاً كذلك، لأنه إن أراد بذلك مفهوم الرضا بالحمل الأولي الذاتي، فيرد عليه أن مفهوم الارادة غير مفهوم الرضا ولا تكون الارادة مع الرضا من اللفظين المترادفين، وإن أراد به واقع الرضا بالحمل الشايع، فيرد عليه أن الرضا بالحمل الشايع من صفات الفعل لا الذات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن هناك شاهدين على أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية دون الذاتية.

الشاهد الأول: الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون**﴾[2]، فانه ناص في أن ارادته تعالى فعله وأمره التكويني، ودعوى أن الآية الشريفة بنفسها لاتنفي الارادة الذاتية وإن كانت صحيحة إلا أنك عرفت أنه لا دليل عليها وبضم ذلك إلى الآية الشريفة. فالنتيجة: أن ارادته تعالى فعلية لا ذاتية.

وأما السنة فهناك روايات كثيرة قد صرحت بأن ارادته تعالى مشيئته وهي فعله، وفي بعضها قد صرح بنفي الارادة الذاتية له تعالى وسوف نشير إلى تلك

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٤٦و٢٧٩.

(٢) سورة يس آية ٨٢.

الروايات.

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

أما ثبوتاً فلا يمكن فرض خلوّ ذاته تعالى المقدسة عن الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما وإلا لزم أن تكون ذاته تعالى في مرتبة ذاته غير عالمة وغير قادرة وبحاجة إلى العلم والقدرة والحياة وهذا مستحيل، بداهة أن ذاته المقدسة في مرتبة ذاته عين العلم والقدرة والحياة وغنّية بالذات ولهذا يكون تصورها للذات الواجبة ملازماً للتصديق بثبوتها لها عيناً، بينما يمكن فرض خلو ذاته المقدسة عن الصفات الفعلية كالخلق والرزق ونحوهما والارادة من هذا القبيل، إذ لايلزم من فرض خلو ذاته في مرتبة ذاته عن الارادة أي محذوره لازم من فرض خلوها في تلك المرتبة من العلم والقدرة والحياة.

وأما اثباتاً فلما تقدم من أن أدوات النفي والشرط والتمني والترجي وما شاكل ذلك لا تدخل على الصفات الذاتية، بينما تلك الأدوات تدخل على الصفات الفعلية، وحيث أنه يصح دخولها على الارادة، فهو دليل على أنها من الصفات الفعلية، فإذاً لا مجال للشك في أن إرادته تعالى فعلية لا ذاتية.

وأما الدعوى الثانية: فلو سلمنا أن ارادته تعالى ذاتية كالعلم والقدرة، فمع ذلك لايمكن أن تكون علة لفعله بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، لأن نتيجة ذلك أن لا يكون الواجب تعالى مختاراً في فعله، باعتبار أنه ناشىء بالضرورة من ارادته الواجبة بالذات والضرورة تنافي الاختيار، ومعنى ذلك نفي القدرة والسلطنة عن الله تعالى على أفعاله وبالتالي أنه لا فرق من هذه الناحية بين أن يكون مبدأ الكون هو الله تعالى أو المادة العمياء وهو كما ترى، ومجرد الاصطلاحات

والتعبيرات الفارغة بأن الله تعالى فاعل بالارادة والاختيار والمادة فاعلة بالايجاب والقسر، لا قيمة لها ولا تغير الواقع عما هو عليه، فمن أجل هذه النقطة وحكم الفطرة السليمة بأن فعله تعالى صادر من ذاته المقدسة باختياره وسلطنته المطلقة التامة لا بإرادته وإن قلنا فرضاً أنها ذاتية، وقد مرّ أن ارتباط الفعل الاختياري بالسلطنة غير ارتباط المعلول الطبيعي لعلته التامة، فإن الأول لا يجب وجوده بوجود السلطنة بل يبقى على حدّ امكانه، وأما الثاني فهو يجب وجوده بوجود علته.

ومن هنا، قلنا أن ارتباط الأول بها لا يكون من صغريات قاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، باعتبار أن نسبة السلطنة إلى الفعل وجوداً وعدماً نسبة واحدة، ومع ذلك تكفي لتحقق أحد الطرفين بدون الحاجة إلى ضمّ مقدمة أُخرى إليها وإلا لتخرج السلطنة عن كونها سلطنة وهو خلف، وقد يعبر عن السلطنة بالاختيار تارة وبالمشيئة أُخرى، وسيأتي هذا البحث بمزيد من التوضيح قادماً.

بقي هنا شيء هو أنه قد ورد في صحيحة عمر بن اذنيه قولهعليه السلام: « خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة »[1].

يقع الكلام في المراد من المشيئة المخلوقة بنفسها، فهل المراد منها السلطنة والاختيار أو الارادة فيه قولان:

فذهب المحقق الأصفهانيقدس سره إلى القول الثاني بدعوى أن المشيئة على نوعين:

مشيئة ذاتية وهي عين ذاته المقدسة كبقية صفاته الذاتية فالمشيئة الواجبة عين الواجب تعالى، ومشيئة فعلية وهي عين الوجود الاطلاقي المنبسط على الماهيات، والمراد من المشيئة في هذه الرواية وغيرها هو المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود

(١) الكافي ج ١ ص ١١٠ ح ٤ باب الارادة أنها من صفات الفعل.

المنبسط والوجود الاطلاقي، وعلى هذا، فمعنى الحديث الشريف هو أن موجودية الوجود المنبسط بنفسها لا بوجود آخر، وأما موجودية سائر الاشياء في النظام الجملي التسلسلي فانما هي بالوجود المنبسط وهو فعله الأول الاطلاقي[1].

وغير خفي أن هذا التفسير منه﵀ مبني على نظرية الفلاسفة القائلة بتوحيد الفعل على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين ذاته المريدة بين الأشياء، وحيث أن هذا المبدأ غير متوفر بين ذاته المقدسة المريدة بين الأشياء بكافة أشكالها المادية، فلذلك التزموا بالنظام الجملي الطولي وأن الصادر الأول منه تعالى هو الوجود الصرف المعبر عنه تارة بالوجود المنبسط وأُخرى بالوجود الاطلاقي الذي لا قيد له. وفيه أنه لا أساس لما أفاده﵀ من التفسير لانه مبني على أن تكون لله تعالى إرادتان:

إرادة ذاتية وهي العلة التامة للأشياء وفعلية، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن أن تكون ارادته ذاتية، وعلى تقدير تسليم أنها ذاتية فلايمكن أن تكون علة لفعله تعالى كما مر، بل العلة له سلطنته المطلقة التامة على الأشياء بنسبة واحدة بالنسبة إلى كلا طرفيها من الوجود والعدم، ومن هنا، يظهر أن نظرية الفلاسفة التي ترتكز على علية ذاته المقدسة المريدة التامة من جميع الجهات على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول، تستلزم نفي القدرة الأزلية عن الله تعالى وضرورة صدور الفعل منه واضطراره إليه واقعاً، وحينئذ فالتعبير عن أنه تعالى مختار في أفعاله لا مضطر وانه فاعل بالارادة لا بالايجاب والضرورة مجرد اصطلاحات متداولة بينهم وتعبيرات فارغة بدون المحتوى هذا، فالصحيح هو القول الأول وأن المراد من المشيئة المخلوقة بنفسها هو السلطنة المطلقة للذات الواجبة، والمراد من خلقها بنفسها أنها

(١) انظر نهاية الدراية ج ١ ص ٢٨٧ – تعليقة منه(قدس سره).

ثابتة كذلك باعتبار أنها من آثار قدرته تعالى الذاتية، فإذاً يكون معنى الحديث الشريف خلق الله المشيئة بنفسها أي اثبت سلطنته المطلقة وأحكمها بنفسها لا بسلطنة أُخرى، والمراد من الاثبات، الاثبات الأزلي، ثم اثبت سائر الأشياء بها يعني أظهرها وأوجدها، وسيأتي مزيد من البحث عنها في ضمن البحوث الآتية.

نتيجة هذا البحث أمور:

الأول: أن الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين منهم صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني قدس سرهما ذهبوا إلى أن ارادته تعالى من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة، أما صاحب الكفاية قدس سره فقد فسّر الارادة بالعلم بالنظام الأكمل والأتم، ولكن تقدم أن هذا التفسير خاطىء جداً لأن مفهوم الارادة غير مفهوم العلم، وإلاّ فلازم ذلك أن تكون الارادة والعلم صفة واحدة لا صفتين، لأن تعدد الصفات الذاتية إنما هو بتعدد مفاهيمها وإلاّ فهي في الواقع الخارجي شيء واحد ولا تعدد فيه.

وأما المحقق الأصفهاني قدس سره فقد فسّرها بالابتهاج والرضا، ولكن قد مرّ عدم صحة هذا التفسير أيضاً.

الثاني: أن منشأ التزام هؤلاء بأن ارادته تعالى من الصفات الذاتية هو أن فعله ممكن والممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، وحينئذ فلابدّ له من علة، وذاته المقدسة في نفسه لاتصلح أن تكون علة وكذلك علمه وقدرته، وما يصلح أن يكون علة له هو ارادته تعالى، وهذه الارادة لابد من أن تكون عين ذاته تعالى وتقدّس، إذ لوكانت عين فعله فهي بحاجة إلى علة، فلذلك التزموا بأن ارادته تعالى من الصفات الذاتية. ولكن قد تقدم أن فعله تعالى لا يمكن أن يكون معلولا لارادته حتى ولو قلنا بأنّها من الصفات الذاتية.

الثالث: الصحيح أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية لا الذاتية، اما أولاً:

فلأنه لا يوجد في كلمات القائلين بأنها من الصفات الذاتية برهان على ذلك، وإنما التزموا بذلك من جهة ما أشرنا إليه من النكتة وبعد بطلان تلك النكتة وعدم الأصل لها فلا موجب للالتزام بأنها من الصفات الذاتية. وثانياً: أن الخصائص والمميزات للصفات الذاتية العليا غير متوفرة فيها، وانما المتوفر فيها الخصائص والمميزات للصفات الفعلية ثبوتاً واثباتاً على تفصيل تقدم. وثالثاً: أن الروايات الكثيرة تنص على أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية لا الذاتية. ورابعاً: أن فعل الانسان لا يمكن أن يكون معلولا لارادته التي هي عبارة عن الشوق المؤكد في أُفق نفسه وإلا لزم أن لا يكون مختاراً في أفعاله، باعتبار أن الارادة بتمام مبادئها غير اختيارية ومعلولة لعللها وناشئة بالضرورة منها إلى أن تنتهي السلسلة إلى الواجب بالذات، ونتيجة ذلك: قبح العقاب بل لغوية التكليف نهائياً.

الرابع: أن المراد من المشيئة الواردة في الآيات والروايات منها صحيحة عمر بن اذينه: « خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة »، هو سلطنته المطلقة التامة على الأشياء، والمراد من خلقها بنفسها أنها ثابتة كذلك بلحاظ أنها من آثار القدرة الذاتية كما مرّ، وليس المراد منها الوجود المنبسط على الماهيّات، بل لايمكن أن يكون المراد منها ذلك لأنه مبني على مبدأ التناسب والسنخية بين ذاته المقدسة وبين فعله، وقد تقدم أن هذا البناء مستحيل.

نظرية الأشاعرة

مسألة الجبر ونقدها

المعروف والمشهور في الألسنة أن الأشاعرة يقولون بأن العبد في يد الله تعالى كالميت في يد الغسّال، فكما أنه لا حول ولا قوة للميت أصلا وإنما الحول والقوة تماماً للغسال فكذلك لا حول ولا قوة للعبد وأن الحول والقوة كله لله تعالى وتقدّس.

وقد استدل على هذه النظرية بوجوه:

الوجه الأول: أن الفعل ممكن والممكن متساوي الطرفين فلا يقتضي وجوده ولا عدمه فتحقق أحد الطرفين دون الطرف الآخر بحاجة إلى مرجح، بداهة أنه لو تحقق بدون وجود المرجح لكان من الصدفة وهي مستحيلة، حيث أن لازم ذلك سد باب اثبات الصّانع باعتبار أن كل شيء ينطوي على امكان الوجود وامكان العدم بصورة متعادلة، فإذا وجد من دون علة فهو صدفة وهي تمنع عن اثبات المبدأ الأول، إذ لو امكن وجود شيء في الخارج بدون علة لم يمكن اثباته، فلذلك لا يمكن وجود فعل في الخارج بدون وجود مرجح فيه وعليه فننقل الكلام إلى ذلك المرجح، فان كان ممكناً فوجوده بحاجة إلى مرجح آخر وهكذا إلى أن يذهب إلى مالا نهاية له، وبما أن ذلك مستحيل فلابد أن ينتهي إلى مرجح واجب بالذات، ولازم ذلك خروج الفعل عن اختيار الانسان، لأن وجوده مستند في نهاية المطاف إلى الواجب بالذات، فلا يكون صدوره منه بالاختيار بل هو بمثابة الآلة بدون حول ولا قوة له.

والجواب: أن هذا الوجه مبني على أن صدور الفعل من الانسان منوط بوجود مرجح خارج عن اختياره لقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد. ولكن

هذا البناء غير صحيح لأن المرجح المتوهم له في المقام هو ارادة الانسان في النفس، وحيث أن هذه الارادة بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختيارية وناشئة بالضرورة من عللها الواقعية إلى أن تنتهي إلى الواجب بالذات، فمن أجل ذلك يكون الانسان غير مختار في أفعاله لأن الضرورة تنافي الاختيار.

ولكن قد تقدم أن الارادة بمعنى الشوق المؤكد في النفس مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة كماً وكيفاً لعوامل داخلية أو خارجية لم توجب ضرورة انبعاث النفس نحو تحريك القوة العاملة للعضلات خارجاً وترتبه عليها ترتب المعلول على العلة التامة قهراً، وهذا أمر فطري وجداني وغير قابل للبحث والنقاش، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الارادة لو كانت علة تامة للفعل فلازمه أن يكون الانسان غير مختار في أفعاله، لأن ضرورتها بالارادة بقاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد تنافي الاختيار، ونتيجة هذا قبح المحاسبة والعقوبة عليها بل لغوية التكليف نهائياً كما مرّ.

ومن ناحية ثالثة أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بأن فعل الانسان مرتبط بسلطنته وقدرته كانت هناك ارادة في النفس أم لا، وقد تقدم أن نسبة السلطنة إلى الفعل وجوداً وعدماً على حد سواء. فالفعل لا يخرج عن حد الامكان والتعادل بالسلطنة عليه، وهذه السلطنة رغم أن نسبتها إلى كل من وجود الفعل وعدمه على حد الامكان لا الضرورة، تكفي لتحقق أحد الطرفين بدون الحاجة لها إلى ضم مقدمة زائدة إليها وإلاّ لزم خلف فرض السلطنة عليه، ومن هنا، قلنا أن ارتباط الفعل الاختياري بالسلطنة بما أنه في حد الامكان، فلا يكون مصداقاً لقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي أن الانسان مختار في أفعاله وإنها تحت سلطانه وقدرته بدون حاجة إلى مقدمة زائدة، وهذا لا ينافي كون مبادىء الفعل من الحياة والقدرة والعلم بيده تعالى وتحت سلطانه المطلق، وذلك لأن الانسان مختار طالما فيه الحياة والقدرة والعلم. وهذا يكفي في حكم العقل بحسن التكليف والحساب والعقاب.

وإن شئت قلت: أن أفعال العباد ليست معلولة للارادة وخاضعة لها بل هي خاضعة لسلطنة العباد وقدرتهم عليها مباشرة كانت هناك ارادة أم لا، وأما مبادىء هذه الأفعال فهي خاضعة لسلطنة الله تعالى وقدرته، ونتيجة ذلك: أن صدور الفعل من العبد بحاجة إلى مقدمتين:

الأُولى: بيد العبد وهي سلطنته وقدرته عليه.

الثانية: بيده تعالى وتقدس، والمقدمة الأُولى تمتاز عن الثانية بأمرين: أحدهما أنها في طول الثانية ومتفرعة عليها. ثانيهما: أن مقدمية الأُولى بنحو المباشر والثانية بالواسطة، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين كما سوف نشير إليه تفصيلا [1].

الوجه الثاني: أن فعل العبد ممكن وليس بواجب ولا ممتنع، ومعنى امكانه أن وجوده وعدمه متعادلان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فاذا كان ممكناً كان مقدوراً لله تعالى، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد، لاستحالة اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، فإذاً لا محالة يقع بقدرة الله عز وجل دون العبد[2].

والجواب: أن هذه الوجه مبني على الخلط بين المقدور بالمباشرة والمقدور

(١) عند البحث عن نظرية الامامة

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

بالواسطة، فإن فعل العبد وإن كان مقدوراً لله تعالى إلا أنه مقدور بواسطة قدرته سبحانه على مبادئه ومقدماته لا عليه مباشرة لاستحالة تعلق سلطنته به بنحو المباشر، وعلى هذا، فقدرة العبد على الفعل مشروطة ببقاء حياته وقدرته وعلمه به بنحو القضية الشرطية، فانه طالما تكون المبادىء موجودة في العبد فهو قادر على الفعل وصادر منه باختياره وسلطنته. فإذاً ما يكون متعلقاً لقدرة العبد وسلطنته مباشرة وهو فعله، يستحيل أن يكون متعلقاً لقدرة الله تعالى وسلطنته كذلك، وما يكون متعلقاً لقدرته سبحانه وسلطنته مباشرة وهو مبادىء الفعل، يستحيل أن يكون متعلقاً لقدرة العبد وسلطنته كذلك.

فالنتيجة: أنه لا يلزم من قدرة العبد على فعله وكونه تحت سلطنته واختياره اجتماع قدرتين مؤثرتين فيه، وبكلمة أن ما في هذا الوجه من الصغرى والكبرى يعني أن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى وإن كان صحيحاً، ضرورة أن الممكنات بكافة أنواعها وأشكالها مقدورة له تعالى، إلا أن ما رتّبه على تلك الكبرى من أنه لا شيء مما هو مقدور لله بواقع تحت قدرة العبد، معللا بامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له، وذلك لأن أفعال العباد رغم كونها مقدورة لله تعالى من ناحية أن مبادئها بيده سبحانه وتعالى، مقدورة للعباد أيضاً وواقعة تحت اختيارهم وسلطانهم مباشرة. ونتيجة ذلك: أن الأفعال مقدورة لله ﷻ بالواسطة وللعبد بالمباشرة ولا تنافي بينهما أصلا، فإذاً لا يرجع هذا الوجه إلى معنى محصّل.

الوجه الثالث: ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري على ما في شرح المواقف وحاصل هذا الوجه، أن فعل العبد صادر منه في الخارج بقدرة الله تعالى وليس لقدرته تأثير فيه، غاية الأمر أن سنة الله قد جرت على إيجاد القدرة والاختيار في العبد

وإيجاد فعله مقارناً لهما إذا لم يكن هناك مانع في البين، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً واحداثاً من دون تأثير قدرة العبد وإرادته فيه، نعم أنه مكسوب له والمراد به مقارنته لقدرته وإرادته وكونه محلا له[1].

والجواب: أنه إريد بوقوع فعل العبد بقدرة الله وحدها وقوعه بها مباشرة، فقد عرفت أنه مستحيل لاستحالة تعلق مشيئة الله تعالى وسلطنته بفعل العبد كذلك، لأن المحل غير قابل لذلك، وإن أُريد به أن مباديه من الحياة والقدرة ونحوهما واقعة بقدرته سبحانه وتعالى وحدها فهو صحيح. ولكنه لا يمنع عن كون الفعل تحت قدرة العبد وسلطنته مباشرة، إذ من الواضح أن وقوع المبادىء بقدرته تعالى لا يستلزم ضرورة وقوع الفعل من العبد في الخارج وصدوره منه، بداهة أن تلك المبادىء موجودة في العبد مع أن الفعل قد يصدر منه، وقد لا يصدر فلا ملازمة بين وجودها ووقوع الفعل منه بل هو منوط باختيار العبد وسلطنته وهي تكفي لتحققه بدون الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية إليها.

وبكلمة: أن وقوع الفعل من العبد يتوقف على مقدمتين طوليتين:

الأُولى: حياة العبد وقدرته وعلمه.

الثانية: اختيار العبد وسلطنته عليه مباشرة، وبانتفاء كل واحدة منهما يستحيل وقوع الفعل في الخارج، فالمقدمة الأُولى تحت قدرة الله وسلطنته المطلقة التامة، والمقدمة الثانية بيد العبد، فاذا كانت المقدمة الأُولى متحققة فوقوع الفعل في الخارج باختيار العبد ومشيئته بدون التوقف على أي مقدمة أُخرى.

وأما ما في هذا الوجه من أن عادة الله قد جرت على إيجاد القدرة والاختيار في

(١) شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ص ١٤٥-١٤٦.

العبد، فاذا لم يكن هناك مانع من إيجاد فعله فأوجده مقارناً لها فيكون فعله مخلوقاً لله سبحانه احداثاً وابداعاً.

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

وإن أُريد به إيجاده بالواسطة بمعنى أن مبادىء هذا الفعل ومقدماته الأولية بيده تعالى وتحت سلطانه فهو صحيح ولذلك يصح اسناده إليه تعالى، باعتبار أن المقدور بالواسطة مقدور، ولكن فعلية وقوعه في الخارج بيد العبد مباشرة وباختياره، فانه إذا شاء تحقق بدون التوقف على مقدمة أُخرى، لا أن وقوعه فيه مقارن لقدرته بدون التأثير لها فيه، فانه خلاف الوجدان والفطرة السليمة.

ومن هنا، يظهر أن سنة الله قد جرت على ذلك لا على مجرد التقارن الذي لا تقبله الفطرة والوجدان، والنكتة في ذلك أن سنة الله تعالى جارية في الكون على النظام العليّ الطولي الساري في الكائنات برمتها لحاجتها الكامنة في صميم ذواتها ووجوداتها التي هي في الحقيقة عين الفقر والربط إلى أن تنتهي هذه السلسلة إلى الواجب بالذات الذي هو مبدأ الكل فالكل ينال منه.

تفصيل ذلك أن الكائنات بكافة أنواعها وأشكالها خاضعة للقوانين الطبيعية والنظم الخاصة التي أودعها الله تعالى في كمون ذواتها وصميم طبايعها ضمن اطار معين محدد وهي مبدأ التناسب والسنخية، والسر في ذلك أن العلل تملك معاليلها في صميم كيانها وكمون وجودها بنحو الأتمّ والأكمل وليست المعاليل موجودة مستقلة في قبال وجود عللها بل هي تتولد منها وتكون من مراتب وجودها النازلة، مثلا النار تملك الحرارة في صميم كيانها وتتولد منها فالكائنات برمّتها خاضعة لهذا

المبدأ ويستحيل أن تتخلف في سيرها وحركتها عنه، منها الانسان، والمراد من سنة الله الجارية في الكون كنظام عام هو مبدأ العلة الساري في الكائنات تماماً على أساس مبدأ التناسب والسنخية، فإنها لكل مراتبها الطولية وحلقاتها التصاعدية بعللها ومعلولاتها عين الفقر والتعلق لاذات له الفقر والتعلق إلى أن تنتهي السلسلة إلى الواجب بالذات فانه مبدأ الكل، وعلى ضوء هذا الأساس فلا يمكن القول بأن ترتب المعاليل على عللها بمجرد جريان عادة الله تعالى بذلك بدون علاقة وارتباط بينهما، لأن مرد هذا القول إلى انكار مبدأ العلية الذي هو نظام عام للكون وبالتالي الالتزام بالصدفة وانكار المبدأ للعالم، لأن الترابط بين الأشياء كامن في صميم كيانها ووجودها على أساس مبدأ العلية القائل بأن كل حادثة ترتبط في وجودها بأسبابها وشروطها الخاصة على أساس قانون التناسب والسنخية، ويرفض هذا المبدأ الصدفة والاتفاق كما يرفض الضرورة الذاتية للحوادث، ويقول أن العالم مرتبط ارتباطاً وثيقاً كاملا بعضه مع بعضه الآخر، ويجعل كل جزء منه موضعه من الكون الذي تحتمه شروط وجوده، ولا يمكن أن يكون هذا الارتباط مستنداً إلى العادة التي تحصل بالتكرار، فان لازمه أن لا يكون ناشئاً من صميم ذوات الأشياء بل لعامل خارجي عرضي وهو قد يتخلف هذا، إضافة إلى أنه لا يمكن تطبيق العادة على المعلول الأول.

فالنتيجة: أن ما ذكر في هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصّل.

إلى هنا قد استطعنا: أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن الوجوه التي استدل بها على نظرية الأشاعرة لا يرجع شيء منها إلى معنى محصّل ومعقول، ومن هنا، لا يحتمل أنهم كانوا منكرين اختيار العبد وسلطنته على أفعاله عملياً بحكم الفطرة السليمة وإنما كانوا منكرين ذلك نظرياً فحسب على أساس عدم توصلهم فكرياً إلى

مغزى نظرية الأمر بين الأمرين.

نظرية الفلاسفة

مسألة الجبر ونقدها

قد استدلّ على هذه النظرية بعدّة وجوه:

الوجه الأول: المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أن الأفعال الاختيارية برمّتها وبتمام أنواعها معلولة للارادة وخاضعة لها وجوداً وعدماً فانها إذا بلغت حدها استحال تخلفها عنها وإن لم تبلغ استحال وجودها لاستحالة وجود المعلول بدون وجود العلة، وتبعهم في ذلك جماعة من الأُصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية[1] والمحقق الأصفهاني (قدس سرهما)[2]، ونتيجة ذلك: أن الارادة إذا بلغت حدها التام وجب صدور الفعل من الفاعل في الخارج واستحال تخلفه عنه لاستحالة تخلّف المعلول عن العلة التامة، وإلى هذا أشار المحقق الأصفهاني﵀ بقوله: الارادة مالم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها، لا يمكن وجود الفعل لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامّة.

وقال صدر المتألهين إن إرادتك مادامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لأحد ذينك الطرفين على الآخر، وأما إذا صارت حد

(١) الفوائد(للمحقق الخراساني): ص٢٩٠ _ كفاية الاصول ص ٦٥ و ٦٧.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٨٥.

الوجوب لزم منه وقوع الفعل [1].

والخلاصة: أن كلمات الفلاسفة متفقة على أن الارادة علة تامة للفعل بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، ولنأخذ بنقد هذه النظرية على ضوء دراسة نقطتين:

الأُولى: أن الارادة مهما بلغت لا يمكن أن تكون علة تامة للفعل.

الثانية: أن الأفعال الاختيارية بكافة أنواعها مرتبطة بسلطنة الفاعل وقدرته لا بارادته بلا فرق في ذلك بين فعله تعالى وفعل العبد.

أما النقطة الأُولى: فهي مدروسة حسّاً ووجداناً.

أما الأول فلان من المحسوس والمشاهد خارجاً في مختلف الموارد والمناسبات أن الفعل يصدر من الانسان بدون وجود إرادة في أُفق نفسه أو كانت ولكنها لم تبلغ حدها التام بل قد يكون صدوره منه مع أن الموجود في نفسه الكراهة دون الارادة، فان كل ذلك يكشف كشفاً جزمياً عن أن وجود الفعل في الخارج وصدوره من الانسان غير منوط بالارادة اناطة المعلول بالعلة التامة.

وأما الثاني فلأنّ الفطرة السليمة الوجدانية لكل فرد حاكمة بأن ارادته مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لعوامل نفسية داخلية أو خارجية فلا تترتب عليها حركة العضلات قهراً ترتب المعلول على العلة التامة، بل أمرها بيده وجوداً وعدماً وتحت قدرته وسلطنته، ولا تخرج بسبب وجود الارادة في نفسه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الوجوب والضرورة لكي تخرج بذلك عن تحت قدرته.

وإن شئت قلت: أن كل فرد إذا راجع وجدانه وفطرته السليمة في أعماق نفسه

---

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة ج ٦ ص ٣١٧.

وصميم كيانه حتى الأشعري، يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره وبين حركة النبض وحركة الأصابع وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة وبين حركة الامعاء عند الخوف وحركة الرجل خطوة فخطوة وهكذا، ومن الطبيعي أنه ليس بامكان أي فرد انكار الفرق بين هذه الحركات فإنه بمثابة انكار أبده البديهيات كالواحد نصف الأثنين والكل أعظم من الجزء وما شاكلهما، فلو كانت الارادة علة تامة بحدها وكانت حركة العضلات معلولة لها فبطبيعة الحال كان حالها حال حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق وحركة الأمعاء عند الخوف وهكذا، على أساس أن الارادة بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختيارية وناشئة بالضرورة من عللها بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد إلى أن تنتهي السلسلة إلى الذات الواجبة، ونتيجة ذلك: أن حركة العضلات من الانسان واجبة عند الارادة كحركة البدن عند الخوف، فكما أن الحركة الثانية قهرية وخارجة عن اختيار الانسان وقدرته ومترتبة على صفة الخوف، فكذلك الحركة الأُولى فانها خارجة عن قدرة الانسان ومترتبة على صفة الارادة قهراً، فإذاً لا فرق في الحقيقة بين حركة العضلات المترتبة على صفة الارادة ترتب المعلول على العلة التامة وبين حركة البدن المترتبة على صفة الخوف وما شاكلها إلا في مجرد الاصطلاح والتسمية بأن تسمى الطائفة الأُولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، ومن الواضح أن هذه التسمية لا تعالج مشكلة الفرق بين الطائفتين وهي حسن المحاسبة والعقوبة على الطائفة الأُولى وقبحها على الطائفة الثانية رغم أن كلتا الطائفتين غير اختيارية ومترتبة على علتها ترتب المعلول على العلة التامة، فإذاً كيف تكون المحاسبة والعقوبة على الطائفة الأُولى حسنة بحكم العقل رغم أنها على الأمر الخارج عن الاختيار وهي قبيحة لا حسنة، بل عدم اختياريتها يؤدي إلى مشكلة أعمق من ذلك

وهي لغوية التكليف نهائياً، فالنتيجة أن هذا الفرق لا يصحح جعل التكليف بارسال الرسل وانزال الكتب لأنه لغو.

ومن الغريب هنا ما صرح به المحقق الأصفهاني﵀ من أن انتهاء الفعل إلى ارادة الباري تعالى من جهة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى بلحاظ امكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد لا يضر بالفاعلية[1].

وجه الغرابة أن ارادة العبد إذا كانت علة تامة لفعله وهي غير اختيارية بتمام مقدماتها وناشئة بالضرورة من عللها المنتهية في نهاية المطاف إلى ارادة الباري عزّ وجل فكيف لا يضر ذلك بفاعليته واختياره، فان الارادة إذا تحققت في نفس العبد بحدها، كان تحقق الفعل منه ضرورياً لتحقق المعلول عند وجود علته التامة واستحالة تخلفه عنه ومع هذا لا يعقل أن يكون العبد فاعلا ومختاراً، فإن نسبته إلى فعله كنسبة المرتعش إلى حركة يده.

والخلاصة: أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بالفرق بين الأفعال الاختيارية التي تصدر عن الانسان وبين الأفعال المترتبة على صفة الخوف ونحوها كارتعاش البدن واصفرار الوجه وحركة الأمعاء ونحو ذلك، فلو كانت الارادة علة تامة لوجود الأفعال وكان ترتبها عليها ترتب المعلول على العلة التامة، لم يكن فرق بين الأفعال المترتبة على صفة الارادة والأفعال المترتبة على صفة الخوف إلا بالتسمية من دون أن يكون لها واقع موضوعي، مع أن الفرق بينهما من الواضحات الأولية، ولهذا تتصف الطائفة الأُولى من الأفعال بالحسن والقبح دون الطائفة الثانية، ومن الواضح

(١) نهاية الدراية ج ص ٢٨٩.

أن هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعية وهي اختيارية الطائفة الأُولى دون الطائفة الثانية لا على مجرد الاصطلاح بتسمية الأُولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، تحصل أن الارادة لا تعقل أن تكون علة تامة للفعل مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة، ومن هنا، يظهر أن هذه النظرية مخالفة للضرورة وجداناً وفطرة، ولعل السبب الذي دعا أصحابها إلى الالتزام بها رغم مخالفتها للوجدان السليم ومكابرتها للعقل الفطري واستلزامها للتوالي الفاسدة منها كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً، هو التزامهم بصورة موضوعية بعموم قاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد من ناحية وعدم وجدانهم في الصفات النفسانية صفة تصلح أن تكون علة للفعل غير الارادة من ناحية أُخرى.

وسوف يأتي درس كلتا الناحيتين ضمن درس النقطة الثانية.

وأما النقطة الثانية فقد تقدم الاشارة إلى أن الفعل الاختياري مرتبط بالسلطنة والقدرة للانسان وخاضع لها لا بالارادة، فلنا دعويان:

الأُولى: أن الأفعال الاختيارية لا تخضع للارادة ولا تدور مدارها وجوداً وعدماً.

الثانية: أنها تخضع للسلطنة والقدرة.

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

وأما الدعوى الثانية، فلأنّ خضوع الفعل للسلطنة والقدرة للانسان لا يوجب خروجه عن حد التعادل بين الوجود والعدم وهو حد الامكان إلى ضرورة الوجود أو العدم، بيان ذلك يتطلب درس عدة نقاط:

الأُولى: الممكن بشتى ألوانه خاضع للعلة ومرتبط بها لأن الإمكان عين الفقر

والحاجة بلا فرق في ذلك بين الفعل الاختياري والمعلول الطبيعي، غاية الأمر تأثير العلة الطبيعية في معلولها تارة مبني على مبدأ التناسب والسنخية والانسجام ولهذا تنطبق عليه قاعدة أن الشيء ما لم يجب وجوده بالغير لا يوجد، وأخرى مبني على مبدأ إمكان الفعل وفقرة الذاتي لا على مبدأ التناسب والسنخية ولهذا لا تنطبق عليه قاعدة أن الشيء ما لم يجب لا يوجب، ومن هنا، لا يمكن أن يكون فعل الأنسان خاضعاً لنظام عام كامن في صميم كيان العلل والمعاليل الطبيعية وهو مبدأ التناسب والسنخية حتى يكون سيره الوجودي على ضوء هذا النظام والمبدأ وجوبياً بقاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد، والوجه في ذلك هو أن خضوع الفعل الاختياري للسلطنة والقدرة وارتباطه بها ليس على حد خضوع المعلول الطبيعي بعلته وارتباطه بها، فإن الأول بما أنه ليس على أساس مبدأ التناسب والسنخية فلا يوجب خروج الفعل عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حد الضرورة لأحد الطرفين.

وأما الثاني فبما أنه على أساس هذا المبدأ، فلامحالة يوجب خروجه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضرورة بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، وعلى ضوء هذا الأساس فالفعل الاختياري ليس من مصاديق هذه القاعدة، باعتبار أن وجوده ليس من سنخ وجود السلطنة لكي يجب بوجودها، وبذلك تختلف الأفعال الاختيارية عن المعلولات الطبيعية.

الثانية: أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بأن الانسان يملك السلطنة والقدرة على أفعاله وإنها تصدر منه بها، كانت هناك إرادة أم لا، كما أنها تحكم بأنها تكفي لتحقق الفعل في الخارج رغم أن نسبتها إلى الوجود والعدم على حد سواء، على أساس أنها لو لم تكن كافية في ذلك بأن تحتاج إلى ضمّ مقدمة أُخرى إليها، لزم أن

لا يكون الفعل تحت قدرته وسلطنته وهو خلف.

وبكلمة: أن نفس الانسان بالوجدان والفطرة السليمة تملك السلطنة على قواها الداخلية والخارجية وأنها تخضع لها في أفعالها، ومن هنا، فرق بين الأفعال التي تصدر منها قهراً والأفعال التي تصدر منها بسلطنة النفس ومشيئتها، فإن الثانية اختيارية دون الأُولى وسيأتي الاشارة إلى ذلك في مسألة الأمر بين الأمرين.

الثالثة: أن خضوع الفعل الاختياري للسلطنة وارتباطه بها ليس معناه تخصيص مبدأ العلية بغيره وتحديده، بل معناه أن الفعل الاختياري معلول لسلطنة الانسان وقدرته لا لارادته، غاية الأمر أن نحو ارتباطه بها وخضوعه لها يختلف عن نحو ارتباط المعلول الطبيعي بعلته التامة وخضوعه لها، فإن ارتباطه بها إنما هو على أساس مبدأ التناسب والسنخية بينما ارتباط الفعل بسلطنة الفاعل ليس على هذا الأساس كما مرّ، بل على أساس امكانه الوجودي وفقره الذاتي، لأن سرّ حاجة الأشياء إلى هذا المبدأ كنظام عام للكون كامن في صميم كيانها ووجودها، بمعنى أن كيانها ووجودها كيان ارتباطي ووجود تعلقي ولايملك المعلول وجوداً حقيقياً وراء ارتباطه بعلته، لأنه عين الربط والتعلق بها، ولا فرق في ذلك بين الفعل الاختياري والمعلول الطبيعي، فكما أن سرّ حاجة المعلول الطبيعي كامن في صميم كيانه ووجوده وأنه عين التعلق والربط بعلته لا شيء له الربط، فكذلك سر حاجة الفعل إلى العلة كامن في صميم ذاته ووجوده وأنه عين التعلق بعلته وهي سلطنة الفاعل واختياره، فلا فرق بينهما في هذه النقطة، وإنما الفرق بينهما في نقطة أُخرى وهي أنه يكفي في ارتباط الفعل بسلطنة الفاعل وخضوعه لها امكانه الوجودي وفقره الذاتي، ولهذا لا يخرج الفعل عن حدّ الامكان والتعادل بين الوجود والعدم بوجود سلطنة الفاعل وقدرته، وعلى ضوء هذه النقطة يكون الفعل اختيارياً رغم كونه مرتبطاً بها

وخاضعاً لها على أساس أن ربطه بها وخضوعه لها لا يخرجه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الوجوب لكي ينافي الاختيار، ومع ذلك تكفي السلطنة لتحقق أحد الطرفين بدون الحاجة إلى ضمّ مقدمة أُخرى إليها وإلاّ لم يكن الفعل مرتبطاً بالسلطنة ومعلولا لها فحسب وهو خلف، ومن هنا، تختلف الأفعال الاختيارية عن المعلولات الطبيعية رغم أن كلتيهما خاضعة لمبدء العلية.

الرابعة: أن إقامة البرهان على السلطنة والقدرة للانسان على أفعاله وإن كانت صعبة إلاّ أنه لا حاجة إليها بعدما كانت المسألة فطرية وجدانية، لأن الوجدان السليم والعقل الفطري حاكم بسلطنة الانسان على أفعاله وتصرفاته بمختلف أنواعها وأشكالها، ومن هنا، لا يختلف اثنان من العقلاء في أن تلك التصرفات والأفعال مورد للحسن والقبح والحساب والعقاب والمدح والذم، ولهذا يفرقون بين الأفعال الاضطرارية وهي الأفعال التي تصدر من الانسان بغير اختيار كحركة يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف أو ارتعاش يديه أو حركة أمعائه وما شاكل ذلك، وبين الأفعال الاختيارية التي تصدر منه بسلطنته وقدرته، فان الأُولى لا تكون مورداً للحساب والعقاب والمدح والذم والحسن والقبح دون الثانية، وهذا الفرق غير قابل للانكار، فان انكاره إنكار للوجدان والفطرة السليمة.

والخلاصة: أن سلطنة الانسان على أفعاله وتصرفاته صفة وجدانية في النفس كسائر صفاتها الوجدانية كالحب والبغض والخوف وما شاكل ذلك، فلذا لا مجال للبحث عن أن الانسان مالك لهذه الصفة أو لا، فإنه كالبحث عن أنه مالك لصفة الحب والبعض ونحوهما. ويؤكد ذلك أن الانسان كثير ما يرجح أحد طرفي الفعل على الآخر بلا مرجح، فلو كان صدور الفعل من الانسان منوطاً بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، استحال صدور الفعل منه بلا مرجح يوجب وجوب

وجوده مع أن امكان صدوره منه بدون أي مرجح أمر وجداني، كما إذا كان عنده إناءان من الماء متساويان من جميع الجهات بدون أي مرجح لأحدهما على الآخر، فإنه لامحالة يختار أحدهما ولا يبقى عطشاناً، فلو كان صدور الفعل متوقفاً على وجود مرجح بقاعدة الوجوب بالعلة لبقي عطشاناً وهو كما ترى، ومنه ما إذا كان أمام الهارب طريقان بدون ترجيح لأحدهما على الآخر فلا محالة يختار أحدهما ولا يبقى واقفاً أمامهما، فلو كان الفعل متوقفاً على وجود مرجح لبقي واقفاً وهو خلاف الضرورة وهكذا.

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

الخامسة: أن مدرسة المحقق النائينيﷺ قد أصرت على أن الاختيار فعل نفساني وراء الفعل الخارجي ويعبر عنه تارة بالمشيئة وأُخرى باعمال القدرة وثالثة بالاختيار، وقيامه بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، فالفعل الخارجي مرتبط بالاختيار واعمال القدرة من النفس. وهذا الفعل النفساني ليس معلولا للارادة بل هو فعل النفس وتحت سلطانها وقدرتها مباشرة كانت هناك إرادة أم لم تكن، ولذلك كان بامكان النفس بعد الارادة أن تقوم باعمال قدرتها نحو الفعل في الخارج وأن لا تقوم باعمالها، فليست بعدها مقهورة ومضطرة إلى التحرك، ولا فرق في سلطنة النفس على الفعل بين وجود الارادة فيها وعدم وجودها، فإنها إن شاءت الفعل فعلت وإن لم تشأ لم تفعل سواءاً كانت إرادة فيها أم لا، وعلى هذا، فكلا الفعلين اختياري، أما فعل النفس فهو بالذات لا باختيار آخر

وإلاّ لزم التسلسل، وأما الفعل الخارجي فهو اختياري بالاختيار ووجوب وجوده به لا ينافي الاختيار لأنه وجوب نشأ من الفعل الأول وهو الاختيار واعمال القدرة، والوجوب إذا كان في طول الاختيار فلا ينافي الاختيار وما نحن فيه كذلك، فلهذا يكون خارجاً عن قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد[1].

وغير خفي، أن ما أفادته المدرسة من أن الأفعال الاختيارية خارجة عن قاعدة أن الشيء مالم يجب وجوده لم يوجد وإن كان صحيحاً ولا مناص عنه، إلاّ أن في تبرير ذلك بالالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار واعمال القدرة وراء الفعل الخارجي نظراً، وتحقيق ذلك يتطلب الكلام في مقامين:

المقام الأول: هل يوجد في النفس فعل يصدر منها مباشرة في وعائها وراء وعاء الخارج، فيه قولان، فذهب جماعة منهم السيد الأُستاذ دام ظله أن للنفس أفعالا في أُفقها وعالمها وراء الأفعال الخارجية منها البناء القلبي، فان لها أن تبني على شيء ولها أن لا تبني عليه، فانه فعل النفس مباشرة لا انه صادر منها بواسطة إحدى قواها، ومنها قصد إقامة عشرة أيام في بلد فان لها أن تقصد الاقامة فيه عشرة أيام ولها أن لا تقصدها فهو تحت يدها وسلطنتها مباشرة.

ومنها، عقد القلب وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾[2]. فأثبت سبحانه أن عقد القلب على شيء غير اليقين به، فان الكفار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوة بمقتضى الآية الكريمة ولكنهم لم يكونوا عاقدين بها، وكيف كان فلا شبهة في أن للنفس أفعالا في أُفقها تصدر منها باختيارها واعمال

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٥ – ١٣٩ – محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٥٩.

(٢) سورة النمل آية ١٤.

سلطنتها وقدرتها[1]، وعلى هذا، فلا مانع من الالتزام بأن الاختيار فعل نفساني في وعاء النفس وقائم بها فيه قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف والعرض بالمعروض، وموجود فيه وراء وجود الفعل في الخارج، وهذا الفعل النفساني هو العلة للفعل الخارجي لأنه مرتبط به وخاضع له وجوداً وعدماً خضوع المعلول للعلة، وأما وجوب وجوده به فانه لا ينافي اختياره، لأن الوجوب إذا كان معلولا للاختيار وكان في طوله فلا ينافيه.

ولنا تعليق على ذلك، اما ما أفادهﷺ من أن البناء فعل للنفس في وعائها وقائم بها فيه قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالمعروض فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن البناء لا يخلو إما أن يكون في مورد القطع بشيء أو الظن به أو الشك فيه.

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

وأما في المورد الثاني، فهو لا ينفك عن الظن كذلك.

وأما في المورد الثالث: فلا يتصور فيه البناء إلاّ شكاً واحتمالا، فبالنتيجة أنه لازم قهري للشك بمعنى أنه لا يمكن البناء على أحد طرفي الشك جزماً أو ظنّاً، وعلى هذا، فلا يمكن القول بأن البناء فعل نفساني في وعاء النفس وتحت اختيارها وجوداً وعدماً بل هو لازم قهري لمبادئه وخارج عن اختيارها.

وأما قصد إقامة عشرة أيام في بلد فهو لازم قهري للعلم بها ولا ينفك عنه، فإذا علم المسافر بأنه يبقى في هذا البلد عشرة أيام جزماً كان لا محالة قاصداً إقامة

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٦٣.

العشرة فيه، إذ ليس بإمكانه أن لا يقصد ذلك أو يقصد خلافها.

فالنتيجة: أن القصد ليس شيئاً زائداً على العلم حتى يكون فعلا للنفس وبيدها وجوداً وعدماً بل هو لازم قهري له ولا ينفك عنه، ومن هنا، لا يكون قصد الاقامة شرطاً زائداً على العلم بها.

وأما عقد القلب فهو أيضاً كذلك، لانه لازم قهري لليقين بشيء ولا ينفك عنه، ضرورة أنه لا معنى لعقد القلب على عدم وجوده مع اليقين به، واما الآية الشريفة فهي لا تدل على أنه فعل النفس وشيء زائد على اليقين، لأن الظاهر من الجحود في الآية الانكار القولي والعملي لا القلبي، إذ مع اليقين بالرسالة والنبوة كيف يمكن انكارها قلباً والعقد في النفس على خلافه، إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن ما ذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من أن البناء والقصد وعقد القلب من أفعال النفس وتحت اختيارها وسلطنتها مباشرة وجوداً وعدماً لا يرجع بالتحليل الوجداني إلى معنى صحيح، لما عرفت من أنها بشهادة الوجدان من اللوازم القهرية للعلم ونحوه في أُفق النفس وليست تحت اختيارها وقائمة بها قيام الفعل بالفاعل.

وأما الاختيار فأيضاً لا يمكن القول بأنه فعل نفساني وراء الفعل الخارجي، بل إنه عنوان انتزاعي منتزع من وجود الفعل في الخارج وليس له واقع موضوعي، بيان ذلك أن الاختيار واعمال القدرة وتأثير النفس كل ذلك مفاهيم انتزاعية منتزعة من اضافة الفعل الخارجي إلى الفاعل وليس لها حقيقة واقعية في عالم النفس قائمة بها قيام الفعل بالفاعل وراء الفعل في عالم الخارج، باعتبار أن الاختيار عين الخيار خارجاً والاعمال عين العمل فيه والتأثير عين الأثر والاختلاف بينهما بالاعتبار، فانه باعتبار إضافته إلى الفاعل اختيار واعمال وتأثير، وباعتبار إضافته إلى المحل خيار

وعمل وأثر كالايجاد والوجود لأنهما شيء واحد، فالايجاد باعتبار إضافته إلى الفاعل والوجود باعتبار إضافته إلى المحل، فمنشأ انتزاع تلك المفاهيم هو إضافة الفعل الخارجي إلى الفاعل، هذا مضافاً إلى أن الوجدان السليم يشهد بأن الاختيار ليس فعلا للنفس في وعائها وموجوداً فيه وراء وجود الفعل في وعاء الخارج، لأنه لايرى في النفس أفعالا لها كان أمرها بيدها وجوداً وعدماً ماعدا الصفات المعروفة المشهورة فيها كالعلم والقدرة والسخاوة والشجاعة والحب والبغض وما شاكلها من الصفات الحميدة والملكات الفاضلة التي هي نسبتها إلى النفس نسبة الصفة إلى الموصوف والعرض إلى المعروض، وعلى الجملة فحركة العضلات نحو الفعل في الخارج تصدر من النفس مباشرة بقدرتها وسلطنتها عليها لا بتوسط فعل لها في أُفقها وراء وجود تلك الحركة في الخارج وهو المسمى بالاختيار واعمال القدرة، ضرورة أن اعمال القدرة نحو الحركة عين إيجادها في الخارج، لا أن النفس أوجدت أولا فعلا في وعائها ثم بتوسطه أوجدت الفعل في الخارج، فإنه خلاف الوجدان والبرهان.

فالنتيجة: أن الاختيار واعمال القدرة والمشيئة كل ذلك من العناوين الانتزاعية منتزعة من إضافة الفعل الخارجي إلى الفاعل، لا انها أفعال للنفس تصدر منها في أفقها مباشرة وراء الأفعال الخارجية، وعليه فما ذكرته مدرسة المحقق النائينيﷺ من أن الاختيار فعل نفساني وراء الفعل الخارجي غير تام ومخالف للوجدان والبرهان.

المقام الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الاختيار فعل نفساني، فهل هو يصلح أن يكون علة للفعل الخارجي فيه وجهان، الظاهر أنه لا يصلح لذلك، والنكتة فيه أن الاختيار لوكان علة فالعلة بما أنها فعل طبيعي فلا محالة يكون تأثيرها في معلولها، على أساس مبدأ التناسب والسنخية بقاعدة أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، وهذه القاعدة لاتنطبق على الفعل الصادر من الفاعل بالمباشرة، باعتبار أن

نسبة سلطنته إليه وجوداً وعدماً نسبة واحدة فلا تقتضي وجوبه، وأما الفعل المعلول له فيكون حاله حال سائر المعلولات الطبيعية بالنسبة إلى عللها كذلك ولا يمكن خروج هذا الفعل عن القاعدة، وعلى هذا، فحيث أن الفعل الخارجي صادر من النفس بتوسط الفعل النفساني وهو الاختيار، والفعل النفساني صادر منها بقدرتها وسلطنتها مباشرة، فبطبيعة الحال يكون الخارج عن القاعدة هو الفعل النفساني باعتبار أن نسبة سلطنة النفس إليه وجوداً وعدماً على حد سواء، فلا تبرر وجوبه دون الفعل الخارجي، فإنه حيث كان معلولا للواسطة وهي الفعل النفساني وصادراً منها مباشرة دون النفس، فلا يمكن ذلك إلا على ضوء القاعدة المذكورة، فإذاً بطبيعة الحال لا يمكن فرض وجوده وتحققه في الخارج إلا بالوجوب والضرورة بالعلة، بداهة أنه مادام في حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم لا يمكن وجوده وتحققه فيه، لأن الامكان لا يكفي لتحقق أحد الطرفين وإلا لزم انقلاب الممكن واجباً وهو كما ترى، ومقتضى ذلك أن الفعل الخارجي بما أنه وليد الفعل النفساني مباشرة فلا يمكن ذلك إلاّ على أساس القاعدة ومبدأ التناسب، والمفروض أنه لا تناسب بينهما ذاتاً ووجوداً، لأن الفعل الخارجي لا يكون من سنخ الفعل النفساني وجوداً حتى يعقل أن يكون معلولا له ومتولداً منه تولد المعلول عن علته، لاستحالة تأثير كل شيء في كل شيء طالما لم تكن بينهما سنخية.

ومن ذلك يظهر أن ما التزمت به مدرسة المحقق النائينيﷺ من أن القاعدة وهي أن الممكن مالم يجب لم يوجد لا تنطبق على الفعل الخارجي[1] غير تام، لأن المستثنى من هذه القاعدة موضوعاً الفعل الاختياري الصادر من الفاعل بقدرته

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٩ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٥٨.

وسلطنته مباشرة، وهذا لا ينطبق إلا على الفعل النفساني وهو الاختيار، باعتبار أن نسبة سلطنة النفس إليه وجوداً وعدماً نسبة واحدة فلا توجب خروجه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضرورة ولا ينطبق ذلك على الفعل الخارجي، على أساس ما مرّ من أنه معلول له ومتولد منه، ومن الواضح أن التولد منه لا يمكن إلا على ضوء قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد، وعليه فما التزمت به مدرسة المحقق النائينيﷺ من الجمع بين خروج الفعل الخارجي عن القاعدة وعدم انطباقها عليه وبين صدوره بتوسط الفعل النفساني لا بالمباشرة في الحقيقة يرجع إلى الجمع بين أمرين متنافيين، فإن صدور الفعل الخارجي إن كان بتوسط الفعل النفساني كان معلولا له ومتولداً منه، وحينئذ فلا يمكن خروجه عن القاعدة كما مرّ، فإن الخارج عنها عندئذ هو الفعل النفساني وإن كان صدوره بدون توسطه وبنحو المباشر من سلطنة النفس كان خارجاً عن القاعدة، فإذاً الجمع بين خروجه عن القاعدة وصدوره بتوسط الفعل النفساني جمع بين أمرين متناقضين، هذا إضافة إلى أن الفعل الخارجي لا يمكن أن يكون معلولا للفعل النفساني ومتولداً منه لعدم التناسب بينهما وجوداً، وبدونه لا يعقل أن يكون الفعل النفساني مؤثراً فيه وإلا لزم امكان تأثير كل شيء في كل شيء، تحصل مما ذكرناه أن هناك إشكالين على مدرسة المحقق النائيني:

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

الثاني: أنه لا يمكن أن يكون الفعل الخارجي خاضعاً للفعل النفساني خضوع المعلول للعلة التامة لعدم العلاقة بينهما ذاتاً ووجوداً كما عرفت، وعلى ضوء هذا الأساس فلو قلنا بالفعل النفساني وراء الفعل الخارجي فلابد من الالتزام باستقلال كل منهما في الصدور عن النفس، فكما أن الفعل النفساني يصدر منه بسلطنتها

وقدرتها عليه مباشرة، فكذلك الفعل الخارجي، وعلى هذا، الفرض فكلا الفعلين خارج عن القاعدة المذكورة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأول: أنه لا يمكن الالتزام بوجود الفعل النفساني في وعاء النفس وقائم بها قيام الفعل بالفاعل في قبال وجود الفعل الخارجي، إذ مضافاً إلى أنه لا برهان عليه مخالف للوجدان أيضاً.

الثانية: أن دفع شبهة الجبر لا يتوقف على الالتزام بالفعل النفساني المسمّى بالاختيار، حيث أن بامكان النفس إيجاد الفعل الخارجي بسلطنتها وقدرتها عليه مباشرة بدون الحاجة إلى توسط الفعل النفساني.

الثالثة: أن ما ذكرته مدرسة المحقق النائينيﷺ من عدم انطباق قاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد على الفعل الخارجي، لا ينسجم مع التزامهم بأن الفعل الخارجي خاضع للفعل النفساني لا لسلطنة الفاعل مباشرة، وعلى هذا، فلا يمكن خروج الفعل الخارجي عن القاعدة المذكورة لأن الخارج منها هو الفعل الخاضع لسلطنة الفاعل مباشرة دون أثرها ومعلولها، فإذاً لازم ما أفادته مدرسة المحقق النائينيﷺ عدم انطباق القاعدة على الفعل النفساني فحسب وهو الاختيار دون الفعل الخارجي، أو فقل أنه لا فرق بين كون الفعل الخارجي وليد صفة الارادة وكونه وليد الاختيار الذي هو فعل نفساني، فإنه على كلا التقديرين خاضع لقاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد، غاية الأمر أن الفعل على الأول غير اختياري باعتبار أن صفة الارادة قهرية بتمام مبادئها وعلى الثاني اختياري، فإن وجوب وجوده بالاختيار وفي طوله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار،

فمن أوجد النار فقد وجدت الحرارة بالضرورة، وهذه الضرورة بما أنها

بالاختيار فلا تنافي الاختيار.

الرابعة: أن الفعل الخارجي لا يمكن أن يكون معلولا للفعل النفساني وخاضعاً له لعدم التناسب والسنخية بينهما، فإذاً لا يمكن أن يكون الفعل الخارجي وليد الفعل النفساني.

الخامسة: أنه على تقدير الالتزام بالفعل النفساني فلابد من الالتزام بأن الفعل الخارجي في عرض الفعل النفساني لا أنه في طوله.

السادسة: ما تقدم من أن الاختيار واعمال القدرة وتأثير النفس في كل ذلك عنوان انتزاعي منتزع من اضافة الفعل الخارجي إلى سلطنة الفاعل كالايجاد والوجود ولا واقع موضوعي لها في وعاء النفس في قبال الفعل في وعاء الخارج.

ثم أن المحقق الأصفهاني قدس سره قد علّق على مدرسة المحقق النائيني قدس سره في المسألة بوجوه:

الوجه الأول: أنه ليس للنفس بما هي وبقطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة فعل، فإن فاعلية النفس بموجودات عالم النفس إذا كانت في مرتبة القوة العاقلة الإيجاد النوري العقلاني وفي مرتبة القوة الواهمة الفرض والتقدير وفي مرتبة القوة المتخيلة الوجود الخيالي وفي مرتبة القوة الباصرة الإبصار وفي مرتبة السامعة السّماع وهكذا.

ومن الواضح أن الايجاد النوري المناسب للقوة العاقلة أجنبي عن الاختيار الذي جعلته مدرسة المحقق النائيني قدس سره أمراً آخر مما لابد منه في كل فعل اختياري، بداهة أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا الهيجان بالقبض والبسط في

مرتبة القوة العضلانية [١].

ما أفاده﵀ في هذا الوجه نقطتان:

الأُولى: أنه ليس للنفس فعل في وعائها بنحو المباشر وبقطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة في قبال وجود الفعل في الخارج.

الثانية: أن المؤثر في حركة العضلات هو هيجان النفس بالقبض والبسط وهو معلول للارادة، أما النقطة الأُولى فقد مرّ أنها في محلها، إذ مضافاً إلى أنه لا برهان على أن للنفس فعلا في وعائها وراء وجود الفعل في الخارج مخالف للوجدان أيضاً.

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها ما تقدم من أن الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لاتصلح أن تكون علة تامة للفعل في الخارج، بداهة أنه خاضع لسلطنة النفس كانت هناك إرادة أم لم تكن، وقد سبق أن ذلك وإن لم يكن برهانياً إلا أنه وجداني على تفصيل قد مرّ.

فالنتيجة: أن هذه النقطة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها.

الوجه الثاني: أن هذا الفعل النفساني المسمّى بالاختيار إذا حصل في النفس فإن ترتب عليه حركة العضلات ترتب المعلول على العلة قهراً كان حاله حال صفة الارادة، فإذاً ما المانع عن كون صفة الارادة علة تامة للفعل دون الفعل النفساني وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالارادة، وإن لم تترتب عليه الحركة فلا يصلح أن يكون علة لها.

والجواب: **عن ذلك** واضح، وهو أن الوجوب إذا كان بالاختيار فلا ينافي الاختيار باعتبار أنه في طول الاختيار وما نحن فيه من هذا القبيل، وأما الوجوب

---

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٨٦.

بالارادة فهو ينافي الاختيار باعتبار أن الارادة بتمام مبادئها غير اختيارية وناشئة بالضرورة من عللها المنتهية إلى إرادة الباري عزّ وجلّ والضرورة تنافي الاختيار، فإذاً كيف يكون الوجوب بالاختيار مثل الوجوب بالارادة، وبكلمة أن الوجوب بالاختيار يختلف عن الوجوب بالارادة، فإن الوجوب بالاختيار مردّه إلى الوجوب بشرط المحمول أي بشرط الوجود، ومن الطبيعي أن مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إنه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري وهذا بخلاف الوجوب بالارادة، فانه ينافي الاختيار باعتبار أن الارادة بتمام مبادئها غير اختيارية كما مرّ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد تقدم أن الاختيار لا يكون علة للفعل في الخارج بل الفعل مرتبط بسلطنة الفاعل سواء أكانت فاعليته ذاتية أم كانت بالغير .

الوجه الثالث: أن الاختيار الذي هو فعل نفساني لا يخلو من أنه لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس كالعلم والقدرة والارادة أو ينفك عنها، فعلى الأول فهو فعل قهري لا اختياري لأن مبادئه مبادئ قهرية. وعلى الثاني فالصفات المذكورة بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علة ناقصة للاختيار، ومن الواضح أن المعلول لا يوجد إلا بعلته التامّة، وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني من الغرائب، فإنه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلة التامة ولا فرق بين معلول ومعول في الحاجة إلى العلة التامة، فإن الامكان مساوق للافتقار إليها بل هو عين الافتقار والارتباط.

والجواب: أن الممكن وإن كان يستحيل أن يوجد في الخارج بدون علة ولا فرق في ذلك بين ممكن وممكن، لما مر من أن سرّ حاجة الممكن إلى العلة كامن في صميم ذاته وكيان وجوده ولكن تأثير العلة في المعلول يختلف، فإن كان المعلول من

الحوادث الطبيعية كان تأثيرها فيه يقوم على أساس مبدأ التناسب والسنخية بقاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد، وإن كان من الأفعال الاختيارية كان تأثيرها فيه على أساس سلطنتها عليه، وقد تقدم أن نسبة السلطنة إلى الفعل وجوداً وعدماً على حد سواء، ولهذا لا يخرج الفعل من جهة ارتباطه بها وخضوعه لها عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حد الوجوب ومع ذلك تكفي تلك السلطنة في إيجاده وتحققه في الخارج بدون حاجة لها إلى ضم مقدمة تلك السلطنة في إيجاده وتحققه في الخارج بدون حاجة لها إلى ضم مقدمة أُخرى إليها وإلا لزم خلف فرض كونه تحت السلطنة، ولهذا لا تنطبق قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد على الفعل الاختياري، فالنتيجة أنه على تقدير تسليم مقالة مدرسة المحقق النائينيﷺ فلا يرد عليها هذا الاشكال.

الوجه الرابع: أن الفعل المسمى بالاختياري إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال على أساس أن ترتبها على صفة الارادة مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر في الباري تعالى أيضاً كذلك، لأن صدور الفعل منه بارادته مانع عن استناده إليه، باعتبار أن المناط في عدم اختيارية الفعل عدم اختيارية الارادة، سواءً أكان بالذات كما في إرادته تعالى وتقدس، على أساس أنها عين ذاته المقدسة أم كان بالغير كما في إرادة غيره تعالى، فإن عدم اختياريتها من جهة انتهائها إلى إرادة الباري عزّ وجلّ، ولكن لا يمكن أن يكون صدور الفعل من الواجب تعالى بتوسط الاختيار، وذلك لأن الاختيار لا يخلو من أن يكون عين ذات الواجب المقدسة أو غيره فكلاهما مستحيل، اما على الأول فلأنّ الاختيار فعل والفعل يستحيل أن يكون عين فاعله وعليه فلا يمكن أن يكون الاختيار عين ذاته الواجبة، وأما على الثاني فهو لا يخلو من أن يكون قديماً أو حادثاً، فعلى الأول يلزم تعدد القدما وهو باطل، وعلى الثاني يلزم

أن يكون ذاته المقدسة محلا للحوادث وهو مستحيل.

فالنتيجة: أن الكل محال فلذلك لايمكن أن يكون الفعل المسمى بالاختيار ملاكاً لاختيارية الأفعال في الواجب تعالى ولا في غيره فإذاً ملاك اختياريتها ارتباطها بالإرادة .

والجواب: أن صفة الارادة لا تصلح أن تكون علة تامة للفعل لا في الواجب تعالى ولا في غيره، أما في الواجب تعالى فقد تقدم أن إرادته ليست من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما بل هي من الصفات الفعلية كالخلق والرزق وغيرهما، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها من الصفات الذاتية إلاّ أنها لا يمكن أن تكون علة تامة لفعله تعالى بأن يكون فعله خاضعاً لها وجوداً وعدماً كخضوع المعلول للعلة، وذلك لأن لازم هذا أن فاعليته تعالى غير اختيارية، لأن ضرورة الفعل بضرورة الارادة تنافي الاختيار على تفصيل قد سبق هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن ملاك اختيارية الفعل ارتباطه بسلطنة الفاعل وخضوعه لها بلا فرق في ذلك بين الباري عزّ وجلّ وبين غيره، وقد مرّ أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بثبوت هذه السلطنة والقدرة للفاعل على أفعاله، هذا إضافة إلى أن إثبات القدرة والسلطنة لله سبحانه وتعالى برهاني أيضاً، وكيف كان فلا شبهة في ارتباط الفعل الاختياري بسلطنة الفاعل وقدرته وخضوعه لها وجوداً وعدماً لا بارادته، وقد سبق أن نحو ارتباطه بها ليس كنحو ارتباط المعلول الطبيعي بالعلة الطبيعية، ولهذا لا تنطبق عليه قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد.

ومن ناحية ثالثة ما ذكرناه آنفاً من أن الفعل الاختياري مرتبط بسلطنة الفاعل وقدرته مباشرة لا بالفعل النفساني المسمى بالاختيار، لما عرفت من أنه لا برهان عليه مضافاً إلى أن وجوده في النفس وراء وجود الفعل في الخارج خلاف الوجدان أيضاً،

ومن هنا، يظهر أنه كان ينبغي للمحقق الأصفهاني﵀ أن يعلق على مدرسة المحقق النائيني﵀ بذلك لا بما ذكره من أن الاختيار إما عين ذات الواجب تعالى أو غيره والكل مستحيل، وذلك لأنه لا مانع من كون الاختيار فعلا له تعالى قائماً به قيام الفعل بالفاعل صدوراً، إذ لا مانع من ذلك ولا يلزم منه محذور، فإن المحذور إنما يلزم إذا كان قيامه به قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل والمفروض أن الأمر ليس كذلك، والنكتة فيه أن الاختيار الذي هو عبارة عن إعمال القدرة يوجد بقدرته تعالى وسلطنته مباشرة ثم الفعل الخارجي بتوسطه، لا أنه موجود في مرتبة ذاته المقدسة بقطع النظر عن الفعل الخارجي لكي يكون قيامه بذاته في هذه المرتبة قيام الحال بالمحل، فما ذكره المحقق الأصفهاني﵀ مبني على أن يكون الاختيار ثابتاً في مرتبة ذاته تعالى، فعندئذ كان لما أفاده ﵀ من التشقيق مجال ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه ثابت في مرتبة فعله، فإذا كان ثابتاً في هذه المرتبة فلا محالة كان قيامه بذاته المقدسة قيام الفعل بالفاعل كقيام سائر أفعاله، غاية الأمر أنه يوجد بقدرته وسلطنته مباشرة لا باختيار آخر واعمال قدرة أخرى، ثم يوجد الفعل الخارجي بتوسطه كما هو الحال في الانسان.

لحد الآن تبين أن ما أفاده المحقق الأصفهاني﵀ من التعليقات على مدرسة المحقق النائيني﵀ في المسألة لا يتم شيء منها، فالصحيح هو ما ذكرناه من التعليق عليها.

الوجه الثاني: أن أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقة لارادة الله سبحانه وتعالى أو لا تكون متعلقة لها ولا ثالث لهما، فعلى الأول لابد من وقوعها في الخارج لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى، وعلى الثاني يستحيل وقوعها في الخارج لأن وقوع الممكن بدون إرادته تعالى مستحيل، حيث لا مؤثر في الوجود إلاّ الله، ونتيجة

ذلك: أن العبد مقهور في إرادته ولا اختيار له أصلا [١].

والجواب: عن ذلك قد ظهر مما تقدم من أن فعله تعالى إنما يصدر منه بسلطنته وقدرته عليه لا بارادته، هذا إضافة إلى أن ارادته تعالى ليست بذاتية بل هي فعلية وعبارة عن مشيئته تعالى، والمشيئة ليست فعلا مستقلا وراء الفعل الخارجي بل هي نفس اعمال السلطنة والقدرة، وقد تقدم أن الاعمال عين العمل في الخارج والفرق بينهما إنما هو بالاعتبار، ومن الواضح أن سلطنته تعالى إنما تتعلق بأفعاله سبحانه مباشرة، منها مبادىء فعل العبد وهي الحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، واما فعل العبد فلا يعقل أن يكون متعلقاً بسلطنته تعالى مباشرة لأنه غير قابل لأن يكون متعلقاً كذلك لها. نعم مبادىء الفعل متعلقة لها وتصدر منها مباشرة، وإما نفس الفعل فهي تصدر من العبد كذلك شريطة وجود المبادىء فيه، وما في هذا الوجه من أن أفعال العباد لو لم تكن متعلقة لارادته تعالى استحال وقوعها في الخارج، حيث لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه إن أُريد بذلك أنها ليست متعلقة لارادته تعالى مطلقاً حتى مبادئها، فيرد عليه أنه خلاف الضرورة، وإن أُريد بذلك أن نفس الأفعال إذا لم تكن متعلقة لها لم تقع في الخارج، فيرد عليه ما عرفت من استحالة وقوعها متعلقة لارادته تعالى وسلطنته مباشرة من ناحية، ووقوعها في الخارج بسلطنة العبد من ناحية أُخرى، وهذا لا ينافي أن لا يكون المؤثر في الوجود إلا الله تعالى، فإن معنى ذلك أن كل شيء لا يوجد في الخارج إلا بقدرة الله وسلطنته، غاية الأمر قد يوجد بلا واسطة وقد يوجد مع الواسطة كأفعال العباد، فإنها توجد بقدرته تعالى وسلطنته مع الواسطة وهي حياة العباد وقدرتهم وعلمهم

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٧١.

وما شاكل ذلك، ولولا وجود هذه الواسطة استحال تحقق الفعل من العبد في الخارج، ومن هنا، قلنا أن وقوع الفعل منه وتحققه اختياراً مشروط ببقاء مباديه فيه.

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

الوجه الثالث: أن الله تعالى عالم بأفعال العبد بكافة خصوصياتها من كمّها وكيفها وأينها ومتاها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنه لابد من وقوعها منه في الخارج على طبق علمه سبحانه وتعالى لا على طبق اختيار العبد وإلا لزم تخلفه عنها وهو مستحيل، ثم إن الاستدلال بهذا الوجه تارة يكون مبنياً على أن أفعال العباد لو لم يجب وقوعها في الخارج على طبق علمه تعالى بها لكان علمه جهلا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلابد من الالتزام بوقوعها خارجاً في إطار علمه سبحانه وتعالى ولا يمكن التخلف عنه، ومن الواضح أن العباد لو كانوا مختارين في أفعالهم لوقع التخلف في غير مورد وهو محال، وقد صرح بذلك صدر المتألّهين بقوله ومما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث أن الله تعالى إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين[1].

وأُخرى يكون مبنياً على أن علمه تعالى علة لمعلومه خارجاً، بتقريب أن إضافته إليه إضافة اشراقية لا إضافة محمولية، ومعنى الاضافة الاشراقية أن المضاف إليه يوجد بنفس الاضافة، وعلى هذا، فالمعلوم بعلمه تعالى يوجد بنفس علمه، وهذا

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٧٢.

بخلاف الاضافة المحمولية فانها تتوقف على وجود المضاف إليه في المرتبة السابقة عليها، بيان ذلك أن أفعال العباد بما أنها حادثة من الحوادث المسبوقة بالعدم، فلا يمكن أن تقع طرفاً لعلمه الذاتي مباشرة وإلا لكانت أزلية، وعلى ذلك فلا مناص من الالتزام بأن أفعال العباد جزء من سلسلة الأشياء الطبيعية الطولية بعللها ومعلولاتها وحلقاته التصاعدية، على أساس مبدأ العلية الذي هو نظام عام للكون، وأفعال العباد بما أنها جزء من هذه السلسلة فلا محالة تسير وتتحرك قهراً بنظامها الخاص ولا صلة لها حينئذ باختيار العبد هذا، ويمكن التعليق على كلا الوجهين:

أما الوجه الأول فلأنّ حقيقة العلم هي انكشاف الأشياء بما لها من الخصوصيات في الواقع لدى العالم ولا فرق في ذلك بين علمه تعالى وعلم غيره، غاية الأمر أن علمه سبحانه بالاشياء حضوري بمعنى أن الأشياء بواقعها وحقيقتها بما لها من المبادئ والعلل حاضرة عنده تعالى، فإذاً علمه الفعلي نفس وجود الأشياء بواقعها وحقيقتها عنده باعتبار أنه تعالى أقرب من حبل الوريد والمراد من القرب يعني أن الأشياء برمتها تحت سلطنته المطلقة وعلى هذا، فليس هنا شيئان أحدهما علم والآخر معلوم حتى يقال أن المعلوم لو لم يقع على طبق العلم لزم تخلفه عن علم البارئ والجهل وهو محال، وأما علم غيره بها فهو حصولي بمعنى أن الأشياء حاضرة عنده بصورها من طريق القوى الظاهرة لا بواقعها الموضوعي هذا هو علمه الفعلي، وأما علمه الذاتي بالأشياء قبل خلقها ووجودها فهو خارج عن حدود تصورنا مساحة وادراكنا، ضرورة أنه ليس بامكاننا تصوّر علمه الذاتي الذي هو عين ذاته المقدسة وإلا لكان بالامكان تصور ذاته المقدسة أيضاً، وعلى الجملة فلا يمكن تصور كيفية تعلق علمه الذاتي الأزلي بالأشياء قبل وجودها، لأنه لا يمكن أن يكون تعلقه بها بنحو العلم الحصولي فإنه غير متصور في الواجب تعالى، كما لا يمكن أن يكون

بنحو الحضور لأنه فرع وجود تلك الأشياء، وأما تعلقه بها بكيفية أُخرى فهو خارج عن دائرة تصورنا، وهذا لا ينافي التصديق بأنه تعالى عالم بالأشياء بالعلم الأزلي وإن علمه هذا عين ذاته المقدسة.

فإذا كانت حقيقة العلم انكشاف الأشياء على ما هي عليه في الواقع، استحال أن يكون مؤثراً في وقوعها في الخارج، لأن وقوعها خاضع لعللها في الواقع والعلم تعلق بوقوعها فيه وليداً من عللها. وعلى هذا، فعلمه تعالى بصدور الفعل من العبد بسلطنته واختياره في المستقبل لا يوجب ضرورة صدوره منه لكي يكون خارجاً عن اختياره وجداناً وبرهاناً.

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

وأما الثاني فلأنّ علمه تعالى تعلق بصدور الفعل من العبد بسلطنته وإعمال قدرته، وعليه فلابد أن يصدر منه كذلك وإلاّ لكان علمه جهلا أعاذنا الله من ذلك. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن علمه تعالى بوقوع الفعل من العبد في الخارج ليس من إحدى مقدماته ومبادئه لأن مقدماته ومبادئه عبارة عن حياة العبد وقدرته وعلمه بالحال، فالعبد مختار في فعله شريطة وجود هذه المبادىء والمقدمات فيه.

وأما الوجه الثاني فلأنّه مبني على نظرية الفلاسفة من أن ذاته العليمة علة تامة لتكوين الأشياء وإيجادها بكافة سلسلتها الطولية العرضية وحلقاتها التصاعدية من الوجود المنبسط الذي هو صرف الوجود إلى الوجود المندمج بالماهية، وحيث أن إضافة العلة إلى معلولها إضافة اشراقية فإضافة ذاته العليمة إلى معلوماتها أيضاً كذلك أي إضافة اشراقية لا محمولية، وهذا معنى أن علمه تعالى علة لمعلومه.

ولكن قد تقدم الاشارة إلى بطلان هذه النظرية ولا يمكن الالتزام بها من جهة أنها تستبطن الجبر في أفعال الباري عزّ وجلّ ونفي القدرة والسلطنة عنه تعالى في الواقع وهو كما ترى، وإن كان أصحاب النظرية مصرين على أن ضرورة الفعل الناشئة من ضرورة الارادة لا تنافي الاختيار سواء كانت ضرورتها بالغير كما في الانسان أم بالذات كما في الباري عزّ وجلّ، بل تؤكده، لأن الملاك في الاختيارية إنما هو بصدق القضية الشرطية القائلة بأنه لو أراد السفر لسافر ولو شاء الصلاة لصلّى وهكذا، فإن ضرورة السفر عند الارادة تؤكد الملازمة بين التالي والمقدم في القضية الشرطية، على أساس أن صدقها يدور مدارها وجوداً وعدماً، وإليه يرجع ما ذكره المحقق صاحب الكفاية قدس سره من أن الفعل الاختياري ما يكون صادراً عن الارادة بمبادئها لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن اختيار[1].

وهذا الكلام منهم غريب جداً، أما بالنسبة إلى إرادة الباري عزّ وجلّ فلا يمكن تشكيل القضية الشرطية فيها، لما ذكرناه سابقاً من أن أداة الشرط كأداة النفي والتمني والترجي والاستفهام لا تدخل على الصفات الذاتية العليا، وحيث أن الارادة عندهم من الصفات الذاتية فلا يمكن دخول أداة الشرط عليها لكي تشكل قضية شرطية يكون مقدمها الارادة الأزلية وتاليها الفعل وما أرادته الفعلية فهي فعله في الخارج فإذاً تكون القضية المذكور ترجع إلى القضية بشرط المحمول وهي قضية ضرورية وأما بالنسبة إلى الأنسان فالمراد من الإرادة في القضية عنوان انتزاعي منتزع من الفعل الخارجي وليس المراد منها الشوق لمؤكد لأنها خارجة عن الاختيار فلا تدخل عليها أداة الشرط فأنها أنما تدخل على ما هو تحت اختبار الأنسان فإذاً

(١) كفاية الاصول ص ٦٨.

المراد من قوله لو أراد أي لو فعل فإذاً تكون القضية بشرط المحمول هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الارادة إذا كانت غير اختيارية سواءً أكانت بالغير كما في إرادة الانسان أم بالذات كما في إرادة الواجب تعالى فكيف لا تنافي الاختيار، بداهة أن ضرورة الفعل لا تجتمع مع الاختيار، فحركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الارادة في النفس الناشئة بالضرورة من عللها إلى أن تنتهي إلى إرادة الواجب تعالى كانت حالها تماماً حال حركة يد المرتعش الناشئة بالضرورة من المرض المؤثر فيها الناشيء من عوامله إلى أن تنتهي إلى إرادة الواجب بالذات، فكما أن حركة يد المرتعش غير اختيارية، فكذلك حركة الأصابع، فإن كلتيهما ناشئة من عللها الخارجة عن اختيار الانسان، وحينئذ فإن أراد بذلك أن ملاك اختيارية الفعل هو كونه مسبوقاً بالارادة وإن كانت الارادة غير اختيارية، وملاك عدم اختيارية الفعل هو كونه غير مسبوقاً بها، ففيه أن ذلك الفرق يرجع إلى مجرد الاصطلاح بدون أن يكون له واقع موضوعي، ومن الواضح أنه لا يجدي فيما هو المطلوب في المسألة وهو حسن المحاسبة والعقوبة على الأفعال الاختيارية وقبحهما على الأفعال الاضطرارية كحركة يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف، فلو كان الفعل الاختياري المسبوق بالارادة كالفعل الاضطراري خارجاً عن اختيار الانسان وسلطنته كانت المحاسبة والعقوبة عليه قبيحة لا أنها حسنة.

فالنتيجة: أن ذاته العليمة لايمكن أن تكون علة للأشياء المعلومة.

نستعرض نتائج البحث في نقاط:

الأُولى: أن استدلال الأشاعرة على الجبر وعدم كون العبد مختاراً في فعله بأن الفعل ممكن والممكن متساوي الطرفين، فترجيح أحدهما على الآخر بحاجة إلى علة

بقاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد، وعليه فلا حول ولا قوة للعبد لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الوجدان السليم يحكم بسلطنة الانسان وقدرته على فعله طالما أنه حي وقادر وملتفت.

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

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

الرابعة: أن كلمات الفلاسفة متفقة على أن ملاك اختيارية الفعل هو ارتباطه بالارادة وخضوعه لها بنحو خضوع المعلول بالعلة التامة.

ولكن قد تقدم أن الارادة مهما كانت لا يمكن أن تكون علة تامة للفعل وإلا فلا يكون الانسان مختاراً في أفعاله، على أساس أن الارادة بما أنها بتمام مقدماتها غير اختيارية وناشئة بالضرورة من عللها المنتهية إلى الذات الواجبة، فكيف يعقل أن تكون الأفعال المترتبة عليها اختيارية، ضرورة أنه لا فرق حينئذ بين حركة يد المرتعش وحركة الأصابع، فإن الكل مترتب على عامل غير اختياري ترتب المعلول على العلة التامة، وعليه فلا فرق بينهما إلا في مجرد الاصطلاح وهو لا يجدي في صحة المحاسبة والعقاب وصحة التكليف، فإن كل ذلك إنما هو على الفعل الاختياري واقعاً لا اصطلاحاً الذي لا يكون اختيارياً واقعاً.

الخامسة: الصحيح أن الارادة مهما بلغت لا تصلح أن تكون علة تامة للفعل

بأن يكون الفعل خاضعاً لها وجوداً وعدماً لأمرين:

الأول: أن ذلك خلاف الوجدان والفطرة السليمة، حيث أن الفعل كثيراً ما كان يصدر من الانسان في الخارج سواءً أكانت هناك إرادة في نفسه أم لا.

الثاني: أن الفعل يحكم بقبح المحاسبة والعقاب عليه لأنها من محاسبة العاجز وهي قبيحة، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك لغوية التكليف نهائياً كما تقدم.

السادسة: أن ملاك اختيارية الفعل هو ارتباطه لسلطنة الفاعل وخضوعه لها وهذا الارتباط يختلف عن ارتباط المعلول الطبيعي بعلته التامة لأنه قائم على أساس مبدأ التناسب والسنخية بقاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد، بينما لا يكون ارتباط الفعل بالسلطنة قائماً على أساس هذا المبدأ، فلذلك لا تنطبق عليه قاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد على تفصيل تقدم.

السابعة: أن مدرسة المحقق النائينيﷺ قد التزموا في المسألة بالفعل النفساني المسمى بالاختيار واعمال القدرة وراء الفعل الخارجي، بدعوى أنه مرتبط به وخاضع له خضوع المعلول للعلة، ووجوب وجوده به لا ينافي الاختيار، باعتبار أنه وجوب بشرط المحمول من جهة وفي طوله من جهة أُخرى.

ولكن تقدم أن الالتزام بوجود الفعل النفساني المسمّى بالاختيار في وعاء النفس وراء الفعل الخارجي مخالف للوجدان والبرهان.

أما الأول فلأنّ الوجدان يشهد بأنه ليس في النفس سوى الصفات المعروفة والمشهورة ولوازمها القهرية.

وأما الثاني: فلأنّ الظاهر أن الاختيار واعمال القدرة وتأثير النفس كل ذلك من العناوين الانتزاعية التي هي منتزعة من إضافة الفعل إلى الفاعل، لأن الاعمال عين العمل في الخارج والاختيار عين الخيار فيه والتأثير عين الأثر كالايجاد

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

الثامنة: أن المحقق الأصفهاني﵀ حيث قد التزم بأن الفعل خاضع للارادة خضوع المعلول للعلة التامة ويدور مدارها وجوداً وعدماً تبعاً للفلاسفة، فلذلك حاول نقد مدرسة المحقق النائيني﵀ بوجوه، وقد تقدم هذه الوجوه ونقدها وعدم ورود شيء منها على المدرسة، فالصحيح في نقدها ما ذكرناه.

التاسعة: أن ما ذكر من أن أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقة لارادته تعالى أو لا، فعلى الأول لابد من وقوعها لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى، وعلى الثاني يستحيل وقوعها في الخارج، على أساس أنه لا مؤثر في الوجود إلاّ الله، لايرجع إلى معنى محصل، لأن أفعال العباد لا يمكن أن تقع متعلقة لارادته تعالى مباشرة، فالواقع تحت إرادته وسلطنته هو مبادىء تلك الأفعال، ومن الواضح أن ذلك لايستلزم ضرورة وقوعها من العباد في الخارج، وأما أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله فهو صحيح إذا أُريد من التأثير أعم من أن يكون مع الواسطة أو بدونها، وأما إذا أُريد منه خصوص ما يكون بلا واسطة فهو غير صحيح.

العاشرة: أن الظاهر من الفلاسفة أمران:

الأول: أن علمه تعالى بوقوع أفعال العباد زماناً ومكاناً لا يمكن أن يتخلف عنه وإلاّ لزم علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد صرّح بذلك صدر المتألّهين.

الثاني: أن اضافة علمه تعالى إلى معلومه اضافة اشراقية لا محمولية، ومردّ ذلك إلى أن علمه تعالى علة لايجاد معلومه في الخارج، وعليه فلا يمكن أن يكون العبد مختاراً في فعله.

ولكن قد تقدم نقد كلا الأمرين:

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

وأما الثاني فلما عرفت من أن معنى العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لا أنه علة لايجاد معلومه فيه، إلا أن يكون المراد من ذلك إضافة الذات العليمة إلى الأشياء المعلومة وإضافة الذات إليها عند الفلاسفة إضافة اشراقية، ولكن قد مرّ أنه لا يمكن أن تكون ذاته تعالى علة تامة للأشياء، وإلاّ لزم الجبر والقهر في أفعاله سبحانه وهو كما ترى.

الوجه الرابع: أن الذات الواجبة والحقيقة الالهية بوحدتها وأحديّتها علة تامة للأشياء بسلسلتها الوجودية الطولية وحلقاتها التصاعدية التي ينبثق بعضها من بعض، فإنها برمّتها تتولد من الذات الواجبة كتولد الشعاع من الشمس والضوء من النور على أساس مبدأ التناسب، وحيث أن أفعال العباد جزء من تلك السلسلة والحلقات فلا محالة توجد بوجودها على ضوء أن كل حلقة متأخرة من تلك الحلقات معلولة لحلقة سابقة مباشرة إلى أن تنتهي إلى حلقة مستقلة في وجودها وهي الواجبة بالذات، ونتيجة ذلك: أن الحلقات المتصاعدة جميعاً متعلقات ومربوطات بالذات الواجبة التي هي الحلقة الأُولى والسبب الأعلى للعالم منها أفعال العباد، فلذلك لا حول ولا قدرة لهم عليها.

والجواب، أولاً: أن الذات الواجبة لايمكن أن تكون علة تامة للأشياء بالتفسير الفلسفي وإلاّ لكانت الأشياء واجبة بوجود ذاته المقدسة، ومن الواضح أن الوجوب ينافي الاختيار بل أن لازم ذلك نفي القدرة والسلطنة عن الباري والخالق للعالم وهو كما ترى.

وثانياً: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء بمظاهرها وحركاتها وتنوعها من

الماء والتراب والنار والحديد والأزوت والرصاص والذهب والفضة والخشب وغير ذلك على أساس مبدأ واحد للعالم بالتفسير الفلسفي، لأن العلة التامة إذا كانت واحدة فلابد أن يكون معلولها أيضاً كذلك بمقتضى مبدأ التناسب، غاية الأمر إن كانت وحدتها شخصية فوحدة معلولها أيضاً كذلك، وإن كانت نوعية فكذلك، بداهة أنه لايمكن أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة العلة أو أضيق، كيف فإن المعلول عين الربط والتعلق بالعلة ووليد منها وكامن في صميم كيانها ووجودها، ولهذا يكون من مراتب وجودها النازلة وليس شيئاً منفصلا عنها.

وعلى ضوء هذا الأساس فإذا كان مبدأ العالم واحداً استحال أن تختلف آثاره ومظاهره وتتنوع أفعاله بقاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، وحيث أن ذاته المقدسة واحدة من جميع الجهات والحيثيات فيستحيل أن تصدر منها أفعال متباينة ومتنوعة في طول سلسلة وجودها وحلقاتها التصاعدية، على أساس إنها برمتها متولدة من الذات الواجبة بالمباشرة أم بالواسطة.

فالنتيجة: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء في الآثار والاحكام والتنوع على ضوء تفسير الفلاسفة علية ذاته المقدسة للأشياء، وهو أنها جامعة لجميع تلك الأشياء بنحو الأتمّ والأشد بلا حدود لها في مرتبة ذاته، ثم تتولد منها وتتكثر على ضوء القانون القائل بأن العلل المتصاعدة في الحساب الفلسفي التي ينبثق بعضها عن بعض يجب أن يكون لها بداية أي علة أولي لم تنبثق عن علة سابقة، إذ لا يمكن أن يذهب تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له، لأن كل معلول ليس إلا نحو من التعليق والارتباط بعلته، فالموجودات المعلولة جميعاً ارتباطات وتعلقات فلا يعقل استقلالها في الوجود، ومن الواضح أن تلك الارتباطات والتعلقات بحاجة إلى حقيقة مستقلة في الوجود ولم تنبثق عن علة سابقة وهي الذات الواجبة وإلاّ استحال وجودها.

وبكلمة أوضح: أنه يمكن التعليق على هذه النظرية بعدة أمور:

الأول: أنه لا يمكن تفسير علية ذاته المقدسة للأشياء بالمفهوم الفلسفي وهو العلية على أساس مبدأ التناسب والسنخية بينها ذاتاً، لأن لازم ذلك نفي القدرة والسلطنة عن الباري عزّ وجلّ والخالق للعالم.

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

الثالث: أن العلة إذا كانت قديمة أزلية فلابدّ أن يكون المعلول أيضاً كذلك على أساس أن المعلول بكيانه ووجوده مرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً فيستحيل أن يوجد بعد زوال العلة أو يبقى بعد ارتفاعها، ويترتب على ذلك ضرورة قدم العالم بقدم علته وهي الذات الواجبة، بداهة أنه لا يمكن أن تكون العلة قديمة والمعلول حادثاً مسبوقاً بالعدم، لاستحالة ارتباط الحادث بالقديم ارتباطاً ذاتياً، وحيث أنه لا شبهة في حدوث العالم وتجدده، ومعه كيف يمكن أن تكون علته قديمة ثابتة والمعلول حادثاً متغيراً، لوضوح أن العلة إذا كانت قديمة وثابتة فالمعلول أيضاً لابد أن يكون كذلك، وإلاّ فلا يكون معلولا لها، ومن هنا، وقع الفلاسفة في عويصة مشكلة صلة الحادث بالقديم ذاتاً وتأثير القديم فيه.

محاولة الفلاسفة لدفع هذه الأُمور:

أما الأمر الأول فلأنّ هذه النظرية نتيجة حتمية لمجموعة من القواعد العقلية الضرورية.

الأُولى: قاعدة أن لكل شيء سبباً وعلة.

الثانية: قاعدة التناسب والسنخية بين العلة والمعلول.

الثالثة: قاعدة أن الشيء مالم يجب وجوده لم يوجد.

الرابعة: قاعدة التعاصر بين العلة والمعلول.

بيان ذلك أن ذاته المقدسة هي سبب العالم ككل وعلته تطبيقاً للقاعدة الأُولى وهذه القاعدة من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية وأنها كنظام عام للكون موجودة في صميم طبيعة الانسان بصورة فطرية وهو الباعث الذي يبعث الانسان فطرة إلى تبرير وجود الأشياء باستكشاف أسبابها وعللها، وقد يوجد ذلك عند الحيوانات أيضاً ولهذا لا يكون هذا المبدأ قابلا للتخصيص، لأنه ليس من القواعد الشرعية حتى يكون قابلا له بل هو من القواعد العقلية الفطرية، ومن هنا، لولا مبدأ العليّة وقوانينها الصارمة لم يمكن اثبات أي نظرية من النظريات العلمية وقوانينها ولم يصح الاستدلال بأي دليل كان في مختلف مجالات المعرفة البشرية، كما لم يمكن اثبات موضوعية الاحساس والتجربة إلا به، وعلى هذا، فلابد من أن تكون علية الذات الواجبة للأشياء على أساس مبدأ التناسب والسنخية تطبيقاً للقاعدة الثانية، وإلاّ فلايمكن أن تكون الأشياء خاضعة لها خضوع المعلول للعلة، فإذا كان ارتباط الأشياء بالذات الواجبة على أساس هذا المبدأ فلا محالة يجب وجودها بوجود العلة تطبيقاً للقاعدة الثالثة، وحيث إن حاجة الأشياء إلى العلة كامن في صميم كيانها ووجودها بلا فرق فيها بين الوجود الحدوثي والوجود البقائي تطبيقاً للقاعدة الرابعة.

تحصل أن عليّة الذات الواجبة للأشياء بالمفهوم الفلسفي نتيجة حتمية لتلك القواعد العقلية الضرورية هذا.

والواقع أن في عرض هذه القواعد وتطبيقها جميعاً على مبدئيّة الذات الواجبة للعالم خطأً، توضيح ذلك أنه لا ريب في أن الله تعالى هو مبدأ العالم ككل والكل ينال

منه ولكن مبدئيّته للعالم ليست على أساس مبدأ التناسب والسنخية كما فسرها الفلاسفة بذلك بل بسلطنته المطلقة على العالم، لأن فاعليته تعالى للأشياء إنما هي بها لا بعليّة ذاته الواجبة أو إرادته بالمفهوم الفلسفي، وقد تقدم أن نسبة السلطنة إلى طرفي الأشياء على حد سواء ولا تخرج الأشياء بها عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حدّ الضرورة وتوجد بها بدون الحاجة إلى ضمّ مقدمة خارجية إليها، وعلى هذا، فالقاعدة الأُولى وإن كانت لا تنطبق على سلطنة الباري ﷻ لأنها ليست علة بالمفهوم الفلسفي إلا أنه لا وجه لتخصيص القاعدة بذلك، فإن المراد منها استحالة وجود الشيء بلا سبب سواءً أكان ذلك السبب العلة بالمفهوم الفلسفي أم كان السلطنة للفاعل كما تقدم، ومن هنا، يظهر أن القاعدة الثانية لا تنطبق على سلطنة الباري ﷻ لعدم التناسب بينها وبين الأشياء الصادرة منها ذاتاً، وإن شئت قلت أن سلسلة الوجود وحلقاته التصاعدية لابد أن تبدأ حتماً بالواجب بالذات وإلاّ لتذهب إلى مالا نهاية لها وبالتالي لا وجود لها وهو خلف، وعليه فالحلقة الأُولى متمثلة في الواجب بالذات والحلقة الثانية تصدر منه مباشرة بالسلطنة والاختيار لا بالوجوب والضرورة وبدون مناسبة بينهما ذاتاً، ولهذا لا يكون خضوع الأشياء لسطنة الباري عزّ وجلّ كخضوع المعلول للعلة التامة بالمفهوم الفلسفي، ومن هنا، لا يكون تأثير السلطنة في الأشياء وجوداً وعدماً مبنياً على القاعدة الثانية، كما أن صدورها منها ليس مبنياً على القاعدة الثالثة، فإن ضرورتها بالسلطنة إنما هي من الضرورة بشرط المحمول أي بشرط الوجود لا الضرورة بالعلة كما هو مقتضى هذه القاعدة، فلذلك لا تنطبق القاعدتان عليها.

وأما القاعدة الرابعة، فهي تنطبق على المقام، لأن الأشياء في حدوثها وبقائها بحاجة إلى الافاضة والامداد من الله تعالى بسلطنته وقدرته آناً فآناً، فلو انقطعت

الافاضة عليها انعدمت، هذا كله بالنسبة إلى الحلقة الثانية من الحلقات التصاعدية للوجود.

وأما الحلقة الثالثة فعلتها المباشرة هي الحلقة الثانية، وحيث أنها من الأشياء الطبيعية التكوينية فلا محالة تكون عليتها لها انما هي بالمفهوم الفلسفي، فلذلك تنطبق عليها جميع القواعد المذكورة، وعلى هذا، الأساس فالأفعال الاختيارية تختلف عن الحوادث الطبيعية، فإن الأفعال الاختيارية خاضعة لسلطنة الفاعل وجوداً وعدماً لا على أساس مبدأ التناسب الذاتي بينهما بل على أساس أن السلطنة على الفعل وحدها تكفي لتحقق احد الطرفين بدون الحاجة لها إلى ضم مقدمة خارجية إليها، بينما الحوادث الطبيعية التي هي علل لآثارها ومعلولات لأسبابها في الحلقة السابقة خاضعة لمبدء التناسب والسنخية، فالنتيجة أن السلطنة علة للفعل لا بالمفهوم الفلسفي.

إلى هنا قد تبيّن: أنه لا شبهة في بطلان هذه النظرية، فإنه مضافاً إلى استلزامها نفي القدرة والسلطنة عن الباري عزّ وجلّ أنها مخالفة للوجدان والبرهان. أما الأول فلأنّ الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بأن أفعاله تعالى خاضعة للسلطنة والقدرة لا لعلية ذاته الواجبة أو إرادته بالمفهوم الفلسفي. وأما الثاني فقد ثبت في محله بالأدلة الصارمة القدرة لله تعالى على الأشياء والسلطنة عليها التامة.

وأما الأمر الثاني فلأنهم حاولوا لتبرير اختلاف الأشياء في التنوع والاثار بأن الصادر من الله تعالى مباشرة هو الوجود المنبسط، وقد يعبر عنه بالوجود الاطلاقي أيضاً لا الأشياء بأنواعها المختلفة، لكي يقال أن صدورها منه تعالى مستحيل، لأنه من صدور الكثير عن الواحد، وأما صدور الوجود المنبسط عنه فهو من صدور الواحد عن الواحد على أساس أنه من مراتب وجوده تعالى النازلة ومن سنخه، وأما

التكثر والاختلاف بين الأشياء فهو ناشيء من انبساط هذا الوجود الاطلاقي على الماهيات في عالم المادة التي هي عبارة عن حدودها وفوارق بعضها عن بعض آخر، ومن الواضح أن تلك الحدود والفوارق أُمور عدمية لا واقع موضوعي لها فلا تكشف عن اختلاف علتها، ولهذا لو الغيت هذه الفوارق والحدود فلا امتياز بينها أصلا بل هي الوجود المنبسط، ولذلك قيل أن الوحدة في عين الكثرة وبالعكس، فان وحدة الوجود المنبسط في عين الكثرة لأنه ينطوي على جميع الوجودات الخاصة بنحو الأتمّ والأشدّ أي بدون حدودها وفوارقها، والكثرة في عين الوحدة لأن الوجودات الخاصة إذا الغيت جميع حدودها وفوارقها فهي عين الوجود المنبسط هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الوجودات الخاصة بما أنها مختلفة بحدودها فلذلك تختلف آثارها وتتباين أفعالها وتتنوع مظاهرها، وهذا الاختلاف حيث أنه ناشيء من اختلاف فوارقها وحدودها التي هي أُمور عدميّة فلا يكشف عن اختلاف علتها، وإن شئت قلت أن منشأ الاختلاف بين الأشياء إنما هو ضعف الوجود، فان حيثية الوجود حيثية طرد العدم، وكلما كان الوجود أشد وأوسع كانت حيثية طرد عدمه كذلك، وكلما كان أضعف كانت حيثية طرد عدمه كذلك على عكس الماهية، فان سعة سنخ الماهية من جهة الضعف والابهام وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الشدة والفعلية، ولهذا كلما كان الضعف والابهام في المعنى أكثر كان الاطلاق والشمول فيه أوفر وكلما كان الوجود أشد وأقوى كان الاطلاق والسعة فيه أكثر وأتم.

وغير خفي أن هذه المحاولة غير تامة، **اما أولاً**: فلأنّها مبنية على علية ذاته الواجبة للأشياء بالمفهوم الفلسفي، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن أن تكون ذاته تعالى علة تامة للأشياء بهذا المفهوم لاستلزام ذلك نفي القدرة والسلطنة عن الباري عزّ

وجلّ، هذا إضافة إلى أن عليتها كذلك مخالفة للوجدان والبرهان كما مرّ.

وثانياً: أن الوجود المنبسط الذي لا حدود له في السعة فلا يعقل أن تصدر منه وجودات خاصّة المتنوعة والمختلفة التي لها حدود وفوارق معيّنة، لأن ذلك من صدور الكثير عن الواحد وهو محال، ضرورة أن العلة إذا كانت واحدة وغير محدودة فلابد أن يكون معلولها أيضاً كذلك، وإلاّ فلا يكون معلولا لها. هذا إضافة إلى أن منشأ اختلافها لو كان أمراً عدمياً فلا يمكن أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، لأن الحقيقة الواحدة لا محالة تكون آثارها واحدة، وإلاّ لزم صدور الكثير من الواحد وهو مستحيل، بداهة أن اختلاف الأشياء في الآثار والأنواع كاشف حتماً عن اختلافها بالذات والحقيقة لا بالاعتبار.

إلى هنا قد تبين: أن الالتزام بالنظام الجملي التسلسلي للوجود بالتفسير الفلسفي مبتن على الالتزام بعلية ذاته المقدسة بالمفهوم الفلسفي، وحيث أن التالي باطل جزماً كما عرفت فالمقدم مثل هذا، ولكن السيد الأُستاذ قد علّق على هذا النظام الجملي التسلسلي للوجود بأمرين آخرين:

الأول: أنه على ضوء هذه النظرية وهي أن ذاته الأزلية علة تامة للأشياء بالمفهوم الفلسفي لا يمكن اثبات علة أولية للعالم التي لم تنبثق عن علة سابقة، والنكتة في ذلك أن سلسلة العلل والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تلك الحلقات وتذهب إلى مالا نهاية لها أو لها نهاية، فعلى الأول هو التسلسل الباطل، ضرورة أن هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها وتحققها إلى علة ذاتية واجبة الوجود حتى تنبثق منها وإلاّ استحال تحققها، وعلى الثاني يلزم وجود المعلول بدون علة، وذلك لأن السلسلة إذا كانت لها نهاية فلا محالة تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أن ما يكون مسبوقاً

بالعدم ممكن فلا يصلح أن يكون علة للعالم، ومبدأ له، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لا علة له، فالنتيجة على ضوئهما هي وجود الممكن بلا علة وسبب وهو محال، كيف فإن في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ العلية، فإذاً على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين إما بالقضاء على مبدأ العلية أو بالتسلسل وكلاهما محال [١].

ولكن للمناقشة في هذا التعليق مجالا، بتقريب أن التزام الفلاسفة بسلسلة طولية وحلقات تصاعدية للوجود بالتفسير الخاص إنما هو على أساس أنه لا يمكن تبرير تفسير اختلاف الأشياء وتنوعها في المظاهر والآثار إلا بذلك، وعلى هذا، فهذه السلسلة التي ينبثق كل حلقة متأخرة منها عن حلقة سابقة، فلابد أن تنتهي إلى حلقة واجبة بالذات التي لا تنبثق عن علة سابقة وإلا لتذهب إلى مالا نهاية لها وهو باطل، والمراد من انتهاء السلسلة انتهائها إلى الواجب بالذات الذي هو مبدأ العالم والسبب الأعلى له فالانتهاء صفة للسلسلة، باعتبار أنها برمتها منتهية إلى الذات الواجبة، وأما الذات الواجبة التي هي مبدأ السلسلة فلا انتهاء لها ولا حد، فما ذكره السيد الأُستاذ من أن هذه السلسلة إما أنه لا بدايةً لها أو أن لها بداية وحدّاً، فعلى الأول باطلة وعلى الثاني مسبوقة بالعدم، مبني على الخلط بين أن تكون السلسلة بنفسها منتهية ومحدودة وبين أن تكون منتهية إلى الواجب بالذات. والأول محال لأن السلسلة برمتها ممكنة فيتسحيل أن توجد بنفسها. والثاني واجب لأنها بوصف كونها ممكنة لابد أن تكون منتهية إلى الواجب بالذات، فالسلسلة الممكنة لا بد أن تبدأ حتماً من الواجب بالذات باعتبار أنها عين التعلق والربط به، وأما الواجب بالذات فهو لا

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٧٥.

نهاية له ولا بداية.

والثاني أن لازم هذه النظرية انتفاء العلة بانتفاء شيء من تلك السلسلة، بتقريب أن هذه السلسلة والحلقات التصاعدية جميعاً معلولات لعلة واحدة وارتباطات وتعلقات بها ذاتاً وحقيقةً وإنها برمّتها كامنة في كيانها ووجودها وتنبثق منها، فيستحيل أن تتخلف عنها كما يستحيل أن تختلف، وعلى ضوء هذا الأساس فإذا انتفى شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علته وتخلفه عنها هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لا شبهة في انتفاء الاعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أن انتفائها إنما هو من ناحية انتفاء علتها وإلاّ فلا يعقل انتفائها، فالتحليل العلمي في ذلك يؤدي في نهاية المطاف إلى انتفاء علة العلل، وعلى هذا، فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية.

والجواب،أولاً: أن العرض كالجوهر فلا يطرأ عليه الفناء بعد الوجود، وذلك لأن وجود العرض وجود تدريجي في موضوع محقق في الخارج وهو الجوهر وانه عين التحرك والتطور فيه سواءً أكان من مقولة الكم أم الكيف أم الوضع أو الأين وهكذا، مثلا شتلة الشجر فإنها في تحرك وتطور مستمر من مرحلة إلى مرحلة أرقى ومن النقص إلى الكمال كمّاً وكيفاً واياناً ووضعاً إلى أن تصبح شجرة كاملة، مثلا النطفة في تطور وتحرك دائم من القوة إلى الفعل من النقص إلى الكمال إلى أن تصبح انساناً كاملا مفكراً، فوجود العرض وجود تدريجي ومتقوم بالتدرج والتطور من درجة إلى أُخرى، وهذا الوجود التدريجي وجود واحد في طول الخط بين المبدأ والمنتهى وقوام هذا الوجود بالتدرج والتطور، ولهذا لا يمكن اجتماع جزئين منه في عرض واحد وزمن فارد، وعلى هذا، فالعرض كالكم والكيف والأين والوضع

وغير ذلك موجود في طول الخط بالتدرج.

وبكلمة: أن حقيقة الحركة سير تدريجي للوجود وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع امكاناته، ولهذا حدد المفهوم الفلسفي للحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً وليست عبارة عن فناء الشيء فناء مطلقاً ووجود شيء آخر جديد وإنما هي تطور الشيء في درجات الوجود، فيجب إذن أن تحتوي كل حركة على وجود واحد مستمر منذ أن تنطلق إلى أن تتوقف، وهذا الوجود هو الذي يتحرك بمعنى أنه يتدرج ويتطور بصورة مستمرة، وكل درجة تعبر عن مرحلة من مراحل ذلك الوجود الواحد، وهذه المراحل انما توجد بالحركة، ومن هنا، لايملك الشيء المتحرك قبل الحركة تلك المراحل من الوجود التي توجد بالحركة وإلا لم توجد حركة بل هو في لحظة الانطلاق إلى الحركة لا يتمثل إلا في قوى وامكانات وتستنفد تلك الامكانات والقوى تدريجاً ومرحلة بعد مرحلة ودرجة بعد درجة، بأن تستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة ودرجة من درجاتها القوة بالفعليّة والامكان بالوجود، فحقيقة الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعلية، وفي كل مرحلة من مراحلها تتشابك فيها القوة والفعلية لأنها مركبة في كل دور من أدوارها ومرحلة من مراحلها من قوة وفعل وامكان ووجود وهما متشابكان في جميع الأدوار والمراحل لها، فالوجود في كل مرحلة من مراحل حركته التكاملية يحتوي على درجة معينة من الحركة في هذه المرحلة بالفعل وعلى درجة معينة أرقى منها بالقوة، مثلا النطفة تحتوي على درجة معينة من الحركة بالفعل وعلى درجة معينة أرقى منها بالقوة وهي المضغة فإنها في اللحظة التي تتكيف فيها بتلك المرحلة تتجه سيراً نحو المرحلة الأرقى والأكمل، وهكذا إلى أن تنفد جميع طاقاتها وامكاناتها فتقف، وبذلك يظهر جلياً أن الحركة لا تنطوي على التناقض فإن اجتماع القوة والفعلية في كل مرحلة من

مراحلها لا يكون من الاجتماع بين المتناقضين، فإنه إنما يكون من الاجتماع بينهما إذا كان الوجود في كل مرحلة من مراحل الحركة يحتوي على القوة والفعلية بالنسبة إلى نفس هذه المرحلة، فإن هذا لا يمكن لأن مردّ ذلك إلى أن هذه المرحلة تحتوي على فعلية الحركة وفي نفس الوقت لا تحتوي عليها بل على امكانها، وأما إذا كان احتوائه على الفعلية بلحاظ نفس هذه المرحلة التي يتكيف في هذه اللحظة بها وعلى القوة بلحاظ المرحلة الآتية وهي المرحلة الأرقى منها فلا تناقض، كيف فان الحركة في كل مرحلة ودرجة مركبة من قوة وفعل ولا يمكن أن توجد ماهية الحركة من دون هذين العنصرين.

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

ومن ناحية أُخرى، أن الحركة العرضية في ظواهر الأشياء كحركة الكم والكيف ونحوهما لا محالة تكشف عن وجود حركة أعمق وهي الحركة الكامنة في صميم كيان هذه الأشياء ووجودها، على أساس أن الحركة العرضية بحاجة إلى علة مباشرة لها لاستحالة أن توجد الحركة بنفسها وبدون وجود محرك لها، ومن الواضح أن علتها المباشرة لابد أن تكون أمراً متجدداً ومتطوراً وغير ثابت على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول، ضرورة أن المعلول إذا كان متجدداً ومتطوراً فهو يكشف عن أن علته المباشرة كذلك، إذ لو كانت علته المباشرة ثابتة استحال أن يكون معلولها أمراً متجدداً ومتطوراً، وعلى هذا، فلا محالة تكشف الحركة العرضية في ظواهر الأشياء عن وجود حركة في عمق ذاتها وصميم طبيعتها وكيانها وهي

الحركة الجوهرية التي هي العلة المباشرة لها، فما ذكره السيد الأُستاذ دام ظله من طرو الفناء على العرض دون الجوهر غير تام، لأن الفناء لوكان طارئاً على العرض بعد وجوده لكان كاشفاً عن طروه على الجوهر، باعتبار أن الحركة الجوهرية هي العلة المباشرة للحركة العرضية، فمع عدم طرو الفناء على الجوهر بعد وجوده استحال طروه على العرض لاستحالة فناء المعلول بدون فناء العلة، وقد مرّ أن الحركة ليست فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد بل هي وجود تدريجي وذات درجات ومراتب، والوجود التدريجي بتمام مراتبه ودرجاته على طول الخط وجود واحد وحقيقة فاردة.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن معنى الحركة هو فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد في كل مرحلة من مراحلها ودور من أدوارها، ولكن حينئذ كما أن العرض يفنى فناءً مطلقاً بعد وجوده وينعدم كذلك الجوهر، وعليه ففناء العرض كاشف عن فناء الجوهر لا عن انتفاء المبدأ الأول، والسبب الأعلى للعالم وهو الذات الواجبة وفناء الجوهر نتيجة حتمية لطبيعة العالم المادي التجديدية لا من أجل حدوث العلة وتجددها، نعم يبقى هنا إشكال صلة الحادث المتجدد بالقديم الثابت وسوف نشير إليه، فالنتيجة أن ما أفاده السيد الأُستاذ دام ظله من الاشكال غير تام، فالصحيح هو ما ذكرناه في المسألة.

وأما الأمر الثالث فقد ذكر الفلاسفة أن العلة إذا كانت قديمة وأزليّة فلابد أن يكون معلولها أيضاً كذلك بمقتضى مبدأ التناسب والسنخية بينهما ذاتاً وكون المعلول وليد العلة وليس شيئاً منفصلا عنها، وحيث أن الصادر من الذات الواجبة مباشرة هو الوجود المنبسط فهو قديم أزلي وليس حادثاً مسبوقاً بالعدم، فإذاً لا مناص من الالتزام بقدم العالم.

والجواب: عن ذلك قد ظهر مما تقدم، اما **أولاً**: فلأنّه مبني على أنّ ذاته

الواجبة علة تامة للأشياء بالمفهوم الفلسفي، ولكن قد سبق موسعاً خطأ هذه النظرية وعدم امكان الالتزام بها، لأنها مضافاً إلى كونها مخالفة للوجدان والبرهان، تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الخالق للعالم وهو لا يمكن.

وثانياً: أنه لا يدفع الاشكال عن العالم المادي إذ لا شبهة في حدوث هذا العالم وتغيّره وتجدّده بصورة مستمرة، وعليه فلا يعقل أن تكون علته قديمة ثابتة لاستحالة صدور الحادث المتغير المتجدد كذلك عن القديم الثابت هذا، وقد أجاب عن هذا الاشكال صدر المتألّهين[1].

وقبل أن نستعرض جوابه نذكر مقدمة وهي أن الحركة بمفهومها الفلسفي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وليست عبارة عن فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد، لأنها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد باعتبار أن كل حركة تنطوي على وجود واحد مستمر في التطور والتدرج من مرحلة إلى مرحلة أُخرى، وكل مرحلة من مراحله تعبر عن درجة من وجوده ويستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة الامكان بالوجود والقوة بالفعلية، فلذلك تكون القوة والفعلية متشابكتين في جميع أدوار الحركة ومراحلها طالما لم تستنفد جميع امكاناتها، فإذا استنفدت ولم تبق في الشيء طاقة على درجة جديدة انتهى عمر الحركة.

والخلاصة: أن الحركة في كل مرحلة ذات لونين هما:

الامكان والواقع والقوة والفعلية، فإنها إذا وصلت إلى مرحلة ودرجة فالحركة بالنسبة إلى هذه المرحلة فعلية وواقعية وبالنسبة إلى المرحلة الثانية بالقوة والامكان، فالشيء المتحرك في كل مرحلة يملك الحركة بالفعل والواقع فيها وبالقوة والامكان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ج ٣ ص ٦٨.

بالنسبة إلى المرحلة الثانية، فلهذا لا تناقض فيها.

وبعد ذلك نقول أن صدر المتألّهين قد وضع نظرية الحركة بصورة أعمق وأدق وهي النظرية القائلة: بأن الحركة كامنة في صميم طبيعة الأشياء وكيان وجودها، فإنها بذاتها وذاتياتها في تطور وتدرج دائم ومستمر ولا تقتصر الحركة في ظواهر الأشياء وسطحها العرضي فحسب بل هي تتبع الحركة في عمقها وكيانها الوجودي وهي الحركة الجوهرية، وذلك لأن الحركة العرضية القائمة بظواهر الأشياء كالحركة الأينية والكمية والكيفية وغيرها لما كان معناها التجدد والتطور فلابد أن تكون علّتها المباشرة أمراً متجدداً، بداهة أنه لا يعقل أن تكون العلة ثابتة والمعلول متجدداً وبالعكس، وعلى هذا، فلابد أن تكون علة الحركة العرضية متجددة متطورة طبقاً لتجددها وتطورها، فلو كانت ثابتة ومستقرة فكل ما يتولد منها يكون ثابتاً ومستقراً، وحينئذ فتعود الحركة سكوناً وهذا خلف، وبذلك نستكشف أن العلة المباشرة لهذه الحركة السطحية في ظواهر الأشياء موجودة في صميم طبيعتها وكيانها وهي القوة المتحركة المتطورة التي يعبر عنها بالقوة الجوهرية، فإن هذه القوة بسبب تطورها وتجددها علّة مباشرة للحركة العرضية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن صدر المتألّهين قد بنى حل مشكلة صلة الحادث بالقديم على نظرية الحركة الجوهرية التي وضعها بتقريب، أن السبب المباشر لتطور وجود العرض وتجدّده من مرحلة إلى مرحلة أُخرى ومن درجة إلى درجة ثانية هو تطور وجود الجوهر وتجدده بنحو دائم ومستمر، فإذاً لا تمس الحركة ظواهر الأشياء السطحية بل هي في أعماقها وجوهر ذاتها وكيانها وهي الحركة الجوهرية التي هي العلة المباشرة لها من الداخل وليست علتها من الخارج، وعليه فحدوث العالم المادي مستند إلى طبيعته التجددية بالذات لا إلى علة خارجية قديمة ورائه لكي يقال أنه لا

يمكن ارتباط الحادث بالقديم وصلته به.

ولكن هذه المحاولة من صدر المتألهين لا تدفع المشكلة، وذلك لأن الحركة الجوهرية كالحركة العرضية بحاجة إلى علة فلا يمكن أن توجد بنفسها وبدون علة خارجية، وذلك لأن المادة المتحركة المتجددة بصورة مستمرة لا يمكن أن تكون هي علة للحركة وسبباً لها، لأن معنى ذلك انها علة لنفسها باعتبار ان وجود المادة بنفسه وجود تدريجي وتطوري لا أنه شيء ثابت تصدر منه الحركة وإلا استحال صدور الحركة منه، لأن العلة إذا كانت ثابتة فكل ما يصدر منها فهو ثابت، ولا يعقل أن يصدر منها أمر متجدد متحرك وإلا لم تكن ثابتة وهذا خلف، والنكتة في ذلك أن الحركة متقومة بأمرين:

١ ـ المتحرك، وهو الموضوع ٢ ـ المحرك، وهو العلة، ولا يمكن أن يكون شيء واحد من جهة واحدة موضوعاً للحركة وعلة لها معاً وفي آن واحد، لأن تعدد المتحرك والمحرك أمر ضروري لما مرّ من أن الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء الناقص، ومن الضروري أنه لا يمكن للشيء الناقص أن يطور نفسه بنفسه ويكمل وجوده تدريجاً بصورة ذاتية، فإن معنى ذلك في الحقيقة وجود الممكن بنفسه وبدون علة وسبب، وهذا كما ترى بعد استحالة تطوره بالذات من جهة الصراع الداخل كما توهم، فإذاً لا يعقل أن تكون علة الحركة التطورية للمادة التي هي في صميم ذاتها وجوهرها نفس المادة لأنها بنفسها حركة وتطور، ولا يمكن أن تكون الحركة الجوهرية المادية علة لنفسها وتوجد بصورة ذاتية وبدون سبب، وعليه فلا محالة تكون علة الحركة الجوهرية وراء المادة المتحركة وهي الواجب بالذات، فإنه يمدها بالتطور الدائم المستمر ويفيض عليها بالحركة التكاملية بالتدرج، فإذاً تبقى مشكلة صلة الحادث بالقديم على حالها.

وبكلمة: أن الحركة العامة الكامنة في طبيعة الأشياء بنفسها تبرهن على ضرورة وجود علة وراء حدود المادة، وذلك لأن الحركة كيفية وجود الطبيعة، فوجود الطبيعة عبارة أُخرى عن حركتها وتدرجها من مرحلة إلى مرحلة أُخرى من درجة إلى درجة أرقى وخروجها المستمر من القوة إلى الفعلية والامكان إلى الوجود، وأما توهم الاستغناء الذاتي للحركة بتناقضاتها الداخلية التي تنبثق الحركة عن الصراع بينها فلا أصل له، بداهة أنه لا تناقض ولا صراع في الحركة التي هي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعلية ومن الامكان إلى الوجود ولا يجتمع في كل مرحلة من مراحل الحركة إلا الامكان والوجود والقوة والفعلية ولا تناقض بينهما، ولا يجتمع على الفرض في كل مرحلة من مراحلها الوجود والعدم معاً حتى يكون بينهما تناقض، فإذاً لابد أن تكون العلة شيئاً خارج حدود الطبيعة، لأن أي شيء في الطبيعة فوجوده حركة وتدرج، إذ لا ثبات في عالم الطبيعة بموجب قانون الحركة العامة في عالم المادة، وعلى هذا، فالحركة الجوهرية التي هي حركة عامة كامنة في صميم طبيعة الأشياء في عالم المادة برمّتها بما أنه لا يمكن أن توجد بذاتها، فلا محالة تكون علّتها وراء عالمها وهي الواجب بالذات، فإنه يمدّها تدريجاً ويفيض عليها الحركة مرحلة بعد مرحلة، فإذاً لا يمكن حل مشكلة صلة الحادث بالقديم بالحركة الجوهرية إلا على القول بأنها ذاتية وهو باطل بالضرورة، بداهة أن العلة إذا كانت قديمة ثابتة استحال أن يكون المعلول حادثاً متجدداً على ضوء نظرية الفلاسفة القائلة بأن ذاته الواجبة علة تامة للأشياء بالمفهوم الفلسفي، ولكن تقدم بطلان هذه النظرية وجداناً وبرهاناً وعدم امكان الالتزام بها لما يترتّب عليه من المحذور المتقدم.

ودعوى: أن منشأ الحركة الجوهرية الطاقات والإمكانات الموجودة في الأجسام المتحركة فإنها تتحرك بها لأنها مبدأ وانطلاقها من مرحلة إلى مرحلة أخرى

لا إلى علة خارجية

مدفوعة: بأن نفس هذه الطاقات تتحرك وتتجدد لأن الأجسام والجواهر تتحرك بطاقات فإذاً الحركة بحاجة إلى علّة محركة.

ومن هنا، فالصحيح هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن مبدئية الله تعالى للعالم ككل وخالقيته له إنما هي على أساس قدرته وسلطنته المطلقة على الأشياء برمّتها، لا على أساس علية ذاته الواجبة لها بالمفهوم الفلسفي، وتحكم بذلك الفطرة السليمة الوجدانية من ناحية والأدلة القاطعة من ناحية أُخرى، كما حقق في محله، وعلى هذا، فكل فعل صادر منه تعالى بسلطنته واختياره لا بالضرورة والوجوب، وقد سبق أن نسبة السلطنة إلى الطرفين من الفعل نسبة واحدة ولا يخرج الفعل بسببها عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضرورة والوجوب، فلذلك يكون صدور الأفعال المتباينة والأشياء المتنوعة المختلفة من ذاته تعالى وتقدس بقدرته وسلطنته على القاعدة، إذ لا مانع من أن تختلف آثاره وتتباين أفعاله طالما لم يكن صدورها منه مبنياً على مبدأ التناسب والضرورة.

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

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

تكميل

قد تسأل هل تصلح المادة الأصيلة للعالم أن تكون علة فاعلية والسبب الأعلى له ؟

والجواب: النفي بصورة قاطعة وذلك لعدة نقاط:

النقطة الأُولى: أنه قد ثبت علمياً أن المادة الأصيلة للعالم حقيقة واحدة، فإن التجارب العلمية قد أثبتت أن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة إلى مادة، ونتيجة ذلك: أن صفة المادة ليست بذاتية بل هي عرضية كسائر صفات الأشياء كصفة الماء والتراب والحديد والرصاص وهكذا. وعلى ضوء هذا الأساس فالمادة الأصيلة للعالم سواءً أكانت بصفة المادة أم بالقوة حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الأشياء بأنواعها المختلفة وأشكالها المتعددة، وأثر ذلك حتماً أنه لا يمكن أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها وحركاتها، إذ من المستحيل أن تتولد من حقيقة واحدة آثاراً مختلفة وأنواعاً متباينة، ضرورة استحالة صدور الكثير من الواحد وإلا لامكن تأثير كل شيء في كل شيء، ومعنى هذا انهيار مبدأ العلية وفيه القضاء الحاسم على جميع العلوم الطبيعية بمختلف أشكالها.

وبكلمة: أن المادة الأصيلة موجودة في التراب والماء والحديد والأزوت والرصاص والذهب والفضة وهكذا، على أساس أن تلك الأشياء المتنوعة جميعاً بالتحليل العلمي ترجع إلى مادة واحدة وتلك المادة الواحدة موجودة في كل واحد من هذه الأشياء بعنوانه الخاص، فإذاً كيف يمكن تفسير اختلافاتها وتباينها مع أن مبدأها وهو المادة واحد بالسنخ فيجب أن يكون أثره أيضاً واحداً كذلك، فاختلاف الأشياء في التنوع والآثار برهان قطعي على أن المادة الأصيلة الواحدة لا تكون سبباً وعلة لها، بداهة أن الحقيقة الواحدة لا تختلف آثارها ولا تتباين أفعالها على أساس قاعدة فلسفية فطرية وهي أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

النقطة الثانية:أن الشيء المتحرك منذ بداية تحركه وتطوره يملك طاقات وامكانات في صميم طبيعته وكيان وجوده وبالحركة تستنفد تلك الطاقات والامكانات تدريجاً وتستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة الطاقة والقوة بالفعل والامكان بالوجود إلى أن تستنفد الطاقات والامكانات نهائياً، فتوقف الحركة باعتبار أن الحركة تنطوي على وجود واحد مستمر على طول الخط من المبدأ إلى المنتهى ومنذ أن تنطلق إلى أن تتوقف، وكل مرحلة تمثل درجة من درجات هذا الوجود الواحد.

وعلى هذا، فكون وجود المادة ذا درجات ومراحل متفاوتة من القضايا الأولية كوجود البياض مثلا، فإنه ذو مراتب ودرجات متفاوتة وهكذا، ومن الطبيعي أن المرتبة الأُولى من المادة لا يمكن أن تكون علة وسبباً للمرتبة الأعلى بصورة ذاتية، لأن الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء الناقص، ومن البديهي أن الشيء الناقص لا يمكن أن يطور نفسه بنفسه ويكمل وجوده تدريجاً وديناميكياً أي ذاتياً وهذا معناه وجود الممكن بنفسه وبدون حاجة إلى علة وسبب وهو مستحيل، لأن حقيقة الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعلية، ومن الواضح أن خروج الشيء من القوة إلى الفعلية ومن الامكان إلى الوجود بحاجة إلى علة، ولا يمكن أن تكون تلك العلة داخلية وهي الصراع بين التناقضات، ضرورة أنه ليست في الحركة تناقضات وأضداد لتنشأ الحركة من الصراع بينها، بل فيها تشابك بين القوة والفعلية في جميع أدوارها ومراحلها ولا تناقض ولا تضاد بينهما، فإن فعلية الحركة بالنسبة إلى درجة وقوتها وامكانها بالنسبة إلى درجة ثانية بالتدريج، حيث أن الشيء المتحرك في كل مرحلة يملك درجة خاصة منها بالفعل ودرجة أُخرى بالقوة والامكان وهكذا، فإذاً لا موضوع للقول بأن علة حركة المادة وتطورها داخلية ذاتية وهي الصراع بين

المتناقضات والاضداد، وعليه فلا محالة تكون علّتها خارج حدودها المادية وهي تمدّها تدريجاً وتفيض عليها الحركة التكاملية، حيث لا يوجد في عالم المادة شيء ثابت، إذ أي شيء فيه فوجوده حركة وتدرج بموجب قانون الحركة العامة، هذا إضافة إلى أن الشيء الثابت لا يمكن أن يكون علة الشيء المتحرك، وبكلمة واضحة أن هناك ثلاث قضايا أولية:

الأُولى: قضية أن لكل شيء علةً وسبباً.

الثانية: قضية أن المعلول لا يمكن أن يكون أكبر من العلة لا كماً ولا كيفاً.

الثالثة: قضية أن فاقد الشيء لا يكون معطياً.

أما القضية الأُولى، فإنها من أوليات ما يدركه العقل البشري في حياته الاعتيادية فطرة.

وأما القضية الثانية، فلأن الزيادة على العلة سواءً أكانت كيفية أم كمية فلا يعقل أن تكون معلولة لها، لأن المعلول عين التعلق والربط بالعلة ووليدها وجوداً ولهذا يكون وجوده من حدود وجودها، فلذلك تكون هذه القضية من تبعات القضية الأُولى.

وأما القضية الثالثة، فمردها إلى وجود الشيء بدون علة وسبب وهو مستحيل.

وعلى هذا، فعدم صلاحية المادة الأصيلة المتطورة لعلية العالم نتيجة حتمية لهذه القضايا الأولية المرتبطة بعضها ببعض ذاتاً، فإن تطور المادة وتجددها بصورة مستمرة من النقص إلى الكمال بحاجة إلى علة ولايمكن أن تكون علتها داخلية وهي الصراع بين المتناقضات والاضداد في الحركة لما عرفت من أنه ليست في الحركة متناقضات وأضداد أصلا، وإلاّ فلا يعقل وجود الحركة، ضرورة أن وجودها مبني

على أساس مبدأ عدم التناقض بين القوة والفعل في كل مرحلة من مراحلها ودور من أدوارها، إذ لو كانت الحركة مبنية على أساس مبدأ التناقض وجوازه لم توجد حركة، لأن الحركة تنطوي على التطور والتجدد في مراتب الشيء ودرجاته، فلو كانت تلك المراتب والدرجات المتناقضة موجودة بالفعل ولم يكن بينها صراع فلا حركة، حيث لا تطور ولا تجدد بل هي جمود وثبات، فإذاً كيف يعقل أن يكون منشأ الحركة الصراع بين المتناقضات.

والحاصل أن المتناقضات لو جازت فلا صراع بينها حتى يكون منشأً للحركة، وإذا استحالت فلا موضوع له لأن الصراع إنما يتصور في درجة واحدة لا في درجتين هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الناقص كما لا يمكن أن يطور نفسه بنفسه ويكمل وجوده بصورة ذاتية من الداخل كما عرفت، كذلك لا يمكن أن يكون الناقص بما هو علة للكامل تطبيقاً للقضية الثانية والثالثة بل الأُولى أيضاً، فإذاً وجود المبدأ للعالم خارج حدوده المادية أمر حتمي، فإنه يمدها تدريجاً ويفيض عليها الحركة مرحلة بعد المرحلة ودرجة بعد الدرجة، ومن هنا، يكون تعدد المتحرك والمحرك ضرورياً، بداهة أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد من جهة واحدة موضوعاً للحركة وعلّة لها في وقت واحد، وإلا لزم كون الناقص مطوراً نفسه بنفسه ويكمل وجوده تدريجاً بصورة ذاتية وهذا محال كما عرفت.

النقطة الثالثة: أن المادة قابلة للتجزئة والانفصال مهما كانت كما حقّق ذلك في الفلسفة العليا، وعليه فالاتصال مقوم لوحدتها ونتيجة ذلك: أن وحدات العالم المادي مركبة من مادة وصورة، وعلى هذا، الأساس فالمادة لا يعقل أن تكون السبب الأعلى للعالم، بداهة أن السبب الأعلى له لابد أن يكون واجب الوجود بالذات وغنياً

في كيانه ووجوده عن أي شيء آخر، والمادة بما أنها مركبة من جزئين فتحقق كل جزء منها يتوقف على تحقق الجزء الآخر، فلا يمكن أن توجد المادة بدون صورة والصورة بدون مادة، لأن عملية التركيب بينهما لا يمكن أن تكون بصورة ذاتية وبدون علة، فلا محالة تحتاج إلى سبب العملية وموجدها ورائها.

والخلاصة: أن المادة في كيانها ووجودها بحاجة إلى تحقق جزئيها معاً وكل منهما في وجوده بحاجة إلى الآخر، فإذاً لابد من أن يكون هناك عامل ثالث ورائهما هو الموجد للتركيب بينها والمفيض عليهما هذا، ونكتفي بهذا القدر في بيان التكملة ونترك التفاصيل في المسألة وجوانب أُخرى فيها إلى محلها، لحد الآن قد تبيّن أن القول بأن المادة الأصيلة هي السبب الأعلى للعالم لا يخرج عن مجرد تخيل وأفكار ذاتية لا واقع موضوعي لها ولا يبتني على أي أساس علمي ولا فلسفي ومنشؤه عدم الوعي لمعنى الحركة والتدرج.

فالنتيجة: أن مبدأ العالم ككل والسبب الأعلى له ما وراء حدوده المادية وهو يمدّه ويفيض عليه بصورة مستمرة وهو غني بالذات وخالق العالم بالقدرة والسلطنة وهو فاعل بالاختيار لا بالضرورة والوجوب وتفصيل كل ذلك تقدم.

نظرية المعتزلة

مسألة التفويض ونقدها

ذهب المعتزلة إلى أن العبد مفوض من قبل الله تعالى في أفعاله وحركاته تفويضاً مطلقاً وأن له السلطنة المطلقة على أفعاله بدون دخل لارادته تعالى فيها ومستقل في إيجادها ولا يحتاج إلى الاستعانة بغيره لا فيها ولا في بقاء مباديها، وهذه النظرية مبنية على نظرية أن سرّ حاجة الشيء إلى العلة إنما هو حدوثه فإنه بحاجة إليها، فإذا حدث فلا يحتاج في بقائه واستمراره إلى علة ويملك بعده استقلاله ووجوده متحرراً عنها، ومن هنا، لو كان الشيء موجوداً بصورة مستمرة ودائمة ولم يكن حادثاً بعد العدم فلا توجد فيه حاجة إلى العلة هذا، وغير خفي أن هذه النظرية قد اسرفت في تحديد مبدأ العلية كما أن نظرية الأشاعرة قد افرطت في تعميم هذا المبدأ بنفي القدرة والسلطنة عن العبد نهائياً، أو فقل أن نظرية المعتزلة أسرفت في تحديد قدرة الخالق والباري عزّ وجلّ وسلطنته على الأشياء وتخصيصها بحدوثها فحسب، ونظرية الأشاعرة أفرطت في تعميمها حتى على أفعال العباد وأنها تحت سلطنته المطلقة وجوداً وعدماً بدون دخل للعبد فيها أصلا.

ولكن كلتا النظرتين باطلة، أما نظرية الأشاعرة فقد تقدم الكلام فيها موسعاً ولا حاجة إلى الاعادة.

وأما نظرية المعتزلة فهي مبنية على أن سر حاجة الأشياء إلى العلة انما هو كامن في حدوثها فإذا حدثت استغنت عن العلة بقاءً واستمراراً، وعلى هذا، فالانسان بعد خلقه وإيجاده فلا يحتاج في بقائه إلى خالقه، فإذاً بطبيعة الحال تكون أفعاله تحت

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

وهذه النقطة خاطئة جداً، لأن سر حاجة الأشياء إلى العلة هو امكانها الوجودي الذي هو كامن في صميم كيانها وكنه حقيقتها، ومعنى ذلك أنها عين الحاجة إلى العلة والتعلق بها لا شيء له الحاجة والتعلق وإلا ليذهب إلى مالا نهاية له، والنكتة في ذلك أن المعلول بالمفهوم الفلسفي يتولد من العلة وينبثق منها ذاتاً على أساس مبدأ التناسب والسنخية، ولهذا لا يملك المعلول وجوداً مستقلاً حراً وراء ارتباطه بالعلة، بداهة أنه لو كان يملك وجوداً كذلك وراء ارتباطه وتعلقه بها فلا يعقل أن يكون متولداً ومنبثقاً عنها ذاتاً، ومن هنا، يختلف ارتباط المعلول بالعلة عن سائر ألوان الارتباط كارتباط القلم بالكاتب وارتباط اللوحة بالرسام وارتباط الكتاب بالقاريء وهكذا، فإن الارتباط في هذه الموارد يعرض على شيئين كان كل منهما يملك وجوداً بصورة مستقلة عن الآخر في المرتبة السابقة، ولهذا يكون الارتباط بينهما عرضياً، وهذا بخلاف الارتباط بين العلة والمعلول فإنه ذاتي وكامن في صميم كيانه ووجوده ولا يملك حقيقة وراء ارتباطه بالعلة، وإلا فلا يعقل أن يكون معلولا لها ووليدها.

وبكلمة، أن الشيء إذا كان يملك وجوداً بصورة مستقلة استحال أن يكون خاضعاً لمبدء العلية، فإن الخاضع له انما هو الشيء الذي لا يملك الوجود كذلك، وعلى هذا، فالشيء الممكن لا يملك حقيقة ووجوداً متحرراً مستقلا عن العلة وإلا لكان واجباً لا ممكناً، وإنما يملك حقيقة تعلقية ارتباطية بها ذاتاً، وعلى هذا، فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلة والارتباط بها، إذ كما أن وجوده الحدوثي

وجود تعلقي وارتباطي كذلك وجوده البقائي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الحقائق الخارجية بحركاتها المتصاعدة جميعاً حقائق ارتباطية تعلقية على طول الخط لا حقائق مستقلة وإلا لكانت واجبة مستغنية عن العلة لا ممكنة وبحاجة إليها وإلا لم تكن مستقلة ومتحررة عنها، وهذه الحقائق الارتباطية بحلقاتها المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لابد أن تكون لها بداية أي علة لم تنبثق عن علة سابقة، على أساس أن كل حلقة منها معلولة لحلقة سابقة عليها وهكذا، والفرض أن المعلول عين الربط والتعلق بعلته وطالما لم تنته الحلقات المتصاعدة إلى علة مستقلة في وجودها وغنية بالذات ومتحررة عن العلة، لم تتحقق تلك الحلقات لأنها جميعاً بعللها ومعلولاتها ارتباطات وتعلقات، فلابد أن تنتهي إلى سبب أعمق وراء حدودها المادية، إذ لا يمكن فرض شيء بينهما يكون متحرراً عن مبدأ العلية، وذلك السبب الأعمق هو الله تعالى، غاية الأمر أن الحلقة الأُولى تصدر منه تعالى بقدرته وسلطنته بالاختيار لا بالضرورة والوجوب، ولهذا قلنا أن قاعدة أن الممكن مالم يجب لم يوجد لا تنطبق على الأفعال الاختيارية التي تصدر من الفاعل بقدرته وسلطنته مباشرة كما تقدم ذلك مفصلا. وأما الحلقة الثانية فهي تصدر من الحلقة الأُولى على أساس مبدأ التناسب والسنخية وهكذا، ولذلك تنطبق عليها القاعدة المذكورة وانها مالم تجب لم توجد.

والخلاصة: أن نظرية الحدوث نظرية خاطئة جداً وناشئة عن عدم الوعي الصحيح لمبدء العلية كنظام عام للكون والخطأ في فهم سر حاجة الممكن إلى العلة بتخيل أنه حدوثه، مع أن من الواضح أن سر حاجته إليها كامن في صميم كيانه الوجودي وهو أنه عين الفقر والحاجة لا أنه شيء له الفقر والحاجة، فإذا كان كيانه

الوجودي كيان ارتباطي وتعلقي ومتقيد ومرتبط بالعلة وغير متحرر عنها، فلا فرق في ذلك بين حدوثه وبقائه، بداهة أنه لا يعقل أن يكون متقيداً بالعلة حدوثاً ومتحرراً عنها بقاءً، فإن معناه أنه واجب الوجود بقاء، ولازم ذلك أن الوجود الأول المسبوق بالعدم وجود الممكن، والوجود الثاني المسبوق به وجود الواجب وهو كما ترى، إذ لا يعقل أن يكون الوجود الأول متقيداً بالعلة وغير متحرر عنها، والوجود الثاني متحرراً ومستقلا عنها، وإلا لم يكن بقاء لوجوده الأول لعدم كونه من سنخه، وهذا خلف.

وعلى هذا، فلا يكون العبد مستقلا في فعله، لأن سلطنته عليه مشروطه ببقاء مبادئه من الحياة والقدرة والعلم، والمفروض أن بقاء تلك المبادىء كحدوثها بيده تعالى وهو يمدها بصورة مستمرة ويفيض عليها كذلك، فإذا انقطعت الافاضة عليها في أي لحظة انتهت تلك المبادئ وانهارت في نفس اللحظة، ولذلك لا استقلال للعبد في فعله.

والحاصل أن صدور الفعل من العبد يتوقف على مقدمتين:

الأُولى: توفر مباديه الأولية من الحياة والقدرة والعلم.

الثانية: سلطنة العبد عليه.

أما المقدمة الأُولى فهي خارجة عن اختيار العبد وقدرته، وإنما هي بيده تعالى وهو يمدها ويفيض عليها.

أما المقدمة الثانية: بيده واختياره مباشرة، وهذا معنى أن العبد غير مستقل في فعله ولا هو خارج عن اختياره نهائياً بل أمر بين الأمرين، يعني لا جبر ولا تفويض.

تنبيه..

وهو أن المعلول لما كان مرتبطاً بالعلة ارتباطاً ذاتياً، نستطيع أن نفهم مدى

ضرورة حاجة المعلول إلى العلة وارتباطه وتعلقه بها ذاتاً، فلا يعقل وجوده بعد زوال العلة كما لا يعقل بقاؤه بعد ارتفاعها ويعبر عن ذلك بقانون التعاصر بين العلة والمعلول.

مناقشة كلامية لهذا القانون

وهي متمثلة في مناقشتين:

الأُولى: أن سرّ حاجة الأشياء إلى العلة هو حدوثها، فإذا حدثت لم يكن وجودها بعد ذلك مفتقراً إلى علة، ولكن قد تقدم بطلان هذه النظرية بشكل موسع، فلا حاجة إلى الاعادة.

الثانية: أن قانون التعاصر بين العلة والمعلول لا يتّفق مع ظواهر جملة من الأشياء في الكون، فإن وجوداتها بعد حدوثها مستمرة مع زوال علته ومتحررة عنها كالبنايات الشاهقة التي شادها البناؤون وآلاف من العمال والفنيين فإنها تبقى قائمة بعد انتهاء عملية البناء مئات السنين، ومن هذا القبيل الصنايع الميكانيكية كالسيارات والطائرات والسفن ونحوها فإنها تظل ثابتة بعد عملية التصنيع سنين متمادية.

وبكلمة: أن ظواهر الأشياء التي شادها المهندسون وذوي الخبرة والفن وأيادي آلاف من العمال كالبنايات بأشكالها المختلفة والصنايع والمعامل والمكائن والجسور والطرق والأنفاق وما شاكلها في شتى ميادين الطبيعة تبقى قائمة بعد انتهاء عللها الفاعلية مئات السنين. فالنتيجة: أن هذه الظاهرة تبرهن أن المعلول يبقى بعد زوال العلة وانه يملك حريته بعد حدوثه، فإذاً لا أصل لقانون التعاصر بين العلة والمعلول.

والجواب: أن هذه المناقشة مبنية على الخلط بين علة حدوث هذه الأشياء وعلة بقائها، ومنشأ هذا الخلط هو أن الرجل المناقش لم يدرك معنى العلية وضرورة حاجة المعلول إليها بشكل دقيق ولم يميز بين العلة وغيرها، وتخيل أن هذه الأشياء في حدوثها بحاجة إليها، وأما في بقائها فهي متحررة عنها ومستقلة ومالكة لحريتها عن التقيد بها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن علة حدوث تلك الأشياء وتحققها هي نفس العملية التي يقوم بها المهندسون والفنانون وآلاف من أيادي العمالة بالتركيب والتصنيع وتجميع المواد الخام الأولية من الآجر والحديد والخشب والسمنت والجص وغير ذلك، وهي عبارة عن عدة من الحركات والتحريكات يقوم بها العمال وهذه الحركات معلولة للعمال ولا يمكن استغنائها عنهم في وجودها، بل تنقطع حتماً في الوقت الذي ينصرف العمال فيه عن العمل، وهذا معنى أن المعلول لا يمكن أن يبقى بعد زوال العلة فيكون حدوث هذه الأشياء نتيجة عمل العمال وحركات أيديهم التي هي معلولة لسلطنتهم واختيارهم.

والخلاصة: أن عرض الرجل المناقش هذه الظواهر كأمثلة لتحرر المعلول بعد حدوثه عن علته نشأ من عدم التمييز بين العلة وغيرها، فإنا إذا أدركنا العلة الواقعية في هذه الأشياء والظواهر نستطيع أن نميز بين علة حدوثها وعلة بقائها، فإن علة حدوثها ما هو المعلول للعمال المشتغلين المتمثل في عدة من الحركات والتحريكات كما عرفت.

وأما علة بقائها على وضعها الذي حصل لموادها على أثر العملية فهي كامنة في صميم موادها وهي الخصائص الحيوية الذاتية الموجودة في تلك المواد من ناحية، والقوى الجاذبية العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها وموضعها من ناحية

أُخرى، فإن نسبة القوة الجاذبية إليها بما لها من الخصائص الحيوية نسبة الطاقة الكهربائية إلى الحديد، فكما أن الطاقة الكهربائية تجرّه إليها وتمنعه من الانفصال عنها وسقوطه، فكذلك القوة الجاذبية العامة فإنها تفرض على المادة المحافظة على وضعها وموضعها وتمنعها من التفكيك والانهيار والسقوط في الفضاء الهائل فعلة بقائها مجموع من الخصائص الحيوية الذاتية في صميم موادها الأساسية من الداخل، والقوة الجاذبية العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها وموضعها من الخارج، ولا يمكن استغناء هذه الأشياء والظواهر عنهما في لحظة على أساس أنها عين التعلق والارتباط بها، غاية الأمر أن علة حدوثها عمل العمال وأهل الفن وعلة بقائها الخصائص الحيوية الذاتية في داخلها والقوة الجاذبة العامة في خارجها، وعلى هذا، فبقاء هذه الأشياء لاينافي قانون التعاصر بين العلة والمعلول.

ومن هنا، يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضية بما فيها من الجبال والبحار والأنهار وغيرها من الكرات الهائلة التي تسبح في الفضاء الكوني اللا متناهي، فإن بقاء هذه الكرات التي تتحرك في الفضاء بسرعة هائلة على وضعها الطبيعي وموضعها ومداراتها معلول لأمرين:

الأول: وجود الخصائص الحيوية الذاتية في صميم عناصرها ووحداتها الأساسية.

الثاني: القوة الجاذبة العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها الطبيعي ومواضعها، فمجموع هذين الأمرين هو العلة المباشرة لبقائها، مثلا الكرة الأرضية التي تتحرك بسرعة فائقة في مدار حول الشمس من ناحية وحول نفسها من ناحية أُخرى، معلولة لهذا الأمرين مباشرة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الخصائص الحيوية الذاتية في الأشياء كلما كانت أشد

وأقوى كان التركيب والانسجام بين عناصرها ووحداتها كذلك، وبمرور الزمان تنقص تلك الخصائص الحيوية تدريجاً في البنايات والصناعات وغيرهما وفي المقابل تظهر فيها علائم التفكك والانهيار إلى أن وصل النقص درجة الصفر، فإذا وصل هذه الدرجة انهار الانسجام والتركيب بين عناصرها وموادها تماماً.

إلى هنا قد ظهر أمران:

الأول: أن الممكن مساوق للفقر والحاجة لا أنه شيء له الحاجة والفقر، لأن حاجته كامنة في صميم كيانه ووجوده لا في حدوثه فحسب وهو الوجود الأول المسبوق بالعدم.

الثاني: أن علة الحدوث في هذه الظواهر غير علة البقاء لا انها حرة في بقائها ومستقلة كما زعم ذلك الرجل المناقش، وقد مرّ أن هذا الزعم ناشئ من عدم التمييز بين العلة وغيرها.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن نظرية المعتزلة كنظرية الأشاعرة نظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها ونشأت من الخطأ في فهم معنى العلية كنظام عام للكون ومغزى حاجة الأشياء إليها، ومن هنا، قد ورد في جملة من الروايات ذم هذه الطائفة باعتبار أنهم يقولون بتعدد الآلهة بعدد أفراد البشر.

نتيجة البحث عدة نقاط:

الأُولى: أن الذات الواجبة لا تصلح أن تكون علة تامة للأشياء بالمفهوم الفلسفي، لأن النتيجة الحتمية لهذه النظرية أُمور لا يمكن الالتزام بشيء منها:

الأول: نفي القدرة والسلطنة عن الباري عزّ وجلّ والخالق للعالم.

الثاني: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء في الآثار والأنواع على ضوء هذه

النظرية الفلسفية، على أساس أن الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها.

الثالث: أن يكون العالم قديماً أزلياً على أساس قدم علته وأزليتها، إذ لا يمكن أن تكون العلة قديمة أزلية والمعلول حادثاً أو تكون العلة ثابتة والمعلول متجدداً.

الثانية: أن تبرير اختلاف الأشياء بأن الصادر من الذات الواجبة هو الوجود المنبسط مباشرة ولكن الصادر من الوجود المنبسط هو الوجودات الخاصة التي لها حدود وفوارق، والاختلاف والتكثير انما نشأ من حدودها وفوارقها وهي اُمور عدمية فلا تحتاج إلى علة، ولهذا لو ألغيت عنها هذه الحدود والفوارق فهي نفس الوجود المنبسط.

ولكن هذا التبرير غير صحيح، أما أولاً: فلأنه مبني على علية ذاته تعالى للأشياء بالمفهوم الفلسفي، وقد تقدم أن هذا التفسير خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له.

وثانياً: أن الوجود المنبسط الذي لا حدود له في السعة فلا يعقل أن يصدر منه وجودات محدودة، لأن العلة إذا كانت غير محدودة فلابد أن يكون معلولها أيضاً كذلك وإلاّ فلا يكون معلولاً لها.

الثالثة: أن ما أورده السيد الأُستاذ دام ظله من المناقشة على هذه النظرية من جهتين غير تام على تفصيل تقدم.

الرابعة: أن صدر المتألّهين حاول لدفع مشكلة صلة الحادث بالقديم بوضع نظرية خاصة وهي نظرية الحركة الجوهرية وانها كامنة في أعماق طبيعة الأشياء وصميم ذواتها وهي العلة المباشرة للحركة العرضية، وعليه فيكون حدوث عالم المادة نتيجة حتمية لطبيعته التجددية والتطورية لا لأجل حدوث علته.

ولكن هذه المحاولة لا تدفع المشكلة أساساً وإنما تدفع عن خصوص الحركة العرضية وأن علتها المباشرة هي الحركة الجوهرية التي هي أعماق طبيعة الاشياء وصميم كيانها، وأما نفس الحركة الجوهرية، فلا يمكن أن توجد ذاتية وبدون أن يكون لها علة في خارج حدودها المادية كما تقدم تفصيل ذلك.

الخامسة: أن مبدئية الله تعالى للعالم انما هي على أساس قدرته وسلطنته المطلقة على الأشياء لا على أساس علية ذاته الواجبة بالمفهوم الفلسفي، لما تقدم من أن هذه النظرية مضافاً إلى كونها مخالفة للوجدان والبرهان أن فيها محذوراً يكاد يكون الالتزام به كفراً.

وأما فاعليته تعالى للأشياء بقدرته وسلطنته المطلقة فهي مطابقة للفطرة السليمة الوجدانية والبراهين العقلية وأنها عين الاختيار لا أنها تنافي الاختيار، فإن المنافي له إنما هو فاعليته للأشياء بالضرورة والوجوب.

السادسة: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء في الآثار والأنواع إلا على ضوء ما ذكرناه من أن فاعليته تعالى إنما هي بسلطنته المطلقة على الأشياء، وحينئذ فلا مانع من أن تختلف آثاره كاملا وتتباين أفعاله على تفصيل تقدم.

السابعة: أن زعم الماديين بأن المادة الأصيلة للأشياء هي العلة الفاعلة للعالم ناشىء من عدم وعيهم لمفهوم الحركة للمادة وتخيلهم أنها ناجمة عن الصراع بين التناقضات فيها لا عن علة في خارج حدودها المادية، ولكن تقدم أنه ليست في الحركة تناقضات ولا اضداد بل تشابك بين القوة والفعل ولا تناقض، ولهذا قلنا أن الحركة مبنية على مبدأ عدم التناقض لا أنها مبنية على مبدأ التناقض، وإلا لم توجد حركة وهذا خلف على تفصيل قد مرّ.

الثامنة: أن نظرية المعتزلة القائلة بأن العبد مفوض في أفعاله وحركاته وأنه

سلطان مطلق لا ترجع إلى معنى معقول، على أساس أنها مبنية على نظرية أن سرّ حاجة الأشياء إلى العلة إنما هو كامن في حدوثها وهو الوجود المسبوق بالعدم، وأما في بقائها فهي حرة وتملك وجودها واستقلالها متحرراً عن العلة، ولكن قد تقدم أن هذه النظرية مبينة على عدم فهم معنى مبدأ العلية للأشياء لنظام عام للكون وضرورة حاجة المعلول إليها وارتباطه بها ارتباطاً ذاتياً.

التاسعة: أن سر حاجة الأشياء إلى العلة كامن في صميم كيانها ووجودها لا في حدوثها، وعليه فلا فرق بين الوجود الأول المسبوق بالعدم والوجود الثاني المسبوق بالوجود الأول، باعتبار أن وجودها نفس الحاجة والفقر وعين التعلق والربط بالعلة، ونتيجة ذلك: أن مبادىء الفعل بيده تعالى حدوثاً وبقاءً، وأما السلطنة على الفعل مباشرة فهي بيد العبد وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين.

العاشرة: أن المعتزلة قد اسرفت في تحديد قدرة الله تعالى وسلطنته على الأشياء بحدوثها فحسب، وأما في بقائها فهي حرة وغير متقيدة بقدرته تعالى وسلطنته وخارجة عنها في مقابل الأشاعرة، فإنها قد افرطت في تعميم قدرة الله تعالى وسلطنته حتى على أفعال العبادة.

الحادية عشرة: قد يناقش بأن ظواهر جملة من الأشياء لا تنسجم مع قانون التعاصر بين العلة والمعلول، وذلك كالبنايات والصناعات ونحوهما فإنها تبقى قائمة بعد انتهاء العملية وزوال العلة، وهذا معنى أنها في بقائها حرة ومالكة لاستقلالها ووجودها متحرراً عن العلة، هذا. وقد تقدم أن منشأ ذلك عدم التمييز بين العلة وغيرها وتخيل أنها في بقائها لا يحتاج إلى علة، ولكنا إذا أدركنا العلة الحقيقية لتلك الأشياء وأنها لا تستغني عن العلة في لحظة نستطيع أن نميز بين ما هو العلة لحدوثها وما هو العلة لبقائها، فإن ما هو العلة لحدوثها حركات أيدي العمال وما هو العلة

لبقائها الخصائص الحيوية الذاتية في موادها ووحداتها الأساسية من ناحية، والقوى الجاذبة العامة التي تفرض عليها المحافظة على وضعها وموضعها من ناحية أُخرى.

نظرية الامامية

مسألة الأمر بين الأمرين

أن طائفة الامامية بعد رفض نظرية الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً وبيان خطأها وأنها أفرطت في تعميم قدرة الله تعالى وسلطنته على أفعال العباد وجعلتهم مجرد وسيلة وآلة لصدور الأفعال منهم بدون حول ولا قوة لهم في ذلك على تفصيل تقدم من ناحية، ورفض نظرية المعتزلة فيها ونقدها صريحاً وبيان خطئها في فهم معنى العلية وسر حاجة الأشياء إليها واسرافها في تحديد قدرة الله تعالى وسلطنته على الأشياء على ما تقدم تفصيله من ناحية أُخرى. قد اختارت نظرية ثالثة في أفعال العباد وهي نظرية الوسط الأمر بين الأمرين لا افراط فيها ولا تفريط.

وهذه النظرية هي نظرية صحيحة على أساس مطابقتها لواقع مبدأ العلية كنظام عام للكون من جهة وللروايات الواردة من الأئمة الأطهار[1] عليهم السلام من جهة أُخرى، فيقع الكلام هنا في مقامين:

الأول في مطابقة هذه النظرية لقانون مبدأ العلية.

الثاني في مطابقتها للروايات الواصلة من المعصومين عليهم السلام.

أما الكلام في المقام الأول فقد تبين من البحوث السابقة أن هذه النظرية تنسجم مع مبدأ العلية في الأشياء وسر حاجتها إليه، وذاك لما تقدم من أن سر حاجة الممكن إلى العلة ليس كامناً في حدوثه وهو الوجود المسبوق بالعدم ويكون في بقائه

(١) بحار الانوار ج ٥ باب نفي الظلم ص ٤.

حراً ومالكاً لاستقلاله ووجوده متحرراً عنها، بل هو كامن في صميم كيانه ووجوده، حيث أنه عين الحاجة والفقر لا شيء له الحاجة والفقر وإلا لننقل الكلام إلى ذلك الشيء وهكذا فيلزم التسلسل، فإذا كان الممكن عين الفقر والتعلق بالعلة فلا فرق حينئذ بين الوجود الأول والوجود الثاني، لفرض أن الوجود هو عين الفقر والتعلق ولا يعقل أن يكون الوجود الثاني منه واجباً ومتحرراً عن العلة وإلا لم يكن بقاءً للممكن لأن الواجب ليس بقاءً له، ولازم ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب بنفسه وهو مستحيل، وأيضاً لازم هذا عدم عروض الزوال عليه بعد وجوده لأنه بعد تحرره عن العلة غني بالذات، فإذا كان كذلك فلا يعرض عليه الفناء والانهيار والتفكك، لأن عروض ذلك إنما هو من جهة انتفاء العلة المباشرة من جهة وقطع الافاضة من المبدأ الأول من جهة أُخرى، فإذا كان متحرراً عن العلة المباشرة وغنياً بالذات عن إفاضة المبدأ الأول فبطبيعة الحال لم يعرض عليه الزوال والانهيار، وهذا خلاف الوجدان والمشاهد.

فالنتيجة: أن حاجة الممكن إلى العلة انما هي في وجوده باعتبار أنه نفس التعلق بالعلة والارتباط بها ذاتاً، وعليه فلا يعقل الفرق بين الوجود المسبوق بالعدم والوجود المسبوق بالوجود، وعلى ضوء هذا الأساس فمبادىء فعل العبد المتمثلة في الحياة والقدرة والعلم والشعور وغير ذلك بيده تعالى حدوثاً وبقاءً وخارجة عن قدرة العبد واختياره، فإنه تعالى يمدها ويفيض عليها بصورة مستمرة وفي أي لحظة انقطعت الافاضة عليها انهارت وانعدمت.

وبكلمة: أن العلة المباشرة لمبادئ الفعل كامنة في صميم طبيعة الانسان وهي متمثلة في العظم واللحم والشحم والدم والمخ والعصب وما شاكل ذلك، وهي معلولة مباشرة لعلة ثانية وهي المواد الغذائية المحللة في جهاز الهضم الذي هو أعظم

معمل كيميائي دقة ونظاماً، فإنه يحلل الأغذية المختلفة بأساليب مدهشة ويوزع المواد الغذائية الصالحة على بلايين الخلايا الحية التي يتألف منها جسم الانسان وهي معلولة لحلقة ثالثة وهكذا إلى أن تنتهي السلسلة والحلقات إلى الحلقة الواجبة بالذات التي لم تنبثق من حلقة سابقة وهي الذات الأزلية ومبدأ تلك الحلقات، فإنها لابد أن تبدأ بها وإلاّ فلا توجد، فإذاً لابد من وجود علة واجبة بالذات في خارج حدود السلسلة المادية لكي يمدها ويفيض عليها بشكل دائم ومستمر، باعتبار أنها عين التعلق والارتباط بها، فإذا انقطعت الافاضة في لحظة انتهت السلسلة وانهارت في نفس اللحظة.

والخلاصة: أن مبادىء الفعل بيده تعالى وتحت سلطنته المطلقة حدوثاً وبقاءً هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، أن معنى ذلك ليس أن الانسان مسلوب القدرة والسلطنة وأنه لا حول ولا قوة له بل له سلطنة على فعله شريطة وجود المبادئ فيه، وقد تقدم أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بثبوت السلطنة والاختيار له على الفعل وجوداً وعدماً، بداهة أن كل الانسان يرى بالوجدان هذه السلطنة والاختيار وأن له أن يفعل وله أن يترك، ولهذا تكون نسبتها إلى الطرفين من الفعل نسبة واحدة ولا يخرج الفعل بسبب وجودها في النفس عن حدّ الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حدّ الضرورة والوجوب، كما أنه لا يرى وجداناً في نفسه عاملاً آخر يجبره على الفعل أو الترك ويبعثه على صدوره منه بالضرورة والوجوب، وذلك لأن الصفات الموجودة في النفس غير الارادة، فهي لا تصلح أن تكون علة تامة للفعل بالمفهوم الفلسفي، وأما الارادة فجماعة من الأُصوليين تبعاً للفلاسفة وإن ذهبت إلى أنها علة تامة له، ولكن قد تقدم في ضمن البحوث السالفة موسعاً أن الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة في نفس الانسان لا توجب صدور الفعل منه قهراً

ولا تجعله مسلوب الاختيار والسلطنة كالعلة الطبيعية، بداهة أن فطرة الانسان الوجدانية تحكم بأنه مختار رغم أن إرادته في نفسه بلغت ذروته من القوة وأنه مسيطر على نفسه وعضلاته ولا تتحرك نحو المراد قهراً وبدون اختياره وسلطنته، وهذا أمر وجداني غير قابل للانكار والنقاش.

هذا إضافة إلى أن الفعل الاختياري لوكان معلولا للارادة وخاضعاً لها فمعناه أنه يدور مدارها وجوداً وعدماً لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة من جهة واستحالة وجوده بدونها من جهة اُخرى، مع أن ضرورة الوجدان عدم توقف صدور الفعل من الانسان على وجود الارادة في النفس، لوضوح أنه يصدر منه فعل كانت هناك إرادة أم لا، بل بامكانه إيجاد الفعل في الخارج مع وجود الكراهة في نفسه كل ذلك أمر وجداني فطري، هذا من ناحية.

ومن ناحية اُخرى، أن الارادة لو كانت علة تامة للفعل بالمفهوم الفلسفي لكان لازم ذلك لغوية التكليف نهائياً وبالتالي هدم كافة الشرايع، لأن الفعل إذا كان صدوره من الانسان ضرورياً بضرورة علته كان التكليف به لغواً، وتفصيل هذه المسائل جميعاً قد تقدم في ضمن البحوث السالفة، كما تقدم الاشارة إلى سبب التزام الفلاسفة بهذه النظرية المخالفة للوجدان والفطرة وما فيها من المحذور.

ويؤكد هذه الفطرة والوجدان بشكل قاطع تشريع الشرائع وتكليف الناس بها والحساب والعقاب عليها الهياً وقضية حسن العدل وقبح الظلم عقلائياً، فلو كان صدور الفعل من الانسان بالضرورة والوجوب بقاعدة أن الشيء مالم يجب لم يوجد، فحينئذ حاله حال الفاعل المضطر، فإذا كان حاله حال الفاعل المذكور في ضرورة صدور الفعل منه لكان تشريع الشرائع الهياً وعقلائياً لغواً محضاً، ومن الواضح أن صدور اللغو من الله تعالى مستحيل، فالنتيجة أن نفس تشريع الشرايع دليل قطعي

على أن صدور الفعل من الانسان إنما هو بالسلطنة والاختيار لا بالضرورة والوجوب، وكذلك حكم العقلاء بحسن العدل وقبح الظلم شاهد قطعي على أن الانسان مختار في فعله لا أنه مضطر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن مبادىء الفعل بيده تعالى حدوثاً وبقاءً وهو يمدها ويفيض عليها تدريجاً، باعتبار أنها ليست شيئاً وراء ارتباطها بقدرته تعالى وسلطنته، وفي أي لحظة انقطع هذا الارتباط بانقطاع الافاضة تنتهي تلك المبادىء وتنعدم وتوقف العبد عن الفعل في نفس اللحظة، وهذه المبادىء هي المقدمة الأُولى لفعل الانسان، وأما المقدمة الثانية له المباشرة فهي سلطنة الانسان على الفعل واختياره، فإنه يوجد باختياره وسلطنته طالما تتوفر تلك المبادىء فيه، وبانتفاء كل من المقدمتين ينتفي الفعل هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أن نظرية الأمر بين الأمرين نتيجة حتمية لهاتين المقدمتين وهما من القضايا الضرورية الفطرية.

أما المقدمة الأُولى فلأنها ترتكز على مبدأ العلية بمعناه الواقعي ومغزى ضرورة حاجة الممكن إلى هذا المبدأ، وقد تقدم أن مبدأ العلية من أوليات ما يدركه البشر فطرة في حياته الاعتيادية كنظام عام للكون، كما أنه تقدم أن مغزى حاجة الممكن إليه كامن في صميم جوهر ذاته وكيانه الوجودي، وهذا يعني أنه ليس له وجود وراء ارتباطه بالعلة ارتباطاً ذاتياً وإلاّ لكان مستقلا، فلا يعقل أن يكون معلولا لعلة، ولا فرق في ذلك بين المعلول لعلة طبيعية والمعلول لسلطنة الفاعل واختياره، فإنه في كلا الموردين ليس له وجود وراء تعلقه وارتباطه بالعلة ذاتاً، فكما أن هذا الارتباط ينعدم ويرتفع بارتفاع العلة الطبيعية، ولا يعقل بقاؤه بعد زوالها، فكذلك يرتفع وينعدم بارتفاع السلطنة والاختيار عنه، ولا يعقل بقاؤه بعد زوالها، مثلا حركات أيدي العامل معلولة لسلطنته واختياره وتنقطع هذه الحركات حتماً بصرف كف العامل

عن العمل ورفع يده عنه، وهذا معنى ارتباط المعلول بالعلة ذاتاً بلا فرق بين العلة الطبيعية وسلطنة الفاعل واختياره، ونتيجة ذلك: حتماً أن مبادىء الفعل الأولية مرتبطة ذاتاً في نهاية المطاف بالذات الواجبة وهي تمدها وتفيض عليها.

وأما المقدمة الثانية فقد تقدم أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بثبوت السلطنة والاختيار للانسان على حركات عضلاته بشتى أشكالها وأنواعها وأنها جميعاً تحت سلطنته ولا يفلت شيء منها من يده كانت هناك ارادة أم لا، ومن هنا، لا يشك أحد وجداناً وفطرة أنه فرق بين حركة الأصابع وحركة يد المرتعش وحركة الانسان يميناً ويساراً وحركة الدم في العروق أو حركة الأمعاء عند الخوف، فلو كانت حركة الأصابع معلولة بالضرورة للارادة والارادة معلولة بالضرورة لمبادئها وهي معلولة بالضرورة لعللها إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، كان حالها حال حركة يد المرتعش ولا فرق بينهما، فإن حركة يد المرتعش ناشئة بالضرورة من المرض وهو ناشىء بالضرورة من علله إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فلذلك لا يمكن أن يكون الفعل معلولا للارادة بالمفهوم الفلسفي وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

وعلى هذا، فنظرية الأمر بين الأمرين نتيجة حتمية لهاتين المقدمتين الضروريتين. ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الأُستاذ﵀ من أن نظرية الأمر بين الأمرين في غاية العمق والدقة وليس بوسع كل أحد الوصول إليها لولا الروايات الواردة من الأئمة الأطهار﵈ التي يرشد إلى هذه النظرية وتنفي نظريتي الجبر والتفويض، ومع قطع النظر عن تلك الروايات فلا محالة يقع الانسان في أحد جانبي

الافراط أو التفريط كما وقع الأشاعرة والمعتزلة فيه[١]. لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت موسعاً من أن هذه النظرية نتيجة حتمية للمقدمتين المذكورتين وهما من القضايا الضرورية الفطرية، فإذاً لا غموض ولا ابهام في هذه النظرية، ومن هنا، لولا الروايات في المسألة فأيضاً لا مناص من الالتزام بها من جهة أنها كما عرفت موافقة للواجدان السليم والبرهان القاطع فلا تحتاج إلى مؤونة زائدة ومقدمة عميقة.

وأما نظريتي الأشاعرة والمعتزلة فهما نظريتان خاطئتان فلا واقع موضوعي لهما، أما الأُولى فقد اخطأت في تفسير مبدأ العلية بالافراط في تعميمه.

وأما الثانية فقد أخطأت في تفسيره أيضاً ولكن بالاسراف في تحديده، فلذلك تبتني كلتا النظريتين على عدم فهم معنى العلية فهما صحيحاً واقعياً ومدى ضرورة حاجة الممكن إليها، ثم ان من نتائج هذه النظرية صحة اسناد فعل العبد إليه تعالى حقيقة باعتبار المقدمة الأُولى كصحة اسناده إليه باعتبار المقدمة الثانية المباشرة، ومن نتائجها أيضاً التحفظ بها على مبدأ العدالة في أفعاله تعالى الذي يقوم على أساس حسن العدل وقبح الظلم بدون افراط وتفريط فيه كما عن الأشاعرة والمعتزلة، فإن الأشاعرة قد اسرفت في تحديده كماً بانكار الحسن والقبح العقليين، والمعتزلة قد افرطت في تحديد موضوعه بأن جعلت موضوعه الفعل الصادر من العبد الغني عن غيره في بقائه.

ومن هنا، يظهر أنه لا وجه لتوهم أن ظواهر جملة من الآيات موافقة لنظرية الأشاعرة، منها قوله تعالى: ﴿**يُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾[٢]، فإن الآية الشريفة قد اسندت الضلالة والهداية إلى الله تعالى مع أنهما من أفعال العباد وتصدران

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٨٣.

(٢) سورة المدثر آية ٣١.

منهم مباشرة، وهذا ليس إلا من جهة أن العباد مجرد وسيلة وآلة لإيجادها بدون أن يكون لهم حول ولا قوة.

والجواب: أن اسناد الضلالة والهداية إليه تعالى يكون على القاعدة باعتبار المقدمة الأُولى كما عرفت، وهذا ليس معناه انه لا يصح اسنادهما إلى العبد، فإنه كما يصح اسنادهما إليه تعالى كذلك يصح إلى العبد، لما مرّ من أنه ليس مجرد آلة لاصدارها بدون حول ولا قوة له، بل له سلطنة على الفعل مباشرة طالما تتوفر فيه المقدمة الأُولى، وتقدم أن اسناد الفعل إلى كل منهما على نحو الحقيقة.

ومنها قوله تعالى: ﴿**قُلْ لاأَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إلاّ مَا شَاءَ اللهُ**﴾ [1] بتقريب أنه يدل بوضوح على أن الانسان لا يملك شيئاً من النفع أو الضر لنفسه إلا ما شاء الله تعالى، فإذا شاءه تعالى تحقق سواء شاء العبد أم لم يشأه، وهذا معنى أنه لا حول له ولا قوة.

والجواب: أن الآية لا تدل على أنه لا حول للعبد ولا قوة له، بل تدل على أن حوله وقوته على الفعل معلق على مشيئة الله تعالى ووجود مبادئه فيه، لما تقدم من أن مشيئة الله تعالى لا تتعلق بفعل العبد مباشرة وانما تتعلق بالافاضة على مبادئه من حياته وقدرته وعلمه وما شاكل ذلك،

ودعوى: أن مشيئته تعالى كما لا تتعلق بفعل العبد مباشرة كذلك لا تتعلق بمبادئه أيضاً بل تعلقها بكل منهما بالواسطة،

مدفوعة: بأن هذه الدعوى وإن كانت صحيحة من جهة أن تعلق المشيئة بكل منهما بالواسطة إلا أنها خاطئة من جهة أُخرى، وهي أنه فرق في الواسطة التي تكون

---

(١) سورة الاعراف آية ١٨٨.

بين المبادئ ومشيئة الله تعالى والواسطة التي تكون بين فعل العبد ومشيئته، فإن الأُولى علة طبيعية والثانية علة فاعلية، فإن كانت الواسطة من قبيل الأُولى فهي كالمعنى الحرفي، فإن الأثر في نهاية المطاف تماماً مستند إلى العلة الأُولى وهي الذات الواجبة، وكل الوسائط الطبيعية بمثابة الآلة بدون حول ولا قوة لها أصلا، فالحول والقوة تماماً للمبدء الأول على أساس أن جميع السلسلة متعلقة ومرتبطة به ذاتاً، وإن كانت من قبيل الثانية فليست كالمعنى الحرفي بل هي فاعلة للفعل بقدرته وسلطنته بالاختيار طالما تتوفر فيها المبادىء، فالمبدأ الأول هو يمد المبادىء ويفيض عليها، فمادام يفيض عليها فالعبد مستقل في إيجاد الفعل في الخارج واصداره باختياره وسلطنته، وهذا هو الفرق بين الواسطة في الموردين.

فالنتيجة: أن معنى الآية الشريفة هو أن العبد يملك الفعل كالضر أو النفع إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه وغيرها، وليس معناها أنه تعالى إذا شاء الضر أو النفع فالعبد يملكه، لأنه تعالى إذا شاءه تحقق فلا يكون العبد حينئذ مالكاً له، ولا معنى للتعليق عندئذ.

ومنها قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْء إِنِّى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلاّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[1].

والجواب: عن هذه الآية الشريفة هو الجواب: عن الآية السابقة، فإن مفادها هو أن فاعلية العبد منوطة بما إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه وما شاكلها، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[2].

(١) سورة الكهف آيات ٢٣- ٢٤ .

(٢) سورة الدهر آية ٣٠.

فالنتيجة: أن هذه الآيات وغيرها لا تدل على نظرية الأشاعرة أصلا بل تدل على نظرية الامامية وهي نظرية الأمر بين الأمرين، وعلى ضوئها كما يصح اسناد الفعل إلى العبد كذلك يصح اسناده إليه تعالى، والآيات في مقام بيان صحة اسناد فعل العبد إليه تعالى، ولا تكون في مقام نفي اسناده إلى العبد لكي يكون مدلولها القول بالجبر، تحصل مما ذكرناه أن نظرية الأمر بين الأمرين ليست نظرية غامضة بالغة في الدقة والعمق بحيث لايمكن الوصول إليها من خلال القواعد العامة إلا بارشاد من الأئمة الأطهار عليهم السلام، بل هي نظرية واضحة المعالم والمبادئ باعتبار أنها كما مرّ تبتني على مبدأ العلية بمفهومه الفلسفي ومدى حاجة الممكن إليه من ناحية، وسلطنة العبد على الفعل عند توفر مبادئه فيه من ناحية أُخرى.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو الروايات الواردة في المسألة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام وهي كثيرة ولا يبعد بلوغها من الكثرة حد التواتر إجمالا.

منها صحيحة يونس بن عبدالرحمن عن عدّة عن الصادق عليه السلام قال: قال له رجل جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي، قال: الله اعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له جعلت فداك، ففوض الله إلى العباد، قال فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له جلعت فداك فبينهما منزلة، قال فقال: نعم أوسع مما بين السماء والأرض [1].

ومنها، صحيحته الأُخرى عن غير واحد عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قالا: أن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة، قالا: نعم،

(١) الكافي ج ١ ص ١٥٩ ح ١١.

أوسع مما بين السماء والأرض [١].

ومنها صحيحة هشام وغيره قالوا: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: أنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً [٢].

ومنها غيرها من الروايات.

والخلاصة: أن الروايات الواردة من الأئمة الأطهار عليهم السلام يدل على بطلان نظريتي الجبر والتفويض وصحة نظرية الأمر بين الأمرين بصيغ مختلفة، منها أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

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

ومنها، أن القائل بالجبر والتفويض كافر.

ومنها، أن بين الجبر والقدر منزلة ثالثة.

ومنها، أن المزاعم بأن الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه والمزاعم بأن المعاصي بغير قدرة الله، فقد كذب على الله إلى غير ذلك [٣].

فالنتيجة: أن المجموع تؤكد نظرية الأمر بين الأمرين.

نتيجة المسألة عدة نقاط:

الأُولى: أن مبدأ العلية بالمفهوم الصحيح ومدى ضرورة حاجة الممكن إليه يقتضي حتماً أن مبادىء الفعل من حياة العبد وقدرته وعلمه وغيرها بيده تعالى حدوثاً وبقاءً وهو يمدها ويفيض عليها في كل لحظة، على أساس أنها ليست شيئاً وراء ارتباطها بالمبدء الأول ذاتاً هذا من ناحية.

---

(٢) الكافي ج ١ ص ١٥٩ ح ٩.

(١) الأمالي للصدوق ص ٣٥٣ ح ٤٣١.

(٢) بحارالأنوار ٢:٥ باب الظلم والجور، ح ٢٧، ٨٢، ٨٥،١٤.

ومن ناحية أُخرى، أن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بسلطنة العبد على الفعل عند توفر تلك المبادىء فيه ويؤكدها ثبوت الشرائع السماوية من الاسلامية وغيرها من قبل الله عزّ وجلّ والنظام من قبل العقلاء على أساس الحسن والقبح العقليين، وعليه فتكون نظرية الأمر بين الأمرين نتيجة حتمية لهاتين الناحيتين مطابقة للفطرة السليمة الوجدانية والبرهان العقلي.

نظرية العلماء والفلاسفة حول مسألة العقاب ...

الثانية: أن نظرية الأشاعرة تقضي على مبدأ العدالة في الحساب والعقاب والحسن والقبح العقليين بل على أصل الشريعة وعدم الفائدة في تشريعها إذا لم يكن العبد مختاراً في أفعاله لانها لغو، وأما نظرية المعتزلة فهي تقضي على عموم مبدأ العلية كنظام عام للكون وتحديده بحدوث الأشياء، فلذلك تكون كلتا النظريتين مخالفة للضرورة الوجدانية والبرهان السليم.

الثالثة: توهم أن ظواهر جملة من الآيات المباركة تنسجم مع نظرية الأشاعرة فقد تقدم أنه لا أصل له، فإنها لا تدل على هذه النظرية بل لا أشعار فيها فضلا عن الدلالة، بل فيها دلالة على نظرية الأمر بين الأمرين، لأن مفادها أن العبد لا يقدر على الفعل إلا إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه من المبادىء، فإنه في هذه الحالة قادر عليه على أساس أن قدرته وسلطنته على الفعل منوطة بتوفر تلك المبادىء فيه لا مطلقاً.

الرابعة: أن ما ذكره السيد الأُستاذ دام ظله من أن نظرية الأمر بين الأمرين نظرية غامضة وبالغة في الدقة والعمق بدرجة لا يمكن الوصول إليها بدون الارشاد والتنبيه من الأئمة الأطهار عليهم السلام لايمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن هذه النظرية موافقة للفطرة والوجدان فلا يحتاج الالتزام بها إلى مؤونة زائدة كالروايات.

الخامسة: أن الروايات الكثيرة التي لا يبعد بلوغها حد التواتر إجمالا تؤكد صحة هذه النظرية وبطلان نظريتي الأشاعرة والمعتزلة.

نظريات العلماء والفلاسفة

حول مسألة العقاب

لا اشكال في صحة المحاسبة والعقاب وحسنهما على ضوء نظرية الامامية والمعتزلة، وانما الاشكال في صحتهما على نظرية الأشاعرة، على أساس أن العقاب على ضوئها عقاب على أمر غير اختياري، باعتبار أن الفعل صادر من العبد قهراً وبالضرورة لا بالاختيار، وعقابه عليه من العقاب على أمر غير اختياري وهو قبيح عقلا.

وقد حاول جماعة من الفلاسفة لدفع هذا الاشكال بعدة محاولات:

المحاولة الأُولى: ما ذكره صدر المتألّهين وحاصل ما ذكره أن العقاب والثواب من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء الالهي، فإن كانت تلك الأفعال من الأفعال القبيحة كان العقاب من لوازمها ولا يعقل انفكاكه عنها، وإن كانت من الأفعال الحسنة كان الثواب من لوازمها، لأن العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة كالأغذية الرديئة، فكما أن الأغذية الرديئة أسباب للأمراض الجسمانية، فكذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية والروحانية، ونسبتها إلى العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة نسبة المسببات إلى الأسباب [1].

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٠٠.

والجواب: أن هذه المحاولة لا تخلو من أن تكون مبنية على تجسم الأعمال في الآخرة أو على أن العقوبة من الآثار واللوازم الذاتية للأعمال الباطلة والعقائد الفاسدة في هذه الدنيا والمثوبة من الآثار واللوازم الذاتية للأعمال الحسنة والعقائد الصحيحة ولا ثالث لهما. ولكن كلا التفسيرين باطل.

أما الأول فإن أُريد بتجسّم الأعمال أنها تتحوّل في الآخرة إلى الصور المخوفة والحيوانات المؤذية وكذلك العقائد الفاسدة.

فيرد عليه أن هذا التحول إن كان بنحو الاقتضاء، ففعليته بيده تعالى وأنه سبحانه يخلق الصور المخوفة لأعماله في الآخرة ويفيض عليها تلك الصور أو يخلق الحيوانات المؤذية لكل عمل بما يناسبه، وحينئذ فالعقاب من معاقب خارجي وبيده واختياره ولا اشكال من هذه الناحية، لأنه موافق لظواهر الآيات والروايات، إلا أن هناك مشكلة أُخرى وهي أن أفعال العبادات إذا كانت بقضاء الله وقدره وخارجة عن دائرة اختيارهم وسلطنتهم فكيف يمكن عقابهم وحسابهم عليها، لأنه من عقاب العاجز والمضطر وهو قبيح بحكم العقل الفطري، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليين، فحينئذ وإن لم تبق مشكلة قبح المحاسبة والعقاب، إلا أن هناك مشكلة أُخرى أعمق منها وهي لغوية التكليف نهائياً وعدم الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب.

وإن كان بنحو الفعلية فهو مخالف للضرورة عقلاً وكتاباً وسنةً، أما عقلاً فلأنه مستقل بأن العقاب والثواب بيد الله تعالى، لأن العبد يستحق العقوبة عند المخالفة والمثوبة عند الموافقة وله أن يعاقبه وله أن يعفو عنه، وليس العقاب من جهة تحول الأعمال القبيحة إلى الصور المخوفة في الآخرة قهراً، وأما كتاباً فهو ناص في أن العقاب والثواب بيده تعالى وتحت سلطنته واختياره، كما أن المغفرة والرحمة بيده

سبحانه وكذلك سنة، هذا اضافة إلى أن لازم ذلك بطلان الشفاعة ولغوية التوبة والدعاء وطلب المغفرة والرحمة، فإذاً هذه المحاولة في الحقيقة تكذيب للكتاب والسنة، فلذلك لايمكن الالتزام بها.

وأما على التفسير الثاني فإن كان العقاب من آثار ولوازم الأعمال القبيحة بنحو الاقتضاء.

فيرد عليه، أولاً: أن العبد كيف يستحق العقاب على فعل خارج عن اختياره.

وثانياً: أن فعلية هذا العقاب في الآخرة إذا كانت بيده تعالى كما هو المفروض، استحال صدورها منه لمكان قبح عقاب العاجز عقلا، وإن كان بنحو الفعلية والعلة التامة فهو خلاف الضرورة عقلاً وشرعاً، أما الأول فلما عرفت من أن العقل مستقل بأن العقاب على مخالفة التكليف كالتكليف بيده تعالى وتحت قدرته وسلطنته المطلقة ولا يتصور أنه تعالى غير قادر على العفو والمغفرة آنفاً، ثم أن هذه المحاولة وإن كانت تدفع مشكلة قبح العقاب على الأمر غير الاختياري، لأن العقاب عليه انما يكون قبيحاً إذا كان من معاقب خارجي، وأما إذا كان من لوازم الأفعال القبيحة ذاتاً أو من جهة تجسم تلك الأعمال في الآخرة عذاباً قهراً فلا موضوع لاتصافه بالقبح، لأن موضوعه الفعل الاختياري دون ما كان خارجاً عن الاختيار، إلا أنك عرفت أن القول بأن العقاب من لوازم الأعمال والعقائد الفاسدة ذاتاً أو من جهة تجسم تلك الأعمال والعقائد الفاسدة في الآخرة قهراً خلاف الضرورة عقلاً وكتاباً وسنةً، وأما الثاني فلأن ذلك في الحقيقة تكذيب للكتاب والسنة كما تقدم.

المحاولة الثانية: ما عن أبي الحسن البصري رئيس الأشاعرة والمجبرة من أن الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج ليقال أنه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنما هو على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى

الآية الكريمة: ﴿**اليَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْس بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إنَّ اللهَ سَرِيْعُ الْحِسَابُ**﴾[1].

وغير خفي أن هذه المحاولة لا ترجع إلى معنى محصل أصلا، وذلك لأنه إن أراد بالكسب والاكتساب كون العبد محلاً ومعروضاً له وهو عارض عليه كالجسم الذي هو محل ومعروض للسواد مثلاً تارةً وللبياض أُخرى.

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

هذا إضافة إلى أن عنوان الاكتساب عنوان انتزاعي منتزع من العمل الخارجي ولا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن فلا يصلح أن يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبة، فإن ملاك استحقاقها إنما هو العمل الخارجي الذي يتحقق به تفويت حق المولى والتمرد والعصيان عليه، وإن أراد به واقع الاكتساب وهو الفعل الحرام الصادر منه في الخارج.

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

والخلاصة: أن عنوان الكسب والاكتساب عنوان طارىء على العبد قهراً

---

(١) سورة غافر آية ١٧.

ومنشؤه صدور الفعل منه في الخارج كذلك، فإذاً استحقاق العقاب عليه لا يحل مشكلة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الكسب والاكتساب ليس شيئاً آخر في الخارج وراء فعله فيه، فإذاً لا معنى لاستحقاق العقاب عليه دون الفعل الخارجي. ومن هنا، يظهر أن المراد من الكسب في الآية الشريفة واقعه الموضوعي وهو الفعل الخارجي لا عنوانه الذهني الانتزاعي.

المحاولة الثالثة: ما ذكره الباقلاني من أن الثواب والعقاب إنما هو على عنوان الطاعة والمعصية، بدعوى أن الفعل الخارجي وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره إلا أن جعله معنوناً بعنوان الطاعة أو المعصية بيده واختياره، فإذاً لا يكون العقاب عليها عقاباً على أمر خارج عن الاختيار حتى يكون قبيحاً عقلا [١].

والجواب: أن هذه المحاولة غريبة جداً، لأن صدور الفعل من العبد إذا كان غير اختياري فكيف يكون اتصافه بالطاعة أو المعصية اختيارياً وبيده، ضرورة أن اتصافه بها وكونه مصداقاً لها بعد تحققه في الخارج قهري، غاية الأمر إن كان الفعل اختيارياً وبيده كان اتصافه بها أيضاً بيده لكن بالواسطة لا بالمباشرة، وإن لم يكن الفعل بيده واختياره لم يكن اتصافه بها أيضاً بيده لا بالمباشرة ولا بالواسطة، فمن أجل ذلك لاترجع هذه المحاولة إلى معنى معقول.

المحاولة الرابعة: أن عقاب العبد وحسابه عند الأشاعرة مبني على أفكار الحسن والقبح العقليين ومع الانكار لا تبقى مشكلة من هذه الناحية، لأن العقل لا يحكم بقبح هذه المحاسبة والعقاب [٢].

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٠٢.

(٢) المصدر المتقدم.

والجواب: أن قضيتي حسن العدل وقبح الظلم عقلا من أوليات ما يدركه الانسان في حياته الاعتيادية فطرة ولا يتوقف على أية مقدمة خارجية، بداهة أنه ليس بإمكان أي فرد أن يسمح لنفسه الاقرار بعدم قبح الظلم مع الاعتراف بكونه ظلماً، إذ لا يمكن أن يعارض الشخص فطرته.

وعلى ضوء ذلك فإذا فرض أن العبد مسلوب الاختيار ولا حول له ولا قوة وكان يصدر الفعل منه بالضرورة وبدون الاختيار، فلا محالة يكون عقابه عليه ظلماً لأنه من عقاب العاجز.

ومن هنا، لا فرق على مسلك الأشعري بين حركة الأصابع وحركة يد المرتعش، فكما أن حركة يد المرتعش حركة قهرية ضرورية الناشئة بالضرورة من علّتها المرض وهي ناشئة بالضرورة من عللها في المرتبة السابقة وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فكذلك حركة الأصابع فإنها ناشئة بالضرورة من الارادة، والارادة ناشئة بالضرورة من مبادئها غير الاختيارية وهي ناشئة بالضرورة من عللها وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الارادة الأزلية، فلو جاز العقاب على حركة الأصابع رغم أنها غير اختيارية، جاز عقاب المرتعش على حركة يده أيضاً وهو كما ترى، لأنه ظلم ومن أظهر أفراده.

ودعوى: الأشاعرة بأن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع بمعنى أن كل ما يأمر به الشارع فهو حسن، على أساس أن أمر الشارع به لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة وتلك النكتة هي اشتماله على مصلحة تقتضي حسنه، وكل ما ينهى الشارع عنه فهو قبيح لأنه يكشف بنفس البيان عن اشتماله على مفسدة تقتضي قبحه، والعقل بما أنه لا طريق له إلى الواقع وادراك مصلحة أو مفسدة في فعل، فلهذا ليس بامكانه أن يحكم بحسنه أو قبحه.

مدفوعة: بأنها مبنية على الخلط بين العقل النظري والعقل العملي، فإن مالا طريق له إلى الواقع وادراك ملاكات الاحكام فيه واستكشافها هو العقل النظري، ومحل الكلام في المقام إنما هو في العقل العملي، ومدركات هذا العقل غير قابلة للانكار وهي متمثلة فيما ينبغي فعله ومالا ينيغي ولكل منهما أفراد في الخارج، فالصدق في نفسه حسن يقتضي أن يكون هو الصادر من الانسان، وقد تقع التزاحم بينه وبين ما يقتضي قبحه، كما إذا لزم من الصدق الخيانه أو الضرر بالغير، فعندئذ يتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة أو الضرر للقبح، وفي هذه الحالة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح، وقد يكون الشيء حسنه بنحو العلة التامة كحفظ بيضة الاسلام وفي مثله لا يتصور التزاحم بين المقتضيات.والكذب في نفسه قبيح يقتضي أن لا يصدر من الانسان، وقد يقع التزاحم فيما إذا لزم من الكذب حفظ مال المؤمن، فإن اقتضاء الكذب للقبح مزاحم مع اقتضاء حفظ مال المؤمن للحسن، وفي هذه الحالة قد يقع الاختلاف بين العقلاء في الترجيح، وقد يكون قبح الشيء بنحو العلة التامة كالمحاربة للدين، فإنها علة تامة للقبح ومن أظهر مصاديق الظلم ولا يمكن طرو عنوان حسن عليها لكي يقع التزاحم بينهما. نعم، كل ما ينطبق عليه عنوان الظلم لا يكون علة تامة للقبح، لأن الظلم عنوان قد أخذ مشيراً إلى واقع مالا ينبغي فعله، فيصدق على الكذب باعتبار أنه قبيح في نفسه وعلى سلب ذي حق عن حقه وعلى التعدي والعدوان بالآخر بدون مبرر وهكذا كل ذلك يكون بنحو الاقتضاء، وقد يقع التزاحم بين المقتضيات، أجل طالما يصدق عليه عنوان الظلم فهو قبيح، ولكن معنى هذا أنه ما دام موضوعه ثابتاً في المرتبة السابقة وبدون مزاحم فهو ظلم وقبيح، فيكون الظلم بشرط ثبوت الموضوع لا مطلقاً.

هذا إضافة إلى أنه مع انكار الحسن والقبح العقليين وإن كان لا تبقى مشكلة

قبح محاسبة العبد وعقابه حتى تدعو الحاجة إلى حلها، ولكن تبقى هناك مشكلة أُخرى أعمق من الأُولى وهي أن العبد إذا كان عاجزاً ولا حول ولا قوة له وكان الفعل يصدر منه قهراً وبدون الاختيار، فالتكليف لا محالة يكون لغواً ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

والخلاصة: أن انكار التحسين والتقبيح العقليين انكاراً للقضايا الأولية الفطرية وهو لايمكن، ومن هنا، فالتصديق بأن الأشاعرة منكرون مدركات العقل العملي واقعاً لايمكن، لأن الشخص لا يعقل أن يعارض فطرته هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن انكار الحسن والقبح العقليين تهديم للنظام العقلائي الذي بنى العقلاء ذلك النظام على ضوء مدركات العقل العملي لحفظ معاشهم الاعتيادية الاجتماعية والفردية والمادية والمعنوية تحقيقاً للعدالة في المجتمع والمحافظة على حقوق الناس والمنع من التعدي والافراط والتفريط فيها. ومع انكار تلك المدركات ينتفي النظام بانتفاء موضوعه، وأما ما ذكره جماعة منهم السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من أن انكار الحسن والقبح العقليين يستلزم سد باب اثبات النبوة، لأن اثباتها مبني على قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب، باعتبار أنه تغرير بالناس ونحو من الكذب عليهم وهو قبيح على الله تعالى، فإذا أنكرنا قبح ذلك، فلا يمكن اثبات صدق مدعي النبوة [1].

فيمكن المناقشة فيه وهي أن دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة لو كانت متوقفة على هذه المقدمة العقلية وهي قبح اعطائها بيد الكاذب لم يمكن اثبات صدقه بها، وذلك لأن المعجزة لا تخلو إما أن تدل على نبوة من جرت على يديه بقطع النظر

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٠٤.

عن المقدمة العقلية وهي قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب، لأنه تغرير بالناس أو لا تدل عليها إلا بضم هذه المقدمة، فعلى الأول لا حاجة إلى هذه المقدمة في اثبات النبوة، وعلى الثاني فلا يمكن أن تدل على النبوة، لأن اثباتها بها حينئذ يكون دورياً، وذلك لأن فعلية دلالة المعجزة على نبوة من يدعيها تتوقف على قبح اعطائها بيد الكاذب، وقبح الاعطاء بيده يتوقف على فعلية دلالة المعجزة عليها وإلاّ لم يكن الاعطاء قبيحاً. فلذلك لايمكن أن تتوقف دلالة المعجزة على نبوة من يدعيها على ضمّ المقدمة العقلية المذكورة.

وبكلمة: أن الاستدلال على نبوة من جرت المعجزة على يديه لا يمكن أن يتوقف على ضم قضية قبح جريانها على يدي الكاذب وإلاّ لزم الدور، وذلك لأن فعلية دلالة المعجزة على صدق المدعي تتوقف على القضية المذكورة وهي قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب، لأنه تغرير بالناس ودعوة لهم إلى متابعته. والمفروض أن قبح اعطائها بيده يتوقف على فعلية دلالتها على الصدق، لوضوح أن المعجزة لو لم تدل على ذلك فعلا لم يكن اعطاؤها بيد الكاذب قبيحاً وتغريراً بالناس، لفرض أنها لا تدل على أنه نبي حتى يكون تغريراً لهم وقبيحاً وهذا هو الدور، فلهذا لا يمكن أن يتوقف الاستدلال على نبوة من يدعيها بالمعجزة على المقدمة العقلية المذكورة، فإذاً انكار الحسن والقبح العقليين لا يستلزم سد باب اثبات النبوة بالمعجزة.

نعم، هنا طريق آخر لامكان الاستدلال بالقضية العقلية المذكورة بدون لزوم محذور، وهو أن هذه القضية وهي قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب ودعوة الناس إلى متابعته أمر مرتكز ثابت في أعماق نفوس الناس فطرة، فلهذا إذا رأوا معجزة بيد من يدعي النبوة وعلموا بأنها معجزة من الله تعالى في يده حصل لهم اليقين بصدقه أوتوماتيكيا وفطرةً بدون التوقف على أي مقدمة خارجية، ولكن هذا اليقين وجداني

لا برهاني وبامكانهم حينئذ أن يبرهنوا ذلك بقبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب، بتقريب أن دلالتها على صدق مدعي النبوة عرفاً قرينة على أنه لا يجوز اعطائها بيد الكاذب، إذ لو جاز لم تدل، فدلالتها بحسب الفهم العرفي الارتكازي إذا ضمّت إلى كبرى قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب تشكل برهاناً على النبوة.

والخلاصة: أن دلالة المعجزة على اثبات نبوة مدعيها لا تتوقف على القضية العقلية المذكورة، لأنها في طول دلالة المعجزة ومتوقفة عليها ومتفرعة، ولا فرق في ذلك بين النبوة العامة والخاصة، فإن المعجزة تدل عليها بنفسها وبقطع النظر عن قضية قبح اعطائها بيد الكاذب وإن كانت تلك القضية ثابتة ارتكازاً وفطرةً، ولهذا تؤكد دلالة المعجزة وتبرهنها وتجعلها دليلاً فنياً.

ودعوى: أن عادة الله تعالى قد جرت على جريان المعجزة على يد مدّعي النبوة عن صدق لا عن كذب، **خاطئة جداً** ولا واقع موضوعي لها، وذلك لأنه إن أُريد بها سنته الجارية في التكوينيات والتشريعيات، ففيه أنها جارية على طبق المصالح والحكم التي لا تبديل فيها ولا تغيير، وعلى هذا، فسنة الله وحكمته قد جرت على اعطاء المعجزة بيد الصادق في دعوة النبوة ولا تبديل فيها.

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

الأول: أن فعله تعالى لا يتصف بالظلم، والسبب في ذلك أن الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون اذنه، وحيث أن العالم بعرضه العريض ملك لله تعالى وتحت تصرفه وسلطانه ولا شريك له فيه، فبطبيعة الحال أي تصرف يصدر منه تعالى فهو في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، وعلى هذا، فلا يكون عقاب العبيد على

الأفعال غير الاختيارية ظلماً حتى يكون قبيحاً، بل له تعالى أن يدخل عبداً من عباده الصالحين في النار وشقياً من الأشقياء في الجنة، فإن ذلك لا يكون قبيحاً منه لأنه تصرف في ملكه، وكيف كان فإنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون.

والخلاصة: أن انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلى هذا، المعنى يحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى وتقدس كقوله سبحانه: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ**﴾ [1].

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

وللمناقشة في كلا الدليلين مجال واسع.

أما الدليل الأول فهو ساقط جداً، وذلك لأن مدركات العقل العملي وهي الحسن والقبح، فقد عرفت أنها من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية فطرةً، مثلاً قبح ما يصدق عليه عنوان الظلم وحسن ما يصدق عليه عنوان العدل في الجملة من القضايا الفطرية الأولية وغير قابلة للانكار ومتمثلة فيما ينبغي فعله واقعاً وما لا ينبغي كذلك، والأول حسن في نفسه من فاعله وينبغي أن يصدر منه سواءً أكان في ملكه أم لا، والثاني قبيح منه كذلك وينبغي أن لا يصدر منه سواءً أكان في ملكه أم في ملك غيره، مثلا من قصر في حفظ نفسه مثلا وأدى إلى هلاكه أو ما يتلو تلوه، كان يصدق عليه أنه ظلم نفسه رغم أنه تصرف في ملكه، وكذا لو عاقب المولى

(١) سورة فصلت آية ٤٦.

عبده المطيع، كان يعدّ ذلك ظلماً منه تعالى وهكذا، لأن الظلم سلب ذي الحق عن حقه.

والخلاصة: أن العقل العملي كما يحكم بأن مؤاخذة المولى عبده على الفعل الصادر منه قهراً وبغير الاختيار ظلم في حقه وإن كان التصرّف تصرفاً في ملكه وفي دائرة سلطنته، كذلك يحكم بأن مؤاخذة المطيع واثابة العاصي ظلم.

وأما الثاني فلأنه مبني على الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وأما العقل النظري فلأن شأنه ادراك ما هو واقع وثابت في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود على ما هو عليه فيه كاستحالة اجتماع النقيضين والضدّين والدور والتسلسل ومبدأ العلية وسر خضوع الأشياء لهذا المبدأ وهكذا، ومن هنا، لا يقتضي المدرك في العقل النظري سلوكاً خاصاً وموقفاً معيناً عملا كما هو الحال في المدرك بالعقل العملي، فإنه يدرك حسن الشيء أي ما ينبغي فعله وقبح آخر أي مالا ينبغي فعله، والمدرك في كل منهما يقتضي سلوكاً خاصاً وموقفاً معيناً، وعلى هذا، فالعقل النظري كما يدرك هذه الأشياء الواقعية وغيرها لوجوده تعالى وصفاته الذاتية العليا وغيرها، كذلك يدرك أن صدور الظلم منه تعالى قبيح في الواقع وصدور البدل منه حسن، فإن الذي لا يمكن هو ادراك العقل العملي ما ينبغي لله تعالى فعله ومالا ينبغي، فإنه تعيين الوظيفة له تعالى ومرجعه إلى استحقاق المدح على الأول والذم على الثاني وهو كما ترى. ومن هنا، لا شبهة في أن العقل يدرك أن المحاسبة والعقاب على فعل غير اختياري ظلم وقبيح كمحاسبة المرتعش وعقابه على حركة يده أو محاسبة الشخص وعقابه على حركة امعائها عند الخوف وهكذا.

المحاولة السادسة: ما ذكره المحقق الخراساني﵀ من أن العقاب يتبع الكفر

والعصيان التابعان للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر. والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال أنه لما جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد وسر بشكست)[1] هذا، وذكر السيد الأُستاذ دام ظله أن ما ذكره في هذه المحاولة مبني على أن العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدم وهو العقاب على أمر خارج عن الاختيار، بل هو من لوازم الأعمال السيئة التي لا تنفك عنها، لأن نسبة العمل إلى العقاب كنسبة الثمر إلى البذر، ومن الطبيعي أن البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، أن تلك الأعمال تصدر من الانسان بالارادة، والارادة بتمام مقدماتها غير اختيارية وينتهي في نهاية المطاف إلى الشقاوة الذاتية للانسان والذاتي لا يعلل، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أن العقاب من آثار ولوازم الأعمال المذكورة، فإذاً لا اشكال من ناحية العقاب، باعتبار أنه من آثار ولوازم تلك الأعمال ذاتاً لا من معاقب خارجي لكي يكون قبيحاً، ولا من ناحية الأعمال لأنها تنتهي بالآخرة إلى الذات والذاتي لا يعلل.

ثم علق دام ظله على ذلك بأمرين:

الأول: أن هذه النظرية مخالفة صريحة للكتاب والسنة، حيث أن لازمها عدم امكان العفو من الله تعالى عن العقاب بأسباب العفو كالتوبة والشفاعة ونحوهما

(١) كفاية الاصول ص ٦٧.

لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم، وأيضاً لازمها لغوية طلب المغفرة والرحمة من الله سبحانه، والكل مخالف لنصوص الكتاب والسنة، فإنها قد صرحت بالعفو والغفران بالتوبة والشفاعة والحث على طلب الغفران والرضوان منه سبحانه، كما أنها قد صرحت بأن العقاب والحساب وعدمهما بيده تعالى، فله أن يعاقب وله أن يغفر حسب ما يراه من المؤهلات والمقتضيات لكل منهما، فإذاً تكون نتيجة هذه النظرية تكذيب الكتاب والسنة في نهاية المطاف وهو كما ترى.

الثاني: أن تلك النظرية لا تعالج مشكلة العقاب على أمر غير اختياري، فتبقى تلك المشكلة على حالها بل هي تؤكدها كما هو ظاهر[1]، هذا.

ولكن يمكن النظر في هذا التعليق، وذلك لأن كلامه دام ظله وإن كان قابلاً للحمل على ما أفاده السيد الأُستاذ دام ظله إلا أنه لا ظهور له فيه إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون نظره إلى أن تبعية العقاب للكفر والعصيان إنما هي بنحو الاقتضاء وهذا لا ينافي كون العقاب بيده تعالى، فإذاً لا موجب لحمل كلامه على الاحتمال الأول.

تفصيل ذلك أن ما أفاده دام ظله يرجع إلى عدة نقاط:

الأُولى: أن الارادة التكوينية علة تامة للفعل في الخارج وإنه خاضع لها وجوداً و عدماً كخضوع المعلول للعلة التامة.

الثانية: أن الارادة بتمام مقدماتها غير اختيارية وهي ناشئة بالضرورة من عللها إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات.

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

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٠٨.

الرابعة: أن السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان.

الخامسة: أن منشأ العقاب والدخول في النار والثواب والدخول في الجنة انما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتين.

أما النقطة الأُولى والثانية والثالثة فقد تقدم الكلام فيها موسعاً في ضمن البحوث السالفة فلاحظ ولا حاجة إلى الاعادة.

وأما النقطة الرابعة، فإن أراد بالذاتي، الذاتي في باب الكليات أعني الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أن السعادة والشقاوة ليستا من الجنس والفصل للانسان وإلا لكانت حقيقة الانسان السعيد غير حقيقة الانسان الشقي وهو كما ترى، فإذاً لا محالة يكون المراد من الذاتي، الذاتي باب البرهان وهو لازم ذات الانسان، وعلى هذا، فإن أُريد بالذاتي، الذاتي بمعنى العلة التامة وهذا يعني أن الشقاوة علة تامة لاختيار الكفر والعصيان، والسعادة علة تامة لاختيار الايمان والطاعة.

فيرد عليه: أنه مخالف للوجدان والبرهان من ناحية، والكتاب والسنة من ناحية أُخرى.

أما الأول، فمضافاً إلى ما تقدم في ضمن البحوث السابقة بصورة موسعة نقد نظرية الجبر واثبات نظرية الاختيار وهي نظرية الأمر بين الأمرين، أن الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك، لزم هدم أساس كافة الشرايع والأديان السماوية وأصبح كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً ولا تترتب عليه أي فائدة، وأيضاً لزم هدم مدركات العقل العملي كالحسن والقبح التي قد التزم بها العقلاء في حفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية الاجتماعية والفردية وابقاء نوعهم.

فالنتيجة: أنه لايمكن الالتزام بأن الشقاوة علة تامة للكفر، والأعمال القبيحة

والسعادة علة تامة للايمان والأعمال الحسنة.

وأما الثاني، فلأن الفطرة السليمة الوجدانية تحكم بسلطنة الانسان على أفعاله واختياره وأنه ليس في كمون جوهر الانسان وحقيقة ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان قهراً وبشكل أتوماتيكي أو الايمان والاطاعة كذلك هذا، اضافة إلى أنا نرى في الخارج حساً انساناً كان شقياً في أول عمره ثم صار سعيداً في آخره أو بالعكس، وفي ذلك القضاء الحاسم على هذه الدعوى، إذ لو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين للانسان فيستحيل أن يصبح الانسان الشقي سعيداً وبالعكس، لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم طالما الملزوم ثابتاً، أما الكتاب فمضافاً إلى أنه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية، فقد دلت عدة من الآيات الكريمة على نظرية الاختيار وهي الأمر بين الأمرين وبطلان نظرية الجبر، وأن الأعمال الصادرة من الانسان تصدر بالاختيار لا بالقهر والجبر كما تقدم. فلو كانت الشقاوة ذاتية بمعنى العلة التامة، لكان الانسان مجبوراً ومقهوراً في أفعاله السيئة وكان صدورها منه بالضرورة والوجوب لا بالاختيار، وكذا الحال في السعادة.

وأما السنة فقد تقدم أن الروايات الكثيرة التي لايبعد بلوغها حد التواتر اجمالا ناصة على خطأ نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، واثبات نظرية الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرى، ومن الطبيعي أن في هذه الروايات القضاء المبرم على بطلان هذه الفرضية وعدم واقع موضوعي لها، وأضف إلى ذلك أن هاتين الصفتين لوكانتا ذاتيتين بالمعنى المذكور لكان أوامر الدعاء وطلب التوفيق في طاعة الله والغفران من الذنوب وحسن العاقبة والسعادة وما شاكلها ملغية وبلا فائدة وكانت مجرد لقلقة اللسان فحسب وهذا كما ترى، فإذاً في نفس هذه الأوامر شهادة صدق على بطلان هذه الفرضية.

فالنتيجة: أنه لا يمكن أن تكون صفتي الشقاوة والسعادة ذاتيتين للانسان بمعنى العلة التامة.

وإن أراد بالذاتي، الذاتي بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه وليس في الذاتي بهذا المعنى ما يخالف الشرائع السماوية ولا النظم العقلائية كما أنه ليس على خلافه حكم العقل ولا الوجدان والضرورة، إلا أن المستفاد من بعض الروايات أنهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أن الشقي يطلب من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية للانسان ولازمة له، فلا يعقل تغييرها وتبديلها بصفة السعادة، وتدل على أنهما ليستا من الصفات الذاتية أيضاً صحيحة ابن أبي عمير الآتية.

ودعوى: أن قوله عليه السلام في صحيحة الكناني (الشقي، شقي في بطن أُمه، والسعيد سعيد في بطن أُمه)[1] وقوله عليه السلام: « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[2]. يدلان على أن السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان.

مدفوعة: بأنا لو كنا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف فهي ظاهرة في أنهما صفتان ذاتيتان، غاية الأمر حيث لايمكن كونهما ذاتيتين بنحو العلة التامة فبطبيعة الحال تكونا ذاتيتين بنحو الاقتضاء، إلا أن القرينة الخارجية تمنع عن الأخذ بظاهرها، لأنها حاكمة عليها ومفسرة لها، وهي صحيحة ابن أبي عمير (قال: سألت أباالحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقى في بطن أُمه، السعيد من سعد في بطن أُمه، فقال الشقي من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أُمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء والسعيد من علم الله (علمه الله)

(١) الأمالي للصدوق ص ٥٧٦ ح ٧٨٨.

(٢) بحارالانوار ٦١و٦٥، ح ٥١ و ص ١٠٦.

وهو في بطن أُمه أنه سيعمل أعمال السعداء)[1].

فإنها تحدد المراد من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وتفسيره، وتدل على أن الشقاوة والسعادة ليستا من الصفات الذاتية بل هما من الصفات العرضية التي تعرض على الانسان بسبب مزاولة الأعمال السيئة أو الحسنة في الخارج، فإن مزاولة الأعمال السيئة منشأ لعروض صفة الشقاوة عليه ومزاولة الأعمال الحسنة منشأ لعروض صفة السعادة عليه كسائر الملكات النفسانية الحميدة والخبيثة، فإنها تحصل في نفس الانسان وتعرض عليها بسبب المزاولة والاستمرار على الأعمال الحسنة أو السيئة، لوضوح أنها ليست من الصفات الذاتية للانسان منذ وجوده على سطح الكرة أو انعقاده في الرحم.

فالنتيجة: أن الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الانسان المنتزعتان من الأعمال الخارجية وليستا من الصفات الذاتية لا بنحو العلة التامة ولا بنحو الاقتضاء.

وبكلمة واضحة: أن الانسان منذ تكونه في بطن أُمه أو وجوده على سطح هذا الكوكب لا توجد لديه أية صفة من الصفات النفسانية والملكات الحميدة والرذيلة والقوى العقلانية والشهوانية ما عدى حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بالتدريج بمرور الأيام وطول الزمان في حياته الاعتيادية، ومن الطبيعي أن صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له، لكان الانسان واجداً لهما منذ تولده على سطح الكرة أو تكونه في الرحم وهو كما ترى، ومن هنا، لا يصح اطلاق الشقي عليه منذ تولده ووجوده وكذلك السعيد. وعلى هذا، الضوء فلا

(١) التوحيد للصدوق ص ٣٥٦ ح ٣.

مناص من الالتزام بأنهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلا تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيئة وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة وليس لهما واقع موضوعي غير ذلك.

وبذلك يتبين أنه لابد من حمل الصحيحة على ذلك بقرينة هذا البيان التحليلي وبقطع النظر عما ورد في تفسيرها وبيان المراد منها،

ودعوى: أن المراد بصفة الشقاوة هو الملكات الخبيثة ونقصد بها القوى الشهوانية وقد يعبر عنها بجنود الشيطان، على أساس أنها تبعث الانسان وتحركه نحو اختيار الكفر والعصيان على سبيل الاقتضاء، والمراد بصفة السعادة هو الملكات الحميدة ونقصد بها القوى العقلانية وقد يعبر عنها بجنود الرحمان، على أساس أنها تبعث الانسان وتدعوه إلى اختيار الايمان والاطاعة.

مدفوعة: بأن هاتين القوتين المتعارضتين وإن كانتا موجودتين في كل انسان بعد مضي برهة من عمره لامنذ تولده ووجوده، إلا أن المراد من صفتي الشقاوة والسعادة ليس هاتين القوتين المتحاربتين، وإلا لزم كل انسان شقياً وسعيداً معاً وفي آن واحد وهو باطل جزماً. بداهة أنه لا يصدق على الشقي عنوان السعيد وبالعكس. نعم، أن القوى الشيطانية منشأ للشقاوة والقوى الرحمانية منشأ للسعادة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن صفتي الشقاوة والسعادة ليستا من الصفات الذاتية للانسان لا بنحو العلة التامة ولا بنحو الاقتضاء.

وأما الرواية الثانية وهي أن الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فهي لا تدل على أنهما صفتان ذاتيتان للانسان، لوضوح أنها غير ناظرة إليهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، بل هي ناظرة إلى مطلب آخر وهو أن أفراد الانسان مختلفة في القيم الانسانية كاختلاف الذهب والفضة، فكما أن الذهب والفضة مختلفان في جوهر ذاتهما اختلافاً

فاحشاً فكذلك أفراد الانسان، فإنها مختلفة في القيم الانسانية والكمالات النفسانية اختلافاً كبيراً كاختلاف الذهب والفضة، فإنسان من حيث الكمالات النفسانية والاخلاق الحسنة كالذهب عند المجتمع وانسان كالفضة عندهم، فالنتيجة أن الرواية بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية ناظرة إلى اختلاف أفراد الناس في الكمالات النفسانية والأخلاق الحميدة كاختلاف الذهب والفضة ولا نظر لها إلى أن صفتي الشقاوة والسعادة من الصفات الذاتية للانسان.

وأما النقطة الخامسة: فقد ظهر خطؤها من ناحيتين:

الأُولى: أن الشقاوة ليست صفة ذاتية للانسان لكي ينتهي أمر العقاب على الكفر والعصيان إليها في نهاية المطاف.

الثانية: قد تقدم أنه لا يعقل أن تكون تلك الصفة علة تامة لاختيار الكفر والعصيان.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن ما أفاده المحقق الخراساني﵀ من المحاولة كحل مشكلة العقاب على أمر خارج عن الاختيار، لا يرجع بحسب ظاهره إلى معنى صحيح ومعقول.

المحاولة السابعة: ما عن المحقق الأصفهاني﵀ وهي ترجع إلى أجوبة ثلاثة[1]:

الأول: أن العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال ونتائج الملكات الرذيلة وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه والمرض الروحاني كالمرض الجسماني والأدوية العقلائية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالة في

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٩٧.

استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية في تلك النشأة أي النشأة الأُخروية، كما أنها تستلزم في هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أن تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانية كذلك يوجب الآلام الجسمانية، فإذاً لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية.

فالنتيجة: أن العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالآخرة بالاختيار، وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (١)، وقوله عليه السلام: « إنما هي أعمالكم ترد إليكم»(٢).

الثاني: أن المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي كما دل على ذلك ظاهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة، إذ كما أن المولى العرفي يؤاخذ عبده على مخالفة أمره كذلك المولى الحقيقي، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة لم تصح مؤاخذة المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حد ذاته قابلا للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممن خولف أمره ونهيه.

الثالث: أن الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا اشكال الانتهاء إلى مالا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة أُخروية والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطلع على الأفئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلا

(١) سورة التحريم آية ٧.

(٢) بحارالانوارج ٣ ص ٩٠ باب ٤ – ج ١٠ ص ٤٥٤ باب ٢٦.

ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي.

ولنا تعليق على هذه الأجوبة جميعاً.

أما التعليق على الجواب: الأول فهو بعينه التعليق على المحاولة الأُولى من صدر المتألّهين في المسألة حرفاً بحرف فراجع ولا نعيد.

وأما استشهادهﷺ بالآيات والروايات على ذلك فهو غريب جداً، لما تقدم من أن الآيات والروايات قد صرحتا بأن العقاب من معاقب خارجي وبيد المولى أو اختياره، لا أنه من لوازم الأعمال الغير المنفكة عنها، وأما قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[1]، فلا يدل على ذلك بل لا أشعار فيه فضلا عن الدلالة، لأن مفاده جزاء الناس بأعماله، وأما كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها، فهو لا يدل عليه بوجه.

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

وأما على الجواب: الثاني فلأن الارادة لا يمكن أن تكون علة تامة للفعل لأنها بتمام مبادئها غير اختيارية، فلو كانت علة تامة للفعل فبطبيعة الحال يكون ترتبه عليها قهرياً وبغير الاختيار، فإذاً كيف يمكن العقاب عليه، ومن الواضح أنه لا يكفي في اختيارية الفعل مجرد كونه مسبوقاً بالارادة، فإن تسمية ذلك بالفعل

---

(١) سورة التحريم آية ٧.

الاختياري إن كانت مجرّد اصطلاح فلا مشاحة فيه، إلا أنه لا يحل المشكلة وهي قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، وإن كانت بلحاظ أن ذلك يكفي في كون الفعل اختيارياً في مقابل الفعل الصادر بدون الارادة، فيرد عليه أن ذلك كيف يكفي رغم أن الارادة التي هي علة تامة له بتمام مبادئها غير اختيارية، إذ على هذا لا فرق بين حركة الأصابع وحركة يد المرتعش، فكما أن الثانية ضرورية بضرورة علتها وهي المرض فكذلك الأُولى، فإنها ضرورية بضرورة علتها وهي الارادة فلا فرق بينهما من هذه الناحية، مع أن الحساب والعقاب على الثانية قبيح دون الأُولى، وهذا ليس إلا من جهة الفرق بينهما وجداناً وفطرةً، وقد مرّ في ضمن البحوث السالفة أن الارادة لايمكن أن تكون علة تامة للفعل، فإنه مضافاً إلى أن ذلك خلاف الوجدان والفطرة السليمة، يترتب عليها محذور لا يمكن الالتزام به على تفصيل هناك.

وأما على الجواب الثالث: فلأنه مبتن على تجسم الأعمال في الآخرة وهو ان كان محتملا نظراً إلى ما يظهر من بعض الروايات بل الآيات[1] أيضاً، إلا أن مدى التجسم ليس ما ذكره ﷺ وهو أن الأعمال الدنيوية مادة لصورة أُخروية المفاضة من واهب الصور بنحو اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بداهة أن التجسم بهذا المعنى مخالف صريح لنصوص الكتاب والسنة التي هي ناصة أن الحساب والعقاب بيده تعالى وأن له أن يعاقب وله أن يعفو.

والخلاصة: أن هذا الجواب: وإن كان يدفع مشكلة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، باعتبار أنه انما يتصف بالقبح إذا كان من معاقب خارجي لا ما إذا كان صورة أُخروية لازمة للأعمال، إلا أنه مضافاً إلى كونه مخالفاً للكتاب والسنة

(١) كما في الآيتين٧و٨ من سورة الزلزلة.

لا يعالج مشكلة لزوم لغوية التكليف. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن ما أفاده المحقق الأصفهاني﵀ من الأجوبة لعلاج مشكلة العقاب والحساب على نظرية الأشاعرة والفلاسفة لا يتم شيء منها ولا يمكن علاج هذه المشكلة بها. إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن حل مشكلة العقاب إلا على ضوء مذهب الامامية ومذهب المعتزلة، وحيث أن الثاني باطل فلابد أن يكون حلّها على طبق مذهب الامامية.

نتيجة المسألة عدة نقاط:

الأُولى: أن صدر المتألّهين قد حاول لعلاج مشكلة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار بأنه من آثار الأفعال القبيحة، اما على القول بتجسم تلك الأعمال بالصور المخوفة في الآخرة أو على القول بأنه من لوازمها وليس من معاقب خارجي، وهذه المحاولة وإن كانت تدفع مشكلة قبح العقاب على أمر خارج من الاختيار، فإن العقاب إنما يتّصف بالقبح إذا كان من معاقب خارجي لا مطلقاً، ولكن تبقى أصل المشكلة وهي أن أفعال العباد إذا كانت غير اختيارية وكان صدورها بقضاء الله وقدره، لزم لغوية التكليف بارسال الرسل وإنزال الكتب.

الثانية: أن أبا الحسن البصري قد حاول لعلاج تلك المشكلة بأن العقاب والثواب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج بغير اختيار بل على كسب العبد واكتسابه.

ولكن هذه المحاولة لا ترجع إلى معنى محصل، لأنه إن أُريد بالكسب والاكتساب العنوان الطارىء على العبد، فيرد عليه مضافاً إلى عدم واقع موضوعي له في الخارج انه طارىء عليه قهراً، باعتبار أن منشأه الفعل الخارجي وهو صادر منه

كذلك وبغير الاختيار، فإذاً يكون العقاب عليه عقاب على أمر خارج عن الاختيار، وإن أُريد به واقعه الخارجي، فيرد عليه إن واقعه هو الفعل الصادر منه في الخارج والمفروض أنه غير اختياري.

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

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

الرابعة: أن عقاب العبد على الفعل الصادر منه بغير الاختيار إنما هو على أساس انكار الحسن والقبح العقليين وعلى هذا، الأساس فلا تبقى مشكلة من ناحية قبح المحاسبة والعقاب. نعم، تبقى هنا مشكلة أُخرى وهي مشكلة لغوية التكليف رأساً، ولكن هذه المحاولة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها، بداهة أن مدركات العقل العملي كالحسن والقبح غير قابلة للانكار لأنها من القضايا الفطرية الأولية، كيف فإن قبح الظلم من أوليات ما يدركه الانسان في حياته الاعتيادية فطرة.

الخامسة: أن القول بأن انكار الحسن والقبح العقليين يستلزم سد باب اثبات

النبوة بالمعجزة، لأنه يتوقف على قبح اعطائها بيد الكاذب لا يتم، إذ لا يمكن الاستدلال بهذه القضية العقلية وهي قبح جريان المعجزة على يدي الكاذب لتحصيل اليقين بالنبوة لاستلزامه الدور كما مرّ تفصيله.

نعم، أن هذه القضية العقلية بما أنها قضية ارتكازية ثابتة في أعماق نفوس الناس فطرة، فإنهم إذ رأوا معجزةً من الله تعالى بيد من يدعي النبوة حصل لهم اليقين بالصدق أوتوماتيكيا وفطرةً لا برهانياً، ولكن بامكانهم أن يبرهنوا هذا اليقين الحاصل بالصدق وجداناً وفطرة بالكبرى المذكورة وهي قبح جريان المعجزة على يدي الكاذب.

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

لا يرجع إلى معنى محصل، امّا بالنسبة إلى الأمر الأول فلأن معنى الظلم سلب ذي الحق عن حقه، وكل فعل ينطبق عليه هذا العنوان فهو ظلم سواءً أكان في ملكه أم في ملك غيره كان فعله تعالى أم فعل غيره، لوضوح أنه لا ملازمة بين كون التصرف في ملك غيره وكونه ظلماً، كما أنه لا ملازمة بين كون التصرف في ملكه وكونه عدلا، وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني، فلأنه مبني على الخلط بين العقل العملي والعقل النظري، فإنه تعالى لا يكون محكوماً بالعقل العملي كاستحقاق المدح والذم على ما ينبغي وما لاينبغي، وأما العقل النظري فلأنه كما يدرك وجوده تعالى وصفاته كذلك يدرك أن صدور الظلم منه لا يمكن.

السابعة: أن المحقق الخراسانيﷺ قد حاول لحل مشكلة قبح عقاب العاجز، بأن العقاب يتبع الكفر والعصيان التابعان لمقدماتهما الناشئة عن شقاوتهما الذاتية

اللازمة لخصوص ذاتها والذاتي لا يعلل، وهذه المحاولة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلا ولايمكن الأخذ بها على تفصيل وتحليل تقدم.

الثامنة: أن المحقق الأصفهاني قد عالج هذه المشكلة بوجوه ثلاثة، ولكن تقدم بشكل موسع عدم تمامية شيء من تلك الوجوه.

التاسعة: قد تبين مما تقدم أنه لا يمكن حلّ مشكلة قبح محاسبة العبد وعقابه على ضوء نظرية الأشاعرة والفلاسفة، والمحاولات التي تقدمت لحلّ هذه المشكلة وعلاجها فقد مرّ عدم تمامية شيء منها.

نظرية إثبات الصانع للعالم

غير خفي ان إثبات الصانع للعالم بديهي، ضرورة أنه من القضايا والمعارف الأولية التي تشكل نقاط ابتداء في المعرفة البشرية الحقّة، والمعارف البدائية غير مسبوقة بالمعارف القبلية كاستحالة اجتماع الوجود والعدم والكل أعظم من الجزء وهكذا .

ثمّ ان إثبات الصانع للعالم انما هو بالدليل العقلي الفطري الوجداني والمعرفة البشرية القبلية لا بالدليل الاستقرائي، فإذاً هنا فروض:

الفرض الأول: تفسير العالم على أساس انه من صنع ذات حكيمة وواعية وقادرة وعليمة .

الفرض الثاني: تفسيره على أساس أنه من صنع ذات غير حكيمة ولا هادفة ولا عالمة، وقد تصرفت تصرفاً غير واعٍ ولا هادفٍ فأوجدت هذا العالم، أو فقل إنه من صنع ذات ليست حكيمة .

الفرض الثالث: تفسيره على أساس أنه صدفة مطلقة .

الفرض الرابع: تفسيره على أساس أنه علاقة سببية مادية غير واعية ولا هادفة تقوم بين الصانع المادي وبين العالم كذلك . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، ان المطلوب من هذه الفروض الأربعة هو إثبات الفرض الأول ونفي الفروض الثلاثة الأخيرة، كلٌّ ذلك بالدليل العقلي البديهي .

أما الأول: فلأن العقل يحكم بالوجدان والفطرة والمنطق أن الصانع ذات حكيمة عالمة هادفة وهكذا، بداهة انه لا يتصور أن يكون وجود العالم من صنع ذات ليست حكيمة ولا عالمة ولا واعية ولا هادفة وهكذا، ومن هنا لا يمكن أن يحكم بأن مؤلف الكتاب الفلاني هو إنسان مجنون لا إنسان عالم .

والخلاصة: أن تفسير حكم العقل الفطري بوجود العالم مبني على أساس أنه من صنع ذات حكيمة عالمة قادرة واعية وهكذا .

وهذا الحكم بوصفه مبدأً عقلياً أولياً غير مسبوق بأي مقدمة خارجية قبلية له لا عرضاً ولا طولاً ولا نزولاً ولا صعوداً، أو فقل إن القضية الاولية تشكل نقاط ابتداء في المعرفة البشرية الواقعية .

نتيجة ذلك: هي ان المطلوب في المسألة هو إثبات الفرض الأول من هذه الفروض ونفي الفروض الثلاثة الأخيرة كلٌّ بالدليل العقلي الأولي، لا بالدليل الاستقرائي .

أما الفرض الأول: فقد تقدم انه ثابت بالدليل العقلي الفطري الوجداني .

وأما الفرض الثاني: فتفسيره على أساس أنه من صنع ذات ليست حكيمة ولا عالمة ولا قادرة ولا واعية وقد تصرفت تصرفاً غير واعٍ ولا عالم ولا هادفٍ فأوجدت

العالم ككل . ولكن من البديهي لدى العقل المنطقي أن الدليل على إثبات هذا الفرض هو العقل الفطري الوجداني لا الدليل الاستقرائي .

وأما الفرض الثالث: فتفسيره كان على أساس وجود العلاقة السنخيّة والسببيّة والعلّية الماديّة بين الصانع والمصنوع وهو العالم وهذا كما ترى، بداهة ان مبدأ العالم لا يمكن أن يكون مادةً غير شاعرة، هذا مضافاً إلى ما تقدم منا سلفاً من انه يستحيل أن يكون مبدأ العالم المادة غير الواعية غير الشاعرة لاستلزام ذلك المحاذير التي لا يمكن الإلتزام بها .

وأما الفرض الرابع: فتفسيره كان على أساس انه صدفة مطلقة وهذا مستحيل عقلاً، بداهة ان حدوث الممكن ووجوده بدون علة وسبب مستحيل عقلاً، فإذاً الدليل على هذا الفرض أيضا الدليل العقلي، لا الدليل الاستقرائي .

وبكلمة أخرى، الصدفة نوعان: صدفة مطلقة، وصدفة نسبية، والصدفة المطلقة هي ان توجد الأشياء بدون سبب وعلة إطلاقاً ونهائياً كغليان الماء بدون سبب وانجماده بدون علة وسبب .

والصدفة النسبية، هي أن توجد حادثة معينة نتيجة لتوفر سببها وعلتها ويتفق اقترانها بحادثة أخرى صدفة، كما إذا تعرض ماء معين لحرارة بدرجة مائة مئوية فحدث فيه الغليان والانقلاب من جانب إلى جانب آخر، وتعرض ماء آخر في نفس الوقت للانخفاض في درجة حرارته إلى الصفر صدفةً، وحدث فيه الانجماد في نفس الوقت الذي بدأ فيه غليان الماء الأول، ومن الواضح ان في مثل ذلك انجماد هذا الماء وغليان الماء الآخر معاً في لحظة واحدة صدفة، والصدفة هنا نسبية لا مطلقة، وذلك لأن كل من الغليان والانجماد قد حدث ووجد نتيجة لسببٍ خاصٍ وعلةٍ مخصوصةٍ له لا صدفةً، والصدفة إنما هي في اقترانهما وجوداً وحدوثاً، ضرورة أنه ليس من

الضروري واللازم أن يقترن انجماد ماء بغليان ماء آخر، فإذا اقترن احدهما بالأخر كان ذلك صدفةً .

ثم إنّ الصدفة المطلقة مستحيلة على أساس نظرية الفلاسفة التي تؤمن بمبدأ السببية بصفة كونه مبدأً عقلياً قبلياً واستحالة حدوث الحادث بدون علّة وسبب، ولهذا تكون الصدفة المطلقة في طرف النقيض مع المبدأ العقلي القبلي .

وأما الصدفة النسبية فتستحيل أن تدوم إلى طول الخط وإلى الأبد، لوضوح أن دوامها كذلك يكشف عن وجود علاقة وسنخية بينهما وهي رابطة السببية والعلّيّة .

وعلى الجملة، أن الصدفة لا تتكرر باستمرار وفي عدد معقول ومتعارف من التجارب والمشاهدات التي يقوم بها الإنسان خلال عملية الاستقراء، فإذا قمنا بعدد من التجارب والمشاهدات لتخفيض درجة حرارة الماء إلى الصفر واقترن ذلك في جميع تلك الحالات والتجارب بالانجماد أي انجماده استطعنا من ذلك أن نستنتج على ضوء المبدأ الفلسفي إن انخفاض درجة الحرارة إلى درجة الصفر هو السبب والعلّة في انجماده وأن اقترانهما ليس مجرد صدفة، لوضوح انه لو كان صدفة لجاز أن لا ينخفض مرة أو مرتين أو أكثر ولما تكرر استمراره في هذه التجارب التي قمنا بها.

أو فقل: إنه بعد ذلك يبقى على ضوء المبدأ الفلسفي أن يحدّد ذلك العدد المعقول من التجارب والمشاهدات الذي لا يختلف من استقراء إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، فإذا حدّد العدد الذي لا تتكرر الصدفة النسبية فيه دائماً وجب على كلّ عملية استقراء بملاحظته وتجاربه أن يصل إلى ذلك العدد لكي يستطيع أن ينفي الصدفة ويبرهن على السببية والعليّة بين الظاهرتين وهكذا، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، أن المنطق قد قسم المعارف العقلية إلى ستة أقسام، وجعل أربعة منها من المعارف العقلية الأولية وأثنين منها من المعارف العقلية الثانوية،

فالمعارف العقلية الأولية هي المعلومات التي توجد بداهة في أفق الذهن البشري من قبيل مبدأ عدم التناقض ونحوه، والمعارف الثانوية هي المعلومات التي تستنتج من المعلومات الأولية، ومن هنا تكون المسائل النظرية الفكرية بحاجة إلى الاستنتاج والبرهان من المسائل العقلية القبلية الأولية، ولهذا تستنتج المعارف الثانوية من المعلومات والمعارف الأولية من قبيل أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين .

فالنتيجة: ان كل المعارف ترجع وتنتمي إلى المعارف الأولية التي لا يمكن ان يبرهن عليها لأنها أولية في الذهن وليست مستنتجة، وكل معرفة تنتمي إلى المعارف الثانوية تحتاج إلى أن يبرهن عليها من طريق المعلومات الأولية .

ثم ان المنطق الفلسفي أعتبر القضية التجريبية من القضايا الأولية التي تشكل نقاط ابتداء المعرفة البشرية الواقعية، مع ان القضية التجريبية تقع عادةً تلو عدد كبير من القضايا المحسوسة، مثلاً يرى الإنسان بإحساسه ان هذا الحديد قد تمدد بالحرارة وان ذاك الحديد تمدد بالحرارة وان ذلك الحديد تمدد بالحرارة وهكذا، فعندئذٍ يصل إلى القضية التجريبية وهي (كلّ حديد يتمدد بالحرارة) .

ومن الواضح، ان هذه القضية الكلية مستنتجة من رابطة السببية والعليّة بين تمدد الحديد والحرارة، فإن هذه التجاربات المتعددة الناتجة تكشف عن خصوصية ذاتية في الحديد – بما هو حديد– أنه يتأثر بالحرارة، وهي الرابطة والعلاقة السنخية بينهما، فإذاً القضية التجريبية بما هي ليست في الحقيقة قضية أولية مستقلة، بل القضية الأولية التي تشكل نقاط ابتداء في المعرفة البشرية الحقّة هي رابطة السببية والعليّة بينهما وهي مبدأ عقلي قبلي .

وعلى أساس ذلك، إذا لوحظ الاقتران بين تمدد الحديد والحرارة في خط طويل طولاً وعرضاً نستنتج ان الحرارة تسبب التمدّد وعلّة له، وان الحديد يتمدد بالحرارة

دائماً، بداهة ان ذلك الاقتران بينهما لو كان صدفةً لم يمكن أن يتكرر باستمرار على خط طويل وعريض، كما أن القضايا الحدسية كالقضايا التجريبية فلا فرق بينهما، فكما ان القضايا التجريبية الحسيّة تكشف عن رابطة السببية والعلّية فكذلك القضايا الحدسية .

القضية المتواترة: هي الصنف الثالث من القضايا الأولية في رأي المنطق الفلسفي على أساس امتناع تواطئ عدد كبير من الناس على الكذب، لأن الكذب لا يكون دائمياً حيث إن التصديق بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب هو موقفنا من التصديق بأن اتفاق الصدفة النسبية لا يكون دائمياً لأنه في الحقيقة تصديق استقرائي وليس تصديقاً عقلياً أولياً، ومن هنا فالقضية المتواترة في الحقيقة ليست إلاّ قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية، وبالتالي فهي لا تكشف عن رابطة السببية والعلّية بين أفرادها، ولهذا فهي تختلف من هذه الناحية عن القضية التجريبية والحدسية على تفصيل مذكور في محلّه .

نظرية إثبات الفاعل العاقل البشري

كمؤلف الكتاب وصنائع السيارات والدبابات والطائرات والصواريخ والسفن والبنايات وغيرها من الصنائع، فإذا رأينا سيارةً منسقةً طولاً وعرضاً مرتبة، فبطبيعة الحال تدل على ان صانعها ذو حكمة ووعي وفن وعقل، بداهة ان العقل الفطري يحكم بالوجدان المنطقي أنه لا يمكن أن يكون صانعها مجنوناً وغير واعٍ، ضرورة استحالة أن يكون صنعها بهذا التنسيق والترتيب من صانع غير واعٍ ومجنون.

ومن الواضح، أن مبدأ صنع هذه الصنائع ووجودها في الخارج وتكوينها معرفتها القبلية التي هي سببها وعلّتها .

والخلاصة:انه لا يمكن افتراض ان يكون ذلك على أساس ان هذه الصنائع والأشياء من صنع فاعل غير حكيم وغير واعٍ وقد تصرف تصرفاً جاهلاً وغير واعٍ ولا هادفٍ فأوجد هذه الأشياء والصنائع فهذا غير معقول، بل انه لا يمكن تصور ذلك الاّ على أساس المعرفة والوعي وهو مبدأ السببية والعلّية، ولهذا يمكن ان يتاح للمؤلف الواعي لكتاب في اللغة بقدر معرفته بها ان يكتب ذلك الكتاب كذلك . ولكن لا يمكن ان يكتب ذلك الكتاب كذلك وهو مجنون بأن تتابع خواطر عشوائية في ذهنه فتؤدي إلى تكوّن ذلك الكتاب، وذلك لان هذه الفرضية غير معقولة وغير متصوّرة، ضرورة ان هذه الفرضية لا تدخل في حساب الاحتمالات، بل تدخل في حساب التخيلات والتوهمات التي لا قيمة ولا واقع موضوعي لها .

الجمل المشتركة

الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء كفعل الماضي والمضارع، فقد تستعمل في مقام الانشاء المعاملي كبعت واشتريت وأنكحت وما شاكلها، وقد تستعمل في مقام انشاء الطلب كأعاد ويعيد واغتسل ويغتسل وهكذا، والأول خارج عن محلّ الكلام في المقام، ومحل الكلام فيه إنما هو في الثاني هذا من ناحية .

ومن ناحية أُخرى، أن هذه الجمل المشتركة في مقام انشاء الطلب هل هي مستعملة في معنى آخر مباين لمعناها في موارد الإخبار بتعدّد الوضع أو بتعدد الدال والمدلول أو من جهة قيام القرينة على ذلك أو أنها مستعملة في نفس معناها في مقام الإخبار، وعلى جميع التقادير فيقع الكلام على مرحلتين:

الأُولى: في تفسير دلالتها على الطلب المولوي .

الثانية: في دلالتها على الوجوب .

أما الكلام في المرحلة الأُولى فيقع في مقامين:

الأول: على مسلك السيد الأُستاذ في باب الوضع القائل بأن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا تصورية .

الثاني: على مسلك القائل بأن الدلالة الوضعية في باب الوضع دلالة تصورية لا تصديقية .

أما الكلام في المقام الأول فقد ذكر السيد الأُستاذ: أنه لا شبهة في تعدد المعنى بتعدد الوضع، لأن المعنى الموضوع له في هذه الجمل في مقام الطلب والانشاء غير معناها الموضوع له في مقام الإخبار والحكاية، فإن المتكلم قد تعهد بأنه متى ما قصد ابراز الطلب الانشائي تكلم بها كجملة انشائية، كما أنه تعهد بأنه متى ما قصد الحكاية والإخبار عن الواقع تكلم بها كجملة خبرية، ولا يمكن إنحفاظ معناها الخبري في موارد الانشاء، إذ لو أمكن ذلك لصحّ استعمال أي جملة خبرية في مقام الطلب والانشاء حتى الجملة الاسمية وهو كما ترى .

وعلى الجملة، فلا يعقل انحفاظ قصد الحكاية والإخبار عن الواقع الذي هو معناها الخبري في موارد استعمالها في الطلب والانشاء، ولابد في تلك الموارد من انسلاخها عن معناها الخبري واتخاذها مدلولا جديداً أو هو ابراز الطلب المولوي الاعتباري، وغير خفي أنه بناءً على هذا المسلك لا مناص من الالتزام بتعدد المعنى من جهة تعدد الوضع، ولكن تقدم مفصلا أن المبنى غير صحيح .

وأما الكلام في المقام الثاني ففيه وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق الخراساني وحاصله، أن الجمل المشتركة موضوعة لمعنى واحد ولا فرق بينهما اخباراً وانشاءً فيه، والفرق انما هو في الداعي، فإن كان الداعي على استعمالها في معناها الموضوع له ايجاده وانشاءه الطلبي في وعائه فهي

انشائية، وإن كان عن ثبوته ووقوعه في الخارج فهي خبرية[١] .

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: أنه إن أُريد من الداعي ارادة إيجاد مدلولها الوضعي في وعاء الطلب في موارد استعماله في مقام الانشاء وارادة الحكاية عن ثبوته في وعاء التحقق والخارج في موارد استعمالها في مقام الإخبار، فيرد عليه أن لازم ذلك هو أن اتصاف الجملة المشتركة بالخبرية تارة وبالانشائية تارة أُخرى، إنما هو بلحاظ المدلول التصديقي لها دون المدلول الوضعي، حيث أنه لا اختلاف بينهما انشاءً واخباراً فيه، لأنها بلحاظه لا انشائية ولا اخبارية، وإنما تتصف بهما بلحاظ مدلولها التصديقي وهذا غير صحيح، وسوف نشير إلى أن الفرق بينهما اخباراً وانشاءً انما هو في المدلول الوضعي التصوري، لأن المتفاهم العرفي منها في مقام الإخبار غير المتفاهم العرفي منها في مقام الانشاء، هذا إضافة إلى أن معنى الانشاء والإخبار لوكان واحداً بالذات والحقيقة وكان الاختلاف بينهما من ناحية الداعي فحسب، كان لازم ذلك صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب كصحة استعمال الجملة الفعلية فيه وهو كما ترى، وإن أُريد من الداعي تقييد العلقة الوضعية في كل منهما بحالة خاصة بأن يقيدها في الجمل الانشائية بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج وفي الجمل الخبرية بما إذا قصد الحكاية عنه . كما فسره بذلك السيد الأُستاذ[٢]، فيرد عليه أن هذا التفسير لا ينسجم مع مسلكه من أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية لا تصديقية[٣]، هذا من ناحية .

ومن ناحية أُخرى، أن ما ذكره مبني على عدم امكان أخذ خصوصية

(١) كفاية الاصول ص ٧١.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٥و٨٩ .

(٣) كفاية الاصول ص ١٦ .

الاخبارية والانشائية في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، وسوف نشير إلى أنه لا مانع من أخذها فيه، فإذاً يكون الفرق بينهما في المدلول الوضعي التصوري .

الثاني: أن الجملة المشتركة في موارد الإخبار تختلف عنها في موارد الانشاء بالمدلول الوضعي التصوري على أثر تعدد الوضع، بأن تكون الجملة في موارد الإخبار موضوعة بإزاء النسبة التي تلحظ فانية باللحاظ التصوري في مصداق مفروغ عنه في الخارج، وفي موارد الانشاء موضوعة بإزاء نفس النسبة ولكنها تلحظ فانية باللحاظ التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الجملة في وعائه المناسب، وعليه فخصوصية الحكاية والايجادية بالمعنى المذكور مأخوذة في المدلول التصوري لكل منهما، فإذاً خبرية الجملة وانشائيّتها انما هي بلحاظ المدلول التصوري لا التصديقي فحسب، ويمكن المناقشة فيه بتقريب أن الالتزام بتعدد الوضع في الجملة المشتركة وأن كان ممكناً ثبوتاً وتصوراً إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات لأنه من المستبعد جداً الالتزام بتعدد الوضع فيها رغم أنها بعيد جداً، لأنها جملة واحدة مادةً وهيئةً ولا يمكن الالتزام بتعدد الوضع فيها، ولا سيما بناءً على ما هو الصحيح من أن وضع الهيئات نوعي القول الثالث ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن الجملة مستعملة دائماً في الإخبار عن وقوع شيء حقيقة في الخارج وإن كانت في مقام الانشاء، غاية الأمر أنها إذا كانت في هذا المقام كانت اخباراً بالمطابقة عن وقوع شيء حقيقة في الخارج لكن لا مطلقاً ليكون كذباً، بل في حق انسان يكون في مقام الامتثال وتطبيق عمله مع الشريعة فيكون ملازماً لا محالة مع كون الشيء مطلوباً للشارع هذا وفيه أن هذه الدعوى لأنها وأن كانت ممكنه ثبوتاً وتصور إلا أنه لا يمكن إثباتها بدليل .

ولكن هذه الدعوى خلاف ظاهر الجملة إذا كانت في مقام الانشاء، لوضوح

أن المتفاهم العرفي من جملة من تكلم في صلاته اعادها ليس هو الاخبار بالمطابقة عن وقوع الاعادة من المصلي حقيقة في الخارج لكن لا مطلقاً حتى يكون كذباً، بل في حق انسان يكون في مقام الامتثال والطاعة، بل لا أشعار فيها على ذلك فضلا عن الدلالة والظهور، وقد أشرنا إلى أن المتفاهم منها عرفاً وارتكازاً هو طلب الاعادة من المصلي وحملها على أنها اخبار بالمطابقة بحاجة إلى قرينة، على أساس ظهورها في الطلب المولوي بقرينة أن المولى في مقام الانشاء وتقييد الموضوع كالمصلي بما يكون في مقام الاطاعة والامتثال بحاجة أيضاً إلى قرينة.

ودعوى: أن الأمر إذا دار بين رفع اليد عن أصل ظهور الجملة في الإخبار أو تقييد موضوعها، قدم الثاني على الأول،

مدفوعة: بأنه لا ظهور للجملة إذا كانت في مقام الانشاء والطلب من المولى لكي يدور الأمر بينهما، فإذاً كون المولى في مقام الطلب والانشاء بنفسه قرينة على ظهور الجملة في النسبة الطلبية المولوية .

الثالث: أن الجملة المشتركة موضوعة بوضع واحد بإزاء معنى اخباري وهو المعنى الفاني في واقع مفروع عنه بالنظر التصوري، فهي بلحاظ وضعها جملة خبرية لا مشتركة ولكنها في مقام الانشاء استعملت فيه بداعي طلب إيقاعه في الخارج، فيكون الاختلاف بينهما في المدلول التصديقي، فإنه في مقام الإخبار قصد الحكاية وفي مقام الانشاء طلب إيقاع ما يرى بالنظر التصوري مفروغ عنه تحققه، وفيه أن هذا الوجه وأن كان ممكنا ثبوتاً إلا أنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منها عرفاً في مقام الانشاء هو الطلب الانشائي المولوي مباشرة في مرحلة التصور، وهو بالتحليل في هذه المرحلة عبارة عن الطلب المولوي الفاني باللحاظ التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الجملة، لا أن المتبادر منها عرفاً النسبة الفانية بالنظر التصوري في

مصداق يرى تحققه مفروغ عنه في الخارج، وسوف نشير إلى أنها في مقام الانشاء تختلف عنها في مقام الإخبار في المدلول التصوري والتصديقي معاً وأن أريد بذلك أن أخذ الأنشائية والاخبارية في المدلول التصوري الوضعي لهذه الجمل لا يمكن، فيرد عليه أنه لا مانع من أخذهما فيه كما مر وسوف نشير إليه .

الرابع: أن الجملة المذكورة موضوعة بإزاء ذات النسبة المناسبة لكلا النحوين من اللحاظ التصوري الحكائي والايجادي، فتدل عليه بنحو تعدد الدال والمدلول، بأن تدل بنفسها على ذات النسبة وبخصوصيتها على الايجادية والاخبارية، وهذا الوجه وإن كان غير بعيد في نفسه بأن تكون الجملة موضوعة لذات النسبة المناسبة لكلا النحوين من الايجادية والحكائية بالنظر التصوري، فتدل على النسبة الايجادية بتعدد الدال والمدلول وعلى النسبة الحكائية كذلك .

والجواب: أن هذا التقريب وأن كان ممكناً ثبوتاً وتصوراً إلا أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات لأن المتبادر من هذه الجمل عند الإطلاق أما المعنى الخبري أو الأنشائي ولا ثالث في البين وأما ذات النسبة فلا تكون متبادراً منها، وهذا كاشف عن أن الأنشائية والإخبارية مأخوذة في المدلول التصوري وهذا في نفسه لا مانع منه، ولكن الظاهر عرفاً من الجملة أنها تدل على النسبة الحكائية الفانية بالنظر التصوري في مصداق يرى مفروغ عنه تحققه في الخارج واستعمالها في انشاء الطلب بحاجة إلى قرينة تدل عليه كما سوف نشير إليه .

الخامس: أن الجملة الخبرية في موارد استعمالها في الانشاء استعملت في مدلولها الخبري مباشرة وفي الانشاء بالواسطة، وهذا يعني أنها تدل على الإخبارعن ثبوت النسبة في الخارج بالمطابقة وعلى ثبوت ملزومه ومقتضيه بالالتزام على أساس الكناية، فإن جملة من تكلم في صلاته يعيدها تدل على الإخبار عن وقوع الاعادة في

الخارج كناية عن الإخبار عن ملزوم الاعادة وهو طلبها خارجاً، باعتبار أن المدلول المطابقي في باب الكناية قنطرة للمدلول الالتزامي مثل زيد كثير الرماد، فإنه اخبار عن كثرة رماده كناية عن الإخبار عن ملزومها وهو جوده وسخاه هذا .

والجواب: أنه لايمكن حمل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء على الكناية، لوضوح أن مثل جملة من تكلم في صلاته أعادها ظاهرة في النسبة الطلبية المولوية مباشرة، لا أنها تدل على الإخبار عن وقوع الاعادة في الخارج كناية عن الإخبار عن ملزوم الاعادة وهو طلب الاعادة، فإنه لا اشعار فيها على الكناية فضلا عن الدلالة والظهور .

هذا إضافة إلى أن الكناية انما تصحّ فيما إذا كانت بين اللازم والملزوم ملازمة عرفاً كما هو الحال بين كثرة رماد زيد وبين جوده، وأما في المقام فلا ملازمة بين وقوع الفعل في الخارج وبين طلب إيقاعه فيه، فإذا لم تكن ملازمة بينهما عرفاً فلا تصح الكناية وهي الانتقال من المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامي، والخلاصة أنه إذا لم تكن ملازمة عرفاً بين الجملة المكنية بها والجملة المكنية لكي ينتقل الذهن من تصور الأُولى إلى تصور الثانية لم تصح الكناية، وحيث إن في المقام لا ملازمة عرفاً بين وقوع الفعل في الخارج وبين طلب إيقاعه فيه لكي ينتقل الذهن من الأول إلى الثاني وكون المولى في مقام الانشاء ولا يكون قرينة على الكناية، بل هو قرينة على استعمال الجملة في النسبة الطلبية المولوية مباشرة، فلذلك لا يصح هذا الوجه .

السادس: أنه لا اشكال في اختلاف المدلول التصديقي لهذه الجملة في موردي الإخبار والانشاء، فإنه على الأول قصد الحكاية عن ثبوت النسبة في وعاء الخارج، وعلى الثاني قصد إيجاد النسبة الطلبية المولوية في وعاء الطلب، وأما المدلول التصوري لكل منهما فأيضاً كذلك، وذلك لأمرين:

الأول: أنه لا مانع من أخذ الاخبارية والانشائية في المدلول التصوري وكونهما من خصوصياته وشؤونه، بأن يكون المدلول التصوري للجملة الخبرية هو النسبة التي تلحظ حاكية وفانية بالنظر التصوري في مصداق مفروغ عنه في وعاء الخارج والتحقق، والمدلول التصوري لها إذا استعملت في مقام الانشاء هو النسبة الطلبية المولوية الفانية بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس الجملة .

الثاني: أن كل جملة ظاهرة في أن مدلولها التصديقي مطابق لمدلولها التصوري فعدم المطابقة بحاجة إلى قرينة، لوضوح أن تكوين المدلول التصديقي لكل جملة لا يكون جزافاً بل هو بلحاظ تطابقه وتناسبه مع المدلول التصوري، غاية الأمر أنه في المرحلة الأُولى متعلق للتصور وفي المرحلة الثانية متعلق للتصديق، إلا إذا قامت قرينة على أن تكوينه بصورة أُخرى غير صورة المدلول التصوري، كما إذا كان المدلول التصوري عاماً والمدلول التصديقي خاصاً لمكان القرينة. وعلى هذا الأساس فحيث أن المدلول التصديقي لهذه الجملة في مقام الانشاء لا يطابق مع المدلول التصوري لها في مقام الاخبار من ناحية، وامكان أخذ الانشائية في المدلول التصوري لها في مقام الانشاء من ناحية أُخرى، وعدم قيام قرينة من الخارج على أن المدلول التصديقي لها في هذا المقام غير المدلول التصوري لها فيه من ناحية ثالثة . فالنتيجة، على ضوء هذه النواحي هي أن هذه الجملة في مقام الانشاء والطلب تختلف عنها في مقام الإخبار والحكاية في المدلول التصوري والتصديقي معاً .

ولا يخفى أن هذا الوجه هو الظاهر من هذه الجملة عرفاً، فإنها إن كانت في مقام الاخبار كان المتبادر منها تصوراً وتصديقاً غير ما هو المتبادر منها كذلك إذا كانت في مقام الانشاء، ولهذا كان المتبادر عرفاً من جملة من تكلم في صلاته متعمداً أعادها، هو النسبة الطلبية المولوية في وعاء الطلب والانشاء في مرحلة التصور

والتصديق .

ثم أن اختلاف المدلول التصوري فيها في المقامين وتعدّده هل هو مستند إلى تعدد الوضع أو إلى تعدد الدال والمدلول أو إلى الحقيقة والمجاز، فيه وجوه:

الظاهر هو الثالث، وذلك لأن تعدد الوضع في المقام بعيد جداً، لأن الجملة حيث إنها واحدة هيئةً ومادةً فلا يحتمل تعدد الوضع فيها ولاسيما بناءً على ما هو الصحيح من أن وضع الهيئة نوعي لا شخصي، وأما تعدد الدال والمدلول فهو وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه خلاف الظاهر من الجملة، فإن الظاهر منها انها حقيقة في مقام الاخبار ومجاز في مقام الانشاء لا أنها حقيقة في كلا المقامين بتعدد الدال والمدلول، فإذاً بطبيعة الحال يكون التعدد مستنداً إلى الحقيقة والمجاز، فإن استعمال هذه الجملة في مقام الاخبار استعمال في معناها الموضوع له ويكون حقيقة، فإن معناها الموضوع له هو النسبة التي تلحظ باللحاظ التصوري فانية في مصداق مفروغ عنه تحققه في الخارج، فإذا استعملت في هذا المعنى كان حقيقياً، وأما إذا استعملت في معنى آخر وهو النسبة الطلبية المولوية في وعاء الطلب والانشاء فيكون مجازاً، لأنه استعمال في غير معناها الموضوع له، والقرينة على ذلك كون المتكلم في مقام الانشاء والطلب . فالنتيجة، أن هذا الوجه هو أظهر الوجوه وأصحّها، هذا تمام كلامنا في المرحلة الأُولى .

وأما الكلام في المرحلة الثانية، فيقع في دلالة هذه الجملة على الوجوب، اما على مسلك التعهد وهو مبنى السيد الأُستاذ[1]، فحال هذه الجملة في مقام الانشاء حال صيغة الأمر، فكما أن صيغة الأمر موضوعة للدلالة على قصد ابراز الأمر

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٤٤ .

الاعتباري النفساني في الخارج، فكذلك هذه الجملة فانها موضوعة للدلالة على ذلك، وعليه فلا يكون الوجوب مدلولاً وضعياً لها كما في صيغة الأمر، بل الوجوب انما هو بحكم العقل إذا لم تكن هناك قرينة على الترخيص .ولكن قد تقدّم بطلان هذا المسلك .

وأما على المسلك الثاني وهو أن المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي، فعلى الوجه الأول وهو مختار المحقق الخراساني[1] هل هناك نكتة خاصّة فيه تعين دلالتها على الوجوب وتؤكدها، الظاهر أنه ليست فيه نكتة خاصة كذلك بل حالها حال صيغة الأمر، فكما أن الصيغة تدل على الوجوب من جهة دلالتها على الطلب المولوي فكذلك هذه الجملة في مقام الانشاء، فإن نكتة دلالتها على الوجوب هي دلالتها على الطلب المولوي، فإذاً ليست دلالتها على الوجوب من جهة نكتة خاصة فيها بل على أساس نكتة عامة وهي دلالتها على الطلب المولوي، هذا .

وأما ما ذكره المحقق الخراساني من أن دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء على الوجوب أقوى وآكد من دلالة الأمر عليه هيئةً ومادةً من جهة أنها مشتملة على نكتة خاصة وعناية تؤكد ارادة الوجوب منها وتعيّنه دون الأمر، وتلك النكتة هي دلالة الجملة على الحكاية والإخبار عن وقوع المطلوب وتحققه في الخارج، ومن الواضح أن طلب المولى الفعل من المكلف بلسان الإخبار عن وقوعه في الخارج يدل على مدى اهتمام المولى بوقوعه فيه، وهذه النكتة غير متوفرة في الأمر لا مادةً ولا هيئةً فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما مرّ من أنه قد بنى على أن الاخبارية والانشائية من خصوصيات الاستعمال وشؤونه دون المعنى الموضوع له والمستعمل

(١) كفاية الاصول ص ٧١ .

فيه، فالجملة بلحاظ معناها الموضوع له لا تتصف بالخبرية ولا الانشائية وإنما تتصف بالخبرية إذا استعملها المتكلم في معناها الموضوع له بداعي الحكاية والإخبار عن ثبوته في الواقع أو نفيه فيه، كما أنها تتصف بالانشائية إذا استعملها فيه بداعي الانشاء والطلب، وليس في استعمالها بداعي الانشاء والطلب ما ذكره﵀ من النكتة وهو طلب الفعل بلسان الإخبار عن وقوعه في الخارج بل طلب الفعل ابتداءً .

فالنتيجة: أن ما ذكره﵀ من النكتة في وجه اقوائية دلالة الجملة على الوجوب من دلالة الصيغة عليه وهي دلالتها على الحكاية والإخبار عن وقوع شيء في الخارج بداعي طلب إيقاعه، لا ينسجم مع مسلكه﵀ في باب الانشاء والاخبار كما عرفت .

وأما على الوجه الثاني فلا تتضمن الجملة في مقام الانشاء أي نكتة زائدة على دلالتها على الطلب المولوي، باعتبار أنها في مقام الانشاء يختلف عنها في مقام الاخبار في المدلول الوضعي والتصديقي معاً، لأنها تدل على الطلب المولوي في هذا المقام ابتداءً تصوراً وتصديقاً لا أنها تدل على ذلك بلسان الإخبار عن وقوع شيء في الخارج لكي تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلالة الأمر .

وأما على الوجه الثالث، فهي تشتمل على نكتة خاصة زائدة على دلالتها على الطلب المولوي، وبها تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلالة الصيغة عليه، وهي أن المدلول الوضعي التصوري في الجملة واحد في كلا المقامين وهو النسبة التي تلحظ باللحاظ التصوري فانية في مصداق ترى تحققه في الخارج، فالمرآتية مأخوذة في مدلولها الوضعي ولا اختلاف بينهما فيه وإنما الاختلاف بينهما في المدلول التصديقي، فإنه في مقام الإخبار قصد الحكاية عن وقوع شيء في الخارج وفي مقام الانشاء قصد طلب إيقاعه فيه، ومن الواضح أن طلب إيقاعه فيه لا محالة إما أن يكون بعناية افتراض تحققه فيه، باعتبار أن مدلولها الوضعي التصوري ذلك أو

بعناية الحكاية عن تحققه فيه لا مطلقاً حتى يكون كذباً بل من العبد الذي يكون مطيعاً ومنقاداً .

والخلاصة: أن المدلول الوضعي للجملة في كلا المقامين واحد وهو الشيء الفاني في مصداق يرى بالنظر التصوري تحققه في الخارج، وحيث إنها في مقام الانشاء مستعملة في نفس هذا المدلول، فعندئذ بطبيعة الحال تكون طلب ايقاعه في الخارج وانشائه فيه من العبد اما بافتراض المولى تحققه فيه منه بحيث يجعل طلب ايقاعه ملازماً لوقوعه فيه، أو يكون ذلك من العبد الذي يكون في مقام الامتثال والطاعة لا مطلقاً، وعلى كلا التقديرين فالجملة تدل على مدى اهتمام المولى بوقوع الفعل المطلوب في الخارج، فلذلك تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلالة الأمر على الوجوب مادةً وهيئةً .

هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة .

ولكن الصحيح أن هذه الخصوصية لا تصلح أن تؤكد دلالة الجملة على الوجوب بشكل أقوى وأكد باعتبار أن هذه الخصوصية تصورية وليست للدلالة التصورية أي دور للتأكيد للدلالة التصديقية فإذاً استعمال هذه الجمل في المعنى الوضعي التصوري الحكائي الاخباري بداعي إنشاء طلب إيقاعه في الخارج لا يؤكد دلالتها على الوجوب بشكل أقوى وأكد من دلالة صيغة الأمر على الوجوب، هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن هذا الوجه غير تام .

وأما على الوجه الرابع، فلا تشتمل الجملة على أي نكتة زائدة على دلالتها على الطلب المولوي كما هو ظاهر، فإذاً حالها حال صيغة الأمر في الدلالة على الوجوب بدون مزيّة لها .

وأما على الوجه الخامس، فالجملة تتضمن نكتة أُخرى تؤكد دلالتها على

الوجوب، وهي أن المولى على ضوء هذا الوجه طلب الفعل من العبد بلسان الإخبار عن وقوعه في الخارج، وهذا الاسلوب من التعبير المسمّى بالكناية لدى العرف العام ابلغ من التصريح وآكد في اثبات المطلوب، فمن أجل هذه النكتة تكون دلالة الجملة على الوجوب آكد وأقوى من دلالة الصيغة عليه، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير صحيح .

وأما على الوجه السادس، فلا تشتمل الجملة على نكتة أُخرى تؤكد دلالتها على الوجوب فإذاً تكون حالها حال صيغة الأمر، فكما أنها تدل على الوجوب على أساس دلالتها على النسبة الطلبية المولوية فكذلك الجملة .

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام انشاء الطلب تختلف باختلاف هذه الوجوه والاقوال، فعلى الوجه الأول والثاني والرابع والسادس فحالها حال صيغة الأمر، فلا تتضمن نكتة زائدة على النكتة العامة وهي دلالتها على النسبة الطلبية المولوية، فإذاً دلالتها على الوجوب انما هي على أساس تلك النكتة العامة لصيغة الأمر .

أما على الوجه الثالث والخامس فهي تتضمن نكتة أُخرى تؤكد دلالتها على الوجوب، فلهذا تكون دلالتها في ضوء هذين الوجهين على الوجوب آكد وأقوى من دلالة الصيغة عليها .

وهنا مناقشتان:

الأُولى: أن مدلول هذه الجملة المستعملة في مقام الانشاء هو النسبة الطلبية المولوية ودلالتها على الوجوب متوقفة على كون النسبة المذكورة ناشئة عن مصلحة لزومية في الفعل ولا قرينة فيها على ذلك، وحينئذ فكما كونها يحتمل ذلك كونها ناشئة عن مصلحة غير لزومية فلذلك لا تدل على الوجوب .

والجواب، أولاً: بالنقض بصيغة الأمر باعتبار، أن مدلولها أيضاً هي النسبة الطلبية المولوية إلا أن يقال بعدم دلالتها على الوجوب أيضاً .

وثانياً: أن هذه المناقشة لو تمت فإنما تتم بناءً على تفسير الجملة بالوجه الأول و الثاني و الرابع و السابع، ولا تتم بناءً على تفسيرها بالوجه الثالث والسادس، فإن اشتمالها على النكتة الزائدة في ضوء هذين الوجهين قرينة على دلالتها على الوجوب، لأن تلك النكتة وهي طلب المولى الفعل بلسان الإخبار عن وقوعه في الخارج وتحققه فيه لا تنسجم مع الندب، باعتبار أنها تدل على مدى اهتمام المولى بوقوعه فيه ولا يرضى إلا بذلك .

وثالثاً: أنها لا تتم مطلقاً وعلى ضوء جميع تفاسيرها، وذلك لأن دلالة الجملة على أصل الوجوب مستندة إلى نكتة عامة هي مشتركة بين تمام هذه الوجوه والتفاسير وهي دلالتها على النسبة الطلبية المولوية، وقد تقدم أن المولوية مساوقة للوجوب، فإذا قال المولى من تكلم في صلاته متعمداً أعادها، كان ظاهراً عرفاً وارتكازاً في الوجوب، فإرادة الندب بحاجة إلى قرينة كما هو الحال في صيغة الأمر ومادته .

المناقشة الثانية ما ذكره السيد الأُستاذ[1] من أنه لو صحّ استعمال الجملة الخبرية في مدلولها الوضعي التصوري بداعي الانشاء والطلب، لكان لازم ذلك صحة استعمال كل جملة خبرية في مقام الانشاء ولو كانت اسمية كزيد قائم وزيد معيد صلاته وهكذا، لتوفر النكتة المذكورة فيها وهي استعمالها في مدلولها الوضعي الحكائي بداعي انشاء الطلب مع أنه من أفحش الاغلاط، بل ولا الفعل الماضي إلا

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٩ - ج٢ ص ١٣٧ .

إذا كان جزاءً لجملة شرطية كما في مثل جملة إذا تكلم في صلاته متعمّداً أعاد صلاته، مع أن لازم النكتة المذكورة صحة استعمال الفعل الماضي في مقام الانشاء مطلقاً .

والجواب: أن منشأ صحة استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء والطلب ليس النكتة المذكورة، بل منشأها أن معنى فعل المضارع مناسب للطلب الحقيقي، فإن معناه وقوع الفعل في الآن أو في المستقبل وهو مناسب لطلب ايقاعه في الخارج دون معنى الجملة الاسمية كزيد قائم مثلا ومعنى فعل الماضي، فإنهما لاينسجمان مع طلب إيقاعهما فيه، وأما النكتة المذكورة فهي لا تمنع عن إرادة الطلب الانشائي من الفعل المضارع بعد ثبوت المقتضي له، واما في الجملة الاسمية وفعل الماضي فلا مقتضي لارادته منهما، نعم يصح استعمال فعل الماضي في مقام انشاء الطلب في موردين:

الأول: ما إذا كان فعل الماضي جزاءً للجملة الشرطية .

الثاني: ما إذا وقع في الطلب بدون كونه جزاءً للشرط كما في قولك: « رحمك الله » أو « غفر الله لك » أو « عافاك الله » وهكذا، وصحة استعماله في هذين الموردين إنما هي من جهة انسلاخه عن معناه الموضوع له، ولهذا لا يصح استعماله فيه في غير هذين الموردين .

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

نتائج هذا البحث عدة نقاط:

الأُولى: أن في الجملة الفعلية المشتركة بين الإخبار والانشاء مسلكين:

أحدهما، مسلك التعهد . والآخر، مسلك غير التعهد .

أما على الأول، فلا شبهة في تعدد الوضع بلحاظ حالتي الإخبار والانشاء، فإن الجملة في مقام الاخبار موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن ثبوت شيء في الواقع، وفي مقام الانشاء موضوعة للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري النفساني . فيكون لكل واحدة منهما مدلول وضعي مستقل بوضع كذلك .

وأما على الثاني، فهل الجملة المستعملة في مقام الانشاء والطلب مستعملة في نفس المعنى في مقام الاخبار أو مستعملة في معنى آخر حقيقة أو مجازاً أو من باب تعدد الدال والمدلول، ففيه وجوه من التفسير تقدمت .

الثانية: أن المحقق صاحب الكفايةﷺ ذكر أن خصوصية الإخبار والانشاء خارجة عن حريم المعنى الموضوع له والمستعمل فيه وهو واحد فيهما والاختلاف بينهما إنما هو في الداعي، فإنه قد يكون الانشاء وقد يكون الاخبار، ولكن قد تقدم أن ما ذكرهﷺ غير صحيح .

الثالثة: أن ما قيل من أن الجملة في مقام الانشاء تختلف عنها في مقام الاخبار في المدلول الوضعي التصوري، فإنها في مقام الاخبار موضوعة بإزاء النسبة الفانية باللحاظ التصوري في مصداق مفروغ عنه تحققه في الخارج، وفي مقام الانشاء موضوعة بإزاء النسبة الفانية باللحاظ التصوري في مصداق يرى تحققه بنفس الجملة .

ولكن تقدم أنه لا يمكن الالتزام بتعدد الوضع ولاسيما بناءً على ما هو الصحيح من أن وضع الهيئة نوعي لا شخصي .

الرابعة: أن ما ذكر من أن الجملة في كلا المقامين مستعملة في معنى واحد وهو النسبة الفانية باللحاظ التصوري في مصداق مفروغ عنه تحققه في الخارج

والاختلاف إنما هو في المدلول التصديقي، فإن المدلول التصديقي لها في مقام الاخبار غير المدلول التصديقي لها في مقام الانشاء غير تام، لما تقدم من أن ذلك خلاف الظاهر، فإن الظاهر هو اختلافهما في المدلول التصوري والتصديقي معاً .

الخامسة: أن ما قيل من أن استعمال الجملة في مقام انشاء الطلب من باب الكناية، فإنها تدل على الإخبار عن ثبوت النسبة وتحققها في الواقع بالمطابقة وعلى ثبوت ملزومها بالالتزام وهو طلب ايقاعها في الخارج، فلا يمكن المساعدة عليه، لوضوح أن الجملة في مقام الانشاء غير ظاهرة في الكناية، فلا يمكن حملها عليها بدون قرينة ولا قرينة على ذلك .

السادسة: الظاهر أن الجملة في مقام الانشاء تختلف عنها في مقام الإخبار في المدلول التصوري والتصديقي معاً، غاية الأمر أن استعمالها في مقام الانشاء مجاز لا حقيقة، لأن تعدد الوضع فيها غير محتمل على تفصيل قد مرّ .

السابعة: أن منشأ دلالة الجملة في مقام انشاء الطلب على الوجوب هو النكتة العامة وهي دلالتها على النسبة الطلبية المولوية، على أساس أن المولوية مساوقة للوجوب كما هو الحال في دلالة صيغة الأمر على الوجوب فلا فرق بينهما من هذه الناحية. نعم، أنها على الوجه الثالث والخامس مشتملة على نكتة أُخرى تؤكد دلالتها على الوجوب، فتكون آكد وأقوى من دلالة الصيغة عليه وقد تقدم تفصيله .

الثامنة: أن مدلول فعل المضارع مناسب للطلب الحقيقي وهو طلب ايقاعه في الخارج، فلهذا يكون استعماله في مقام انشاء الطلب على القاعدة فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف ايقاعه في الخارج، فلهذا لا يصحّ استعماله في مقام انشاء الطلب إلا في موردين:

الأول: ما إذا استعمل جزاءً للشرط .

الثاني: ما إذا استعمل في مقام الدعاء .

وكذلك الجملة الاسمية، فإن مدلولها لا يناسب الطلب الحقيقي وهو طلب إيقاع مدلولها في الخارج، ومن هنا يصح استعمال فعل المضارع في انشاء الطلب مع الحفاظ على مدلوله الوضعي كما هو الحال في الوجه الثالث والخامس، فما ذكره السيد الأُستاذ من أنه إذا صحّ استعمال فعل المضارع في مقام انشاء الطلب، صح استعمال كل جملة في هذا المقام حتى الجملة الاسمية وفعل الماضي مع أن الأمر ليس كذلك غير تام، لما عرفت من الفرق بينهما .

التعبدي والتوصلي

ونقصد بالواجب التعبدي هنا ما يتوقف امتثاله والخروج عن عهدته على الاتيان به، بقصد القربة والاخلاص، وفي مقابله الواجب التوصلي، هو ما لا يتوقف امتثاله والخروج عن عهدته على ذلك.

هذا هو التعبدي والتوصلي بالمعنى الخاص المبحوث عنه في المقام.

وقد يطلق التوصلي في مقابل التعبدي على عدة معان أُخرى:

الأول: الواجب التوصلي بمعنى ما يسقط عن ذمة الانسان سواءً أكان بفعله مباشرةً أم تسبيباً أم كان بفعل الغير تبرعاً، ويقابله الواجب التعبّدي بمعنى مالا يسقط إلاّ بفعل المكلف مباشرة.

الثاني: الواجب التوصلي بمعنى ما يسقط عن المكلف وإن كان بالحصة غير الاختيارية وهي الحصة الصادرة عنه قهراً واضطراراً، وفي مقابله الواجب التعبدي بمعنى مالا يسقط إلا بالحصة الاختيارية.

الثالث: الواجب التوصلي بمعنى ما يسقط ولو في ضمن حصة محرمة، ويقابله الواجب التعبدي وهو مالا يسقط إلا في ضمن حصة لاينطبق عليها عنوان محرم، وعلى هذا، فيقع الكلام في أصالة التعبدية والتوصلية في أربع مراحل:

المرحلة الأُولى: ما إذا شك في اعتبار قيد المباشرة في سقوط الواجب وعدم اعتباره، وهل مقتضى الأصالة فيه الاعتبار والتعبد به.

المرحلة الثانية: ما إذا شك في اعتبار الاختيار في سقوط الواجب وعدم اعتباره، وهل مقتضى الأصالة فيه أيضاً الاعتبار والتعبد به.

المرحلة الثالثة: ما إذا شك في سقوط الواجب بالاتيان به في ضمن فرد ينطبق عليه عنوان محرم، وهل مقتضى الأصالة فيه السقوط.

المرحلة الرابعة: ما إذا شك في اعتبار قصد القربة فيه وعدم اعتباره، وهل مقتضى الأصالة فيه التعبدية أو التوصلية.

أما الكلام في المرحلة الأُولى فيقع في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في المقام الأول، فهل مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى فرد أو جماعة عدم اعتبار قيد المباشرة وأنه يسقط بفعل الغير أيضاً أو اعتبار هذا القيد وعدم سقوطه بفعل الغير.

والجواب: أن فيه قولين:

الأول: أن المعروف والمشهور بين الأصحاب هو أن مقتضى الاطلاق عدم اعتبار قيد المباشرة وأنه يسقط بفعل الغير سواءً كان بالتبرع أم بالتسبيب.

الثاني: ما اختاره المحقق النائينيﷺ[1] وتبعه فيه السيد الأُستاذﷺ[2]، من أن مقتضى الاطلاق اعتبار قيد المباشرة وعدم سقوط الواجب بفعل الغير، وقد أفاد السيد الأُستاذﷺ في وجه ذلك بأن التكليف هنا يتصور ثبوتاً على أحد أنحاء.

الأول: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف وفعل غيره.

وأورد عليه: بأنه لا اطلاق للمادة بالنسبة إلى فعل الغير فإنه خارج عن اختيار المكلف وقدرته، فلا يكون مشمولاً لاطلاق المادة وهي الواجب، فالشك في

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٧-١٥٠.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص ١٤٢.

السقوط يرجع إلى الشك في اطلاق الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، ومقتضى اطلاق الهيئة عدم سقوط الوجوب عن المكلف بفعل الغير، بل ذكرﷺأن هذا الوجه غير معقول، لأن فعل الغير بما أنه خارج عن اختيار المكلف وقدرته، فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه وبين فعل نفسه لأنه لغو.

وللمناقشة فيه مجال وذلك: لأنه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وقد صرح هوﷺ بذلك في غير مورد، باعتبار أن الجامع بين المقدور وغيره مقدور ولا مانع من تعلق التكليف به ولا موجب للالتزام بأنه متعلق بخصوص الحصة الاختيارية، فما ذكرهﷺ من أن الاهمال في الواقع غير معقول، فيدور الأمر بين الاطلاق وهو تعلق التكليف بالجامع والتقييد وهو تعلق التكليف بحصة خاصة، وحيث أن الأول لا يعقل فيتعين الثاني غريب، فإنه مصادرة لأن التكليف بالجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة ممكن لأنه مقدور ولا مانع من تعلق التكليف به. نعم، الذي لايمكن هو تعلق التكليف بالجمع بينهما لأنه من التكليف بغير المقدور وهو لايمكن، أو فقل أنه فرق بين تعلق التكليف بصرف وجود الجامع وبين تعلقه بمطلق وجوده أي بوجوده في ضمن كل من الحصتين، فإن الأول لا مانع منه والثاني مستحيل، ولا فرق في ذلك بين أن يكون اعتبار القدرة في متعلق التكليف بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب، فإن الخطاب لا يقتضي أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات، فقد ذكر السيد الأُستاذﷺ أنه على تقدير تسليم اطلاق المأمور به في مقام الثبوت وسعة دائرته فيه لفعل الغير، إلا أن اطلاق الدليل في مقام الاثبات لايكون كاشفاً عنه، لأن الأمر عندئذ يدور بين التعيين والتخيير ومقتضى

الاطلاق التعيين، لأن التخيير في المقام الراجع إلى جعل فعل الغير عدلا لفعل المكلف نفسه يحتاج إلى عناية زائدة وقرينة.

ويمكن المناقشة فيه: أن الأمر في المقام لايدور بين التعيين والتخيير بهذا المعنى بل الأمر يدور بين اطلاق المادة لفعل الغير وتقييدها بخصوص فعل المكلف، على اساس أن المادة بعنوانها تشمل فعل الغير وتنطبق عليه، إلاّ أن الكلام في أن هناك قرينة على تقييدها بخصوص فعل المكلف أو لا، فإذا لم تكن قرينة على ذلك فلا مانع من تعلق الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود في مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، فإذاً مقتضى الاطلاق فيما إذا شك في سعة دائرة الواجب وضيقها هو السعة هذا.

وذهب بعض المحققين﵀ إلى أن هناك قرينة على تقييد اطلاق المادة بخصوص فعل المكلف، بتقريب أن نسبة المادة إلى الفاعل (وهي النسبة الصدورية) متعلقة للأمر المتوجه إلى فاعلها، فإذا كان صدور الفعل من الفاعل متعلقاً للأمر وموردا له فلا ينطبق الواجب على فعل الغير، باعتبار أنه لايصدر ولا يكون مستنداً إليه ولو بالتسبيب.

والخلاصة: أن النسبة الصدورية المأخوذة في متعلق الأمر لا تتحقق بتحقق الفعل من الغير بدون استناده إلى المكلف[1].

ويمكن المناقشة فيه: بأن طبيعي الفعل الذي تعلق به الأمر يصدق على فعل الغير كما يصدق على فعل المكلف بنفسه، وأما أن صدوره وإيجاده منه في الخارج قيد للواجب ودخيل في الملاك القائم به فهو يختلف باختلاف الموارد وليس لذلك ضابط

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٦٥.

كلي، فإن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تارة تقتضي أن النسبة الصدورية مأخوذة في متعلق الأمر كالمعنى الاسمي وبنحو الموضوعية، وأُخرى تقتضي أنها مأخوذة فيه كالمعنى الحرفي وبنحو الطريقية بدون دخل لها في الواجب وملاكه، مثلا إذا أمر المولى بانفاق الفقراء موجهاً أمره إلى فرد خاص أو جماعة مخصوصة، كان المتفاهم العرفي منه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن النسبة الصدورية ملحوظة في الانفاق كالمعنى الحرفي وبنحو الطريقية بدون دخل لها في الواجب وملاكه، باعتبار أن الغرض الداعي إلى الأمر مرتب على الانفاق عليهم من أي مصدر كان، فإذا قام فرد خاص أو جماعة أُخرى بالانفاق على هؤلاء حصل الغرض فيسقط الأمر، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع لا خصوص فعل المكلف.

وإن شئت قلت: أنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير ثبوتاً كما مرّ، وأما اثباتاً فهو يختلف باختلاف الموارد وليس لذلك ضابط كلي، فلابد في كل مورد من ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية في ذلك المورد، فإنها قد تقتضي الاطلاق وعدم الموضوعية لحيثية الصدور من الفاعل، وقد تقتضي التقييد والموضوعية للحيثية المذكورة، وعليه فما ذكره بعض المحققين قدس سرهم من أن النسبة الصدورية مأخوذة في متعلق الأمر بنحو الموضوعية والقيدية[1] لا يتم مطلقاً، بل هو يختلف باختلاف الموارد كما عرفت، هذا كله إذا كان قيام الفعل المتعلق للأمر بالمكلف قيام صدور هذا إذا كان متعلق الأمر الفعل المتعدي فإن النسبة الصدورية المأخوذة في متعلق الأمر تختلف بأختلاف الحالات والمناسبات كما مر.

(١) المصدر المتقدم.

وأما إذا كان متعلق الأمر الفعل اللازم فأن كانت فيه جهة الصدور فقط مقتضى الأصل فيه التوصلية كالأمر بكنس المسجد أو إزالة النجاسة عنه أو بناء المسجد أو المدرسة أو غير ذلك فإن جهة الصدور فيها ملحوظ بنحو المعنى الحرفي والطريقية بدون دخل لها في الواجب ولا في ملاكه.

وأما إذا كانت فيه أضافة إلى هذه الجهة الحلول والعروض على المكلف فالأصل فيه التعبدية، كما إذا كان قيامه به قيام حلول بأن يكون الفعل عنواناً للمكلف كالصلاة والصيام والقيام والجلوس والحركة والسكون وما شاكلها، فلا شبهة في ظهور الأمر المتعلق به في اعتبار قيد المباشرة، فإذا أمر المولى بالصلاة بقوله صل، ظاهر في خصوص الحصة الصادرة منه مباشرة وقائمة به، ولا يكفي مجرد الاستناد إليه وإن كان بالتسبيب فإذاً الأصل فيه التعبدية بالمعنى الأول.

الثاني: أن يكون متعلق التكليف الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين استنابته لغيره، ونتيجة ذلك: هي أن المكلف مخير بين الاتيان بالفعل مباشرة وبين استنابة الآخر هذا.

وقد علق﵀ على هذا الوجه بأن الجامع المذكور لايمكن أن يكون متعلقاً للتكليف، فإن لازم تعلقه به سقوطه بنفس الاستنابة باعتبار أنها أحد فردي الواجب وهو خلف الفرض، فإن المفروض أن المسقط للتكليف إنما هو الاتيان به خارجاً ولا يعقل أن تكون الاستنابة بنفسها مسقطة، وإلا يكفي مجرد الاجارة في ذلك بدون الاتيان بالعمل المستأجر عليه خارجاً وهو كما ترى[1].

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: أن الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين الاستنابة

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٤٣.

للغير الملحوظة بالمعنى الاسمي وإن كان لا يصلح أن يكون متعلقاً للتكليف وإلا لكانت نفس الاستنابة مسقطة له وهذا كما ترى، ولكن لا مانع من أن يكون الجامع بين فعل المكلف مباشرةً وفعله بالتسبيب متعلقاً للتكليف بأن تكون الاستنابة ملحوظة بالمعنى الحرفي، هذا بحسب مقام الثبوت. وأما اثباتاً فإن كان للدليل اطلاق فمقتضاه أن الواجب هو الجامع بين فعل المكلف مباشرةً وفعله تسبيباً، يعني مقتضاه التوصلية فالتعبدية بحاجة إلى قرينة. ثم أن جميع ما ذكرناه في الوجه الأول ينطبق على هذا الوجه أيضاً فإن النسبة الصدورية إن كانت في الفعل المتعدي فهي تختلف باختلاف الموارد، وإن كانت في الفعل اللازم بدون جهة الحلول فيه فمقتضى الأصل فيه التوصلية، وإن كانت من جهة الحلول فالأصل فيه التعبدية.

الثالث: ما إذا فرض كون الشك في اطلاق الوجوب وتقييده خاصة، وأما الواجب فهو خصوص فعل المكلف ولو بلحاظ أن فعل الغير خارج عن اختياره فلا يكون مشمولاً لاطلاق المادة، فإذاً لا منشأ للشك في سقوط الواجب إلا الشك في تقييد الوجوب أي مفاد الهيئة بعدم فعل الغير، فمع الشك فيه مقتضى اطلاق الهيئة عدم السقوط.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن الشك في سقوط الواجب إن كان من جهة الشك في أن فعل الغير مسقط، فقد مر أن ذلك يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلي، وإن كان من جهة الشك في أن فعل الغير إذا كان بالتسبيب هل هو مسقط، فقد سبق أن مقتضى اطلاق المادة السقوط إذا كان الفعل اللازم صدورياً فقط وعدم السقوط إذا كان حلولياً ايضاً، وإن كان من جهة الشك في اطلاق الوجوب وتقييده، فقد عرفت أن مقتضى اطلاق الهيئة عدم السقوط.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو مقتضى الأصل العملي في موارد الشك في

سقوط الواجب بفعل الغير وعدم سقوطه، فيقع تارة فيما إذا كان الشك في السقوط من جهة الشك في سعة دائرة الواجب وضيقها، وأُخرى فيما إذا كان الشك فيه من جهة الشك في سعة دائرة الوجوب وضيقها.

أما الأول فالمرجع فيه أصالة البراءة، لأن الشك إذا كان في اطلاق الواجب أو تقييده سواءً أكان تقييده بقيد المباشرة أم بقيد الاستناد إلى المكلف وإن كان بالتسبيب، فيكون داخلاً في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيها أصالة البراءة، باعتبار أن الشك فيه إنما هو في شرطية قيد المباشرة أو الاستناد.

وأما الثاني فهل مقتضى الأصل العملي فيه السقوط أو عدمه؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأُستاذ دام ظله إلى الثاني وهو عدم السقوط وأنه من موارد أصالة الاشتغال، بتقريب أن المكلف يعلم بثبوت التكليف واشتغال ذمته به ويشك في سقوطه بفعل الغير وهو مورد لأصالة الاشتغال، وأفاد في توضيح ذلك أن الشك في اطلاق التكليف واشتراطه قد يكون مع عدم احراز فعلية التكليف كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأول، ففي مثل ذلك يكون الشك في أصل ثبوت التكليف وتوجهه إليه، كما إذا احتمل اختصاص وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مثلا بالرجل دون المرأة أو بالحر دون العبد وهكذا، والمرجع فيه أصالة البراءة. وقد يكون مع احراز فعلية التكليف، كما إذا كان ما يحتمل شرطيته له متحققاً من الأول ثم ارتفع وزال فيشك في بقائه فعلا وسقوطه عنه، وهذا مورد لقاعدة الاشتغال دون البراءة، لأنه شك في السقوط بعد اليقين بالثبوت، ومقامنا من هذا القبيل، مثلا إذا علم الولي باشتغال ذمته بتكليف الميت فعلا ولكن كان يشك في سقوطه عنها بفعل الغير، فلا محالة يرجع إلى قاعدة الاشتغال. وعليه فإذا توجه تكليف إلى شخص وصار فعلياً في حقه فسقوطه عنه بحاجة إلى العلم بالمسقط، ومع الشك فيه يحكم

العقل بالاشتغال وتحصل الفراغ اليقيني، فالضابط العام هو أن كل مورد يكون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته فهو مورد للقاعدة المذكورة، ومن هنا، ذكرﷺ أن المكلف إذا شك في سقوط التكليف عن ذمته من جهة الشك في قدرته على امتثاله واحتمال العجز بعد فرض وصوله إليه وتنجزه، كما إذا شك في وجود أداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهة الشك في تمكنه من الأداء وقدرته عليه مع فرض مطالبة الدائن إياه به، فإنه مورد قاعدة الاشتغال ووجوب الفحص عن قدرته.

لحد الآن قد تبين أن الشك في السقوط إذا كان من جهة الشك في سعة دائرة الواجب وضيقها، فيدخل في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيها أصالة البراءة، وإذا كان من جهة الشك في سعة دائرة الوجوب وضيقها، فيدخل في موارد الشك في السقوط بعد اليقين بالثبوت والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بتقريب: أن الشك في سقوط التكليف عن الذمة وفراغها عنه بعد ثبوته فيها واشتغالها به وتنجزه وإن كان مورداً لقاعدة الاشتغال إلاّ أن الكلام في انطباق هذه الكبرى على المقام، والتحقيق عدم الانطباق لأن الشك في سقوط وجوب عن المكلف بفعل الغير لامحالة يرجع إلى الشك في اشتراطه بعدم فعل الغير، فإذا فعل انتفى الوجوب بانتفاء شرطه، وحينئذ فيكون الشك في أصل ثبوته وتوجهه إليه، لاحتمال أنه مشروط من الأول بعدم قيامه به وهو مورد لأصالة البراءة.

وبكلمة واضحة: أن شك المكلف في سقوط الوجوب عنه بفعل الغير لا محالة يرجع إلى الشك في أحد أمرين:

الأول: الشك في اشتراطه بعدم فعل الغير.

الثاني: الشك في أن فعل الغير محصل للغرض والملاك القائم بالواجب، أما على الاحتمال الأول فيرجع الشك في السقوط بفعل الغير إلى الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدمه أي عدم فعل الغير بنحو الشرط المتأخر، ومرد هذا إلى الشك في أصل ثبوت الوجوب عليه، فإنه إن كان مطلقاً فهو ثابت في ذمته ولم يسقط به، وإن كان مشروطاً فهو غير ثابت يعني ارتفع بفعل الغير من الأول فيكون الشك في أصل ثبوت الوجوب وجعله مطلقاً ومقتضى الأصل فيه البراءة، مثلا إذا سلم أحد على شخص وأجاب عنه ثالث، ويشك المسلم عليه في أن الوجوب قد سقط عنه بجواب ثالث، فيرجع هذا الشك إلى الشك في الاطلاق والتقييد، فإن وجوب الواجب: إن كان مطلقاً لم يسقط عنه وإن كان مقيداً ارتفع من الأول، ونتيجة ذلك: هي أنه شاك في ثبوت أصل الوجوب عليه مطلقاً وهو مورد لقاعدة البراءة دون الاشتغال.

ومن هذا القبيل ما إذا علم الابن الأكبر بأن قضاء مافات من الصلوات عن أبيه الميت واجب عليه، وحينئذ فإذا قام غيره بالاتيان بها عن أبيه تبرعاً وشك الابن في سقوط وجوبها عنه بذلك، فيرجع هذا الشك إلى الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدم فعل الغير في مرحلة الامتثال بنحو الشرط المتاخر، فعلى الأول لايسقط وعلى الثاني يسقط، بمعنى عدم ثبوته عليه من الأول لأنه مشروط بشرط متأخر ومع انتفائه فلا ثبوت له، فإذاً هو شاك في ثبوته وجعله المطلق والمرجع فيه أصالة البراءة.

ودعوى: أنه مجعول في الشريعة المقدسة مطلقاً ولكن بقاءه مشروط بعدم فعل الغير.

مدفوعة: بأن عدم فعل الغير لو لم يكن مأخوذاً شرطاً في مرحلة الجعل من قبل المولى، استحال أن يكون دخيلا في بقائه في مرحلة الفعلية، بداهة أن كل ما يكون مأخوذاً من القيود الوجودية أو العدمية مفروض الوجود في تلك المرحلة فهو من شروط فعلية الحكم وتدور مدارها وجوداً وعدماً حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا، فالمولى حيث كان يعلم أن عدم فعل الغير إما أنه دخيل في الحكم جعلاً وملاكاً أو غير دخيل فيه، فعلى الأول لا محالة يكون مأخوذاً في مرحلة الجعل كسائر الشروط، وعلى الثاني فلا يمكن أن يكون مأخوذاً فيها، فإذا جعل المولى وجوب قضاء مافات من الأب على ابنه الأكبر بعد موته، كان يعلم بأن عدم قيام الغير بالصلاة عنه دخيل في وجوب القضاء عليه حكماً وملاكاً أو لا يكون دخيلا فيه كذلك، فعلى الأول يكون مأخوذاً مفروض الوجود في مرحلة الجعل، فإذا فعل ارتفع الحكم بارتفاع شرطه، وعلى الثاني فلا يؤخذ، إذ لا يعقل أن يكون دخيلا في فعليّة الحكم.

فالنتيجة: أنه لايمكن أن يكون الشيء دخيلا في فعلية الحكم من دون أن يكون مأخوذاً في مرحلة الجعل كشرط له.

وأما الاحتمال الثاني، وهو أن فعل الغير مفوت للملاك بحيث لا يتمكن المكلف من تحصيله بعد ذلك بدون أن يكون وافياً بالغرض فهو غير محتمل ولا مبرر له أصلا، هذا إضافة إلى انا لو سلمنا ذلك فعندئذ يكون الشك في التكليف من جهة الشك في القدرة على الاتيان بمتعلقه، والمرجع فيه على المشهور وإن كان أصالة الاشتغال إلا أن الصحيح فيه أصالة البراءة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الشك في سقوط الواجب بفعل الغير إن كان من جهة الشك في سعة وضيق دائرة الواجب فالمورد يكون من موارد أصالة البراءة، لأنه داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وإن كان

من جهة الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدم فعل الغير، فقد مرّ أن السيد الأُستاذ قد بنى على أن المورد من موارد أصالة الاشتغال، لأن الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت، ولكن تقدم أن الأمر ليس كذلك بل هو أيضاً من موارد أصالة البراءة، لأن مرجع الشك في الاطلاق والاشتراط إلى الشك في أصل ثبوت التكليف والمرجع فيه أصالة البراءة.

وأما الكلام في المرحلة الثانية، وهي ما إذا شك في سقوط الواجب عن ذمة المكلف إذا صدر منه بغير اختياره، فيقع في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

أما المقام الأول، فهل مقتضى اطلاق الدليل السقوط، فيه قولان فذهب المحقق النائيني إلى القول الثاني وقد استدل على ذلك بوجهين[1]:

الوجه الأول: أن الأمر يقتضي بنفسه كون متعلقه خصوص الحصة الاختيارية، لأن الغرض من الأمر الصادر من المولى إلى العبد هو بعثه إلى الإتيان بالمأمور به وإيجاد الداعي في نفسه للتحريك نحوه، ومن الطبيعي أن هذا يستلزم كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة وإلاّ لكان طلبه لغواً، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يكون المطلوب من الأمر المتعلق بالفعل خصوص حصة خاصّة منه وهي الحصة المقدورة لكي يحرك المكلف نحو الاتيان بها في الخارج وامتثالها مع استحالة ايجاد الداعوية والمحركية نحو غير المقدور، ومن الواضح أن توجيه المحركية والداعوية نحو المادة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهورها في الاطلاق، فإذاً يكون

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٤.

الواجب خصوص الحصة الاختيارية دون الجامع بينها وبين الحصة غير الاختيارية، وحينئذ فإذا شك المكلف في سقوط الواجب عنه بالحصة غير الاختيارية، فمقتضى اطلاق الهيئة عدم تحقق الامتثال إلا بالحصة الاختيارية.

والخلاصة: أن المادة في نفسها غير ظاهرة في الحصة الاختيارية لا وضعاً ولا انصرافاً، وتقييدها بها انما هو من جهة أن الغرض من الأمر المتعلق بها هو الداعوية والمحركية نحوها، وهو يقتضي بنفسه هذا التقييد ويمنع عن ظهورها في الاطلاق، وأما الهيئة فهي باقية على اطلاقها فلا مانع من التمسك به عند الشك هذا.

ويمكن الجواب: عن ذلك بأمرين:

الأول: أن الحاكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف العقل (لا الخطاب الشرعي) على أساس قبح تكليف العاجز في المرتبة السابقة على الخطاب، ولولا حكم العقل بذلك لم يقتض الخطاب كون متعلقه مقدوراً، فإن استحالة الداعوية والمحركية نحو غير المقدور انما هو بملاك أن تكليف العاجز قبيح لا مطلقاً على تفصيل في محله.

الثاني: أن اعتبار القدرة في متعلق التكليف سواءً أكان بحكم العقل أم بمقتضى الخطاب الشرعي انما هو من جهة أن التكليف بغير المقدور لغو، ومن الطبيعي أن ذلك لا يقتضي إلا استحالة تعلّق التكليف بغير المقدور خاصة، وأما تعلقه بخصوص الحصة المقدورة فحسب، فلا ضرورة لوضوح أن غاية ما يقتضي ذلك كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فلا مانع من تعلقه به، ولا فرق في ذلك بين أن يكون اعتبار القدرة بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب.

ودعوى: أن الغرض من الأمر بشيء هو البعث والتحريك نحوه وهو قرينة

متصلة لتقييد المادة بخصوص الحصة المقدورة ويمنع عن ظهورها في الاطلاق.

مدفوعة: بأن البعث والتحريك نحو شيء لايكون قرينة على أكثر من كون ذلك الشيء مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا يكون قرينة على تقييده بخصوص الحصة المقدورة، وذلك لأن المحال انما هو البعث والتحريك نحو غير المقدور لا الجامع بينه وبين المقدور حتى يكون قرينة على التقييد، حيث أن الغرض من الأمر بشيء هو بعث المكلف وتحريكه نحو إيجاده في الخارج وهو يتطلب كونه مقدوراً وإلا لكان الأمر به لغواً، ومن الواضح أنه يكفي في الخروج عن اللغوية تعلقه بالجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة باعتبار أنه مقدور، واما تعلقه بخصوص الحصة المقدورة فهو بلا مبرر وبحاجة إلى عناية زائدة.

والخلاصة: أن البعث والتحريك لا يصلح أن يكون قرينة على تقييد اطلاق المادة والمنع عن انعقاد ظهورها في الاطلاق لا متصلة ولا منفصلة لعدم التنافي بين الأمرين هما اطلاق المادة والبعث والتحريك نحوه باعتبار أن الجامع مقدوراً، فإذاً الخطاب الشرعي كالحكم العقلي، فكما أنه لا يصلح أن يكون قرينة على تقييد المادة والمنع عن انعقاد ظهورها في الاطلاق فكذلك الخطاب الشرعي.

وعلى ضوء هذا الأساس، فلا مانع من التمسك باطلاق المادة عند الشك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية ومقتضى اطلاقها السقوط. نعم، لو قلنا بعدم اطلاق المادة فالمرجع هو اطلاق الهيئة ومقتضاه عدم السقوط بها.

بقي هنا أمران:

الأول: أنه لا مانع من التمسك باطلاق المادة بناءً على ما قويناه من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب أو من تقابل التضاد كما قواه السيد الأُستاذ، وحينئذ فإذا لم تكن هناك قرينة على تقييد المادة بالحصة الاختيارية فلا

مانع من التمسك باطلاقها، وأما بناءً على ما اختاره المحقق النائينيﷺ من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فقد ذكر السيد الأُستاذﷺ أنه لا يمكن اطلاق المادة لأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وحيث أن تقييد المادة بالحصة غير المقدورة مستحيل فاطلاقها أيضاً كذلك [1].

وفيه، أن هذا الاشكال في غير محله، لأن المقصود في المقام هو تقييد المادة بالحصة الاختيارية في مقابل اطلاقها للحصة غير الاختيارية، والمفروض امكان كل من هذا التقييد والاطلاق معاً، أو فقل أن محل الكلام في المقام انما هو في تقييد المادة بالحصة الاختيارية في مقابل اطلاقها لا في تقييدها بالحصة غير الاختيارية لكي يقال أنه غير ممكن.

الثاني: أن السيد الأُستاذﷺ قد ذكر أنه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور شريطة أن يكون غير المقدور ممكن التحقق في الخارج، وأما إذا كان تحققه مستحيلاً فيه فلا يمكن تعلق التكليف به لأنه لغو[2].

ويمكن المناقشة فيه: لأن ما ذكرهﷺ من اللغويّة مبني على أن يكون التكليف متعلقاً بمطلق وجود الجامع، فعندئذ لا محالة يكون لغواً، ولكن الأمر ليس كذلك، ضرورة أن متعلق التكليف هو صرف وجود الجامع لا مطلق وجوده، ومن الواضح أنه لا مانع من تعلقه به وإن كان تحقق بعض أفراده من المكلف مستحيلا في الخارج، فإنه لا يمنع عن تعلق التكليف بالجامع بنحو صرف الوجود الذي يتحقق بأول وجوده ولا يكون لغواً، ومن هنا، لو فرض وجوده في الخارج ولو بفعل الغير كان بامكان المكلف الاكتفاء به.

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٥٠.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٤٩.

وبكلمة: أن الحاكم باعتبار القدرة أما العقل أو الخطاب الشرعي.أما الأول، فلما مر من أن حكمه باعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو على أساس قبح تكليف العاجز، والمفروض أن تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس من تكليف العاجز لأن الجامع مقدور، ولا فرق في ذلك بين أن يكون غير المقدور مستحيل الوقوع في الخارج أو لا، ومن الضروري أن العقل كما لا يحكم بأن متعلق التكليف لابد أن يكون خصوص الحصة المقدورة كذلك لا يحكم بأن الجامع لابد أن يكون بين الحصة المقدورة وغير المقدورة، شريطة أن تكون الحصة غير المقدورة ممكنة التحقق في الخارج من المكلف لا مطلقاً.

وأما الثاني، فلما عرفت من أن الخطاب لا يقتضي على أساس البعث والتحريك أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور وإن كان غير المقدور مستحيل الوقوع في الخارج، فإن المعيار إنما هو بكون الجامع بنحو صرف الوجود مقدوراً، فإذا كان الجامع مقدوراً كذلك، كفى ذلك في خروج الخطاب عن اللغوية وإن كان وقوع بعض أفراده في الخارج محالاً.

فالنتيجة: أن ما ذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من تخصيص الحصة غير المقدورة بكونها ممكنة التحقق في الخارج لا يتم، لا من جهة اللغوية ولا من جهة الدليل على اعتبار القدرة في متعلق التكليف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من التمسك باطلاق المادة عند الشك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية ومقتضاه السقوط وكون الواجب توصلياً بهذا المعنى، نعم لو لم يكن للمادة اطلاق فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة ومقتضاه عدم السقوط.

الوجه الثاني: أن الحسن الفعلي للواجب لا يكفي في صحته بل يعتبر فيها

الحسن الفاعلي[1] أيضاً، بمعنى أن يكون صدوره من الفاعل حسناً، ومن هنا، التزم﵀ ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة حتى على القول بالجواز، نظراً إلى أن صدور الصلاة من المصلي فيها ليس حسناً حتى يستحق فاعله المدح عليه وإن كانت الصلاة في نفسها حسنة.

وفي المقام بما أن الواجب قد صدر من المكلف بغير اختيار والتفات فلا يتّصف بالحسن الفاعلي ولا يستحق فاعله المدح عليه فيكون فاقداً لشرط الصحة، فلا يمكن الحكم بها من جهة عدم انطباق المأمور به عليه، ومن الواضح أن اعتبار هذا الشرط قرينة على أن الواجب حصة خاصة وهي الحصة المقدورة دون الجامع بينها وبين الحصة غير المقدورة، وحينئذ فإذا شك في سقوط الوجوب عن الواجب بوجود الحصة غير المقدورة، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة والحكم بعدم السقوط.

فالنتيجة: أن الساقط على هذا انما هو اطلاق المادة على أساس أنه يعتبر فيها مضافاً إلى الحسن الفعلي الحسن الفاعلي أيضاً، ولازم ذلك أن المأمور به حصة خاصة منها وهي الحصة الاختيارية باعتبار أن صدورها من الفاعل حسن، وأما الهيئة فهي تظل على اطلاقها ولا مانع من التمسك به عند الشك في سقوط الواجب بغيره.

والجواب، أولا: أنه لا دليل على اعتبار الحسن الفاعلي زائداً على اعتبار الحسن الفعلي، فإن المعتبر في اتصاف الفعل بالوجوب هو كونه حسناً من جهة اشتماله على المصلحة الملزمة التي تدعو المولى إلى إيجابه، وأما الحسن الفاعلي وهو كون صدوره من الفاعل حسناً فلا دليل على اعتباره.

وثانياً: أنه إن أُريد بالحسن الفاعلي إيقاع العمل بنحو يستحق فاعله المدح

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٣.

والثواب، فيرد عليه أن لازم ذلك اعتبار قصد القربة فيه زائداً على الاختيار، لأن الفاعل لا يستحق الثواب والمدح إلا بالاتيان به بقصد القربة، فلو أتى به بدون ذلك لم يستحق المدح والثواب، ونتيجة ذلك: أن كل واجب في الشريعة المقدسة واجب تعبدي وهو كما ترى.

وإن أُريد به إيقاع العمل في ضمن فرد سايغ لافي ضمن فرد محرم، فسيأتي الكلام فيه في المرحلة الثالثة، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في مقتضى الأصل العملي وهل مقتضاه أصالة البراءة أو الاشتغال، فيه قولان:

فذهب جماعة منهم السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ إلى التفصيل في المسألة، فإن الشك في سقوط الواجب عن ذمة المكلف بالحصة غير الاختيارية إن كان من جهة الشك في سعة وضيق دائرة الواجب، فالمرجع أصالة البراءة عن الضيق وهو تعين خصوص الحصة الاختيارية، باعتبار أن المقام على هذا يدخل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وإن كان من جهة الشك في سقوط الوجوب بالحصة غير الاختيارية، فالمرجع أصالة الاشتغال دون أصالة البراءة، باعتبار أن الشك فيه إنما هو في السقوط بعد الثبوت لا في الثبوب فحسب حتى يكون مورداً لأصالة البراءة، هذا.

ولكن الصحيح في المسألة أصالة البراءة مطلقاً، وذلك لأن منشأ الشك في السقوط إن كان الشك في سعة الواجب وضيقه فالأمر واضح، وإن كان منشؤه الشك في سقوط الوجوب عن الواجب بالحصة غير الاختيارية، كأن يرجع إلى الشك في اشتراطه بعدم تحققها في الخارج أو اطلاقه، فعلى الأول يسقط بتحققها فيه ويكشف عن عدم ثبوته من الأول دون الثاني هذا من الشك في الثبوت، لأن المكلف حينئذ شاك في أنه ثابت عليه من الأول أو لا، من جهة أنه لا يدري أن ثبوته كان من

الأول مطلقاً أو مشروطاً.

فالنتيجة: أنه لا فرق بين أن يكون الشك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية لفعل المكلف نفسه من جهة الشك في سعة وضيق دائرة الواجب و من جهة الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدمها، فعلى كلا التقديرين تكون المرجع أصالة البراءة على أساس أن مرد الشك في كلا الفرضين إلى الشك في الثبوت لا السقوط بعد الثبوت، فما ذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من أن المرجع في الفرض الثاني قاعدة الاشتغال دون البراءة غير تام.

وأما الكلام في المرحلة الثالثة، وهي ما إذا شك في سقوط الواجب بالفرد المحرم، فيقع في مقامين أيضاً.

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

أما المقام الأول، فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول: فيما إذا كان الحرام مصداقاً للواجب في الخارج.

الثاني: ما إذا كان الحرام ملازماً للواجب فيه.

أما المورد الأول: فهل يتصور فيه الاطلاق في مقام الثبوت، بأن يكون الواجب هو الجامع البدلي بين الحصة المحللة والحصة المحرمة أو لا، فيه قولان فذهب جماعة إلى القول الثاني، بدعوى استحالة كون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب.

وذهب بعض آخر إلى القول الأول، بدعوى أن الأمر تعلق بعنوان كالصلاة مثلا والنهي تعلق بعنوان آخر كالغصب، وحيث أن دليل الأمر ظاهر في جواز تطبيق الجامع على كل فرد من أفراده حتى الأفراد المحرمة بقطع النظر عن حرمتها،

فهو ينافي ظهور النهي في حرمتها على القول بالامتناع في مسألة اجتماع الأمر والنهي ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً، وحينئذ فيسقط الظهوران من جهة المعارضة فيبقى احتمال تعلق الوجوب بالجامع البدلي ثبوتاً.

ودعوى: أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فلذلك لا يحتمل تعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً.

مدفوعة: بأن هذه الدعوى صحيحة إذا علم أن الداعي للأمر بالجامع هو محبوبيته فحسب، وأما إذا احتمل أن يكون هناك داع آخر له يتحقق ذلك الداعي بصرف وجوده في الخارج ولوكان في ضمن فرد محرم ومع هذا الاحتمال، احتمل تعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً، ونتيجة كلا القولين عدم ثبوت الاطلاق للمادة، غاية الأمر أنه على القول الأول غير ممكن ثبوتاً وعلى القول الثاني قد يسقط من جهة المعارضة، وعندئذ فلا مانع من التمسّك باطلاق الهيئة ومقتضاه عدم سقوط الوجوب بالاتيان بالحصة المحرمة.

وأما المورد الثاني، وهو ما إذا لم يكن الواجب متحداً مع الحرام ولكن ملازم له وجوداً، فلا مانع من اطلاق المادة بالنسبة إلى جميع أفرادها حتى الأفراد الملازمة للحرام وجوداً وانطباقها عليها كما هو الحال على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً في مسألة الاجتماع، وعلى هذا، فإذا شك في الاجزاء بالنسبة إلى الأفراد الملازمة للحرام في الخارج وجوداً، فلا مانع من التمسك باطلاق المادة لاثبات الاجزاء.

ولكن المحقق النائيني قدس سره منع عن الاجزاء في مورد الاجتماع[1] حتى على القول

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٥.

بالجواز وتعدد المجمع وعدم انطباق الواجب على الحرام، على أساس أنه﵀ اشترط في صحة الواجب الحسن الفاعلي مضافاً إلى حسنه الفعلي، وعلى هذا، فلا يمكن الحكم بصحة الواجب، لأن الفعل وإن كان مصداقاً للواجب دون الحرام والحرام ملازم له وجوداً ولا ينفك وجوده عن وجوده، ولكن حيث إن الواجب والحرام موجودان في الخارج بفاعلية واحدة من المكلف لا بفاعليتين، فلا يكون له حسن فاعلي، فلذلك لا يكون مجزياً وصحيحاً.

واشكل عليه السيد الأُستاذ﵀[1] بأنه لا دليل على اعتبار الحسن الفاعلي في صحة الواجب، والمعتبر فيها إنما هو الحسن الفعلي، لما مرّ من أن الحسن الفاعلي لا يتحقق إلا بالاتيان بالواجب بقصد القربة، ولازم ذلك أن كل واجب في الشريعة المقدسة مشروط بقصد القربة ولا يوجد واجب توصلي فيها وهو كما ترى، ومن هنا، ذكر﵀ أنه لا مانع حينئذ من التمسك باطلاق المادة لاثبات الاجزاء هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، أنه على القول باعتبار الحسن الفاعلي في صحة الواجب، هل يمكن التمسّك باطلاق المادة أو لا ؟

والجواب: أنه ممكن، لأن فعل الواجب والحرام إذا كان متعدداً كانت فاعليتهما أيضاً متعددة، لأن فاعلية الواجب غير فاعلية الحرام، ضرورة أن تعدد الوجود يستلزم تعدد الإيجاد وإن كانتا متلازمتين في الخارج، فإذاً تتصف فاعلية الواجب بالحسن وفاعلية الحرام بالقبح، والمفروض عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، مثلا فاعلية المصلي للصلاة في الأرض المغصوبة على القول بالجواز وتعدد المجمع في الخارج وجوداً وماهية غير فاعليته لفعل الحرام فيها،

(١) المصدر التقدم.

لأن تعدد الفعل يستلزم تعدد الفاعل، فالجهة التي في المصلي فاعلة للصلاة غير الجهة التي فيه فاعلة للحرام، وحيث إن قبح فاعلية الحرام لا يسري إلى فاعلية الواجب فهي تبقى على حسنها، وحينئذ فلا مانع من التمسك باطلاق المادة.

والخلاصة: أنه على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً فالاطلاق للمادة، وحينئذ فيمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات عدم الاجزاء، وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيةً، فيكون للمادة اطلاق ولا مانع من التمسك به حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلي في صحة الواجب مضافاً إلى حسنه الفعلي.

وأما الكلام في المقام الثاني، فيقع في مقتضى الأصل العملي، والكلام فيه تارة يقع على القول بالامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهيةً وأُخرى على القول بالجواز، أما على القول بالامتناع، فان قلنا بأن تعلق الوجوب بالجامع بين الفرد الحلال والحرام مستحيل، باعتبار أن الحرام لايمكن أن يكون مصداقاً للواجب، فحينئذ يكون الشك في سقوط الوجوب بالفرد المحرم لا في انطباق الواجب عليه.

وقد تقدم أن مرجع هذا الشك إلى الشك في الاطلاق والاشتراط وهو مورد لأصالة البراءة، لامن جهة كونه من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين بل من جهة أنه شك في الثبوت في مرحلة الجعل.

فلنا دعويان:

الأُولى: أن المقام غير داخل في تلك المسألة.

الثانية: أن جريان أصالة البراءة فيه من جهة أُخرى.

أما الدعوى الأُولى، فلأنّ أمر الواجب في المقام لايدور بين السعة والضيق والأقل والأكثر، لأن أمره معلوم وهو الحصة غير المحرمة ولا شك فيه، والشك إنما هو في اطلاق الوجوب المتعلق بها واشتراطه بمعنى انه ان كان مطلقاً لم يسقط

بالحصة المحرمة، وإن كان مشروطاً سقط بها.

وأما الدعوى الثانية، فلما تقدم من أن الشك في الاطلاق والاشتراط بعدم الاتيان بالحصة المحرمة يرجع إلى الشك في أصل الثبوت وهو مورد لأصالة البراءة، وإن قلنا بأن تعلق الوجوب بالجامع بينهما ممكن ثبوتاً ولكن اطلاق الدليل في مقام الاثبات قد سقط بالمعارضة، فحينئذ يرجع الشك في السقوط إلى الشك في اطلاق الواجب وانطباقه على الفرد المحرم وتقييده وعدم انطباقه عليه، فيدخل المقام عندئذ في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا كله على القول بالامتناع، وأما على القول بالجواز، فقد تقدم أنه لا مانع من اطلاق المادة وانطباقها على تمام أفرادها حتى الأفراد الملازمة للحرام وجوداً، وحينئذ فيدخل المقام في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيه أصالة البراءة.

فالنتيجة أن مقتضى الأصل العملي البراءة على كلا القولين في المسألة.

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

الأُولى: أن الواجب التوصلي في مقابل الواجب التعبدي بالمعنى الأخص وهو ما يعتبر فيه قصد القربة، وقد يطلق التوصلي في مقابل التعبدي على معان اُخرى.

١ ـ التعبدي ما يتعبر فيه قيد المباشرة، والتوصلي مالا يعتبر فيه ذلك.

٢ ـ التعبدي ما يعتبر فيه الاختيار، والتوصلي ما لا يعتبر فيه ذلك.

٣ ـ التعبدي ما يعتبر فيه أن لا يكون في ضمن فرد محرّم، والتوصلي ما لا يعتبر فيه ذلك.

الثانية: أن ماذكره السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ من استحالة تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير لايمكن الأخذ به، إذ لا مانع من تعلق التكليف

بالجامع بينهما ثبوتاً، على أساس أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

الثالثة: أن السيد الأُستاذ ﷾ قد ذكر أنه على تقدير تسليم اطلاق المادة ثبوتاً إلا أن الاطلاق في مقام الاثبات لايكون كاشفاً عنه، لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين والتخيير، ومقتضى الاطلاق التعيين، فالتخيير بحاجة إلى قرينة، وما ذكره ﷾ لايمكن المساعدة عليه، لأن الأمر لايدور في المقام بين التعيين والتخيير، بل يدور بين اطلاق المادة لفعل الغير وتقييدها بخصوص فعل المكلف نفسه، فإذا لم يثبت التقييد فلا مانع من التمسك بالاطلاق.

الرابعة: ذكر بعض المحققين﷾ أن القرينة على التقييد في المقام موجودة وهي نسبة المادة إلى الفاعل بنسبة صدورية، فإن الظاهر من الأمر المتعلق بالفعل المتوجه إلى شخص، أن المطلوب هو صدوره منه، ومعنى ذلك أن النسبة الصدورية مأخوذة في متعلق الأمر، فإذاً يكون الواجب حصة خاصة دون الأعم، ولكن تقدم أنه ليس لذلك ضابط كلي بل هو يختلف باختلاف الموارد بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية، فإنها قد تقتضي أن النسبة المذكورة مأخوذة بنحو الموضوعية والمعنى الاسمي، وقد تقتضي أنها مأخوذة بنحو الطريقية والمعنى الحرفي بلا خصوصية لها، هذا إذا كان قيام الفعل بالفاعل قيام صدور، وأما إذا كان قيامه به قيام حلولي ووصفي، فلا شبهة في ظهور الأمر في أنها مأخوذة في متعلقه بنحو الموضوعية.

الخامسة: أنه لا مانع ثبوتاً من أن يكون متعلق التكليف الجامع بين فعل المكلف مباشرة وفعله بالتسبيب، وأما في مقام الاثبات، فإن كان هناك اطلاق، فمقتضاه أن الواجب هو الجامع بين الفعل المباشري والتسبيبي إذا كان قيامه بالفاعل قيام صدور، وأما إذا كان قيام حلول، فمقتضى الدليل اعتبار قيد المباشرة.

السادسة: أن الشك في سقوط الواجب بفعل الغير إن كان من جهة الشك في

سعة دائرة الواجب وضيقها، فالمرجع فيه قاعدة البراءة، وإن كان الشك في سقوطه به من جهة الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه، فقد ذكر السيد الأُستاذ ﷾ أن المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لأنه من الشك في السقوط بعد الثبوت، ولكن الصحيح فيه أيضاً قاعدة البراءة كما تقدم تفصيله.

السابعة: أنّ ما ذكره المحقق النائيني﷾ من أن متعلق الأمر خصوص الحصة الاختيارية دون الجامع، بدعوى أنّ الغرض من الأمر بما أنه البعث والتحريك، فيتطلب ذلك كون متعلقه خصوص الحصة المقدورة غير تام، أما أولاً فلأنّ الحاكم بذلك إنما هو العقل دون الخطاب الشرعي، وثانياً على تقدير تسليم أن الخطاب الشرعي يقتضي ذلك، ولكن من الواضح أنه لا يقتضي أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا يقتضي كونه خصوص الحصة المقدورة، فإنه بلا مبرر، وعلى هذا، فلا مانع من التمسك باطلاق المادة عند الشك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية.

الثامنة: أن ما ذكره السيد الأُستاذ ﷾ من أنه لا مانع من تعلّق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، شريطة أن يكون غير المقدور ممكن التحقق في الخارج، وأما إذا كان تحققه مستحيلا فيه، فلايمكن تعلق التكليف به لأنه لغو، قابل للمناقشة، فإن المعيار في صحة التكليف كون متعلقه مقدوراً والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور وإن كان غير المقدور مما يستحيل وقوعه في الخارج على تفصيل تقدم.

التاسعة: أنه لا مانع من التمسك باطلاق المادة ومقتضاه سقوط الواجب بالحصة غير الاختيارية، وأما إذا لم يكن للمادة اطلاق، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة ومقتضاه عدم السقوط.

العاشرة: أنّ ما ذكره المحقق النائينيﷺ من اعتبار الحسن الفاعلي زائداً على الحسن الفعلي في صحة الواجب غير تام، إذ لا دليل على اعتباره زائداً على اعتبار الحسن الفعلي، هذا إضافة إلى أن لازم إيقاع الواجب بنحو يستحق فاعله المدح والثواب اعتبار قصد القربة فيه وهو كما ترى.

الحادية عشرة: أنه على القول بالامتناع، لا اطلاق للمادة بالنسبة إلى الحصة المحرمة إما ذاتاً أو عرضاً بأن سقط من جهة المعارضة، وعندئذ فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة، وأما على القول بالجواز فلا مانع من إطلاقها، وحينئذ فإذا شك في الاجزاء بالاتيان بالفرد الملازم للحرام في الخارج، فلا مانع من التمسك به لاثبات الاجزاء.

الثانية عشرة: أنّ تعلق الوجوب بالجامع بين الفرد الحلال والحرام على القول بالامتناع إن كان مستحيلا، فالشك يكون في سقوط الوجوب بالفرد الحرام لا في انطباق الواجب عليه، ومرجع هذا الشك إلى الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه، وقد تقدم أنه مورد لأصالة البراءة، وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه قد سقط من جهة المعارضة في مقام الاثبات، فحينئذ يرجع الشك في السقوط إلى الشك في اطلاق الواجب وانطباقه على الفرد المحرم وعدم انطباقه عليه، فيكون داخلا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما على القول بالجواز، فلا مانع من اطلاق المادة والتمسك به عند الشك كما مرّ.

وأما الكلام في المرحلة الرابعة: وهي ما إذا شك في اعتبار قصد القربة فيه وعدم اعتباره، فما اعتبر فيه قصد القربة فهو واجب تعبّدي، وما لم يعتبر فيه ذلك فهو واجب توصلي، فيقع في عدة جهات:

الجهة الأُولى: في الفارق بينهما وهل هو في المتعلق أو الملاك أو الأمر.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظي في موارد الشك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً.

الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية.

أما الكلام في الجهة الأُولى ففيها أقوال:

الأول: أنّ الواجب التعبدي يختلف عن الواجب التوصلي في المتعلّق، فإن الأمر في الأول متعلق بالفعل مع قصد القربة جزءاً أو شرطاً، وفي الثاني متعلق بذات الفعل، وعليه فيكون الواجب التعبدي حصة خاصة من الفعل وهي الحصة المقيّدة بقصد القربة، بينما الواجب التوصلي ذات الفعل.

الثاني: أن الفرق بينهما في الملاك لا في المتعلق، فإنه في كليهما ذات الفعل، والأمر في الواجب التعبدي والتوصلي معاً متعلق بها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما في أنّ الغرض من الأمر التوصلي مترتب على الاتيان بذات الفعل، فيسقط بمجرد الاتيان به، بينما الغرض من الأمر التعبدي لايترتب إلا على الاتيان به بقصد القربة.

الثالث: أن عبادية الواجب التعبدي إنما هي بالأمر الثاني، فإن الواجب إذا كان توصلياً، فلا يوجد فيه إلا أمر واحد متعلق بذات الفعل، وأما إذا كان تعبدياً، فلابد فيه من أمرين:

أحدهما. متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بالاتيان به بقصد امتثال الأمر الأول. أمّا الكلام في الفارق الأول فيقع في مقامين:

الأول: في إمكان أخذ خصوص قصد امتثال الأمر في متعلق نفسه.

الثاني: في إمكان أخذ سائر الدواعي القريبة في متعلقه.

أما الكلام في المقام الأول، فالمشهور بين المحققين من الأُصوليين عدم امكان اخذه فيه، وقد استدل على ذلك بعدّة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من أن كلّ قيد في القضية أخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل، فمعناه أن الحكم فيها معلق على وجوده وتحققه في الخارج، فمالم يتحقق فلا حكم فيه، ومن هنا، لا يكون المكلف ملزماً بإيجاده، لأن معنى أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل أنه لا حكم ولا ملاك قبل وجوده، فإذاً لا مبرر لالزام المكلف بإيجاده، لأن معنى أخذه مفروض الوجود أنه قيد للوجوب، ومعنى الزام المكلف بإيجاده أنه قيد اختياري للواجب وبين الأمرين بون بعيد، فلذلك ترجع القضية الحقيقية التي أخذ موضوعها مفروض الوجود إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، باعتبار أن الموضوع فيها قد أخذ في موضع الفرض والتقدير، فلهذا يكون بمثابة الشرط، والحكم المجعول له بمثابة الجزاء والتالي، وأمثلة ذلك كثيرة في القيود الاختيارية وغير الاختيارية.

أما الأُولى فمنها الاستطاعة التي هي موضوع لوجوب حجة الاسلام، فإنها قد اخذت في الآية الشريفة مفروضة الوجود في الخارج، ومعنى ذلك أنها قيد للحكم في مرحلة الجعل ولاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وحينئذ فإذا وجدت الاستطاعة في مادة شخص في الخارج صار وجوب الحج فعلياً عليه بفعلية موضوعه وهو الاستطاعة.

ومنها، السفر فإنه موضوع لوجوب القصر ومأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل، لأنه قيد للحكم في هذه المرحلة، ولاتصاف القصر بالملاك في مرحلة المبادئ.

ومنها، قصد إقامة عشرة أيام في مكان، فإنه موضوع لوجوب التمام على

المسافر والصيام في شهر رمضان، لأنه قيد للوجوب في مقام الجعل وللاتصاف بالملاك في مرحلة المبادئ.

ومنها، العقود والايقاعات التي هي موضوعات للاحكام الوضعية المأخوذة مفروضة الوجود في مرحلة الجعل وهكذا، ومعنى ذلك أنه لاحكم قبل وجود الموضوع وإلا لزم الخلف، وأما القيود غير الاختيارية، فمنها العقل والبلوغ والوقت وما شاكل ذلك، ثم أن القيد إن كان اختيارياً، فإن كان دخيلا في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، فلابد من أخذه مفروض الوجود في مرحلة الجعل كالاستطاعة ونحوها، فيكون من قيود الوجوب، سواءً أكان دخيلا في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج أيضاً أم لا، غاية الأمر إن كان دخيلا فيه فيكون قيداً للواجب أيضاً، وإن كان دخيلا في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فقط، فلابد من أخذه قيداً للواجب كذلك، لأن الوجوب حينئذ مطلق وغير مقيد به فلهذا يجب تحصيله في الخارج، وإن كان غير اختياري، فلابد من أخذه مفروض الوجود وإن كان قيداً للواجب، لأن قيد الواجب إذا كان غير اختياري، فهو قيد للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، باعتبار أن الواجب مقيد بقيد غير اختياري.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا فرضنا أن قصد الأمر مأخوذ في متعلقه جزءاً وقيداً، فيكون القصد متعلقاً للأمر، وأما الأمر الذي هو متعلق المتعلق، فيكون موضوعاً له، والمفروض أن الموضوع في القضية الحقيقية مأخوذ مفروض الوجود في الخارج، مثلا إذا أمر المولى بالصلاة المقيّدة بقصد الأمر، كان الأمر مأخوذاً مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الأمر بالصلاة، ومن الواضح أنه لا يمكن فرض وجود الأمر في الواقع قبل وجود نفسه، فإن لازم ذلك اتحاد الحكم والموضوع في

مرتبة الجعل والانشاء وتوقف وجوده على وجود نفسه في مرتبة الفعلية، باعتبار أن الموضوع هو نفس الأمر، فبطبيعة الحال تتوقف فعليّته على فعلية نفسه.

والخلاصة: أن الموضوع في مرتبة الجعل والمجعول متقدم على الحكم كذلك، فلا يعقل اتحاده معه وكونه موضوعاً لنفسه[1].

وقد أورد على ذلك المحقق العراقي‌ﷺ وملخصه: أن ما يؤخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل إنما هو قيود الوجوب لا قيود الواجب، على أساس أن تحصيل قيود الواجب كالطهارة في الصلاة واستقبال القبلة ونحوهما واجب على المكلف، لأن الأمر المتعلق بالصلاة يتعلق بها مقيدة بتلك القيود، فكما يجب الاتيان بالصلاة بما لها من الاجزاء، فكذلك يجب الاتيان بها بما لها من القيود، وهذا بخلاف موضوع الحكم، فإنه حيث كان قد أخذ مفروض الوجود في الخارج، فلا يجب على المكلف تحصيله ولوكان أمراً اختيارياً، لعدم المقتضى له وهو الوجوب[2].

وغير خفي ما في هذا الايراد، فإنه مبني على الخطأ في فهم مقصود المحقق النائيني‌ﷺ من هذا الوجه، فإن مقصوده من الموضوع المأخوذ مفروض الوجود في المقام هو نفس الأمر لا قصده، لأنه متعلق به والموضوع متعلق المتعلق لا نفس المتعلق، وحيث أن متعلق المتعلق في المقام هو الأمر فهو الموضوع، فإذاً لابد من أخذه مفروض الوجود على نهج القضية الشرطية، باعتبار أنه غير مقدور، ومن هنا، لوكان قيداً للواجب، فلابد أن يكون قيداً للوجوب أيضاً وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، فيعود المحذور حينئذ وهو اتحاد الحكم والموضوع في مرتبة الجعل والفعلية معاً.

---

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ١٦١-١٦٢.

(٢) مقالات الاصول ج ١ ص ٢٣٧.

وأجاب السيد الأُستاذ عن هذا الوجه بتقريب، أن أخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل لايمكن أن يكون جزافاً وبدون مبرر، والمبرّر لذلك أحد أمرين:

الأول: اثباتي.

والثاني: ثبوتي.

أما الأول: فهو أن يكون الدليل ظاهراً عرفاً في أن القيد في لسانه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج كما في قوله تعالى:﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلا**﴾[1]. فإنه ظاهر في أن قيد الاستطاعة قد قدر وجوده خارجاً في المرتبة السابقة على جعل الوجوب، فلا وجوب قبل وجوده رغم أنه مقدور للمكلّف، ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالعقد والنذر والعهد واليمين وما شاكل ذلك، فإنها جميعاً مأخوذة مفروضة الوجود في الخارج بمقتضى ظهور الأدلة.

وأما الثاني: حكم العقل فإنه إنما يحكم بذلك إذا كان القيد قيداً للواجب وكان غير اختياري كالوقت كما في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرآنَ الْفَجْرِ**﴾[2]، فإنه يدل على أن الوقت قيد للصلاة، وحيث أنه غير اختياري فالعقل يحكم بأنه قيد للوجوب أيضاً، وحينئذ فلابد من أخذه مفروض الوجود وإلا لزم التكليف بغير المقدور، إذ لو كان وجوب الصلاة مطلقاً وغير مقيد بدخول الوقت، فمعناه أن وجوبها فعلى قبل الوقت وهو يلزم المكلف بالاتيان بها قبل دخول وقتها وهو غير مقدور.

والخلاصة: أن كل قيد أُخذ في لسان الدليل في مقام الجعل، فهو ظاهر في أنه

(١) سورة آل عمران آية ٩٧.

(٢) سورة الاسراء آية ٧٨.

قيد للحكم والملاك معاً ومأخوذ مفروغ عنه في الخارج، سواءً أكان قيداً للواجب أيضاً أم لا، وكل قيد لم يؤخذ في لسان الدليل مفروغاً عنه وكان غير اختياري كقوله صلِّ عند الزوال، فالعقل يحكم بأنه لابد من أخذه مفروض الوجود وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، فإذاً أخذ القيد مفروض الوجود يقوم على أساس أحد هذين الأمرين ولا ثالث لهما، وأما إذا لم يكن في مورد شيء منها، فلا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلا ولا مانع من الالتزام بكون التكليف فعلياً قبل وجوده في الخارج.

ومن هنا، التزم ﷺ بفعلية الخطابات التحريمية قبل وجودات موضوعاتها في الخارج بتمام قيودها وشروطها فيما إذا كان المكلف قادراً على إيجادها فيه، مثلا حرمة شرب الخمر فعلية وإن لم توجد الخمر في الخارج إذا كان المكلف قادراً على إيجادها فيه بإيجاد مقدماتها، والنكتة في ذلك ما تقدم من أن الموجب لأخذ القيد مفروض الوجود خارجاً أحد الأمرين:

الأول: الظهور العرفي الارتكازي في مقام الاثبات.

الثاني: حكم العقل في مقام الثبوت.

وكلاهما منتف في أمثال المقام، أما الأول فلأنّ العرف لايفهم من مثل خطاب لاتشرب الخمر، أن الخمر قد أُخذت مفروضة الوجود في الخارج، بحيث أن فعلية حرمتها تتوقف على وجودها فيه، بل يفهم منه أن حرمتها فعلية إذا كان المكلف قادراً على شربها ولو بإيجادها فيه.

أما الثاني، فلأنّ العقل إنما يحكم بأخذ الموضوع مفروض الوجود بنكتة أنه لو لم يؤخذ كذلك لزم التكليف بغير المقدور وهو غير لازم في امتثال المقام.

فالنتيجة: أن المناط في فعلية الخطابات التحريمية إنما هو فعلية قدرة المكلف

على متعلقاتها إيجاداً وتركاً ولو بواسطة القدرة على موضوعاتها كذلك، وأما في المقام فالقيد فيه نفس الأمر وهو وإن كان خارجاً عن الاختيار إلاّ أن مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود طالما لم يتوفّر فيه أحد الملاكين المتقدمين.

أما الملاك الأول، وهو الظهور العرفي فهو واضح حيث لا موضوع له في المقام، لأن الكلام هنا ليس في مقام الاثبات، وإنما هو في امكان أخذ قصد الأمر في متعلق نفسه وعدم امكانه ثبوتاً.

وأما الملاك الثاني، فلأنّ الأمر وإن كان قيداً غير اختياري باعتبار أنه فعل اختياري للمولى وخارج عن قدرة المكلف، إلاّ أن حكم العقل بأخذه مفروض الوجود لايمكن أن يكون جزافاً وبدون نكتة مبررة لذلك، والنكتة فيه أنه لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل، لزم التكليف بغير المقدور، فمن أجل هذه النكتة يحكم العقل بأنه قيد للوجوب أيضاً ومأخوذ مفروض الوجود، وهذه النكتة غير متوفرة في المقام، إذ لا يلزم من عدم أخذ الأمر مفروض الوجود فيه محذور التكليف بما لايطاق، والسبب فيه أن الأمر الذي هو متعلق للقصد يتحقق ويوجد بنفس خطاب انشائه وجعله، وإذا تحقق الأمر ووجد كان بامكان المكلف الاتيان بالمأمور به بقصد ذلك الأمر، ومن الواضح أنه يكفي في صحة التكليف، كون المكلف قادراً على الاتيان بالواجب في ظرف الامتثال وإن كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجعل، وعلى هذا، فالمكلف وإن لم يكن قادراً على الصلاة بداعي أمرها قبل انشائه وجعله، ولكنه قادر على الاتيان بها كذلك بعد الأمر وانشائه، وهذه القدرة تكفي في صحة التكليف والعقل لا يحكم بأكثر منها، فإذاً لا موجب لأخذه

مفروض الوجود[1].

والتحقيق في المقام أن يقال أن هناك نقاطاً لابد من النظر فيها:

الأُولى: في بيان الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب.

الثانية: هل الأمر كما أفاده‌ﷺ في الخطابات التحريمية أو لا.

الثالثة: أنّ ما ذكره‌ﷺ هل يصلح أن يكون رداً على ما ذكره المحقق النائيني‌ﷺ من استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه.

أما الكلام في النقطة الأُولى: فكل قيد يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فهو قيد للحكم في مرحلة الجعل، ونتيجة ذلك: أنه لا ملاك للفعل بدون ذلك القيد، وكل قيد يكون دخيلا في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فهو قيد للواجب، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات فكل قيد أُخذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فإن كان الدليل ظاهراً عرفاً في أنه مأخوذ مفروض الوجود فهو قيد للوجوب، أي الهيئة ودخيل في الملاك، وإن كان ظاهراً عرفاً في أنه دخيل في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فهو قيد للواجب، وقد تقدم أن قيد الواجب إذا لم يكن اختيارياً، فلابد أن يكون قيداً للوجوب أيضاً وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور.

وأما إذا لم يعلم أن القيد المأخوذ في لسان الدليل هل هو راجع إلى مدلول الهيئة أو المادة، فسيأتي الكلام فيه ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى.

وأما الكلام في النقطة الثانية: فالخطابات التحريمية على قسمين:

أحدهما ما لايكون له موضوع في الخارج كالكذب حتى تتوقف حرمته على

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٥٨-١٦١.

وجوده فيه، نعم قدرة المكلف على الكذب موضوع له وتتوقف فعلية حرمته على فعلية القدرة، فإنه إن كان عاجزاً عنه فعلا لم تكن حرمته فعلية.

والآخر ما يكون له موضوع في الخارج كحرمة شرب الخمر والتصرّف في مال الغير وغيبة المؤمن وهكذا، وهل تتوقف فعلية حرمة هذه الأفعال على فعلية موضوعاتها في الخارج فيه قولان، الظاهر هو القول الأول، أما حرمة التصرف في مال الغير، فلا شبهة في أن فعليتها متوقفة على وجود مال الغير في الخارج وإلا لكان جعلها لغواً، ومن هذا القبيل حرمة غيبة المؤمن وما شاكلها، فإنها متوقفة على فرض وجود المؤمن فيه وإلا فلا حرمة، وأما حرمة شرب الخمر والنجس أو ما شاكل ذلك، فلا يبعد القول بأنها أيضاً منوطة بوجود موضوعها فيه وهو وجود الخمر أو النجس أو ما شاكله، لأن من يدعي أن المتبادر من قوله لا تشرب الخمر هو حرمة شرب مائع فرض أنه خمر على نهج القضية الشرطية غير بعيد.

والخلاصة: أن دعوى كون المتفاهم العرفي من مثل قضية لا تشرب النجس هو حرمة شرب مايع إذا كان نجساً على نهج القضية الشرطية غير بعيدة.

وأما الكلام في النقطة الثالثة: فما ذكره السيد الأُستاذ من أن المكلف وإن كان غير قادر على قصد الأمر قبل صدوره من المولى، إلا أنه بعد صدوره قادر عليه فهو صحيح، لأن مردّه إلى أنه حيث لا أمر بالصلاة قبل صدوره من المولى، فلا يتمكن المكلف من الاتيان بها بقصد أمرها، وأما بعد صدوره منه وتعلقه بها يكون المكلف متمكناً من ذلك، ومن الواضح أن العقل لا يحكم إلا باشتراط التكليف بالقدرة في ظرف الامتثال، أو فقل أن حكم العقل باعتبار القدرة على الاتيان بالواجب بقصد الأمر، إنما هو على تقدير تعلقه به لا مطلقاً، ومن الطبيعي أنه بعد تعلقه به كان قصده مقدوراً، وعلى هذا، فلا مانع من جعل التكليف على العاجز في

ظرف الجعل إذا قدر على العمل في ظرف الامتثال، بل لا مانع منه إذا كان جعل التكليف رافعاً لعجزه كما في المقام، لأن المكلف قبل تعلق الأمر به وجعله لم يكن قادراً على قصد الأمر وبعد تعلقه به وجعله يكون قادراً عليه، فإذاً لا محذور في أخذ قصد الأمر في متعلق نفسه، وهنا اشكالان: احدهما من ناحية الأمر الذي هو الموضوع ومتعلق المتعلق وهو القصد والآخر من ناحية أن قصد الأمر مأخوذ في متعلقه.

أما الاشكال الأول: فلأنّ الأمر وحده لا يكفي في القدرة على قصد الأمر، بل مضافاً إلى ذلك لابد من وصوله ولو بأدنى مرتبة الوصول وهو احتمال وجوده، إذ لو لم يصل الأمر ولو بأدنى مرتبته لما تأتّى من المكلف قصد الأمر إلاّ بنحو التشريع المحرم، ووصول الأمر غير اختياري ولو في بعض الحالات، ولا يكون مجرد ثبوت الأمر متكفّلا لوصوله ولا سيّما وإن الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية، ولابد من أخذ وصول الأمر قيداً في الأمر وشرطاً مفروغاً عنه وهو لايمكن، لاستحالة أخذ وصول الحكم في موضوع شخصه لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن المأخوذ في متعلق الأمر لو كان قصده بوجوده الواقعي فهو غير مقدور إلاّ تشريعاً، ولو كان المأخوذ فيه قصده بوجوده الواصل ولو بأدنى مرتبته فهو غير ممكن، فما هو ممكن أخذه فيه فإنه غير مقدور، وما هو مقدور فإنه غير ممكن أخذه فيه[1].

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٧٩.

ويمكن المناقشة فيه، بأن هذا الاشكال مبني على الخلط بين العجز عن امتثال الأمر وقصده تكويناً، وبين العجز عنه من جهة عدم الأمر، والعجز عنه من جهة عدم وصول الأمر ولو بأدنى مرتبة وهو الوصول الاحتمالي.

بيان ذلك: أن العجز عن الامتثال وعدم القدرة عليه وعدم محركية الأمر وداعويته تارة يكون مستنداً إلى العجز التكويني وعدم القدرة عليه تكويناً، وأخرى يكون مستنداً إلى عدم الأمر في الواقع حتى يتمكن المكلف من قصده، وثالثة يكون مستنداً إلى عدم وصوله ولو بأدنى مرتبة بأن يكون جاهلاً به جهلاً مركباً.

أما على الأول: فلا يمكن توجيه التكليف إليه لأنه لغو وقبيح.

وأما على الثاني: فلا مانع منه لأن عجزه في طول الأمر، فإذا تحقق الأمر من المولى أرتفع عجزه وتمكن من قصد امتثاله.

وأما على الثالث: فالأمر وإن كان ثابتاً في الواقع، إلا أنه بوجوده الواقعي في حال جهل المكلف به بجهل مركب فلا يكون محركاً وداعياً وملزماً للمكلف إلى قصد امتثاله حتى يقال أنه تكليف بالمحال، لأنه طالما لم يصل إلى المكلف ولو بأدنى مرتبته فلا يكون محركاً وداعياً وإن كان فعلياً بفعلية موضوعة وثابت للجاهل لأنه مشترك بين العالم والجاهل، إلا أنه بوجوده الواقعي بدون وصوله ولو بأدنى في مرتبته لا يكون محركاً وداعياً ولا إلزام للمكلف من قبله لكي يقال أنه تكليف بغير المقدور.

وعلى هذا، فلا وجه لأخذ وصول الأمر مفروض الوجود يعني قيداً أو شرطاً له بأن يكون الأمر مشروطاً بوصوله حتى يلزم محذور وصول الأمر في موضوع نفسه لأن كونه قيداً أو شرطاً مبني على أساس أحد الأمرين المتقدمين:

الأول: ظهور الدليل عرفاً في أن القيد المأخوذ في لسانه مأخوذ مفروض الوجود وأنه شرط للحكم المجعول فيه وهذا الأمر مفقود في المقام، لأن الكلام في المقام إنما هو مقام الثبوت لا في مقام الإثبات.

الثاني: حكم العقل، والعقل إنما يحكم فيما إذا كان القيد غير الاختياري قيداً للواجب لأنه يحكم بأنه قيد للوجوب أيضاً إذ لو كان الوجوب مطلقاً وفعلياً قبل تحقق القيد لزم التكليف بغير المقدور وهذا أيضا مفقود في المقام، لأن المكلف قبل وصول الأمر ولو بأدنى مرتبته لا يكون مكلفاً من قبل ذلك الأمر لأنه في حال جهله به بجهل مركب لا يكون محركاً وداعياً وملزماً حتى يلزم التكليف بغير المقدور لكي يحكم العقل بأنه مشروط بالوصول حتى لا يلزم التكليف بالمحال.

ومن هنا، حال وصول الأمر في المقام حال وصول سائر التكاليف في موارد أخرى، كما أنه ليس شرطاً بل يستحيل أن يكون شرطاً لها كذلك في المقام، فلا فرق بين المقامين من هذه الجهة، هذا إضافة إلى أن وصول التكليف غالباً اختياري فإن المجتهد إذا قام بعملية الاستنباط والفحص عن الأدلة في الكتاب والسنة فيحصل له العلم الوجداني تارة، وأخرى العلم التعبدي كما هو الغالب، وثالثة العلم الاحتمالي أي الوصول الاحتمالي كما في موارد قاعدة الاشتغال ونحوها.

وأما الاشكال الثاني: فلأنّ قصد الأمر لا يتأتّى إلاّ من قبل الأمر، فكيف يعقل أن يؤخذ في متعلقه بحيث يتوقف عليه الأمر، فإذاً يلزم التهافت في الرتبة، فإن قصد الأمر بملاك أنه مأخوذ في متعلق الأمر فيكون أسبق منه رتبة، وبملاك أنه متوقف عليه فيكون متأخراً منه كذلك، وهذا هو معنى التهافت في الرتبة، ولايمكن التخلص عن هذا الاشكال بأن قصد الأمر متوقف على الأمر الخارجي والأمر الخارجي لا يتوقف على قصد الأمر في الخارج حتى يلزم التهافت، بل هو يتوقف

على قصد الأمر في الذهن، فإذاً لا تهافت(١). وذلك لأن المولى إنما يأمر بالعنوان لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو فإن في المعنون ومرآة له في الخارج، فهو يرى من خلال العنوان المعنون، على أساس أن الأثر مترتب عليه لا على العنوان بما هو موجود في الذهن، وعلى هذا، فيقع التهافت في نظره، لأنه من جهة يرى الأمر في رتبة متقدمة على قصده لكونه عارضاً عليه وله تقرر وثبوت قبل تعلق القصد به من منظاره، ومن ناحية أُخرى، يرى أنه عارض على قصد الأمر ومتأخر عنه رتبة، وهذه النظرة وإن لم يكن لها واقع موضوعي، إلا أن الآمر يأمر بهذه النظرة التي يرى بها واقع قصد الأمر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدماً على الأمر الطارىء عليه مع أنه لا يعقل أن يراه الآمر كذلك، لأنه متقوم وجوداً بالأمر الصادر منه، فكيف يراه مفروغاً عنه ومتقدماً عليه.

والجواب: أن الأمر الذي هو متعلّق القصد لا يخلو من أن يكون الأمر بالحمل الشايع، أو يكون مفهوم الأمر بالحمل الأولي الفاني في مصداقه بحيث لا يرى الآمر إلا مصداقه ولا يرى من خلال عنوان الأمر إلاّ معنونه وفي الحقيقة متعلق القصد المعنون دون العنوان، المصداق وهو الأمر بالحمل الشايع دون مفهومه بالحمل الأولى أو يكون طبيعي الأمر الملحوظ بالمعنى الاسمي، أو يكون الطبيعي الفاني في مصداق سوف يتحقق ولا مصداق له فعلاً.

أما على الفرض الأول والثاني فيلزم محذور التهافت في الرتبة وتقدم الأمر على نفسه، وأما على الفرض الثالث والرابع فلا يلزم هذا المحذور، أما على الفرض الثاني

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٧٣ – ٧٥.

فواضح، وأما على الفرض الرابع فلأنّ متعلّق القصد طبيعي الأمر الفاني في مصداقة حتى سوف يتحقق لا مصداقه حتى يلزم المحذور المذكور.

وبكلمة: أن الأمر حيث إنه اعتبار صرف، فلا محالة يكون متعلقه الأمر الذهني، إذ لا يمكن تعلقه بالأمر الخارجي مباشرة وإلاّ فلازمه أن يكون الأمر خارجياً وهو خلف، فإذاً لا محالة يكون متعلقه بنحو المباشر هو المفهوم الذهني، ولكن بملاك أنه مرآة لما في الخارج وفانٍ فيه بنحو المعنى الحرفي، باعتبار أن الأمر مترتب على الواقع الخارجي لا على المفهوم الذهني، وأما إذا لم يكن للشيء واقع خارجي قبل تعلق الأمر به وإنما يوجد ويتحقق واقعه ومصداقه الخارجي حين تعلق الأمر به بنفسه، فلا مانع من تعلق الأمر به، غاية الأمر أن الآمر يتصوره فانياً في واقع سوف يتحقق ويوجد في الخارج ولا مانع من ذلك، فإن مرده إلى أن الأمر لم يتعلق به بما هو موجود في عالم الذهن بنحو المعنى الاسمي، بل تعلق بما هو مرآة بنحو المعنى الحرفي شأناً لمصداق سوف يتحقق بنفس تحقق هذا الأمر العارض على قصده في أُفق الذهن، فإذاً لا محذور لا من ناحية عدم القدرة لأنها موجودة في ظرف الامتثال، ولا من ناحية التهافت في مرحلة الجعل في نظر الآمر. فأن ما هو متعلق القصد مفهوم الأمر وهو الطبيعي الفاني في مصداق سوف يتحقق فإذا تحقق مصداقه العارض على القصد والمتأخر منه رتبة ومتعلق القصد مفهوم الأمر الفاني فإذاً لأنها حدث ولا تقدم الشيء على نفسه

وعليه فما ذكره السيد الأُستاذ ﷺ من الاشكال على المحقق النائيني ﷺ من أنه لا مبرر لأخذ الأمر مفروض الوجود وقيداً للوجوب في مرحلة الجعل هو الصحيح، وذلك لأن المبرر لأخذه كذلك إنما هو لزوم التكليف بغير المقدور، وهو غير لازم في المقام، حيث أن القدرة المعتبرة على الواجب بحكم العقل، إنما هي

القدرة في ظرف الامتثال وإن كان عاجزاً في ظرف الجعل، وبما أن المكلف في المقام قادر على قصد الأمر بعد تعلّقه بالواجب، فلا اشكال من هذه الناحية.

لحد الآن الاشكال إنما هو من ناحية الأمر الذي هو متعلق القصد أما الوجوه الآتية فهي جميعاً اشكال من ناحية أخذ القصد، أي قصد الأمر في متعلقه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره أيضاً، ويمكن تقريب ذلك بطريقين:

الأول: أن قصد امتثال الأمر لوكان مأخوذاً في متعلقه لزم تقدم الشيء على نفسه، فإنه باعتبار أخذه في متعلق التكليف يكون في مرتبة الاجزاء والشرائط، وباعتبار أنه متعلق بهما فيكون متأخراً عنهما رتبة، ونتيجة ذلك: هي التهافت في الرتبة وتأخّره عن نفسه.

الثاني: أن قصد امتثال الأمر لوكان مأخوذاً في متعلق الأمر لزم الدور، لأن كل أمر مشروط بالقدرة على متعلقه فيكون متأخراً عنها تأخر المشروط عن الشرط، والقدرة متوقفة على المتعلق من باب توقف العارض على المعروض، فإذاً لو فرض أنه أخذ في متعلقه قصد امتثال الأمر، كان الأمر متوقفاً على نفسه، لأن الأمر متوقف على القدرة وهي متوقفة على الأمر، بلحاظ أنه جزء المتعلق، فالنتيجة أن الأمر متوقف على نفسه[1].

والجواب: أما عن التقريب الأول فهو مبني على أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر قصد امتثال الأمر خارجاً، فإنه حيث كان متأخراً عن إجزاء المأمور به وقيوده، فلا يمكن أخذه جزءاً وقيداً له، للزوم محذور تقدم الشيء على نفسه، ولكن من الواضح أن المأخوذ فيه إنما هو قصد الأمر بوجوده العنواني في عالم الذهن لا بوجوده

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٢.

الواقعي وعليه فلا محذور، لأن المتأخر عن الاجزاء والشرائط إنما هو واقع قصد الأمر لا عنوانه، فإذاً لا يلزم من أخذه فيه محذور تقدم الشيء على نفسه، لأن ما هو متأخر عن الاجزاء رتبة هو واقع قصد الأمر وهو غير مأخوذ فيه لا جزءاً ولا قيداً، وما هو مأخوذ فيه كذلك وهو عنوان قصد الأمر في عالم الذهن غير متأخر عنها في الرتبة، فلا محذور حينئذ وبكلمة. أن الأمر المأخوذ في متعلق القصد يتصوّر على وجوه كما تقدم وعلى بعض هذه الوجوه لا يمكن أخذ قصده في متعلق الأمر وعلى بعضها الاخر فلا مانع من أخذه فيه على تفصيل تقدم.

وإن شئت قلت: كما أن قصد الأمر مأخوذ في المأمور به بوجوده العنواني الفاني كذلك سائر الاجزاء، إذ لا يمكن أن تكون تلك الاجزاء متعلقة للأمر بوجوداتها الواقعية، لأنها مسقطه للأمر، فكيف يعقل أن تكون متعلقه له !؟ فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي أن لسائر الاجزاء ما بإزاء في الخارج دون قصد الأمر، فإنه لا واقع له في الخارج إلا بعد تحقق الأمر وانشائه، فإذا أراد المولى أن يأمر بالصلاة مثلاً، فلا محالة يتصور الصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط بعنوانها الفاني في الخارج ثم يأمر بها بهذا العنوان الفاني مباشرة لا بوجودها الواقعي لأنه مسقط للأمر.

فالنتيجة: أنه لا مانع من أخذ قصد امتثال الأمر بوجوده العنواني في متعلق الأمر، وإنما المانع هو أخذه بوجوده الواقعي فيه، غاية الأمر أنه إذا كان مأخوذاً فيه بوجوده العنواني، فلا مصداق له خارجاً فعلا، ويتحقق بعد تحقق الأمر وجعله.

وأما التقريب الثاني فهو مبني على اعتبار القدرة الفعلية على متعلق الأمر وهي مفقودة في المقام، لأنها متوقفة على الأمر به حتى يكون المكلف قادراً على قصده، ولكن لا دليل على هذا البناء، لأن الدليل على اعتبار القدرة إنما هو حكم العقل وهو

لا يحكم باعتبار القدرة إلا في ظرف الامتثال وتعلق الأمر به، أو فقل أن العقل لا يحكم بأكثر من اعتبار القدرة التعليقية أي القدرة لو تعلق به الأمر لا القدرة الفعلية، والقدرة التعليقية حاصلة في المقام.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني[1] وحاصل ما ذكره يرجع إلى نقطتين:

الأُولى: أن قصد الأمر بالطبع متأخر رتبة عن الأمر، إذ لا يعقل وجوده إلا بعد افتراض وجود أمر في المرتبة السابقة، فلو كان قصده مأخوذاً في متعلقه، لزم كونه متقدماً على الأمر رتبة، على أساس أن متعلق الأمر أسبق منه كذلك، بملاك أن الأمر ومتعلقه موجودان بوجودين، أحدهما عارض وهو الأمر، والآخر معروض وهو المتعلق، أو طبعاً بملاك أنهما موجودان بوجود واحد كما في المقام، فإن قصد الأمر المأخوذ في المتعلق متحد وجوداً مع قصد الأمر المتعلق به ولكنه طبعاً متأخر عنه رتبة كتأخر الانسان عن الحيوان والناطق، فإذاً يلزم التهافت في الرتبة وتقدم الشيء على نفسه، فلذلك لايمكن أخذه فيه.

الثانية: أن لازم أخذه في متعلق الأمر عدم التمكن من الامتثال، لأن الفعل وحده غير متعلق للأمر، فلا يعقل أن يأتي به بقصد الأمر، ضرورة أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به وهو المركب من ذات الفعل مع قصد الأمر، مثلا إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاة مع قصد الأمر، فمعناه أن ذات الصلاة لم تكن متعلقة للأمر، وعليه فلايمكن الاتيان بها بقصد الأمر إلاّ تشريعاً، لفرض أنه لا أمر لها، فإذاً يلزم من أخذه في متعلق الأمر عدم القدرة على الامتثال.

---

(١) كفاية الاصول ص ٧٢-٧٣.

والجواب: أما عن النقطة الأُولى، فقد ظهر جوابها مما تقدم وملخّصه: إنه مبني على الخلط بين كون المأخوذ في متعلق الأمر قصد الامر بوجوده الواقعي وبين كون المأخوذ فيه قصده بوجوده العنواني، وتخيل أن المأخوذ فيه هو الأول، فلهذا استشكل بلزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه، ولكن قد ظهر مما مرّ أن المأخوذ فيه القصد بوجوده العنواني وهو لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج فلا يلزم الدور.

وأما عن النقطة الثانية، فقد يقال كما قيل أن الواجب إذا كان مركباً من جزئين، فالأمر المتعلق به ينحل إلى أمرين ضمنيين بانحلال أجزائه، فيتعلق بكل جزء منه أمر ضمني[1]، وعلى هذا، فإذا كانت العبادة مركبة من الفعل وقصد الأمر كالصلاة مثلا، كان الأمر المتعلق بها ينحل إلى أمر ضمني متعلق بذات الفعل وأمر ضمني متعلق بقصد الأمر، فإذا أتى المكلف بالفعل بقصد أمره الضمني فقد تحقق الواجب بكلا جزئيه معاً، أما ذات الفعل فظاهر، وأما الجزء الآخر وهو قصد امتثال الأمر فقد تحقق بنفس قصد امتثال الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، حيث إنه لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، فإذا قصد المكلف امتثال الأمر الضمني المتعلق بها فقد تحقق ذلك الجزء في الخارج أيضاً وسقط أمره، معللا بأن الأمر الضمني المتعلق به توصلي دون الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، فإنه تعبدي، ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين: أحدهما تعبدي والآخر توصّلي، هذا.

وهنا اشكالان:

الاشكال الأول: أن المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالي دون

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٦٦.

قصد الأمر الضمني، وعليه فإذا أتى المكلف بذات الفعل بقصد أمره الضمني لم يأت بالجزء الثاني من المأمور به وهو قصد الأمر الاستقلالي فلا يجزي.

والجواب: أن هذا الاشكال مبني على أن قصد امتثال الأمر الضمني في مقابل قصد امتثال الأمر الاستقلالي، فلهذا لا يجزى الأول عن الثاني.

ولكن هذا لمبنى خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له، إذ لا يمكن أن يكون الأمر الضمني داعياً ومحركاً إلاّ بداعوية الأمر الاستقلالي، بداهة أنه لا وجود له إلا بوجوده، ومن هنا، يكون المكلف حين الاتيان بكل جزء جزء من الواجب يقصد امتثال الأمر الاستقلالي، على أساس أنه المحرّك والداعي إلى الاتيان به مرتبطاً بجزئه الآخر من البداية إلى النهاية، ومن الواضح أن الجزء المرتبط بالأجزاء الأُخرى ثبوتاً وسقوطاً متعلق للأمر الاستقلالي، والمفروض أن المكلف لم ينو الاتيان بالجزء بحده بدون أن يكون ملحوقاً بالجزء السابق ومسبوقاً بالجزء اللاحق، لأنه ليس جزء الواجب حتى يكون متعلقاً للأمر، فإن جزء الواجب حصة خاصة منه وهي الحصة الملحوقة بالجزء السابق والمسبوقة بالجزء اللاحق، وهذه الحصة بهذا الوصف متعلقة للأمر الاستقلالي، والاتيان بها يكون بداعي ذلك الأمر، وعلى هذا، فإتيان المكلف بذات الفعل بقصد الأمر لا محالة يكون بقصد الأمر الاستقلالي لا الأمر الضمني إذ لا قيمة له في مقابله، فإذاً كما يتحقق بذلك الجزء الأول من الواجب وهو الفعل الخارجي كذلك يتحقق به الجزء الثاني منه أيضاً وهو قصد امتثال الأمر الاستقلالي، فالنتيجة أنه لا محذور في أخذ قصد الأمر الاستقلالي في متعلق نفسه هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن ما ذكره السيد الأُستاذ﵀ من أن قصد الأمر الاستقلالي

لايمكن أخذه في متعلقه[١] غير تام، فهنا دعويان:

الأُولى: أنه لا مانع من أخذ قصد الأمر الاستقلالي في متعلق نفسه.

الثانية: أن ما ذكره السيد الأُستاذ ﷾ من أنه لايمكن أخذه في متعلقه غير تام.

أما الدعوى الأُولى، فقد ظهر مما مرّ أنها ممكنة ثبوتاً واثباتاً، أما الأول فلأنّه لا مانع من تصوير واجب مركب من ذات الفعل وقصد الأمر الاستقلالي ثبوتاً.

وأما اثباتاً فلأنّ الأمر وإن تعلق بالمجموع المركب منهما إلاّ أنك عرفت أن الاتيان بكل جزء جزء من الواجب إنما هو بداعي الأمر الاستقلالي لا الأمر الضمني، وعليه فالفعل وإن كان جزء الواجب، إلا أن الاتيان به لا محالة يكون بقصد الأمر الاستقلالي، فإذا أتى به كذلك فقد تحقق الواجب بكلا جزئيه معاً.

وأما الدعوى الثانية، فقد أفاد السيد الأُستاذ﷾ في تقريبها أنه لا يعقل أن يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجي وقصد الأمر الاستقلالي، لأن الفعل الخارجي مع فرض كونه جزء الواجب، لايعقل أن يكون متعلقاً للأمر الاستقلالي، بداهة أن الأمر المتعلق بالواجب المذكور ينحل إلى أمرين ضمنيين، أحدهما متعلق بذات الفعل والآخر بقصد الأمر، ففرض تعلق الأمر الاستقلالي بذات الفعل خلف. وعليه فلايمكن الاتيان بذات الفعل بقصد الأمر الاستقلالي إلاّ تشريعاً[٢].

ولكن للمناقشة في هذا التقريب مجالاً، وذلك لأن الأمر المتعلق بذات الفعل وإن كان حصة من الأمر الاستقلالي، إلاّ أنها إنما تدعو إلى الاتيان بذات الفعل مرتبطة بسائر حصص ذلك الأمر ذاتاً لا مطلقاً، ضرورة أن داعوية الأمر الضمني إنما هي بداعوية الأمر الاستقلالي لا في نفسه لأن الأمر الاستقلالي عبارة عن

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٦٨.

(٢) المصدر المتقدم.

الحصص المرتبطة بعضها ببعضها الأخر ثبوتاً وسقوطاً ذاتاً، واما الحصة بحدّها الخاص وبقطع النظر عن غيرها فلا أثر لها، ولذلك يكون المحرك والداعي إلى الاتيان بكل جزء هو الأمر الاستقلالي ولا تكون داعية الالزام كونها أمر مستقلاً وهذا خلف، فإن داعويتها إنما هي بداعوية الأمر الأستقلالي.

أو فقل أن الحصة بنفسها لا أثر لها ولا تصلح للداعوية إلا بداعوية الامر الاستقلالي، المرتبطة بداعوية سائر الحصص وترجع في الحقيقة إلى داعوية الأمر الاستقلالي، هذا إضافة إلى أنه ليس للأمر الضمني عند التحلل معنى محصل وواقع غير الأمر الاستقلالي، لوضوح أن الأمر المتعلق بالمركب أمر واحد جعلا ومجعولا ولا واقع موضوعي له ماعدا وجوده في عالم الاعتبار بل هو بسيط غاية البساطة، فلا يتصوّر انحلاله إلى أوامر ضمنية، فإن هذا الانحلال لا يخلو من أن يكون شرعياً أو قهرياً، أما الأول فلأنّ المفروض أن المجعول والمعتبر من قبل المولى أمر واحد لا أوامر متعددة بعدد أجزائه، وإلا لزم أن يكون كل جزء منها واجباً مستقلاً وهو خلف.

وأما الثاني، فلأنّ الانحلال القهري في الأُمور الاعتبارية غير متصور، فإذاً لا واقع موضوعي للأمر الضمني حتى يكون داعياً ومحركاً. نعم أن هذا الانحلال بتحليل من العقل يتبع انحلال متعلقه لا بالأصالة ولا وجود له في عالم الاعتبار وانما هو موجود في عالم التحليل والافتراض العقلي لا في عالم الاعتبار، إذ فيه لا انحلال لا في الحكم ولا في المتعلق فلهذا لا أثر له، وأما في عالم الفعلية فالحكم بما هو اعتبار لا يمكن أن يصير فعلياً إلا بفعلية موضوعه في الخارج، والمراد من فعليته بفعلية موضوعه في الخارج فعلية فاعليته ومحركيته في الخارج لا نفسه، وإلا لزم خلف فرض أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره السيد الأُستاذ من أنه لا مانع من أن يكون الواجب الواحد مركباً من جزئين يكون أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً[1] لايمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفتم من أن الأمر المتعلق بالمجموع المركب منهما أمر واحد جعلا ومجعولا، فلا يعقل إنحلاله إلى أمرين ضمنيين حتى يمكن القول بأن أحدهما عبادي والآخر توصلي، فالسالبة بانتفاء الموضوع، ودعوى أن العقل يحلله تبعاً لانحلال متعلقه إلى حصتين أو أكثر، فهي وإن كانت صحيحة، إلاّ أنه بتحليل من العقل الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، فإن الحكم المجعول من قبل الشارع واحد جعلاً ومجعولاً وهو كاشف عن أن ملاكه في مرحلة المبادىء أيضاً واحد، وعلى هذا، فالحصة التحليلية ليست مجعولة من قبل الشارع، فإن المجعول من قبله حكم واحد، وحيث إن حقيقة الحكم اعتبار صرف وقائم بالشارع قيام الفعل بالفاعل، فلا يعقل فيه الانحلال والتجزئة ولا يمكن أن يعقل أن تكون الحصة المتعلقة بذات الفعل تعبدية والحصة المتعلقة بقصد الأمر توصلية مع أنها بالتحليل لا بالجعل، ومن هنا، لاتكون هذه الحصة موضوعاً للأثر ولا تصلح أن تكون مقربة ولا تتصف بالتعبدية أو التوصلية.

هذا، إضافة إلى انا لو سلمنا الانحلال إلاّ أنه لا شأن للأمر الضمني في مقابل الأمر الاستقلالي، فلا يمكن أن يكون أحد أمرين ضمنيين تعبدياً والآخر توصلياً، إذ معنى ذلك أن الأمر الاستقلالي تعبدي وتوصلي معاً، بلحاظ أن تعبدية الأمر الضمني إنما هي بتعبدية الأمر الاستقلالي وتوصلّيته إنما هي بتوصليته، هذا من ناحية.

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٦٥.

ومن ناحية أُخرى، أن ما ذكره السيد الأُستاذ دام ظله من أن الواجب المركب من ذات الفعل وقصد امتثال الأمر، مركب من جزء عبادي وهو ذات الفعل وجزء توصلي وهو قصد امتثال الأمر، لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن كلا الجزئين عبادي، غاية الأمر أن عبادية الجزء الأول بالعرض وعبادية الجزء الثاني بالذات، لأن قصد امتثال أمر المولى وإطاعته بنفسه من العناوين المقربة، فلا يتوقف التقرب به إلى مقرب آخر، فإذا أتى المكلف بالصلاة بقصد امتثال أمرها، فالصلاة مقربة بملاك أن الاتيان بها بقصد امتثال أمرها والاطاعة، وأما قصد الامتثال والإطاعة فهو مقرب بنفسه، فلا يتوقف التقرب به إلى قصد إمتثال أمره.

الاشكال الثاني: أن الأمر الضمني الذي تعلق بذات الفعل كالصلاة مثلا لا يخلو عن أن يكون متعلقاً بالصلاة المطلقة أو المقيّدة أو المهملة والكل لايمكن، أما الأول فهو خلف فرض كون الأمر الضمني المتعلق بها ارتباطياً، فلو كان متعلقاً بها مطلقة فمعناه أنه مستقل لا ضمني، وأما الثاني فيستلزم التسلسل، لأن المقيد ينحل إلى ذات والقيد، فننقل الكلام حينئذ إلى الأمر الضمني المتعلق بذات المقيد، ونقول هل هو تعلق بذات المقيد مطلقة أو مقيّدة، والأول خلف والثاني يستلزم التسلسل، لأن المقيد ينحل إلى ذات والقيد، فننقل الكلام إلى الأمر الضمني المتعلق بذات المقيد وهكذا يذهب إلى مالا نهاية له.

وأما الثالث، فلأنّ المهملة في قوة الجزئية، وعلى هذا، فلا يمكن احراز انطباق الصلاة الواجبة المهملة على كل فرد من أفرادها في الخارج لكي يتمكن المكلّف من الاتيان بكل فرد منها بقصد الأمر بذات الصلاة، لعدم احراز انطباقها عليه باعتبار

إهمالها[1].

والجواب: أن الفرض الأول والثاني باطل وغير محتمل، وأما الفرض الثالث فهو المتعين، وذلك لأن الماهية المهملة غير القضية المهملة، فإن ماهو في قوة الجزئية هو القضية المهملة، وأما الماهية المهملة فهي متمثلة في ماهية يكون النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها بدون أن تلحظ معها أية خصوصية من الخصوصيات الذهنية أو الخارجية حتى خصوصية المقسمية، فلهذا تسمى بالماهية المهملة، باعتبار أنها مهملة من جميع الخصوصيات وهي تنطبق على جميع أفرادها وحصصها في الخارج بأي خصوصية كانت، هذا إضافة إلى ما ذكرناه من أنه لا معنى لداعوية الأمر الضمني إلا داعوية الأمر الاستقلالي، بلحاظ أنه لا واقع موضوعي له، نعم أنه جزء تحليلي عقلي بالعرض بتبع متعلقه لا بالأصالة ولا أثر له.

ومن هنا، يظهر أن ذات الفعل متعلقة للأمر مرتبطة بقصد أمرها، بمعنى أن الجزء حصة خاصة من ذات الفعل وهي الحصة المرتبطة، وحينئذ فيجوز له الاتيان بها بقصد امتثال الأمر الاستقلالي كما هو الحال في كل جزء من أجزاء الواجب كالصلاة مثلا، فإن المصلي كان يأتي بالتكبيرة بقصد امتثال الأمر الصلاتي وهكذا سائر أجزائها، باعتبار أنها واجبة في ضمن وجوب غيرها من الاجزاء ومأمور بها في ضمن الأمر بغيرها.

فالنتيجة: أن المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد امتثال الأمر الاستقلالي لا قصد امتثال الأمر الضمني، فيكون المتعلق مركباً من الجزء الخارجي وهو الجزء الذي له مصداق في الخارج كالصلاة والجزء الذهني وهو قصد الأمر الاستقلالي، فإذا أتى

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٧٦.

المكلف بالجزء الخارجي بقصد أمره فقد تحقق كلا الجزئين، أما الجزء الخارجي فواضح، وأما الجزء الذهني فلأنّه تحقق بقصد امتثال أمره، باعتبار أنه نفس قصد امتثال الأمر الاستقلالي كما مرّ.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني﵀ من أن لازم تقييد المأمور به بقصد امتثال الأمر هو تعلق الأمر بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد امتثال الأمر، فإذاً بطبيعة الحال كان الأمر يحرّك العبد نحو المجموع كسائر الأوامر المتعلقة بالمركبات وهذا في المقام غير معقول، لأن قصد الصلاة الذي نشأ من قبل الأمر بها هو بنفسه قصد الامتثال الذي هو الجزء الثاني للمأمور به، فلا يعقل تعلق هذا القصد بهذا الجزء، لأن معنى ذلك تعلق القصد بنفسه وهو محال، لأنه من داعوية الأمر لداعوية نفسه ومحركيّته لمحركية نفسه وهي كعلية الشيء لعلية نفسه مستحيلة[1].

والجواب: أن هذا المحذور مبني على تخيل ان حال القصد حال سائر أجزاء الصلاة فمثلاً كما أن صحة سائر أجزائها تتوقف على الاتيان بها بقصد امتثال امرها كذلك هذا الجزء وهو القصد مع أنه لا يعقل تعلق هذا القصد به لاستحالة تعلق القصد بنفسه فإن مرجعه إلى داعوية الامر إلى داعوية نفسه بل هو سنخ جزء يتحقق بالاتيان بذات الصلاة بما لها من الاجزاء بقصد امتثال أمرها فإذا اتى بالصلاة كذلك تحقق الصلاة بكلا جزئيها هما ذات الصلاة وقصد الأمر، فإذاً لا يقاس هذا الجزء الذي لا واقع موضوعي له بسائر أجزاء الصلاة وافعالها التي لها واقع موضوعي، فإذاً الخلط بين الأمرين يؤدي إلى هذا الإشكال.

---

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٢٥.

الوجه الخامس: أن لازم أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه عدم أخذه فيه، وذلك لأن قصد الأمر إذا كان مأخوذاً في متعلقه، فمعناه أن الأمر تعلق بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد الأمر، والمفروض أن هذا الأمر عين ذلك الأمر الذي أخذ قصده في متعلقه، ومتعلق ذاك الأمر هو ذات الفعل على الفرض، فإذاً يلزم من أخذه فيه عدم أخذه، وإن شئت قلت أن الأمر المتعلق بالصلاة مثلا مع داعي الأمر لا يدعو إلاّ إلى الاتيان بالصلاة بداعي أمرها، وهذا معنى عدم أخذه فيها لا إلى الاتيان بالصلاة مع داعي الأمر بداعي الأمر، وهذا معنى أنه يلزم من فرض أخذه في متعلقه عدم أخذه فيه. وما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال[1].

والجواب: أن هذا الوجه مبني على أن يكون الامر الذي متعلق القصد هو الامر بالحمل الشايع، فعندئذ يلزم من أخذه فيه عدم أخذه، لأن معنى أخذه فيه أن الأمر تعلق بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد الأمر، وحيث أنه لا يدعو إلا إلى الاتيان بذات الفعل بداع الأمر، فيكون معناه عدم أخذه فيه، لأن معنى الأخذ هو أنه يدعو إلى الاتيان بذات الفعل مع داع الأمر بداع الأمر، والفرض أنه لا يقتضي ذلك، ولكن قد تقدم أن المأخوذ فيه قصد الأمر بوجوده العنواني الذهني بالمعنى الاسمي أو بالمعنى الحرفي الفاني في مصداق سوف يتحقق فإذا تحقق تعلق بالصلاة مع قصد أمرها بالحمل الأولى، فإذاً لا يلزم من أحد قصد الامر في متعلقه عدم أخذه وعلى هذا، فالأمر متعلق بالمجموع المركب منه ومن ذات الفعل، وهو يدعو إلى الاتيان بهما خارجاً، فإذا قام المكلف وأتى بذات الفعل بقصد امتثال الأمر فقد أتى بكلا الجزئين معاً بدون لزوم أي محذور، غاية الأمر أن الجزء الذهني قد

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٢٧.

تحقق بنفس الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر بالحمل الشايع الذي هو مصداق له لأن سنخ هذا الجزء غير سنخ سائر الأجزاء لأنه سنخ جزء يتحقق بنفس الاتيان بسائر الاجزاء بقصد امتثال امرها فلا يحتاج تحققه إلى تعلق القصد به حتى يلزم محذور تعلق القصد بنفسه.

الوجه السادس: أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً في متعلقه، فإن كان الأمر المتعلق به محركاً نحو الاتيان بذات الفعل دون ذلك الجزء، لكان معناه عدم تعلق الأمر به وهو خلف، وإن كان محركاً نحوه مباشرةً وهو محرك نحو الاتيان بذات الفعل كذلك في طوله، باعتبار أن قصد الاتيان بذات الفعل لايمكن أن يكون في عرض قصد قصده، ضرورة أن حصول المقصود لا يعقل أن يكون في عرض قصده، وإلاّ لزم طلب الحاصل فهو خلاف الوجدان والضرورة، لأن كل مكلف في مقام الامتثال لا يقصد الا إمتثال الأمر المتعلق بذات الفعل مباشرةً، ولا يكون في نفسه قصد آخر متعلق بهذا القصد، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك أن الأمر المتعلق بالمجموع المركب ينحل إلى أمرين ضمنيين:

أحدهما متعلق بذات الفعل والآخر متعلق به ويكون محركاً وداعياً نحوه، وهو يكون محركاً وداعياً نحو ذات الفعل في طول تحريك الأول، ولكن تقدم أنه لا واقع للانحلال، فإن الأمر الواحد جعلاً ومجعولاً غير قابل لذلك.

فالنتيجة: أنه لا يمكن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه.

فإن هذا الوجه ايضاً مبني على أن حال قصد الأمر كسائر أجزاء الصلاة، ولكن تقدم أن سائر أجزاء الصلاة من الأشياء الواقعية التي لها واقع موضوعي وأما قصد الأمر فلا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في وعاء الذهن فأنه سنخ جزء يتحقق بالإتيان بسائر الأجزاء بقصد الأمر ولا يمكن تعلق هذا القصد به وإلا لزم

تعلق القصد بنفسه وهو كما ترى، وعلى هذا، فإذا أتى بالصلاة بقصد امتثال الأمر فقد تحقق الواجب بكلا جزئية هما ذات الصلاة وقصد الأمر، فإذاً لا يلزم المحذور الأول في الاشكال والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك بعد تحقق الأمر وصدوره من المولى، ومن هنا، لو لم يؤخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه لم يجب على المكلف الاتيان بالصلاة بقصد الأمر والامتثال.

وأما المحذور الثاني، فمضافاً إلى أنه خلاف الوجدان والضرورة فلا يلزم ذلك من أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، لما عرفت من أخذه فيه لا يقتضي أكثر من الاتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر مباشرة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من أخذ قصد امتثال الأمر بوجوده الذهني العنواني بأحد المعنيين المذكورين في متعلقه، لا من ناحية القدرة عليه، لما تقدم من أن الحاكم بشرطية القدرة إنما هو العقل وهو لا يحكم بأكثر من شرطية القدرة اللولائية وهي القدرة لو تعلق الأمر به وهي موجودة بعد تحقق الأمر وانشائه، ولا من ناحية أن مالا يتأتى إلا من قبل الأمر، فلايمكن أخذه في متعلقه لاستلزامه الدور، لأن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان المأخوذ فيه قصد امتثال الأمر بوجوده الواقعي، فعندئذ يلزم الدور لأنه يتوقف على وجود الأمر في الخارج من باب توقف العارض على المعروض، والأمر يتوقف عليه من باب توقف الحكم على متعلقه، وأما إذا كان المأخوذ فيه قصد امتثال الأمر بوجوده العنواني فلا دور، لأن المتأخر حينئذ غير المتقدم، ولا من ناحية أن الأمر لوكان متعلقاً بالفعل مع قصد امتثاله، لكان المكلف عاجزاً عن الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر، لفرض عدم تعلقه بها، وإنما تعلق بالمجموع المركب منهما فلا يدعو إلا إليه، وذلك لما مرّ من أن المكلف في مقام الامتثال والطاعة كان يأتي بكل جزء جزء من المأمور به

بداع الأمر الاستقلالي لا الأمر الضمني، باعتبار أنه لا داعوية له إلا بداعوية الأمر الاستقلالي، هذا إضافة إلى أنه لا واقع له حتى يكون داعياً كما تقدم، ولا من ناحية أن الأمر بما أنه موضوع فلابد أن يؤخذ مفروض الوجود، فحينئذ يلزم الدور والتهافت في المرتبة، فإن فعلية الأمر تتوقف على فعلية موضوعه في المرتبة السابقة، فلو توقفت فعلية موضوعه على فعليته لزم الدور وتقدم الشيء على نفسه. وذلك لما تقدم من أنه لا مبرّر لأخذه مفروض الوجود، أما المبرر الاثباتي وهو ظهور الدليل فلا وجود له، وأما المبرر الثبوتي وهو لزوم التكليف بغير المقدور لو لم يؤخذ مفروض الوجود فهو غير لازم، لأن الحاكم باعتبار القدرة على متعلق التكليف العقل وهو لا يحكم بشرطية أكثر من القدرة اللولائية أي القدرة لو تعلق الأمر به والمفروض أنها موجودة، ولا من ناحية أن وجود الأمر وحده لا يكفي في القدرة على قصد امتثال الأمر، بل إضافة إلى ذلك لابد من وصوله ولو احتمالا، وإلاّ فلايتمكن المكلف من قصد الأمر إلا بنحو التشريع المحرم، فعندئذ لابد من أخذه قيداً للأمر وشرطاً مفروغاً عنه في الخارج وعليه فيلزم محذور الدور، وذلك لما تقدم من أن العجز الناجم من الجهل بالحكم لا يمنع عن اطلاقه، على أساس أنه عجز اعتقادي لا واقعي، وإنما يمنع عن تنجزه، لأن الوصول شرط له لا لفعليته، ولا من ناحية أن الأمر إنما يأمر بالعنوان الذهني بما أنه فانٍ في المعنون في الخارج وحاك عنه ويرى من خلال العنوان المعنون فيه ولهذا اشتاق إليه، وهذا لا يمكن في المقام، إذ ليس للعنوان الذهني فيه معنون في الخارج حتى يراه الآمر فانياً فيه، وذلك لما تقدم من أنه لا مانع من أن يأمر الآمر بالعنوان الذهني الذي لا مصداق له في الخارج في المرتبة السابقة وقطع النظر عن هذا الأمر ويتحقق بتحققه، وهذا يكفي في اشتياق المولى إلى الأمر به لا بملاك أنه موجود في الخارج، بل للاشارة إلى أن مصداقه سوف

يتحقق ويحصل به غرضه، ولامن ناحية أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً في متعلقه، لزم داعوية الشيء لداعوية نفسه، وذلك لما مرّ من أن هذا المحذور مبتن على أمرين:

الأول: أن يكون قصد امتثال الأمر في عرض الجزء الاخر وهو ذات الفعل.

الثاني: أن يكون المأخوذ قصد امتثال الأمر بوجوده الواقعي، وكلا الأمرين غير صحيح.

أما الأول، فلأنّه في طول الجزء الآخر لا في عرضه، لأن الأمر تعلق بالفعل بقصد أمره وهو لا يقتضي الاتيان به بقصد قصد أمره، وإنما يقتضي الاتيان به بقصد أمره.

وأما الثاني، فلأنّ المأخوذ فيه هو قصد امتثال الأمر بوجوده العنواني لا الواقعي وهو مرآة لأن يكون الأمر الواقعي داعياً إلى الاتيان بالمأمور به لا داعياً إلى نفسه لكي يلزم داعوية الشيء لداعوته نفسه ومن ذلك يظهر أن مصب الاشكال في المسألة نقطتان: الأولى الأمر الذي هو موضوع الحكم في المسألة ومتعلق المتعلق الثانية قصد الأمر .

هذا كله بالنسبة إلى أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفسه، وأما لو بنينا على استحالة ذلك وعدم امكانه، فهل هناك طريق آخر لذلك ؟

والجواب: أن هناك محاولتين:

المحاولة الأُولى: ما ذكره المحقق العراقي[1] وحاصل هذه المحاولة أن المستحيل إنما هو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه جزءاً وقيداً، بأن يكون الأمر

(١) نهاية الافكار ج ١ ص ١٩٢.

متعلقاً بالمركب من ذات الفعل وقصد الأمر أو المقيد به، وأما إذا لم يؤخذ قصد الامتثال فيه لا جزءاً ولا قيداً، بأن يكون الأمر متعلقاً بالحصة التوأم مع قصد الأمر بحيث يكون القيد والتقيّد كلاهما خارجاً عن متعلق الأمر، فلا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة، لأن الأمر حينئذ تعلق بذات الفعل وهو المحرك إلى الاتيان بها مع قصد أمرها بدون لزوم أي محذور من الدور وتوقف الشيء على نفسه وداعوية الأمر لداعوية نفسه، فإن كل ذلك منوط بكون الأمر متعلقاً بالمركب من قصد الأمر أو المقيّد به.

ولنا تعليق على هذه المحاولة بأمرين:

الأول: أن قصد الأمر إذا لم يكن جزءاً للمأمور به ولا قيداً له، لم يوجب تحصّصه بحصّة خاصة وهي الحصة المقيدة بقصد الأمر أو المركبة معه، ضرورة أن مجرد المقارنة الخارجية بين طبيعي المأمور به وقصد الأمر زماناً لا يوجب تحصّصه طالما لم تكن المقارنة مقومة للمأمور به، لوضوح أنه لا يعقل تشخص الطبيعي و تحصصه بحصة خاصة إلا بالقيد بحيث يكون التقيد داخلا فيه.

وعلى الجملة فموضوع الحكم أو متعلقه إن لوحظ لا بشرط فهو المفهوم المطلق، وإن لوحظ مقيداً بقيد خاص، فالتقيد فيه قد أحدث مفهوماً جديداً وهو الحصة المباين للمفهوم الأول وهو المطلق، فالحصة معلولة حدوثاً للقيد بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، ومن الواضح أن مجرد مقارنة شيء بآخر زماناً وكونه توأماً معه خارجاً بدون كونها متقوّمة بالتقيد به، لا يحدث مفهوماً جديداً له وهو الحصة المباين لمفهومه الأول وهو المطلق.

وعليه فما ذكره﵀ من أن الأمر متعلق بالحصة التوأم مع قصد الأمر لا يرجع إلى معنى محصل، لأن قصد الأمر إذا لم يكن قيداً لطبيعي الفعل ولا جزءاً له، فلا

يعقل أن يوجب حدوث مفهوم جديد له وهو مفهوم الحصة، على أساس أن حدوثه منوط بكون قصد الأمر قيداً أو جزءاً مأخوذاً فيه، فإذاً الجمع بين كون متعلق الأمر الحصة مع عدم كون قصد الأمر جزءاً أوقيداً مأخوذاً فيه جمع بين المتناقضين.

وبكلمة: أنه لا تعقل الحصة التوأم مع خروج القيد والتقيد معاً، فإن معنى هذا أن متعلق الأمر طبيعي الفعل من دون تقيّده بقيد، نعم تعقل الحصة التوأم في الأعيان الخارجية لا في المفاهيم والطبائع القابلة للتقييد بقيود والتحصيص بحصص.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم تصور حدوث الحصة مع عدم كون قصد الأمر قيداً وجزءاً لذات الفعل، إلا أن الالتزام بذلك لايدفع محذور الدور، لأن الأمر متوقف على تحقق الحصة في المرتبة السابقة من باب توقف الحكم على متعلقه، وتحقق الحصة متوقف على وجود الأمر من باب توقف المعلول على العلة.

فالنتيجة: أنه لا أساس لهذه المحاولة ولا ترجع إلى معنى محصل.

المحاولة الثانية: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه مباشرةً وإن كان غير ممكن، إلا أنه بالامكان أخذه فيه بواسطة أخذ عنوان ملازم له كعنوان عدم صدور الفعل بداع دنيوي أو نفساني، فإنه ملازم لصدوره بداع ديني، باعتبار أن صدور الفعل الاختياري من الفاعل لابد أن يكون بداع من الدواعي وإلا لم يكن اختيارياً، وعلى هذا، فإذا لم يصدر الفعل عن الفاعل بداع دنيوي أو نفساني، فلا محالة يصدر منه بداع ديني[1].

وقد علق عليه المحقق النائيني بأمرين:

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٥.

الأول: أن وجود عنوان ملازم لقصد الامتثال والقربة دائماً في الخارج مجرد فرض لا واقع موضوعي له[1].

فالنتيجة: أنه لايوجد عنوان ملازم له دائماً في الخارج، بحيث لايمكن الانفكاك بينهما فيه.

والجواب: عنه يظهر مما مرّ من أن عنوان عدم صدور الفعل الاختياري عن الفاعل بداع دنيوي أو نفساني لا مستقلاً ولا منضماً ملازم لصدوره منه بداع ديني كداعي الامتثال لا محالة، على أساس أن الفعل الاختياري لايمكن أن يصدر من الانسان بلاداع من الدواعي الدنيوية أو الأخروية.نعم لو كان مراد المحقق النائينيﷺ أنه ليس هنا عنوان ملازم لقصد الأمر كان ما ذكره تاماً، إلا أن كلامه ظاهر في الفرض الأول.

الثاني: أنه على تقدير تسليم وجود عنوان ملازم له خارجاً، فالمتلازمان وإن استحال التفكيك بينهما في الخارج إلا أنه لا مانع من فرض التفكيك بينهما، فتارة يفرض التفكيك بين هذا العنوان الملازم وبين الصلاة مع قصد القربة، وأُخرى يفرض التفكيك بينه وبين قصد القربة دون ذات الصلاة، ولازم ذلك هو الحكم ببطلان الصلاة في الفرض الأول، على أساس أنها فاقدة لجزئها وهو العنوان الملازم المأخوذ فيها وإن كانت واجدة لقصد القربة، وهذا كما ترى، وبصحتها في الفرض الثاني، باعتبار أنها واحدة لتمام أجزائها وقيودها وإن كانت فاقدة لقصد القربة، بأعتبار أنه ليس جزءاً وقيداً لها، وهذا خلف فرض كونها عبادة، وغير خفي ما في هذا التعليق من الغرابة، فإنه بعد تسليم التلازم بين العنوان المذكور وقصد الامتثال

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٦.

واستحالة التفكيك بينهما خارجاً، فلا معنى لافتراض التفكيك لأنه لا يترتب عليه أي أثر، ومن الواضح أن استحالته خارجاً تكفي للتوصل إلى النتيجة المطلوبة في العبادات وهي اتيانها بقصد القربة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن أخذ العنوان الملازم لقصد الامتثال ليس بملاك الموضوعية وبنحو المعنى الاسمي، بأن يكون من أحد أجزاء المأمور به، بل بملاك الطريقية والوسيلة وبنحو المعنى الحرفي للاشارة به إلى اعتبار قصد الامتثال فيه، حيث إنه لايمكن اعتباره فيه بنحو المباشر، فلهذا يلتجىء المولى إلى اعتباره بالواسطة، ومن هنا، يظهر أن الحكم بالبطلان في الفرض الأول والصحة في الفرض الثاني في غير محله، لأنه مبني على الخلط بين كون العنوان الملازم جزءاً حقيقياً للمأمور به وبين كونه عنواناً ملازماً لما هو المعتبر فيه حقيقة، فما ذكره قدس سره في الفرضين المذكورين مبني على هذا الخلط، فلذلك يكون الأمر فيهما على العكس تماماً هو الحكم بالصحة في الفرض الأول والبطلان في الفرض الثاني.

ومن ناحية ثالثة أن هذه المحاولة لا تدفع محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه وكذلك داعوية الأمر لداعوية نفسه، ولا فرق في لزوم هذين المحذورين بين كون قصد امتثال الأمر مأخوذاً في متعلق نفسه مباشرةً أو بواسطة عنوان آخر ملازم له، لأن ما يدعو إلى الاتيان بالفعل بداعي امتثال أمره هو نفس ذلك الأمر، إذ ليس هنا أمران لكي يكون قصد امتثال أحدهما مأخوذاً في متعلق الآخر، لأن الأمر إذا تعلق بالفعل مقيداً بداع غير دنيوي أو نفساني، فلا محالة يدعو إلى الاتيان به بداعي امتثال أمره، وهذا من داعوية الأمر إلى داعوية نفسه.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو أخذ سائر الدواعي القربية في متعلق الأمر كقصد المحبوبية أو المصلحة، فالظاهر أنه لا مانع منه ثبوتاً ولا يلزم منذ المحذور

المتقدم، كداعوية الشيء لداعوية نفسه أو الدور، ولكن لا يمكن ذلك إثباتاً، لأن لازم أخذهما في متعلق الأمر أن صحة العبادة متوقفة على الاتيان بها بقصد المحبوبية و المصلحة، فإذا أتى بها بداعي أمرها لم تصح، لأن المأتي به حينئذ يكون فاقداً للقيد المعتبر في المأمور به وهو قصد المحبوبية أو المصلحة، فإذا فرضنا أن المأخوذ في الصلاة هو قصدها، فلازم ذلك أن المصلي إذا أتى بها بقصد أمرها لا بقصد محبوبيتها لم تصح، لأنه لم يأت بالصلاة المأمور بها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى،أن الاتيان بالفعل بداع الملاك الكامن فيه إن كان بعنوان أنه داع للمولى إلى الأمر به والارادة له، فهو من الدواع القربية وموجب لاضافة العمل إليه، وإن كان بعنوان أنه فائدة مترتبة على الفعل ويعود إلى العبد، فلا يكون من العناوين المقربة، إلا أن يقال أن الاتيان بالفعل بهذا العنوان أيضاً محبوب لله تعالى، ولكن حينئذ تكون مقربيته من جهة المحبوبية لا من جهة الملاك والفائدة.

والخلاصة: أن كل عنوان يكون حسنه علّة لحسن الفعل، فهو يصلح أن يكون مقرباً بنفسه، وكل عنوان يكون حسنه متفرعاً على حسن الفعل في المرتبة السابقة، فهو لا يصلح أن يكون مقرباً بنفسه إلا بمقربية الفعل كعنوان الشكر والخضوع والثواب والفرار من العقاب وغير ذلك، فإن حسن هذه العناوين متفرع على أن يكون الفعل في المرتبة السابقة حسناً ومصداقاً للشكر والخضوع وموجباً للثواب، والجامع أن يكون مرتبطاً بالمولى بنحو من أنحاء الارتباط.

ومن ناحية ثالثة، أن المأخوذ في العبادات هو الجامع بين الدواعي القريبة، يعني إضافة الفعل إلى المولى سبحانه، سواءً كانت بقصد الأمر أو المحبوبية أو المصلحة أو غير ذلك، ولاخصوصية لشيء من هذه الدواعي، فإن المعيار هو الاتيان بالفعل بقصد التقرب إليه تعالى، والمعتبر فيه أمران:

الأول: أن يكون الفعل صالحاً للتقرب في نفسه.

الثاني: أن يؤتى به بداعي التقرب أي مضافاً إلى المولى.

ومن ناحية رابعة أن هنا اشكالين:

أحدهما: من المحقق النائينيﷺ وحاصل هذا الاشكال، أن الدواعي القريبة حيث إنها جميعاً تكون في عرض واحد ومشترك في جامع واحد وهو إضافة العمل إلى الله سبحانه وتعالى كما يستفاد ذلك من قولهعليه السلام: « وكان عمله بنيّة صالحة يقصد بها ربّه »[1]، فلا يمكن أخذها في العبادة، لأنها لو أُخذت فيها لكانت في عرضها، باعتبار أنها حينئذ تكون من أجزائها وقيودها ومتعلقة للأرادة، مع أن تلك الدواعي أياً منها كان فهو في مرتبة سابقة على الارادة، لأنها تنشأ منها وهي محركة للمكلف نحو إرادة الفعل والاتيان به، فلهذا لايمكن أخذها في العبادات بأن تكون في عرضها متعلقة للارادة، لأن معنى ذلك أنها متأخرة عن الارادة مع أنها متقدمة عليها رتبة لأنها علة لها، فلو أُخذت في متعلق الأمر لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال، فإذا لم يمكن وقوعها حيّز الارادة التكوينية لم يمكن وقوعها حيز الارادة التشريعية أيضاً، لأن متعلقها بعينه هو متعلق الارادة التكوينية، فإذا امتنع تعلق الارادة التكوينية بشيء امتنع تعلق الارادة التشريعية به أيضاً، وذلك لأن امتناع تعلق الارادة التكوينية بشيء إما من جهة خروج ذلك الشيء عن القدرة أو من جهة أنه لا مقتضى فيه لارادته، وعلى كلا التقديرين لايمكن تعلق الارادة التشريعية به أيضاً بنفس الملاك.

والخلاصة: أن تلك الدواعي حيث أنها كانت علّة لحدوث الارادة في النفس

---

(١) الوسائل ج ١ ص ١٠٧ باب ٢٤ حديث ٣.

تكون متقدمة عليها رتبة، فلو فرضنا أنها متعلقة للارادة كالفعل وتوجد بها، لزم كون الارادة متقدمة عليها رتبة، وهذا من تقدم الشيء على نفسه[١].

وبكلمة أخرى: أنه يمكن تقريب الدور بشكل آخر: وهو أن الاتيان بالصلاة مثلاً بداعي محبوبيتها يتوقف على كون الصلاة تمام الموضوع للمحبوبيه والعلة التامة لها وعدم دخل أي شيء آخر فيها، وحينئذٍ فلو كان داعي محبوبيتها مأخوذاً فيها جزاءً أوقيداً فمعناه أن ذات الصلاة ليست تمام الموضوع لها بل تتوقف تماميه موضوعها على ضم داعي محبوبيتها وقصدها إليها، فإذاً يلزم الدور لأن الاتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها يتوقف على الاتيان بها بداعي محبوبيتها وهذا من توقف الشيء على نفسه، أو فقل أن لازم ذلك أن الاتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها فرع قيامها بها وهو فرع الاتيان بها بداع المحبوبية، فإذاً الاتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها يتوقف على قيامها بها وهو يتوقف على الاتيان بها بداع محبوبيتها.

والجواب، أولاً:بالنقض، فإن لازم ذلك عدم امكان أخذها في متعلق الأمر حتى بالأمر الثاني لنفس المحذور المذكور، مع أنه﵀ يرى إمكان أخذها فيه بالأمر الثاني[٢].

وثانياً: أن هذا الاشكال مبني على الخلط بين الفعل الخارجي والفعل الذهني، وما هو معلول للارادة هو الفعل في أُفق الخارج، وما هو متعلق لها هو الفعل في أُفق النفس، لأن الارادة من الصفات النفسانية، فلايمكن أن تتعلق إلا بالفعل في أُفق النفس مباشرةً، وأما الفعل في أُفق الخارج فهو ليس متعلقاً لها كذلك، لأنه بوجوده الخارجي يوجب انتهاء مفعول الارادة بانتهاء أمدها، لأن أمدها إنما هو بوجود

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٣-١٦٥.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٣.

الفعل المراد بها خارجاً، فإذا وجد انتهت ولا ارادة بعد ذلك، فإذاً كيف يكون الفعل بوجوده الخارجي متعلقاً لها !؟ كما أنه لايمكن أن يكون متعلقاً للأمر بوجوده الخارجي لأنه مسقط له، فكيف يعقل أن يكون متعلقاً له !؟ فإذاً لا محالة يكون متعلق الارادة هو الفعل بوجوده النفسي الفاني كما أنه متعلق الأمر وهو المنشأ لوجودها في النفس، لأن تصور الفعل بماله من الفائدة والتصديق بها سبب لحدوث الارادة فيها. نعم، أنها في هذه المرتبة تدعو إلى إيجاد الفعل المراد بها في الخارج، فما هو متأخر عنها هو الفعل بوجوده الخارجي وماهو متعلق الارادة ومتقدم عليها رتبة هو الفعل بوجوده الذهني، باعتبار أنه منشأ لها.

وبكلمة: أنه لا يمكن أن يكون متعلق الارادة الفعل الخارجي، بداهة أن الفعل بوجوده الخارجي كما مرّ موجب لانتهاء مفعول الارادة، فلا إرادة في النفس بعد وجوده في الخارج، إذ لا يعقل بقاء الارادة بعد تحقق المراد، وإلا لزم الخلف.

فإذاً لا محالة يكون متعلق الارادة والأمر هو الفعل بوجوده الذهني الفاني، والفرض أنه متقدم على الارادة والأمر معاً، فما هو متأخر عنهما هو الفعل بوجوده الخارجي، هذا إضافة إلى أن ما هو منشأ الارادة محبوبية الفعل أو اشتماله على الملاك، وما هو متعلق هذه الارادة ومعلولها هو إيجاد الفعل بقصد المحبوبية أو الاشتمال على الملاك في الخارج، وثالثاً أن لزوم الدور مبني على توقف الاتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها على كون الصلاة تمام الموضوع لها وأنها قائمة بها فحسب ولكن الأمر ليس كذلك لأنه يتوقف على أن يكون للصلاة دخل فيها ولو بنحو الاقتضاء لا بنحو العلة التامة، فإذاً لا دور ولا يتوقف الاتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها على الاتيان بها بداعي محبوبيتها.

ومن هنا، يظهر أن ما أجاب به السيد الأُستاذ‌ﷺ من أن هناك فردين من

الارادة والاختيار. أحدهما متعلق بالفعل بوجوده الذهني والآخر متعلق بالفعل بوجوده الخارجي، لايمكن المساعدة عليه[١]، لما عرفت من أنه لايمكن تعلق الارادة بالفعل الخارجي.

وثالثاً أن الاشكال لو تمّ فإنما يتم في الارادة الشخصية، حيث أنها لا تعقل أن تكون سبباً لما تنبعث منه، فإن معنى ذلك أنها متقدمة عليه رتبة، ومعنى أنها منبعثة منه أنها متأخرة عنه رتبة، ولازم ذلك تقدمها على نفسها وهو كما ترى.

وأما إذا فرضنا أن هناك فردين من الارادة:

الأول منبعث من الدواع المذكورة ومتعلق بالفعل المحبوب مثلاً.

والثاني علة لها ولم ينبعث عنها، وإنما إنبعث من سبب آخر كالخوف من العقاب والطمع في الثواب ومتعلق بإيجاد الفعل بهذه الدواعي، فإذاً لا محذور.

فالنتيجة: أنه لا مانع من أخذ سائر الدواع القريبة في العبادات.

الاشكال الثاني، أن قصد المصلحة في متعلق الأمر كالصلاة مثلا يتوقف على ترتبها على ذات الصلاة بقطع النظر عن اعتبار قصد المصلحة فيها، والمفروض أنه لو كان مأخوذاً فيها لكان دخيلا في ترتبها عليها فإذاً يلزم الدور، وذلك لأن قصد المصلحة في متعلق الأمر يتوقف على وجودها فيه وترتبها عليه، والمفروض أنه يتوقف على قصدها[٢].

والجواب: أن هذا الاشكال أيضاً مبني على الخلط بين المصلحة بوجودها الذهني والمصلحة بوجودها الخارجي، فإن ما يتوقف عليه القصد هو المصلحة بوجودها الذهني والفرض أنها بهذا الوجود لا تتوقف على القصد، وما يتوقف عليه

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٨٣.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٣.

هو المصلحة بوجودها الخارجي، فإذاً لا دور، فإن ما يتوقف عليه القصد غير ما يتوقف على القصد، وإن شئت قلت أن المأخوذ في متعلق الأمر قصد مفهوم المصلحة وعنوانها الفاني الذي لا موطن له إلا الذهن، فإن المولى إذا تصور الصلاة مثلا بما لها من الأجزاء والشروط منها قصد مصلحتها وأمر بها، كان أمره متعلقاً بالأجزاء بوجوداتها الذهنية الفانية لا بوجوداتها الخارجية لأنها مسقط للأمر فكيف يعقل تعلق الأمر بها، و على هذا فالقصد يتوقف على المصلحة بوجودها الذهني وهي لا تتوقف على القصد، فإن المتوقف عليه هو المصلحة بوجودها الخارجي وترتبها عليها، غاية الأمر أن هذا الجزء وهو قصد المصلحة يتحقق بنفس قصد المكلف حين الامتثال والاتيان بالمأمور به، ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طوليين، أحدهما جزء خارجي له ما بإزاء في الخارج والآخر جزء ذهني وليس له ما بإزاء فيه، وإنما يتحقق ويوجد بنفس قصد المكلف حين الامتثال ولا محذور فيه، حيث لا يلزم منه قصد قصد المصلحة، حتى يقال أنه بمثابة داعوية الشيء لداعوية نفسه.

فالنتيجة: أنه لا مانع من أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر. وثالثاً: أن الاتيان بالصلاة بداع المصلحة لا يتوقف على كون الصلاة تمام الموضوع لها وأنها قائمة بها فحسب بل يتوقف على أن يكون للصلاة دخل فيها ولو بنحو الاقتضاء فإذاً لا مانع من دخل قصد المصلحة فيها أيضاً بأن تكون قائمة بالمجموع وحينئذٍ فإذا اتى بالصلاة بداعي مصلحتها فقد تحقق الصلاة بكلا جزئيها.

وبذلك كله يتضح أنه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، سواءً أكان بمعنى قصد الأمر أم كان بمعنى قصد المحبوبية أو المصلحة أو غيرها من الدواعي القريبة، والجامع أن المعتبر في صحة العبادة هو إضافتها إلى المولى سبحانه

وتعالى وهي المأخوذة فيه لاخصوص هذا أو ذاك.

هذا تمام الكلام في الفارق الأول بين الواجب التوصلي والواجب العبادي.

الفارق الثاني

بين الواجب التعبدي والتوصلي تعدد الأمر ووحدته

أما الكلام فيه، فقد ذكر جماعة من الأُصوليين أن عبادية العبادة إنما هي بتعدد الأمر، بيان ذلك أن الواجب إذا كان توصلياً فلايوجد فيه إلا أمر واحد متعلق بذات الفعل، وأما إذا كان تعبدياً فيوجد فيه أمران: أحدهما تعلق بذات الفعل والآخر بالاتيان به بقصد الأمر الأول، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، إنهم اختلفوا في تفسير تعدد الأمر فيها على وجوه:

الوجه الأول: أن أحد الأمرين متعلق بذات الفعل مطلقاً، والأمر الثاني متعلق بالاتيان بها بقصد امتثال الامر الأول وهما امران مستقلان جعلاً ومجعولاً.

وقد أورد عليه في الكفاية[1] بما حاصله أن المكلف إذا أتى بذات الفعل بدون قصد القربة، فهل يسقط الأمر الأول بذلك أو لا ؟

أما على الأول فلا موضوع لامتثال الأمر الثاني، لأن موضوعه هو الاتيان بذات الفعل بداع الأمر الأول، فإذا سقط الأمر الأول بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد امتثال أمره، كشف ذلك عن كون الأمر الثاني لغواً، لأن مدلوله كون الأمر الأول تعبدياً، فإذا فرض أنه ليس بتعبدي كان وجود الأمر الثاني كعدمه فلا أثر له،

(١) كفاية الاصول ص ٧٤.

وأما على الثاني فلأنّ عدم سقوطه يكشف عن عدم حصول الغرض الداعي إلى جعله، وأن سقوطه متوقف على حصوله له ويدور مداره وجوداً وعدماً، فإذا علم بذلك فالعقل مستقل بالاتيان به بقصد امتثال أمره لتحصيل الغرض، ولاحاجة حينئذ إلى الأمر الثاني فأنه لغو ولا يترتب عليه أي أثر.

فالنتيجة: كما أنه لا يمكن أخذ قصد الأمر في متعلقه بأمر واحد كذلك لايمكن ذلك بأمرين، ومن هنا، اختار﴿ره﴾ أن اعتبار قصد القربة إنما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع جزءاً أو قيداً.

ولكن المحقق الأصفهاني ﴿ره﴾ قد استشكل في كلا الشقين من كلامه﴿ره﴾.

أما الشق الأول فقد أفاد بما إليك نصه:

لنا الالتزام بهذا الشق، ولكن نقول بأن موافقة الأمر الأول ليست علة تامة لحصول الغرض، بل يمكن إعادة المأتي به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداع الأمر.

توضيحه أن ذات الفعل مثلاً لها مصلحة ملزمة وللصلاة المأتي بها بداعي أمرها مصلحة ملزمة أُخرى أو تلك المصلحة بالنحو الأوفى، بحيث يكون بحدّها لازمة الاستيفاء، وسيجيء إن شاء الله في المباحث الآتية أن الامتثال ليس عنده﴿ره﴾ علة تامة لحصول الغرض، كي لاتمكن الاعادة وتبديل الامتثال بامتثال آخر، غاية الأمر أن تبديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الاعادة، وأُخرى يكون لتحصيل المصلحة الملزمة القائمة بالمأتي به بداع الامتثال فتجب الاعادة، فموافقة الأمر الأول قابلة لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه، لكن حيث أن المصلحة القائمة بالمأتي به بداعي الامتثال لازمة الاستيفاء وكانت قابلة للاستيفاء لبقاء الأمر الأول على حاله حيث لم تكن موافقته علة تامة لسقوطه، فلذا يجب إعادة المأتي به

بداعي الأمر الأول فيحصل الغرضان.

وأما توهم أنه يسقط الأمر الأول وكذا الثاني، لكنه حيث إن الغرض باق فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض، وإلا فبقاء الأمر بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع بأن الغرض إن كان علة للأمر، فبقاء المعلول ببقاء علته بديهي، وإلاّ لا يوجب حدوثه أولا فضلا عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً، ولا يلزم منه طلب الحاصل، لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجي كي يكون طلبه طلب الحاصل، كما لا يلزم منه اخصّية الغرض لما سيجيء إن شاء الله تعالى[1].

وفي كلامه عدة نقاط:

الأُولى: أن مجرد موافقة الأمر الأول ليست علة تامة لحصول الغرض، فيمكن إعادة المأتي به مرة أُخرى بداعي الأمر لتحصيل الغرض.

الثانية: أن الامتثال عند صاحب الكفاية ﷺ ليس علة تامة لحصول الغرض، ولهذا بنى على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، وإلا لم يكن امتثال الثاني مشروعاً.

الثالثة: أن الاتيان بذات الفعل بدون قصد الامتثال وإن كان موافقاً للأمر الأول، إلا أنه لا يوجب سقوطه من جهة عدم حصول الغرض المترتب على الفعل بداع الامتثال، فيبقى كلا الأمرين معاً، ولهذا لابد من الاتيان بالفعل بداعي الامتثال لكي يحصل الغرض ويسقط الأمران معاً.

الرابعة: أن سقوط الأمر الأول من جهة أن بقاءه طلب الحاصل وكذا الثاني، وحدوث أمرين آخرين إلى أن يحصل الغرض غير صحيح، لأن الغرض إن كان علة

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٣٢.

تامة للأمر، فلا يعقل سقوطه مع بقاء الغرض، لأن بقاء المعلول ببقاء علته أمر بديهي وإلا فلا يوجب حدوثه فضلاً عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً.

وللنظر في هذه النقاط مجال:

أما النقطة الأُولى، فلا شبهة في أن الاتيان بمتعلق الأمر بكامل أجزائه وشروطه علة تامة لسقوطه، فلا يعقل بقاء شخص ذلك الأمر بعد تحقق متعلقه في الخارج وإلاّ لزم طلب الحاصل وهو محال، وأما الأمر بإيجاده في ضمن فرد آخر من الطبيعي غير الفرد الواقع في الخارج، فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه أمر آخر دون الأمر الأول.

وأما ما ذكره قدس سره في مقام تحليل ذلك ثبوتاً من أنه يمكن أن تكون ذات الصلاة مشتملة على مصلحة ملزمة والصلاة المقيدة بداعي أمرها مشتملة على مصلحة ملزمة أُخرى أو على تلك المصلحة بالنحو الأوفى، بحيث تكون بحدها لازمة الاستيفاء فهو مقطوع البطلان، لأنه لايتعدى عن مجرد تصور في عالم الذهن، ضرورة أن ذات الصلاة لو كانت مشتملة على مصلحة ملزمة والصلاة المقيدة بداعي أمرها مشتملة على مصلحة ملزمة أُخرى، لزم كون الوجوب والواجب متعدداً، بأن تكون ذات الصلاة واجبة بوجوب مستقل جعلاً ومجعولاً والحصة المقيدة بقصد الأمر واجبة بوجوب آخر كذلك وهذا كما ترى، والأول واجب توصلي والثاني تعبدي وهذا كما ترى، لأنه خلف فرض أن الواجب واحد حكماً وملاكاً ضرورة أن الصلاة واجب واحد حكماً وملاكاً.

هذا، اضافة إلى أن المكلف إذا أتى بذات الصلاة فلا شبهة في سقوط أمرها وحصول غرضها، لأن الأمر تعلق بصرف وجودها والمصلحة مترتبة عليه في الخارج فلو لم يسقط لزم الخلف فإذا سقط سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وأما

مصلحته الملزمة القائمة بالصلاة المقيدة بقصد أمرها فهي باقية ولا يمكن استيفاؤها بأمر واحد لاستحالة أخذ قصده في متعلقه، بل لا بد بأمرين: أحدهما متعلق بذات الصلاة، والآخر متعلق بها مقيدة بقصد أمرها الأول، وحيث أن كلا الأمرين مولوي فيكشف عن وجود مصلحة ملزمة في متعلقه، فإذاً الأمر المتعلق بذات الصلاة يكشف عن وجود مصلحة ملزمة فيها أيضاً، وإلا لكان لغواً وجزافاً، فإذاً ننقل الكلام فيه ونقول أن الأمر سقط بالاتيان بمتعلقه وهو ذات الصلاة فإذا سقط سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه وتبقى المصلحة الملزمة القائمة بالصلاة المقيدة بقصد أمرها وحينئذٍ ننقل الكلام هنا ونطبق عليه نفس ما مر وهكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهاية له.

وكذلك الحال إذا كانت هناك مصلحة واحدة ذات مراتب متفاوته فإن مرتبة منها الملزمة قائمة بالصلاة المقيدة بقصد أمرها.

وعلى هذا، فإذا أتى بذات الصلاة ترتبت عليها تلك المرتبة من المصلحة في الخارج وسقط أمرها قهراً، فإذا سقط الأمر الأول سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه لا بحصول غرضه، وتبقى المصلحة الأولى ملزمة ولا يمكن استيفاؤها بأمر واحد، فإذاً هي منشأ لجعل أمرين:

أحدهما: متعلق بذات الصلاة، والآخر بها مقيدة بقصد أمرها، ونطبق على ذلك نفس ما مر في الحلقة الأولى وهكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهاية له.

ومن هنا، يظهر أن ما ذكره ﷺ من أنه لا يمكن سقوط الأمرين الأولين وحدوث أمرين آخرين لأن الغرض أن كان علة تامة لحدوث الأمر فلا يعقل سقوطه مع بقاء الغرض لاستحالة سقوط المعلول مع بقاء العلة وأن لم يكن علة تامة له فلا يوجب حدوثاً فضلاً عن عليته لحدوث الأمر ثانياً وثالثاً، لا ينطبق على المقام،

لأن سقوط الأمر الأول في المقام بالامتثال وحصول الغرض وسقوط الأمر الثاني من جهة سقوط موضوعه، لا من جهة سقوط غرضه لأن عرضه باقٍ.

فالنتيجة: أن ما ذكره ﷺ من تعدد الملاك في المقام لا يرجع إلى معنى صحيح.

ومن هنا، لا بد من الالتزام بأن الأمر الثاني أمر أرشادي لا مولوي ومفاده الارشاد إلى أن متعلق الأمر الأول حصة خاصة وهي الحصة المقيدة بقصد الأمر.

وأما النقطة الثانية، فلا يقاس المقام بجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، فإن جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر إنما ثبت بالنص الخاص في مورد خاص وهو أن من صلى منفرداً يجوز أن يعيد صلاته جماعة، إماماً كان أم مأموماً[1]، وكذلك من صلى جماعة إماماً أو مأموماً، يجوز له أن يعيدها في جماعة أُخرى إماماً[2]، ومن الواضح أنه لايمكن التعدي عن هذا المورد إلى سائر الموارد، على أساس أن الحكم يكون على خلاف القاعدة.

هذا إضافة إلى أنه لا شبهة في سقوط الأمر الأول بالامتثال، والتبديل إنما يكون بأمر آخر لا بالأمر الأول وهو استحبابي لا وجوبي.

وأما النقطة الثالثة، فيظهر حالها مما مرّ من أنه لا شبهة في سقوط الأمر المتعلق بشيء بالاتيان به ولا يعقل بقاؤه شخصياً وإلا لزم طلب الحاصل وهو مستحيل، فما في هذه النقطة من أن الاتيان بذات الفعل لا يوجب سقوط الأمر الأول غريب جداً، نعم حيث أن الغرض باقٍ وهو حقيقة الحكم وروحه، فيوجب حدوث أمر ثانٍ متوجه إليه بالنسبة إلى فرد آخر غير الفرد المأتي به.

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٠ باب ٥٤.

(٢) المصدر المتقدم.

والخلاصة: أن الأمر الأول متعلق بذات الطبيعة وهو لايقتضي إلا الاتيان بها فحسب، والأمر الثاني بما أنه تعلق بالاتيان بها بداع أمرها، فحينئذ إذا أتى المكلف بذات الطبيعة المأمور بها لابداعي أمرها، فقد وافق الأمر الأول وخالف الأمر الثاني، ومن هنا، لا مناص من سقوط الأمر الأول بعد تحقق متعلقه ووجوده في الخارج، فإذا سقط الأمر الأول سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وحيث إن الغرض باقٍ فهو يوجب حدوث أمرين آخرين للوصول إلى هذا الغرض وحصوله.

ومن هنا، يظهر حال **النقطة الرابعة**، وجه الظهور ما عرفت من أن الاتيان بذات الفعل بما أنه موافق للأمر الأول، فلا محالة يوجب سقوطه، فإذا سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وحيث إن الغرض باق وغير حاصل، فلا محالة يوجب جعل أمرين آخرين لتحصيل هذا الغرض كما مرّ.

وغير خفي أن ما ذكره دام ظله من النقاط مبني على أن كلا من الأمرين أمر مولوي مستقل جعلاً ومجعولاً، غاية الأمر أن متعلق الأمر الأول الطبيعية المطلقة ومتعلق الأمر الثاني الطبيعية المقيدة بقصد امتثال الأمر الأول، هذا كله بالنسبة إلى الشق الأول مما ذكره صاحب الكفاية دام ظله.

وأما الشق الثاني منه فقد ذكر دام ظله أن لنا الالتزام به، ومع هذا لا يكون الأمر الثاني لغواً، وقد أفاد في وجه ذلك كلاماً طويلا[1] ملخصه نقطتان:

الأُولى: أن الفرق بين الجزء والشرط هو أن الجزء دخيل في أصل الغرض الداعي للمولى إلى الأمر به والشرط دخيل في فعليته لا في أصله، مثلا أجزاء الصلاة دخيلة في تكوين أصل المصلحة القائمة بها، وأما شرائطها كقصد القربة والطهارة

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٣٣-٣٣٥.

والستر والاستقبال وغير ذلك فهي دخيلة في ترتب تلك المصلحة على الإجزاء فعلا، ومن هنا، لا تكون الشرائط في مرتبة الأجزاء ولا يعقل تعلق الارادة بالأجزاء وشروطها في عرض واحد، فللمولى الأمر بالأجزاء والأمر بالشرائط مستقلا، وأما عدم سقوط الأمر بالاتيان بالأجزاء مع عدم الاتيان بشرائطها، فهو من لوازم الاشتراط وتقييد الأجزاء بها بلا فرق في ذلك بين قصد القربة وغيره.

الثانية: أن الأمر الثاني رغم عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل لا يكون لغواً، فإنه إنما يكون لغواً إذا كان العقل مستقلاً باعتبار قصد القربة في متعلق الأمر الأول، والمفروض أن العقل لا يحكم بذلك، ضرورة أنه لايكون مشرعاً حيث أنه لا يدرك أن لقصد الأمر دخلاً في الملاك وترتبه على الصلاة في الخارج، وأما حكمه باتيان ما يحتمل دخله في الغرض فهو معلّق بعدم تمكن المولى من البيان، والمفروض في المقام تمكنه منه بالأمر الثاني، ولا فرق في ذلك بين أن يكون بالأمر الأول أو الثاني، فعلى كلا التقديرين لا مجال لحكم العقل.

وللنظر في كلتا النقطتين مجال.

أما النقطة الأُولى، فيرد عليها أن إجزاء المأمور به كالصلاة مثلا غير مؤثرة ودخيلة بنفسها في إتصافها بالمصلحة وقيامها بها، فإن ما هو مؤثر في اتصاف تلك الأجزاء بها إنما هو شروط الأمر كالبلوغ والعقل والاستطاعة والوقت وهكذا، فإنها شروط الحكم في مرحلة الجعل وشروط الاتصاف في مرحلة المبادىء، فإذاً لا تكون الأجزاء بنفسها مؤثرة ودخيلة في ذلك بدون شروط وجوبها، فإن اتصافها بها إنما هو عند تحقق تلك الشروط وتوفرها، وأما شروط نفسها وهي شروط الواجب كالطهارة والستر واستقبال القبلة ونحوها فهي دخيلة في فعلية ترتبها على تلك الأجزاء عند تحققها في الخارج، على أساس أن فعليتها كاملة منوطة بفعلية تلك

الشروط كذلك، باعتبار أن تقيدها بها جزء للمأمور به.

والخلاصة: أن المؤثر والدخيل في أصل المصلحة بمعنى اتصاف اجزاء المأمور به بها في مرحلة المبادىء إنما هو شروط الوجوب، وأما ترتب تلك المصلحة عليها خارجاً فهو منوط بوجود تلك الأجزاء كاملة في الخارج، ومن الواضح أن وجودها كذلك فيه منوط بوجود تلك الشروط وفعليتها خارجاً، وهذا هو معنى أن شروط الواجب دخيلة ومؤثرة في فعلية الملاك، وعلى هذا، المأمور به حصة خاصة من الأجزاء لا طبيعتها وهي الأجزاء المقيدة بتلك الشروط والقيود، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، ومن الطبيعي أن تلك الحصة التي هي المأمور بها متعلقة لارادة واحدة كما أنها متعلقة لأمر واحد، فما ذكره﵀من أنه لا يعقل تعلق الارادة بذات الأجزاء وشرائطها في عرض واحد وكذلك الأمر لا يتم، لأنه إن أُريد بالشرائط التقييدات، فيرد عليه أنها داخلة في المأمور به وتكون من أجزائه، ومن الواضح أن تعلق الارادة بجميع أجزاء المأمور به في عرض واحد، باعتبار أن متعلق الارادة حصة خاصة من الأجزاء، وإن أُريد بها ذوات الشرائط والقيود، فهي وإن لم تكن مرادة بإرادة المأمور به ولا مرادة بإرادة أُخرى في عرض إرادة المأمور به، إلا أن ذلك إنما هو من جهة أنها ليست مرادة بالأصالة والذات، وإنما هي مرادة بالتبع والغرض من جهة أن تحصيل الغرض والملاك من المأمور به متوقف عليها.

ومن هنا، فالأمر المتعلق بها أمر ارشادي لا مولوي، فيكون ارشاداً إلى أنها من قيود المأمور به وشروطه ولا ملاك فيها ذاتاً، والأمر المتعلق بها ناجم من الملاك القائم بالمأمور به كما أن الارادة المتعلقة بها ناجمة عن الملاك فيه، فإنها كالأمر تبعية لاذاتية.

وعلى هذا، فالأمر الثاني لايمكن أن يكون أمراً مولوياً، بل هو ارشاد إلى أن

متعلق الأمر الأول حصة خاصة وهي الحصة المقيدة بقصد الأمر، فإذاً عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل يكون على القاعدة، لأنه لم يأت بالمأمور به وما أتى به ليس مصداقاً له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن الأمر الثاني ناشٍ من نفس الملاك الناشئ منه الأمر الأول، على أساس أن الملاك قائم بالحصة الخاصة من الفعل وهي الحصة المقيدة بقصد القربة، فإن تلك الحصة هي المطلوبة للمولى في الواقع ومشتملة على الملاك، وحيث إن هذا التقييد لا يمكن بالأمر الأول، فبإمكان المولى أن يأمر بهذا التقييد ثانياً، فيكون مفاد الأمر الثاني الارشاد إلى أن متعلق الأمر الأول ليس هو طبيعي الفعل مطلقاً بل حصة خاصة منه وهي تلك الحصة، فإذاً يكون الأمر الثاني المتعلق بالاتيان بالفعل بقصد أمره الأول ارشاداً إلى شرطية قصد القربة كالأمر بالاتيان بالصلاة مع الستر أو الطهارة، فإنه ارشاد إلى شرطية الستر والطهارة فيها، فلهذا يكون الأمران بمثابة أمر واحد روحاً وملاكاً.

وأما النقطة الثانية، فيظهر حالها مما مرّ، وجه الظهور هو أن عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل بدون قصد أمره يكون على القاعدة، باعتبار أن المأمور به بالأمر الأول ليس هو طبيعي الفعل المطلق بل حصة خاصة منه وهي الحصة المقيدة بقصد القربة، والدال على هذا التقييد هو الأمر الثاني، فحينئذ إن أتى المكلف بالحصة المذكورة فقد وافق الأمر الأول وسقط ولا يعقل بقاؤه، وإن أتى بذات الفعل بدون قصد القربة لم يأت بالمأمور به حتى يسقط أمره لأن ما أتى به ليس مصداقاً للمأمور به، وحينئذ فالعقل يحكم بلزوم الاعادة، بملاك أنه لم يأت بالمأمور به لا أنه يحكم بوجوب الاتيان بملاك احتمال أنه دخيل في الملاك والغرض، إذ لا شك في المقام في شيء، لأن الأمر الثاني يدل على أن متعلق الأمر الأول حصة خاصة، فطالما لم يأت

المكلف بهذه الحصة لم يسقط الأمر عنها كما هو الحال في سائر الموارد، فإذا أتى المكلف بالصلاة بدون الطهارة لم يأت بالصلاة المأمور بها، وحينئذ فلا محالة يحكم العقل بوجوب الاعادة من باب أنه لم يأت بالمأمور به، ومع ذلك لا يكون الأمر الثاني لغواً، لأن مفاده تعيين المأمور به وانه حصة خاصة، وبعد التعيين يكون الحاكم بالامتثال والاتيان هو العقل، على أساس استقلاله بوجوب الطاعة وقبح المعصية، ومن هنا، يظهر أنه لايمكن أن يكون الأمر الثاني أمراً مولوياً مستقلاً جعلاً ومجعولاً وملاكاً عن الأمر الأول، إلاّ بناء على افتراض أن ذات الفعل مشتملة على مصلحة ملزمة وحصة منه وهي المقيدة بقصد أمرها، مشتملة على مصلحة ملزمة أُخرى، ولكن لازم هذا الافتراض تعدد الواجب وهو كما ترى ولزوم التسلسل كما مر، فلذلك لابد أن يكون الأمر الثاني أمراً شرطياً ومفاده الارشاد إلى شرطية قصد القربة للواجب بالأمر الأول وتقييده به بعد ما لايمكن ذلك بالأمر الأول، وبيان شروط الواجب وقيوده نوعاً يكون بالأوامر الشرطية التي يكون مفادها الارشاد إلى شرطيتها وتقيد الواجب بها كالأمر بالصلاة مثلا مع الطهارة أو الستر أو الاستقبال أو ما شاكلها، ولا فرق في ذلك بين ما يمكن أخذه في متعلق الأمر الأول كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها وبين مالا يمكن أخذه فيه كقصد القربة، وعلى هذا، فمتعلق الأمر الأول ليس ذات الطبيعة بل حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بقصد امتثال الأمر، وبذلك يظهر أن ما ذكره صاحب الكفاية﵀ من أن الأمر الثاني لغو عند عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل، مبني على أن يكون الأمر الثاني أمراً مولوياً، وأما إذا كان ارشاداً إلى تقييد المأمور به في الأمر الأول كما هو كذلك، فلا موضوع لهذا الاشكال.

فالنتيجة: أن تفسير تعدد الأمر بتعددهما واقعاً أي جعلاً ومجعولاً وملاكاً في

غير محله، لأن لازم ذلك تعدد المأمور به واقعاً وهو خلف فرض كون المأمور به في المقام واحداً، بل المراد من الأمر الثاني بيان أن المأمور به في الأمر الأول مقيد بقصد الأمر بعد ما لايمكن هذا التقييد بالأمر الأول.

الوجه الثاني ما ذكره المحقق النائيني﵀ من أن الأمر الأول متعلق بالطبيعة المهملة من حيث التقييد والاطلاق، على أساس مسلكه﵀ من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وحيث إن تقييد الطبيعة المأمور بها بقصد الأمر مستحيل، فإطلاقها أيضاً كذلك، وحيث إنه لايمكن أن تكون الطبيعة المأمور بها مهملة في الواقع لاستحالة الاهمال فيه، فإذاً لابد للمولى من رفع هذا الابهام والاهمال بالأمر الثاني الذي هو متمّم للأمر الأول اطلاقاً أو تقييداً.

وبكلمة: أن استحالة تقييد الطبيعة المأمور بها بقصد الأمر تستلزم استحالة الاطلاق، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، وحيث إن الاهمال في الواقع مستحيل، فلابد للمولى من رفع هذا الاهمال بجعل الأمر الثاني المتمّم للجعل الأول[1].

وغير خفي أنه ليس للأمر الثاني المسمى بمتمّم الجعل شأن في مقابل الأمر الأول، بل هو بيان لحدوده اطلاقاً أو تقييداً وناجم من نفس ملاكه، ومن هنا، لا يلزم أن يكون متمّم الجعل بلسان الأمر، بل يمكن أن يكون بلسان الإخبار، فإن المعيار إنما هو برفع الاهمال عن الأمر الأول اطلاقاً أو تقييداً بأي لسان كان، هذا من ناحية.

---

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٢-١٧٤.

ومن ناحية أُخرى، قد أورد السيد الأُستاذ﴿ﷺ﴾ على هذا التفسير بوجهين:

الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة، بل هو من تقابل التضاد، وعليه فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق وبالعكس لا استحالته[1]، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمة، ولكن هذا الاشكال مبنائي، هذا مضافاً إلى أن المبنى غير صحيح، فإن الصحيح هو أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكة ولا التضاد وستأتي الاشارة إليه.

الثاني: أن الاهمال في الأمر الأول غير معقول حتى تدعو الحاجة إلى رفعه بجعل الأمر الثاني المتمم للأمر الأول، وقد أفاد في وجه ذلك أن الشارع حيث إنه عالم بتمام خصوصيات الطبيعة المأمور بها من الخصوصيات الأولية والثانوية، فبطبيعة الحال إذا جعل الحكم لها، فلا محالة إما أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى تلك الخصوصيات والقيودات، سواءً كانت من القيودات الأولية أو الثانوية أو مقيداً ببعضها دون بعضها الآخر ولا ثالث في البين، بداهة أنه لا يعقل أن يكون الجاعل مردداً في حكمه المجعول ولا يدري أنه جعله على الطبيعي أو الحصة الخاصة، مثلا إذا أمر المولى بالصلاة فلا محالة كان يعلم بتمام قيوداتها الأولية كالطهارة والستر والاستقبال وما شاكل ذلك، والثانوية كقصد امتثال الأمر وقصد الوجه ونحوهما، وحينئذ فالامر المجعول لها بطبيعة الحال لا يخلو إما أن يكون مجعولاً لها مطلقاً بالنسبة إلى جميع قيوداتها الأولية والثانوية أو مقيداً بها ولا ثالث في البين، فإذا استحال تقييدها بالقيودات الثانوية تعين اطلاقها بالنسبة إليها، ولا يعقل أن يكون مردداً في أن الحكم المجعول لها من قبله مطلق أو مقيد بأن يكون جاهلاً بذلك،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٧٣-١٧٤ و ١٨٨.

بداهة أن ذلك غير معقول من الجاعل العالم بالواقع بتمام خصوصياته، فلهذا لا موضوع لمتمم الجعل اطلاقاً أو تقييداً في خطابات الكتاب والسنة.

وقد أورد بعض المحققين على السيد الأُستاذ بأن هذا الاشكال مبني على تفسير الاهمال في كلام المحقق النائيني بالاهمال الوجودي أي المردّد بين المطلق والمقيد، ولكن هذا التفسير غير صحيح، فإن المراد من الاهمال في كلامه الاهمال المفهومي لا الوجودي ; فإن متعلق الأمر مدلول اسم الجنس وهو ذات الطبيعة المهملة الجامعة بين الطبيعة المطلقة والمقيدة، باعتبار أن الاطلاق والتقييد حيثيتان زائدتان على ذات الطبيعة المهملة، وحينئذ فإذا استحال كل من الاطلاق والتقييد اللحاظيين في متعلق الجعل الأول، اضطر المولى أن يجعل أمره على ذات الطبيعة المهملة ويتصدى لرفع الاهمال بأمر ثان اطلاقاً أو تقييداً ويكون متمماً للجعل الأول[1]، هذا.

ويمكن المناقشة فيه بأن حمل اشكال السيد الأُستاذ على أنه مبني على تفسير الاهمال في كلام المحقق النائيني بالاهمال الوجودي أي المردد بين المطلق والمقيد في الخارج في غير محله، لوضوح أن اشكاله متجه إلى التزامه بالاهمال في متعلق الأمر وهو طبيعي الفعل بالنسبة إلى القيودات الثانوية منها قصد الأمر، باعتبار أنه إذا استحال تقييده بها استحال اطلاقه، وهذا معنى أنه مهمل، وحاصل الاشكال أنه غير معقول من الشارع الحكيم، باعتبار أنه عالم بالواقع فيعلم أن حكمه المجعول إما مطلق في الواقع ومقام الثبوت أو مقيد فيه ولا ثالث في البين، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يكون اشكال السيد الأُستاذ مبنياً على تفسير الاهمال في كلام المحقق

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٩١.

النائينيﷺ بالاهمال الوجودي وهو الفرد المردد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لايمكن حمل كلام المحقق النائينيﷺعلى أن مراده من إهمال متعلق الأمر الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة العارية عن جميع الخصوصيات حتى خصوصية المقسمية، لأن هذه الطبيعية مساوقة للطبيعة المطلقة ذاتاً وتنطبق على جميع أفرادها النوعية والصنفية والشخصية أو أنها مساوقة للطبيعة المقيدة، على أساس أنها في قوة المقيدة، وعلى هذا، فلا اهمال في متعلق الأمر حتى يتصدى لرفعه بمتمم الجعل، فالالتجاء إلى تتميمه اطلاقاً أو تقييداً ثبوتاً قرينة على أن مرادهﷺ من الاهمال ليس تعلق الأمر بالطبيعة المهملة، وإلا فلا حاجة إلى المتمم هذا، ولا يبعد أن يكون مرادهﷺ أنه مع استحالة التقييد واستحالة الاطلاق لا يمكن كشف مراد المولى في الواقع اثباتاً وأنه مهمل في هذا المقام لا ثبوتاً، فالحاجة إلى المتمم لاحراز مراده اطلاقاً أو تقييداً في مقام الاثبات.

الفارق الثالث

بين الواجب التعبدي والتوصلي في الملاك

وأما الكلام فيه، فقد جاء في الكفاية أنه لا فرق بين الواجب التوصلي والواجب التعبدي لا في الأمر ولا في المتعلق وإنما الفرق بينهما في الملاك، حيث إن الأمر التوصلي يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه وهو ذات الفعل لحصول الغرض به، بينما الأمر التعبدي لايسقط بذلك إلا مع قصد القربة، لأن الغرض منه لا يحصل إلا به، والأمر يدور مداره ثبوتاً وسقوطاً لا مدار الاتيان بمتعلقه.

والخلاصة: أنه لا فرق بين الأمر المتعلق بالواجب التعبدي والأمر المتعلق بالواجب التوصلي كما أنه لا فرق بينهما في نفس الواجب، وإنما الفرق بينهما في الغرض الداعي إلى الأمر، فإنه لايترتب في الواجب التعبدي على الاتيان به بدون قصد القربة، بينما هو مترتب في الواجب التوصلي على الاتيان به مطلقاً، ومن هنا، يكون الحاكم باعتباره في العبادات هو العقل دون الشرع، على أساس أن الغرض منها لا يحصل بدونه فلايسقط أمرها أيضاً، فإنه يدور مدار حصول الغرض وعدم حصوله، فإن حصل سقط وإلا فلا وإن تحقق متعلقه في الخارج، فالنتيجة أن ما أفاده﴿ يتضمن عدة نقاط.

الأُولى: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه لا يمكن لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثاني، وأما أخذ سائر الدواعي القريبة فيه وإن كان بمكان من الامكان إلا أنه مقطوع العدم كما تقدم.

الثانية: أنه لا فرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي لا في المتعلق ولا

في الأمر، وإنما الفرق بينهما في الغرض المترتب عليهما، فإن حصوله في الواجب التعبدي يتوقف على قصد القربة دون الواجب التوصلي.

الثالثة: أن الحاكم باعتبار قصد القربة في الواجب التعبدي العقل دون الشرع، وللمناقشة في هذه النقاط مجال واسع[1].

أما النقطة الأُولى، فقد تقدم الكلام فيها وقلنا هناك أن أخذ قصد الأمر في متعلقه بمكان من الامكان فلا حاجة إلى الاعادة.

وأما النقطة الثانية، فقد ظهر مما سبق أن الفرق بين الواجب التعبّدي والواجب التوصلي إنما هو في المتعلق، فإنه في الأول حصة خاصة من الفعل وهي الحصة المقيدة بقصد القربة، وفي الثاني ذات الفعل هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لو لم يكن فرق بينهما في المتعلق فلابد من الالتزام بسقوط الأمر عند الاتيان بمتعلقه، بداهة أنه لا يعقل بقاء الأمر بعد تحقق متعلقه في الخارج، وإلا لزم طلب الحاصل وهو محال.

وإن شئت قلت: أن الأمر المتعلق بطبيعي الفعل لا محالة يسقط بتحققه في الخارج، على أساس أن المطلوب منه صرف وجوده وهو يتحقق بأول الوجود. وعليه فلا يعقل بقاء الأمر المتعلق به وإلا لزم طلب الحاصل، وأما افتراض أمر آخر فهو وإن كان معقولاً إلا أن متعلقه الوجود الثاني، فإنه إذا تغير تغير الأمر أيضاً فلا يعقل بقاء الأمر الأول.

فالنتيجة: أن ما أفادهﷺ من أن سقوط الأمر يدور مدار حصول الغرض دون تحقق متعلقه فلايمكن المساعدة عليه، لأن بقاءه بعد تحقق متعلقه غير معقول وإلا

(١) كفاية الاصول ص ٧٢-٧٤.

لزم طلب الحاصل، نعم إذا لم يحصل الغرض منه كان ذلك كاشفاً عن بقاء طبيعي الأمر لا شخصه.

فالنتيجة: أن الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي إنما هو في المتعلق.

وأما النقطة الثالثة، فإن أراد بها أن العقل يدرك دخل قصد القربة في ملاك الواجب العبادي وأنه لا يترتب عليه في الخارج إلا مع قصد القربة، فيرد عليه أنه مبني على أن يكون للعقل طريق إلى ملاكات الأحكام الشرعية وإحرازها وهذا مقطوع البطلان ومخالف للوجدان، ضرورة أنه لا طريق له إليها، وعلى ذلك فليس بامكان العقل الحكم بأن قصد القربة معتبر في العبادات ودخيل في ملاكها، وإن أراد بها أن قصد القربة معتبر في استحقاق المثوبة وبدونه فلا مثوبة، ففيه أن الأمر وإن كان كذلك إلا أن محل الكلام ليس في ذلك وإنما هو في اعتباره في صحة المأمور به وعدم حصول الغرض منه بدونه، وقد عرفت أنه ليس بامكان العقل الحكم بذلك. وإن أراد بها أن العقل يحكم بذلك في موارد الشك في دخله في حصول الغرض على أساس قاعدة الاشتغال، بتقريب أن المقام ليس من موارد قاعدة البراءة، اما البراءة العقلية فلأنّ الشك هنا ليس في الواجب قلة وكثرة، لأن الواجب معلوم بتمام أجزائه وشروطه والشك انما هو في حصول الغرض بمجرد الاتيان به بدون قصد القربة، فيكون المقام من قبيل الشك في المحصل والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، وأما البراءة الشرعية فلأنّ الشك هنا ليس في جزئية شيء لواجب أو شرطية آخر شرعاً لكي نرجع إليها، بل الشك في المقام انما هو في حصول الغرض بالاتيان بالواجب بكامل أجزائه وشروطه بدون قصد القربة، فيكون كالشك في المحصل والمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

فيرد عليه، أولاً: أنه لا طريق لنا إلى الملاك والغرض في الواقع إلا من ناحية

الأمر، فإذا كان الأمر متعلقاً بفعل كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه، وفي المقام بما أنه تعلق بذات الفعل بدون تقييده بقصد القربة فهو يكشف عن وجود مصلحة فيه، ولازم ذلك حصولها بالاتيان بذات الفعل وثانياً لو فرضنا الشك في تحقق الغرض من جهة احتمال أن قصد القربة دخيل فيه، كان على المولى بيان ذلك ولو بجملة خبرية، فإن أخذه في متعلق الأمر لايمكن، وأما بيان اعتباره ودخله في الملاك بطريق آخر فهو بمكان من الامكان، ومع ذلك فإذا لم يقم بيان عليه من قبل المولى، فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل لا مانع من الرجوع إلى البراءة الشرعية أيضاً.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن ما اختاره المحقق الخراساني﵀ في المقام لا يرجع إلى معنى صحيح.

ولبعض المحققين﵀ بيان آخر حول الفرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي.

وحاصله: أن الغرض من الواجب التعبدي لا يحصل إلا بالإتيان به بقصد القربة وإمتثال الأمر، وبما أن قصد القربة لا يمكن أخذه في متعلق الأمر قيداً من جهة، والغرض منه الذي هو سبب الأمر وعلّة جعله لا يحصل بدون قصد القربة من جهة أخرى، فلا محالة يكون الأمر التعبدي كالأمر التوصلي متعلقاً بذات الفعل، إلا أنه يختلف عنه في أن المكلف كلما جاء بالفعل من دون قصد القربه سقط شخص الأمر المتعلق به لاستحالة بقائه بعد حصول متعلقه وتولّد أمر آخر جديد متعلق بفرد آخر من ذات الفعل لأن الغرض الذي دعى المولى إلى جعل الأمر الأول لا يزال باقياً، وهذا بخلاف الأمر التوصلي، فالفرق بين التعبدي والتوصلي بالدقة ليس

بالتقييد والإطلاق من ناحية قصد القربة، بل بالتجدّد وتولّد أمر آخر كلما لم يأت المكلف بالفعل بقصد القربة الدخيل في تحقق الغرض.

والخلاصة: أن الواجب التعبدي يشترك مع الواجب التوصلي في نقطة، ويختلف عنه في نقطة أخرى.

أما نقطة الاشتراك فلأنّ متعلق الأمر في كليهما ذات الفعل بلا فرق بينهما فيه، وأما نقطة الاختلاف فلأنّ الأمر التوصلي يسقط بالإتيان بمتعلقة ولا يتولد أمر آخر جديد، بينما في الواجب التعبدي وإن سقط شخص الأمر المتعلق بذات الفعل إلا أن الغرض منه حيث إنه لا يحصل بدون الإتيان به بقصد القربة فيتجدد أمر آخر جديد متعلّق بالفرد الثاني من الفعل من جهة عدم حصول غرضه، فكلما أتى به بدون قصد القربة تجدّد الأمر من جهة عدم حصول الغرض الذي هو علّة لجعل الأمر، وقد أطال ﷺ الكلام في ذلك، وهذا ملخصه.

ويمكن المناقشة فيه: فأن ما ذكره ﷺ من الفرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصيلي مبني على عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر لا جزءاً ولا شرطاً ولكن قد تقدم أنه لا مانع من أخذه في متعلق الأمر كذلك.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه لا يمكن أخذه في متعلق الأمر لا جزءاً ولا قيداً وأنه لا فرق بين الأمر التعبدي والأمر التوصيلي في المتعلق، كما أن الأمر التوصيلي تعلق بذات الفعل كذلك الأمر التعبدي تعلق بها فلا فرق بينهما من هذه الناحية، إلا أنه ﷺ قد ذكر أن الأمر التوصيلي يختلف عن الأمر التعبدي في أن المكلف كلما جاء بالفعل من دون قصد القربة سقط شخص الأمر المتعلق به لاستحالة بقائه بعد حصول متعلقة، وتولد أمر آخر جديد متعلق بفرد آخر من ذات الفعل، فإذاً الفرق بين التعبدي والتوصيلي بالدقة ليس بالتقييد والأطلاق من ناحية

قصد القربة، بل بالتجدّد وتولّد أمر آخر إذا لم يأت المكلف بالفعل بقصد القربة، هذا.

وللمناقشة في هذا البيان مجال، فأن الفرق بين التعبدي والتوصيلي إذا كان في الغرض والملاك الذي هو روح الأمر وحقيقته فلا مانع من أن يكون طبيعي الفعل متعلقاً للأمر التعبدي والتوصيلي معاً كما إذا كان فيه ملاك الأمر التوصيلي والتعبدي معاً، كالإنفاق على الفقراء والأيتام والأرامل وغير ذلك، فإن من أنفق عليهم بدون أن يقصد القربة سقط الأمر التوصيلي بحصول غرضه وملاكه دون الأمر التعبدي، باعتبار أن ملاكه وروحه باقٍ، وأما إذا أنفق عليهم بقصد القربة سقط الأمر التعبدي بحصول غرضه وملاكه الذي هو روحه وحقيقته.

وبكلمة: أن ما ذكره ﷺ من أن الأمر التعبدي والتوصلي يشتركان في نقطة وهي أن متعلق كليهما ذات الفعل والطبيعي، مثلاً كالدعاء عند رؤية الهلال فأن الأمر المتعلق به تعبدي إذا كان فيه ملاكه وغرضه، وتوصلي إذا كان فيه ملاكه أيضاً، وفي الحقيقة المتعلقة به أمران متعددان من ناحية تعدد غرضه وملاكه فيه باعتبار أنه حقيقة الحكم وروحه، وعندئذٍ فإذا أتى به بدون قصد القربة سقط الأمر التوصلي من جهة حصول غرضه وملاكه، والمراد من سقوط الأمر بالامتثال سقوط فاعليته لا أصل الأمر.

وعلى هذا، فالأمر التعبدي باقٍ على حاله باعتبار بقاء غرضه وملاكه، لا أنه يتولّد ويتجدّد من جديد.

وعلى هذا، فلا معنى لتجدّد أمر آخر جديد لفرض أنه لا تنافي بين الأمرين ولا مانع من تعلقهما بشيء واحد.

فالنتيجة: أن ما ذكره ﷺ فلا يمكن المساعدة عليه

نتائج البحث نلخصها في عدة نقاط:

الأُولى: أن في الفرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي ثلاثة أقوال:

الأول: أن الفرق بينهما في المتعلق.

الثاني: أن الفرق بينهما في الملاك.

الثالث: أن الفرق بينهما في الأمر.

الثانية: أن المشهور بين المحققين من الأُصوليين استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق نفسه، وقد استدل على ذلك بوجوه.

الثالثة: أن ما أفاده المحقق النائينيﷺ من أنه لوكان مأخوذاً في متعلق نفسه، فلابد من أخذ الأمر الذي هو متعلق القصد مفروض الوجود في الخارج، ولازم ذلك اتحاد الحكم والموضوع جعلا ومجعولا.

فجوابه: أن متعلق المتعلق وإن كان هو الأمر، إلا أن أخذه مفروض الوجود في الخارج مبني على نكتتين:

الأُولى: إثباتية وهي متمثلة في الظهور العرفي للدليل على ذلك.

والأُخرى: ثبوتية وهي متمثلة في حكم العقل بذلك، بملاك أنه لو لم يؤخذ مفروض الوجود لزم التكليف بغير المقدور، وكلتا النكتتين غير متوفرة في المقام، فلهذا لا مقتضي لأخذه مفروض الوجود على تفصيل تقدم.

الرابعة: أن ما أفاده السيد الأُستاذﷺ من أن الخطابات التحريمية غير ظاهرة في أنها مجعولة على نهج القضايا الحقيقية للموضوع المفروض الوجود في الخارج، قد تقدم تفصيله.

الخامسة: أن تحقق الأمر وحده يكفي في القدرة واقعاً على قصد امتثاله، غاية الأمر أن المكلف قد يكون جاهلاً بقدرته عليه من جهة جهله بالأمر، وهذا الجهل لا

يمنع عن اطلاق التكليف وإنما يمنع عن تنجزه.

السادسة: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه بوجوده العنواني في أُفق الذهن لايستلزم التهافت بنظر الآمر، حيث إنه يعلم بعدم واقع له مفروغ عنه في الخارج، ولكن مع ذلك له أن يأخذه في متعلقه بملاك أن مصداقه سوف يتحقق ويفي بالغرض لا بملاك أنه موجود في الذهن بنحو المعنى الاسمي على تفصيل هناك.

السابعة: أن ما أفاده المحقق النائينيﷺ تارة بأن أخذ قصد الأمر في متعلقه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، لأنه بلحاظ أخذه في المتعلق يكون في مرتبة الأجزاء وبلحاظ تعلقه بها يكون في مرتبة متأخرة عنها، واُخرى بأن أخذه فيه يستلزم الدور، لأن الأمر مشروط بالقدرة على متعلقه ومتوقف عليها وهي متوقفة على متعلقها، فلو أخذ قصد الأمر فيه لزم توقف الشيء على نفسه غير تام.

أما الأول فهو مبني على أن يكون المأخوذ في المتعلق قصد الأمر بوجوده الواقعي، ولكن قد مرّ أن المأخوذ فيه قصد الأمر بوجوده العنواني وهو لا يكون متأخراً عن الأجزاء، فإذاً ماهو متأخر عن الاجزاء غير ماهو في مرتبتها.

وأما الثاني فلأنّ القدرة المعتبرة بحكم العقل إنما هي القدرة التعليقية أي لو تعلق الأمر به، لا القدرة المطلقة والقدرة التعليقية موجودة.

الثامنة: أن ما أفاده المحقق الخراسانيﷺ تارة بأن قصد الأمر متأخر رتبة عن نفس الأمر، وعليه فلو كان قصده مأخوذاً في متعلقه لزم تقدمه على الأمر بالرتبة، واُخرى بأن لازم أخذه في متعلق الأمر عدم التمكن من الامتثال، لأن ذات الفعل لم تكن متعلقة للأمر فلايمكن الاتيان بها بقصد الأمر إلاّ تشريعاً غير تام.

أما الأول: فلأن المتأخر عن الأمر هو قصده بوجوده الواقعي لا بوجوده العنواني، والمأخوذ في المتعلق هو القصد بوجوده العنواني وهو لا يتوقف على الأمر

في الخارج حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه.

وأما الثاني: فلأن الاتيان بالجزء مستقلاً بداعي الأمر غير ممكن لأنه لا أمر به، وأما الاتيان به ملحوقاً بجزء ومسبوقاً بآخر بداعي الأمر فلا شبهة فيه، وفي المقام إذا أتى المكلف بالصلاة مثلا بقصد الأمر فقد أتى بالواجب بكلا جزئيه وسقط الأمر المتعلق بالمجموع، وقد تقدم تفصيل ذلك.

التاسعة: أن ما أفاده السيد الأُستاذ ﷾ في الجواب: عن الثاني، بأن الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الفعل وقصد الأمر ينحل إلى أمرين ضمنيين:

أحدهما متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بقصد الأمر، وحينئذ فيتمكن المكلف من الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال أمرها الضمني الذي هو المأخوذ في المتعلق دون الأمر الاستقلالي، فإن أخذه فيه لايمكن غير تام. وذلك لأن الأمر الضمني لايمكن أن يكون داعياً إلاّ بداعوية الأمر الاستقلالي، ولهذا كان يأتي المكلف بكل جزء جزء من الواجب بداعي الأمر الاستقلالي المتعلق به مرتبطاً بسائر الأجزاء، وعلى هذا، فبإمكان المكلف الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر الاستقلالي المتعلق بها مع قصد الأمر.

هذا إضافة إلى أنه لا واقع موضوعي للأمر الضمني إلا بتحليل من العقل بالعرض لا بالذات فلا أثر له، وحينئذ فلا مانع من أن يكون قصد الأمر الاستقلالي مأخوذاً في متعلقه، ولايلزم منه محذور كما تقدم تفصيله.

العاشرة: أن ما أفاده السيد الأُستاذ ﷾ من أنه لا مانع من كون الواجب مركباً من جزئين: أحدهما يكون تعبدياً، والآخر توصلياً وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل فهو أمر تعبّدي، والأمر الضمني المتعلق بقصد

الأمر فهو أمر توصلي.

لا يمكن المساعدة عليه، إذ مضافاً إلى أن الأمر الضمني لايمكن أن يكون داعياً إلا بداعوية الأمر الاستقلالي، أنه لا واقع له إلا بتحليل من العقل، فإذاً لا مجال للبحث عن أنه مقرب أو لا.

الحادية عشرة: أنه لا مانع ثبوتاً وإثباتاً من أخذ قصد الأمر الاستقلالي في متعلقه، بأن يكون الواجب مركباً من ذات الفعل وقصد الأمر الاستقلالي، وفي مقام الاثبات يتعلق الأمر بالمجموع المركب منهما، وحينئذ فإذا قام المكلف بالاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر الاستقلالي المتعلق بها مرتبطة بالجزء الآخر وهو قصد الأمر بوجوده العنواني، فقد أتى بكلا الجزئين معاً على تفصيل قد سبق.

الثانية عشرة: أن ما ذكره المحقق الأصفهاني‌ﷺ من أنه يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه داعوية الأمر لداعوية نفسه، وهذا كعلية الشيء لنفسه مستحيلة، مبني على الخلط بين كون المأخوذ فيه واقع قصد الأمر وبين كون المأخوذ فيه عنوانه الذهني، والمحذور المذكور إنما يلزم لو كان المأخوذ فيه الأول دون الثاني، والمفروض أن المأخوذ فيه هو الثاني دون الأول، فإذاً لا محذور كما أن ما ذكره‌ﷺ من أنه يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه عدم أخذه فيه، مبني على هذا الخلط على تفصيل قد مرّ.

الثالثة عشرة: أن المحقق العراقي‌ﷺ قد ذكر أن المستحيل إنما هو أخذ قصد الأمر في متعلقه جزءً وقيداً، وأما إذا لم يكن مأخوذاً فيه كذلك بأن يكون متعلقه الحصة التوأم معه بدون كونه جزءً وقيداً له، فلا محذور فيه ولا مانع منه، ولكن تقدم أن الحصة التوأم لا ترجع إلى معنى محصل، لأن قصد الأمر إذا لم يكن قيداً لمتعلق الأمر لم يوجب تحصصه بحصة خاصة، فإذاً يلزم من افتراض كون الأمر متعلقاً بالحصة عدم كونه متعلقاً بها وهذا خلف.

الرابعة عشرة: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه مباشرة وإن كان مستحيلا، إلا أنه لا مانع من أخذه فيه بواسطة عنوان ملازم له كعنوان عدم صدور الفعل بداع دنيوي أو نفساني، فإنه ملازم لصدوره بداع إلهي، ولا يرد عليه ما علقه المحقق النائيني﵀ وقد تقدم تفصيله، نعم يرد عليه ما ذكرناه من أنه لايفيد ولا يدفع محذور الدور وداعوية الشيء لداعوية نفسه على ما مرّ.

الخامسة عشرة: أن أخذ سائر الدواعي القريبة في متعلق الأمر كقصد المحبوبية أو المصلحة أو نحوها وإن كان بمكان من الامكان، إلا أن أخذها فيه بالخصوص غير محتمل، إذ لازم ذلك عدم صحة الاتيان بالعبادة بقصد أمرها وهو كما ترى.

السادسة عشرة: الظاهر أن المأخوذ في متعلق الأمر هو الجامع بين قصد الأمر وقصد المحبوبية والمصلحة وغيرها من الدواعي القربية.

السابعة عشرة: أن المحقق النائيني﵀ قد ذكر أنه لايمكن أخذ سائر الدواعي القربية في متعلق الأمر أيضاً، بنكتة أنها منشأ وسبب لارادة العبادة، فلو كانت مأخوذة منها لكانت في عرضها متعلقة للارادة ومعلولة لها، وحينئذ فيلزم كونها متأخرة عن نفسها وهو محال.

ولكن قد تقدم أن ما ذكره﵀ من النكتة مبني على الخلط بين الفعل بوجوده الخارجي والفعل بوجوده الذهني، لأن ما هو متعلق الارادة ومنشأ وجودها في أُفق النفس هو تصور الفعل بما له من الفائدة والتصديق بها، وما هو معلول لها هو الفعل بوجوده الخارجي.

الثامنة عشرة: أن ما قيل من أنه لايمكن أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر كالصلاة مثلا، لأنه يتوقف على اشتمال الصلاة على المصلحة في المرتبة السابقة وترتبها عليها، والمفروض أنه لوكان مأخوذاً فيها كان دخيلاً في ترتبها عليها، فإذاً

يلزم الدور، مدفوع بأنه مبني على الخلط بين المصلحة بوجودها الذهني والمصلحة بوجودها الخارجي على تفصيل تقدم.

التاسعة عشرة: أن عبادية الواجب العبادي إنما هي بتعدد الأمر طولا، فالأمر الأول تعلق بذات الفعل والأمر الثاني تعلق بالاتيان به بداع الأمر الأول، وبذلك يفترق عن الواجب التوصلي.

العشرون: أن صاحب الكفاية قد أشكل بأنه لايمكن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر حتى بالأمر الثاني، معللا بأن المكلف إذا أتى بذات الفعل، فإن سقط الأمر الأول سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وإن لم يسقط فالعقل مستقل بلزوم الاتيان بها بقصد الامتثال، فيكون الأمرالثاني لغواً على كل تقدير.

وأورد المحقق الأصفهاني عليه، بأنه لا مانع من الالتزام بكلا شقي من كلامه، وقد أفاد وجه ذلك في مقالة طويلة تقدمت، وتقدم منا نقدها.

الحادية والعشرون: أن الأمر الثاني لايمكن أن يكون أمراً مولوياً مستقلاً جعلاً ومجعولاً عن الأمر الأول، وإلا لزم تعدد المأمور به وهو خلف، بل هو أمر ارشادي، فيكون مفاده الارشاد إلى شرطية قصد القربة واعتباره في متعلق الأمر الأول وأنه حصة خاصة من الفعل، وهي الحصة المقيدة بقصد القربة لا ذات الفعل.

الثانية والعشرون: أن ما ذكره المحقق النائيني من أن الأمر الأول متعلق بالطبيعة المهملة من حيث التقييد والاطلاق، والأمر الثاني متمم له اطلاقاً أو تقييداً، مبني على مسلكه من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة أحدهما تستلزم استحالة الاخر، وحيث إن التقييد في المقام مستحيل فالاطلاق أيضاً كذلك، فلهذا يحتاج إلى المتمم، ولكن حيث إن المسلك غير تام، فلا يتم ما أفاده.

الثالثة والعشرون: أن ما جاء في الكفاية من أنه لا فرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي لا في الأمر ولا في المتعلق وإنما الفرق بينهما في الغرض، فإنه في الواجب التعبدي لا يترتب إلا على الاتيان به بقصد القربة، بينما في الواجب التوصلي يترتب عليه بدونه غير تام، والصحيح أن الفرق بينهما في المتعلق، فإنه حصة خاصة في الواجب التعبدي وهي الحصة المقيدة بقصد القربة، وذات الفعل في الواجب التوصلي.

الأصل اللفظي والعملي في موارد الشك

أما الكلام في الجهة الثانية، فتارة يقع في مقتضى الأصل اللفظي على القول باستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، واُخرى على القول بامكان أخذه فيه.

وهنا أقوال اُخرى تفصيلية في المسألة ستأتي الاشارة إليها، فها هنا مقامان:

المقام الأول: في نقطة التقابل بين الاطلاق والتقييد وماهي حقيقة هذه النقطة.

المقام الثاني: في امكان التمسّك بالاطلاق وعدم امكانه، أو التفصيل في المسألة بين الأقوال فيها.

أما الكلام في المقام الأول ففيه بحوث:

البحث الأول: أن فيه آراءً:

الرأي الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة.

الرأي الثاني: أن التقابل بينهما من تقابل التضاد.

الرأي الثالث: أن التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب.

أما الرأي الأول، فقد اختاره المحقق النائينيﷺ وقد أفاد في وجه ذلك، أن الاطلاق ليس عبارة عن عدم التقييد مطلقاً، بل هو عبارة عن عدم تقييد خاص وهو عدم التقييد في مورد القابل كالعمى والبصر، فإن العمى عدم البصر لا مطلقاً، بل عدم البصر في محل قابل للبصر، ولهذا لا يصح اطلاق العمى على الجدار، باعتبار أنه غير قابل للاتصاف بهذا الوصف، ومن هنا، تستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق، وفي مثل ذلك لايمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات للكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، إذ لا اطلاق فيه بلحاظ أن في كل مورد استحال التقييد

فيه ثبوتاً استحال الاطلاق فيه كذلك، فلا يصل الدور حينئذ إلى مقام الاثبات.

بيان ذلك أن الماهية المهملة قابلة للتقييد ذاتاً بالقيودات الأولية الذاتية والعرضية وهي القيودات التي تعرض عليها بعنوانها الأولي وبقطع النظر عن أي جهة خارجية ثانوية، كما أنها قابلة للاطلاق كذلك بالنسبة إليها بدون التوقف على مؤونة زائدة كماهية الانسان، فإنها قابلة للتقييد بالقيودات الأولية التي تطرأ عليها في المرتبة السابقة، كما أنها قابلة للاطلاق بالنسبة إليها بدون التوقف على أي مؤونه لحاظية، ومنها ماهية الصلاة مثلا فإنها قابلة للتقييد والاطلاق معاً بالنسبة إلى قيوداتها الأولية التي تعرض عليها في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن تعلق الأمر بها، هذا كله بالنسبة إلى القيودات الأولية الذاتية والعرضية التي تطرأ على الماهية في المرتبة السابقة وبقطع النظر عن طروء عنوان ثانوي عليها.

وأما بالنسبة إلى القيودات الثانوية التي تطرأ على الماهية بعد اتصافها بعنوان ثانوي كالقيودات التي تعرض على الصلاة مثلا بعد تعلق الأمر بها كقصد القربة وقصد التمييز ونحوهما التي تتولد بواسطة تعلق الأمر بها ومعلولة له ولا وجود لها قبل ذلك، فحيث إنه لايمكن تقييدها بها لايمكن اطلاقها أيضاً، على أساس أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، بملاك أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة[1]، فالنتيجة أنه على هذا القول لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات للكشف عنه في مقام الثبوت لأنه تابع له، فإذا لم يمكن ثبوتاً لم يمكن اثباتاً أيضاً.

وأما الرأي الثاني، فقد اختاره السيد الأُستاذ دام ظله وقال في تفسير ذلك، أن الاطلاق عبارة عن رفض القيود وإلغائها ولحاظ عدمها في موضوع الحكم أو

(١) أجود التقريرات ج٢ ص ٤١٦.

متعلقه، والتقييد عبارة عن لحاظ قيد من القيود فيه، فالاطلاق على هذا أمر وجودي كالتقييد، وعليه فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة، وقد أفاد في وجه ذلك أن الخصوصيات والانقسامات الطارئة على موضوع الحكم و متعلقه سواءً أكانت من الخصوصيات النوعية أو الصنفية أو الشخصية، فلا تخلو من أن يكون لها دخل في الحكم والغرض أو لايكون لها دخل في ذلك ولا ثالث لهما، وعلى الأول فبطبيعة الحال يتصور المولى موضوع الحكم أو متعلقه مع تلك الخصوصية التي لها دخل فيه، وهذا هو معنى التقييد، وعلى الثاني يتصور الموضوع أو المتعلق مع لحاظ عدم تلك الخصوصيات التي ليس لها دخل فيه ورفضها عنه. وهذا هو معنى الاطلاق، ومن الطبيعي أن النسبة بين اللحاظ الأول واللحاظ الثاني نسبة التضاد، فلا يمكن اجتماعها في شيء واحد من جهة واحدة.

وبكلمة: أن الغرض لايخلو من أن يكون قائماً بالطبيعي الجامع بين كافة خصوصياته أو قائماً بحصة خاصة منه ولا ثالث لهما، فعلى الأول لابد من لحاظه بنحو الاطلاق والسريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيات الطارئة عليه، وعلى الثاني لابد من لحاظه مقيداً بقيد خاص وهو الحصة ولا ثالث في البين، فإن مرد الثالث وهو لحاظه بلا رفض القيود وبلا لحاظ تقيده بقيد خاص إلى الاهمال في الواقع وهو من المولى الملتفت مستحيل، وعليه فالموضوع أو المتعلق في الواقع إما مطلق أو مقيد، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الاطلاق والتقييد على ضوء هذا البيان أمران وجوديان، فإذاً بطبيعة الحال يكون التقابل بينهما من تقابل الضدّين[1].

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٧٣.

ونتيجة هذا الرأي أن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق على عكس نتيجة الرأي الأول.

وأما الرأي الثالث: فيظهر اختياره من جماعة وهو الصحيح، والنكتة في ذلك أن انطباق الطبيعة على تمام أفرادها من العرضية والطولية وسريانها إليها بمختلف أشكالها وأصنافها ذاتي وقهري ولا يتوقف على أي عناية زائدة غير عدم لحاظ القيد فيها الذي هو نقيض لحاظ القيد، فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكة ولا التضاد.

بيان ذلك: أن الماهية المطلقة كماهية لابشرط التي هي في مقابل الماهية بشرط لا وبشرط شيء قابلة للانطباق على كافة أفرادها من النوعية والصنفية والشخصية، ومن الطبيعي أن هذه القابلية ذاتية لا لحاظية، على أساس أنها بذاتها وذاتياتها محفوظة فيها ولا تتوقف على أي مقدمة خارجية وعناية زائدة، ولا يمكن المنع عن هذا الانطباق وسلخه عن الماهية، لأنه من سلخ الشيء عن ذاته وذاتياته، نعم إذا لوحظ قيد معها فتصبح ماهية مقيدة وزال الاطلاق عنها بزوال موضوعه، باعتبار أنه بلحاظ القيد يوجد في عالم الذهن مفهوم جديد وماهية أُخرى مباينة للماهية الأُولى وهي الماهية المقيدة في مقابل الماهية المطلقة، مثلا ماهية الانسان مع عدم لحاظ قيد تنطبق على تمام أفرادها من الانسان العالم

والجاهل والعادل والفاسق والغني والفقير وهكذا، وهذا الانطباق كما مر ذاتي ولا يتوقف على أي شيء آخر غير عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد، وعلى هذا، فيكفي في كون موضوع الحكم أو متعلقه ماهية مطلقة عدم لحاظ القيد معه، باعتبار أنه صالح ذاتاً للانطباق على تمام أفراده كما عرفت، ولا تنتفي هذه الصلاحية الذاتية عنه إلا بلحاظ القيد، فإن لوحظ انتفت بانتفاء موضوعها وتحدث

ماهية جديدة. لحد الآن قد تبين بوضوح أن الاطلاق في مقابل التقييد عبارة عن عدم لحاظ القيد في موضوع الحكم أو متعلقه الذي هو نقيض لحاظ القيد فيه، فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، لا أنه عبارة عن عدم لحاظ القيد في موضوع قابل للتقييد، بداهة أن هذه القابلية غير معتبرة في صلاحية الماهية للانطباق على تمام أفرادها وسريانها إليها، لأنها ذاتية ولايمكن دخالة شيء آخر فيها وإناطتها بأمر خارج، لاستحالة أن تكون معلولة لعلة أجنبية، وإلاّ لزم أحد محذورين، إما تفكيك الشيء عن أفراده الذي هو محفوظ فيها بذاته وذاتياته أو الخلف أي ما فرض أنه ذاتي فليس بذاتي، وكلاهما مستحيل، وحيث إنه يكفي في هذا الاطلاق عدم لحاظ القيد، فلا فرق بين أن يكون عدم لحاظ القيد من جهة عدم إمكان تقييدها به أو من جهة عدم دخله في الغرض والملاك، فالنتيجة أنه لايمكن أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ولعل ما ذكره ﷺ مبني على الخلط بين الاطلاق والتقييد في مقام الثبوت والاطلاق والتقييد في مقام الاثبات والتقابل بينهما في مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن الاطلاق كما لايمكن أن يكون عبارة عن عدم خاص، كذلك لايمكن أن يكون عبارة عن أمر وجودي أيضاً وهو لحاظ عدم القيد ورفضه، بداهة أن ذلك غير دخيل في اطلاق الماهية وصلاحيتها للانطباق على كل مايمكن أن يكون فرداً لها لما عرفت من أنها ذاتية، فلا تتوقف على أي شيء غير عدم لحاظ القيد دون لحاظ عدم القيد ورفضه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأُولى: أن الرأي القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، هو الرأي الصحيح الموافق للطبع الأولي والوجدان العقلي.

الثانية: أن الرأي القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فقد عرفت أنه غير سديد ولا واقع موضوعي له.

الثالثة: أن الرأي القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد مبني على الخلط بين الاطلاق الذاتي والاطلاق اللحاظي، والكلام إنما هو في الأول، فإنه يسري إلى أفراده طبعاً وذاتاً وبدون أي مؤونة زائدة دون الثاني، فأنه لا وجود له إلا في عالم اللحاظ ولا ينطبق مع هذا القيد على ما في الخارج، إلا أن يقال أن اللحاظ مرآة إلى الواقع ولا موضوعية له لكي يمنع عن الانطباق، ولكن حينئذ لا حاجة إليه لعدم توقف الانطباق عليه كما تقدم.

البحث الثاني: أن السيد الأُستاذ﴿دام ظله﴾ اشكل على ما اختاره المحقق النائيني﴿قدس سره﴾ بوجهين:

الأول: أن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق أو ضرورة التقييد بخلافه، لا أنه تستلزم استحالة الاطلاق، وقد أفاد في وجه ذلك أن الاهمال في الواقع مستحيل، لأن الغرض الداعي إلى جعل الحكم على شيء لا يخلو من أن يقوم بطبيعي ذلك الشيء الجامع بين خصوصياته من دون دخل شيء منها فيه أو بحصة خاصة منه ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا محالة يلاحظ الجامع بينها وعلى الثاني يلاحظ تلك الحصة الخاصة منه، وعلى كلا التقديرين فلا اهمال في الواقع، لأن الحكم على الأول مطلق وعلى الثاني مقيد، ولا فرق في ذلك بين الانقسامات الأولية والثانوية، بداهة أن المولى الملتفت إلى انقسام الصلاة خارجاً إلى الصلاة مع قصد القربة والصلاة بدونه، لا محالة إما أن يعتبرها على ذمة المكلف بنحو الاطلاق أو يعتبرها مقيدة بقصد القربة ولا يتصور ثالث، لأن مرد الثالث إلى الاهمال بالإضافة إلى هذه الخصوصية وهو غير معقول، كيف فإن مردّه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو

موضوعه سعة وضيقاً وهو كما ترى.

وعلى هذا، فإذا افترضنا استحالة تقييدها بقصد القربة في الواقع، فالاطلاق ضروري أو التقييد بخلافه، وبذلك يظهر أن التقابل بين الاطلاق والتقييد لايمكن أن يكون من تقابل العدم والملكه.

الثاني: أنا لو سلمنا أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، إلا أن ما ذكره قدس سره من أن استحالة التقييد تستلزم إستحالة الاطلاق، غير تام نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فبمجموعة من الموارد، منها أن الانسان جاهل بكنه ذاته تعالى وليس بامكانه الاحاطة به، لاستحالة احاطة الممكن بالواجب بالذات، فإذا استحال علم الانسان بذاته تعالى كان جهله بها ضرورياً، مع أن التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة، فلو كانت استحالة العلم شيء تستلزم استحالة الجهل به، لزم استحالة جهل الانسان بكنه ذاته سبحانه وهو كما ترى.

ومنها، أن استحالة قدرة الانسان على الطيران في السماء مثلا تستلزم ضرورة عجزه عنه لا استحالته، مع أن التقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة.

ومنها، أن استحالة استطاعة الانسان على حفظ جميع الكتب الموجودة في هذه المكتبة تستلزم ضرورة عجزه عن ذلك لا استحالته، مع أن التقابل بين الاستطاعة والعجز من تقابل العدم والملكة ومنها غير ذلك.

وأما حلاً، فلأن قابلية المورد التي هي معتبرة بين العدم والملكة لا يلزم أن تكون شخصية وموجودة في كل مورد، بحيث لو لم تكن في مورد لم يكن التقابل بينهما فيه من تقابل العدم والملكة، بل أنها قد تكون شخصية وقد تكون نوعية وقد تكون جنسية، ومن هنا، ذكر الفلاسفة أن القابلية المعتبرة بين الاعدام والملكات ليست شخصية في كل مورد، بل الأعم منه ومن الصنفية والنوعية والجنسية حسب

اختلاف الموارد والمقامات، فلا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلا للاتصاف بالملكة، فإنه كما يكفي ذلك يكفي في صدقه أن يكون صنف هذا المورد أو نوعه أو جنسه قابلا للاتصاف بها.

والخلاصة: أن كون التقابل بين العلم والجهل والقدرة والعجز ونحوهما من تقابل العدم والملكة إنما هو بلحاظ قابلية المحل نوعاً لا شخصاً، وعلى هذا، فالتقابل بين الاطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكة، إلا أنه لا يلزم أن يكون ذلك بلحاظ قابلية شخص المحل لكي تستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق في كل مورد، إذ يمكن أن يكون ذلك بلحاظ قابلية نوع المحل[1] هذا، وللنظر في كلا التعليقين مجال.

أما التعليق الأول فهو مبنائي، فإن من يقول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فلا مناص له من الالتزام بأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، ولكن هل يكون لازم ذلك إهمال الواقع بمعنى عدم علم الحاكم بموضوع حكمها ومتعلقه سعة أو ضيقاً، أو بمعنى إهمال المأمور به من حيث الاطلاق والتقييد بلحاظ عدم امكان ذلك بالدليل الأول مع علم الحاكم بمراده سعةً أو ضيقاً في الواقع، ولكن ليس بامكانه بيانه تقييداً أو اطلاقاً بالدليل الأول، فلهذا التجأ إلى بيانه كذلك بالدليل الثاني وهو متمم الجعل فيه وجهان:

الظاهر أن مراد المحقق النائيني قدس سره الثاني، إذ لا يحتمل أن يكون مراده قدس سره من إهمال الواقع جهل الحاكم بالحكم المجعول سعةً وضيقاً، بداهة أن ذلك غير معقول بالنسبة إلى المولى الحكيم العالم بالواقع بتمام خصوصياته، سواءً أكانت من

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٧٥-١٧٦.

الخصوصيات الأولية أم الثانوية، أما الأولية فهي التي تقسم الطبيعة المأمور بها إليها في المرتبة السابقة على الأمر وبقطع النظر عن تعلقه بها، وذلك كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة والقيام والاستقرار وما شاكل ذلك.

وأما الثانوية، فهي التي تقسم الطبيعة المأمور بها إليها في المرتبة المتأخرة عن الأمر وبعد تعلقه بها، وذلك كالصلاة بالنسبة إلى قصد القربة وقصد التمييز، وعلى هذا، فالمولى في مقام جعل الوجوب على الصلاة، فلا محالة يلاحظ جميع خصوصياتها الأولية والثانوية، فما هو منها دخيل في ترتب الملاك على الصلاة خارجاً يقيد الصلاة به، بلا فرق بين أن يكون ذلك من القيودات الأولية أو الثانوية كقصد القربة، فإنه إذا كان دخيلاً في ترتب الملاك على الصلاة فلا محالة يقيد الصلاة به كتقييدها بغيره من القيودات التي لها دخل في ذلك، فيكون المأمور به حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقيدة بقصد القربة، وإن لم يكن دخيلاً فيه فالمأمور به هو الصلاة المطلقة من هذه الناحية، غاية الأمر على القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لايمكن هذا التقييد بدليل الأمر الأول، وعلى المولى حينئذ بيانه بدليل آخر ولوكان بجلمة خبرية تقييداً أو اطلاقاً.

ودعوى: أن الصلاة لايمكن أن تكون مقسماً للقيودات الثانوية.

وبكلمة أخرى: الظاهر أن مراد المحقق النائينيﷺمن اهمال الواقع الماهية المهملة الخالية عن الاطلاق والتقييد اللحاظيين لاستحالتهما، فإذاً كل من الاطلاق والتقييد بحاجة إلى متمم الجعل سواء أكان بلسان الأمر أم بلسان الإخبار فإذا لم يكن التقييد لا بالأمر الأول ولا بالثاني استحال تعلق أرادة المولى بالمقيد وإلا لزم التكليف بالمحال، وعليه فقصد القربة دخيل في الغرض لا في المأمورية وعلى المولى التنبيه عليه ولو بقوله صل عن قربة فإنه كاشف عن أن له دخل في الغرض لا أنه

كاشف عن التقييد لفرض أنه مستحيل والماهية المهملة في قوة الماهية الكلية وتصدق على تمام أفرادها في الخارج وإطلاق المهملة عليها باعتبار أنها خالية عن تمام الخصوصيات حتى من خصوصية المقسمية وليست في قوة الجزئية فأن ما هو في قوة الجزئية هو القضية المهملة لا الماهية المهملة إلا بعد تعلق الأمر بها وفي المرتبة المتأخرة عنه، حيث لايمكن لحاظ تلك القيودات فيها قبل وجود الأمر بها حتى يمكن أن تكون مقيدة بها أو مطلقة، وأما تحقق تلك القيودات في المرتبة المتأخرة عن الأمر وبعد تعلقه بها، فحيث إنه كان بعد تحديد متعلقه تقييداً أو اطلاقاً في المرتبة السابقة، فلا يمكن تقييده بها أو اطلاقه وإلا لزم الخلف، والحاصل أن تقسيم الصلاة إلى الحصة المقيدة بقصد القربة وإلى غيرها يتوقف على تعلق الأمر بها، وإلا فلا موضوع لهذا التقسيم.

مدفوعة: بأنها مبتنية على الخلط بين مقسمية الصلاة للحصص في الخارج بقطع النظر عن تعلق الأمر بها وبين مقسميتها في عالم المفهوم للحصص فيه، فالحصص الخارجية تتوقف على تعلق الأمر بها وفي المرتبة المتأخرة عنه، وأما الحصص الذهنية التي هي حصص لها في عالم المفهوم، فلا تتوقف على وجود الأمر بها ولا تكون في المرتبة المتأخرة عنه، فإذاً لا مانع من تصور المولى في مقام جعل الحكم لشيء كالصلاة مثلا جميع قيوداته من الأولية والثانوية، ولا يتوقف هذا التصور على وجود الأمر في المرتبة السابقة وتعلقه به خارجاً، وإنما يتوقف على وجود الأمر في الذهن.

وإن شئت قلت: أن المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر بوجوده الذهني وهو متقدم على الأمر بوجوده الواقعي الجعلي، وعليه فلا مانع من كون الصلاة مقسماً للحصص الثانوية بلحاظ وجوداتها الذهنية، لأنها بهذا اللحاظ لا تتوقف على

الأمر بوجوده الواقعي الجعلي، وإنما تتوقف على الأمر بوجوده الذهني اللحاظي الفاني، فما هو في طول الأمر وجود القسمين في الخارج، وما هو مقدم على الأمر وجود القسمين في عالم الذهن والمفهوم.

فالنتيجة: أن مقسمية الصلاة إنما تلحظ بالنسبة إلى خصوصياتها وقيوداتها في مقام الجعل والاعتبار في عالم التصور واللحاظ وهو عالم الذهن، ومن الواضح أن مقسميتها بالنسبة إلى حصصها وقيوداتها في هذا العالم على حد سواء، بلا فرق بين أن تكون تلك الحصص والقيودات من الحصص والقيودات الأولية أو الثانوية، لأن الأولية والثانوية إنما تلحظان بلحاظ وجوداتها في الخارج، وأما بلحاظ وجوداتها في الذهن، فلا الأولية ولا الثانوية بل هما في عرض واحد.

وأما التعليق الثاني، لا شبهة في أن قابلية المحل والموضوع معتبرة في التقابل بين العدم والملكة لأنها مقوّمة لموضوعها وبدونها فلا موضوع لها، وعلى هذا، فالتقابل بين العلم والجهل بحقيقة ذاته تعالى وتقدّس صفاته الذاتية العليا ليس من تقابل العدم والملكة ضرورة أنه ليست للإنسان شأنية وقابلية العلم بذاته تعالى وتقدّس، فإذا لم تكن له هذه الشأنية والقابلية فلا موضوع للملكة ولا لعدمها الخاص لأن كليهما وصف لموضوع واحد، فإذاً استحالة العلم بكنه ذاته تعالى وتقدّس ليس معناها استحالة الملكة لأن هذا العلم ليس ملكة لأن الملكة وصف لموضوعها، والمفروض أنه لا موضوع لها وبدون الموضوع يستحيل وجودها لاستحالة وجود الوصف بدون وجود موصوف والعرض بدون وجود معروض، فإذاً هذا العلم ملحوظ بالوجود المحمولي ومقابله العدم المحمولي وهما متناقضان، فإذاً التقابل بين العلم بذاته تعالى وتقدّس والجهل بها أي عدم العلم من تقابل التناقض، ولهذا استحالة العلم بها تستلزم ضرورة الجهل بها.

فما هو المعروف في الألسنة من استحالة الملكة في مورد تستلزم استحالة العدم فيه وبالعكس من باب السالبة بإنتفاء الموضوع يعني لا ملكة ولا عدمها الخاص من جهة أنه لا موضوع لهما، فإذاً لا محالة يكون التقابل في هذا المورد من تقابل التناقض وكذلك الحال بالنسبة إلى القدرة والعجز عن السير في الفضاء مباشرة فإنه ليست للإنسان قابلية وشأنية هذا السير، فإذاً لا يمكن أتصاف هذا السير بالملكة لاستحالة وجود الملكة بدون وجود موضوعها وإلا لزم وجود الوصف بدون وجود الموصوف وهذا محال.

فالنتيجة: أن التقابل في هذه الأمثلة التي ذكرها السيد الأستاذ ﷺ من تقابل التناقض لا العدم والملكة، فإذاً لا يصح النقض في هذا الموارد.

ومن هنا، يظهر حال جوابه ﷺ الحلّي من أن القابلية المعتبرة في المتصف بالملكة تارة وبعدمها الخاص تارة أخرى، قد تكون شخصية، وقد تكون صنفية، وقد تكون نوعية، وقد تكون جنسية كما ذكره الفلاسفة.

وهذا الجواب: لا يتبني على أساس صحيح وموضوعي، بل لا يرجع إلى معنى محصل لأن التقابل بين الأشياء في الخارج لا يخلو إما أن يكون من تقابل العدم والملكة أو التناقض أو التضاد أو التماثل ولا خامس في البين، فإذا لم يكن التقابل بين شيئين في مورد من تقابل العدم والملكة فلا محالة يكون من تقابل التناقض مثلاً وهكذا مثلاً، التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكية في موضوع قابل للاتصاف بكل منهما وقد يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض كالتقابل بين العلم والجهل بالنسبة إلى ذاته تعالى وتقدس ولا يمكن أن يكون هذا التقابل من تقابل العدم والملكة لعدم الموضوع لهما.

ودعوى: أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة بلحاظ القابلية النوعية أي قابلية الموضوع بالنسبة إلى نوعي العلم والجهل.

مدفوعة: فكيف أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة مع أنه من تقابل التناقضين.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أن قابلية الموضوع للاتصاف بالعدم تارة وبالملكة تارة أخرى لا بد أن تكون شخصية وإلا فيستحيل أتصافه بهما.

إلى هنا قد تبين: أن التقابل بين العلم والجهل ليس من تقابل العدم والملكة مطلقاً وفي تمام مواردها، نعم أنه من تقابل العدم والملكة في غالب أفرادهما وكذلك الحال في القدرة العجز ونحوهما.

ومن هنا، يظهر أن ماذكره المحقق النائينيﷺ من استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق يرجع إلى ما ذكرناه من أن معنى استحالة التقييد أي الملكة استحالة وجود الملكة في هذا المورد من جهة أنه لا موضوع لوجودها وقد تقدم أنه يستحيل وجود الملكة بدون وجود موضوعها للاستحالة وجود الوصف بدون وجود الموصوف فإذاً المراد من التقييد المستحيل ليس وجود الملكة أي الوجود النعتي لموضوعه بل المراد منه الوجود المحمولي يعني صرف وجود فأنه مستحيل ومقابلة عدمه بمفاد ليس التامة فيكون التقابل بينهما من تقابل التناقض فاستحالة أحد النقيضين تستلزم ضرورة الآخر.

والخلاصة: أنه بناء على ما قويناه من أن اطلاق الطبيعة وسريانها إلى أفرادها ذاتي، فيكفي فيه عدم لحاظ القيد معها الذي هو نقيض لحاظ القيد، فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، وأما بناء على مسلك السيد الأُستاذﷺ من أن اطلاقها لحاظي فيتوقف على لحاظ زائد على الطبيعة، فلذلك يكونان معاً أمرين

وجوديين ويكون التقابل بينهما من تقابل الضدين، ولا يتصور أن يتوقف سريان الطبيعة إلى أفرادها وانطباقها عليها على قابليتها وشأنيتها للاتصاف بالقيد لكي تقبل الاتصاف بالعدم الذي هو معنى الاطلاق على المسلك القائل بأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

وأما تفسير الاطلاق بالجمع بين القيود فهو لا يرجع إلى معنى محصل.

البحث الثالث: أنه قد فسرت استحالة الاطلاق في المقام بتقسيرين:

الأول: أن يكون المراد منها استحالة شمول الخطاب للمقيد الذي كان يستحيل تقييد الحكم به.

الثاني: أن يكون المراد منها استحالة نفي التقييد به وشمول الخطاب لصورة فقدان القيد.

أما التفسير الأول، فهو في غير محله، لأنه لابد من النظر فيه إلى ملاك الاستحالة، فإن كان قائماً بنفس ثبوت الحكم، فعندئذ لا فرق بين ثبوته للمقيد وثبوته للمطلق، فكما أن الأول مستحيل فكذلك الثاني بنفس الملاك، وذلك كثبوت الحكم على العاجز، فإن ملاك الاستحالة قائم بنفس ثبوت الحكم له سواءً أكان بالتقييد به أم كان بالاطلاق، وإن كان ملاك الاستحالة قائماً بعملية التقييد فحسب، فلا مانع من الاطلاق ولا موجب لاستحالته حينئذ أصلا، وذلك كتقييد خطابات الكتاب والسنة العامة بالكفار فإنه لايمكن، وأما اطلاقها بنحو يشمل الكفار فلا مانع منه، ومن هذا القبيل تقييد تلك الخطابات بطائفة خاصة فإنه لا يمكن، وأما اطلاقها بنحو يشمل تلك الطائفة فلا مانع منه وهكذا.

والخلاصة: أن ملاك الاستحالة إن كان في ثبوت الحكم على المقيد سواءً أكان بالتقييد أم بالاطلاق، فكلاهما مستحيل بملاك واحد وفي عرض واحد، وإن كان

ملاك الاستحالة قائماً بنفس عملية التقييد فحسب فلا مانع من الاطلاق.

ومن هنا، لو كانت استحالة تقييد المأمور به كالصلاة مثلا بقصد الأمر من جهة محذور الدور، وهو أن الأمر بالصلاة متوقف على قصده من باب توقف الحكم على متعلقه، والقصد متوقف على الأمر من باب توقف العرض على معروضه، فلا مانع من اطلاقها وشمولها لكلتا الحصتين معاً هما الصلاة مع قصد الأمر والصلاة بدون قصده، لأن الأمر حينئذ لما كان متعلقاً بالطبيعي الجامع بينهما فلا يتوقف على قصده، باعتبار أنه غير مأخوذ في متعلقه، نعم لو كان ملاك استحالة تقييد المأمور به بقصد الأمر داعوية الأمر لداعوية نفسه، فاطلاقه أيضاً مستحيل بنفس هذا الملاك، إذ معنى اطلاقه على هذا التفسير هو شموله للحصة المقيدة بقصد الأمر، ومن الواضح أنه لا يمكن شموله لها بنفس ذلك المحذور لا بملاك أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق.

فالنتيجة: أن ملاك الاستحالة إن كان في عملية التقييد فحسب فلا مانع من الاطلاق، وإن كان في عملية الاطلاق أيضاً فكلاهما مستحيل.

وأما التفسير الثاني لاستحالة الاطلاق الذي هو مراد المحقق النائينيﷺ، فقد أفاد في وجه ذلك أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فإذا فرض أن تقييد المأمور به بقصد القربة مستحيل، فاطلاقه لنفي هذا التقييد وشموله لصورة فقدان القيد أيضاً مستحيل[1].

وللنظر فيه مجال، أما أولاً: فلما تقدم من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٦و ١٦٠.

تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكة، وعليه فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لا استحالته، على أساس أن ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل. وثانياً لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، إلا أن استحالة التقييد إنما تستلزم استحالة الاطلاق بمعنى الاتصاف بعدم قصد القربة، باعتبار أنه متوقف على قابلية المحل وهو غير قابل له ذاتاً، لا استحالة الاطلاق بمعنى عدم الاتصاف به الذي هو نقيض الاتصاف فإنه ضروري، على أساس أن استحالة أحد النقيضين تستلزم ضرورة الآخر. وهذا الاطلاق يكفي لنفي التعبد به عند الشك فيها. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو امكان التمسك بالاطلاق اللفظي عند الشك في تعبدية الواجب وتوصليته، فيختلف الحال فيه باختلاف الآراء في المسألة وهي كما يلي.

الرأي الأول: أن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ممكن.

الرأي الثاني: أنه مستحيل.

الرأي الثالث: التفصيل بين الأمر الأول والأمر الثاني واستحالة أخذه في متعلق الأمر الأول وامكان أخذه في متعلق الأمر الثاني.

الرأي الرابع: التفصيل بين قصد الأمر وبين سائر الدواعي القريبة أو بينه وبين الجامع.

أما على الرأي الأول، فلا مانع من التمسك بالاطلاق إذا كان لنفي تعبدية الواجب واثبات أنه توصلي، باعتبار أن حال قصد القربة حينئذ حال سائر قيود الواجب الشرعية، فكما أنه إذا شك في اعتبار قيد من تلك القيود فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الواجب لنفي اعتباره، فكذلك إذا شك في اعتبار قصد

القربة.

وأما على الرأي الثاني، فعلى القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فإذاً الاطلاق مستحيل ثبوتاً كالتقييد، فإذا كان مستحيلا ثبوتاً فلا اطلاق في مقام الاثبات، لأنه تابع للاطلاق في مقام الثبوت وكاشف عنه، ولا يعقل وجود الكاشف بدون المكشوف في الواقع والحاكي بدون وجود المحكي فيه.

وأما على الرأي القائل بأن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق، كما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد أو الايجاب والسلب، فهل يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات ؟ الظاهر أنه لايمكن، لأن الاطلاق في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت بمعونة مقدمات الحكمة منها عدم ذكر القيد، ومن الواضح أن عدم ذكر القيد في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عرفاً عن عدم اعتباره في مقام الثبوت إذا كان التقييد به ممكناً فيه، وأما إذا لم يمكن فلا يكون عدم ذكره كاشفاً عن عدم دخله في الغرض، لاحتمال أن يكون دخيلاً فيه ثبوتاً بأن يكون مراد المولى جداً هو المقيد في الواقع، ولكنه لايتمكن من تقييده به، وعلى الجملة فدلالة مقدمات الحكمة إنما هي من جهة ظهور حال المتكلم، ومن المعلوم أن عدم ذكر القيد في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عن عدم اعتباره ودخله في الغرض إذا كان بامكان المتكلم التقييد به، وأما إذا لم يكن بامكانه ذلك، فلا يدل عدم ذكره فيه على عدم اعتباره في الواقع وعدم دخله في الغرض ولا ظهور له فيه، إذ يحتمل أن يكون له دخل فيه في الواقع، ولكن عدم التقييد به لعله كان من جهة عدم تمكنه منه ثبوتاً لامن جهة عدم اعتباره ودخله في الغرض، وعلى هذا، فلا تتم مقدمات الحكمة، وبدون تماميتها فلا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لنفي التعبدية

واثبات التوصلية عند الشك فيهما.

فالنتيجة: أنه على القول باستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر كالصلاة مثلا، فعلى القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب أو التضاد، فالاطلاق وإن كان ضرورياً ثبوتاً إلا أنه لايمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات للكشف عن أن الاطلاق في مقام الثبوت واف بالغرض، لاحتمال أن الغرض متعلق بالمقيد فيه. ولكن المولى لا يتمكن من التقييد، فإذاً لا يكشف عدم ذكر القيد في مقام الاثبات عن عدم اعتباره في مقام الثبوت، ولو سلمنا أن استحالة التقييد لاتستلزم ضرورة الاطلاق ولا استحالته بل هو ممكن ثبوتاً، فهل يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لاحرازه في مقام الثبوت، الظاهر أنه لا يمكن بنفس ما مر من الملاك وهو عدم تمامية مقدمات الحكمة، فإن من مقدماتها عدم ذكر القيد في مقام الاثبات الكاشف عن عدم اعتباره في مقام الثبوت، وأما في المقام فلا يكشف عرفاً عن عدم اعتباره في مقام الثبوت وعدم دخله في الغرض، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون من جهة عدم التمكن من التقييد به لا من جهة أنه غير دخيل في الغرض، فلذلك لا يكون الاطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت.

وأما على الرأي الثالث، القائل بأن أخذ قصد القربة ممكن في متعلق الأمر الثاني دون متعلق الأمر الأول، فلا شبهة في أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر الأول في مقام الاثبات، لأنه في مقام الثبوت اما مهمل أو مطلق، أما على الأول فواضح، لأن الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت وتابع له، فإذا لم يكن إطلاق في مقام الثبوت فلا معنى للاطلاق في مقام الاثبات.

وأما على الثاني، فلما عرفت من أن التقييد في مقام الثبوت إذا كان مستحيلا،

فلا يكشف الاطلاق في مقام الاثبات عن عدم دخله في الغرض لاحتمال أنه دخيل فيه، ولكن عدم ذكر القيد في مقام الاثبات لعله كان من جهة عدم التمكن من التقييد به ثبوتاً لا من جهة عدم اعتباره.

وأما الأمر الثاني، فإن كان قيد قصد القربة مأخوذاً في لسانه فهو يدل على أن الواجب تعبدي، وإن لم يكن مأخوذاً فيه إثباتاً مع التمكن من التقييد به ثبوتاً، لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات أن الواجب توصلي لا تعبدي.

وأما على الرأي الرابع، فلا مانع من التمسك بالاطلاق إذا كان الشك في تقييد متعلق الأمر بقصد المحبوبية أو المصلحة أو جامع قصد القربة وهو إضافة الفعل إلى المولى، لأن الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عنه في مقام الثبوت ونتيجة ذلك: عدم تقييد المأموربه، به.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنه لا مانع من التمسك بالاطلاق اللفظي على الرأي الأول مطلقاً، وعلى الرأي الثالث فيما إذا كان للأمر الثاني اطلاق، وعلى الرأي الرابع فيما إذا شك في أخذ سائر الدواعي القريبة في متعلق الأمر أو الجامع، وأما على الرأي الثاني فلا يمكن التمسك بالاطلاق مطلقاً كما تقدم.

هذا تمام الكلام في الاطلاق اللفظي، وأما الاطلاق المقامي الذي هو ناشٍ من سكوت المتكلم في مقام البيان، فلا مانع من التمسك به إذا كان، كما إذا أمر المولى عبده بالذهاب إلى السوق وشراء أشياء معينة، فإن سكوته عن شراء غيرها رغم ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده، يدل على أنه لم يرد غيرها، وهذا الظهور الناشىء من السكوت في مقام البيان حجة وإن كان من أضعف مراتب الظهور، وفي المقام إذا أمر المولى بالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم في الوقت المعين مستقبل القبلة مع الطهارة من الحدث والخبث والقيام وهكذا وسكت

عن قصد القربة ونحوه فيها رغم كونه في مقام البيان، يدل سكوته على عدم دخل غير هذه الأجزاء والشروط في غرضه وإلا لبيّن، ولا فرق فيه بين أن يكون بيان ذلك بالأمر أو بغيره ولو بجملة خبريّة.

وهنا وجه آخر لاثبات قصد القربة في متعلق الأمر، وهو أنه لوكان معتبراً ودخيلاً في الغرض والملاك كان على المولى بيانه ولو بجملة خبريّة، باعتبار أنه لاطريق إليه إلا من قبل الشرع، فعدم البيان من قبل المولى يدل على عدم اعتباره ودخله في الغرض، والمقصود من هذا الوجه عدم بيان المولى دخالة قصد القربة في الغرض في شيء من خطابه، ومن هنا، يظهر أن ما أورد على هذا الوجه بأنه لا يثبت الاطلاق المقامي في شخص خطاب لم يذكر فيه دخالة قصد القربة في الغرض فهو غير وجيه، لأن المقصود من هذا الوجه ليس إثبات الاطلاق المقامي لكل خطاب شخصي للمولى مع احتمال أنه يذكر دخالته في خطاباته الأُخرى، بل المقصود منه أن المولى إذا لم يذكر دخالة قصد القربة في الغرض في شيء من خطاباته وبياناته، كان عدم ذكرها قرينة عرفاً على عدم دخالته في الغرض.

إلى هنا قد تبيّن: أن مقتضى اطلاق الخطاب سواءً كان لفظياً أم مقامياً هو نفي التعبدية واثبات التوصلية عند الشك فيهما هذا.

ولكن هناك جماعة ذهبوا إلى أن مقتضى الأصل الأول التعبدية، فالتوصلية بحاجة إلى دليل، وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا اَلاّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْن**﴾[1]، بدعوى أن الآية الشريفة تدل على حصر الأوامر بالأوامر العبادية، على أساس

(١) سورة البينة آية ٥.

إختصاص العبودية والاخلاص بالعبادات، فإذاً كون الواجب توصلياً بحاجة إلى دليل.

والجواب: أن الآية الشريفة لا تدل على أن قصد القربة معتبر في الواجبات الالهية جزاءً وشرطاً، لأن مدلولها أن الغرض من الأوامر الصادرة من المولى الحكيم العبادة وإلا طاعة على أساس أنها حق ذاتي له تعالى، والنكتة في ذلك أن مفاد الآية إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو حكمه بوجوب عبادته تعالى وطاعته في أوامره مخلصاً، ومن هنا، لولا الآية الشريفة كان العقل مستقلاً بذلك تطبيقاً لحق عبوديته الذاتية، هذا إضافة إلى أن من المحتمل قوياً أن تكون الآية في مقام حصر المعبود بالله تعالى في مقابل عبادة الأصنام والأوثان، ولعل سياق الآية شاهد على ذلك.

فالنتيجة: أن الآية الشريفة أجنبية عن الدلالة على اعتبار قصد القربة في كل واجب إلا ما خرج بالدليل.

الوجه الثاني: بالروايات التي تنصّ على أن الأعمال بالنيات ولا أثر لها بدونها[1] والمراد من النية، نية القربة.

والجواب: أن هذه الروايات وإن كانت كثيرة وفيها روايات معتبرة إلا أنها أجنبية عن الدلالة على أن نية القربة معتبرة في كل عمل واجب في الشريعة المقدسة، لأن معنى أن الأعمال بالنيّات أنها تتبع في الحسن والقبح والخير والشر، نية العامل، فإن عملا واحداً إذا صدر من العامل بنية الخير فهو حسن، وإذا صدر منه بنية الشر فهو قبيح، مثلا ضرب اليتيم إذا كان بنية التأديب فهو حسن، وإذا كان بنية الإيذاء أو امتحان العصا فهو قبيح، وكذلك القيام إذا كان بنية احترام مؤمن فهو حسن وإذا

(١) وسائل الشيعه ج ١ ص ٤٦ باب ٥.

كان بنية هتكه وهدر حقه فهو قبيح وهكذا، وهذا معنى أن الأعمال بالنيات.

فالنتيجة: أنه لا صلة لهذه الروايات بالدلالة على أن كل عمل واجب في الشريعة المقدسة فهو واجب عبادي، وأما كونه واجباً توصلياً فهو بحاجة إلى دليل، هذا إضافة إلى أن تخصيص الأعمال في هذه الروايات بالواجبات العبادية في الشريعة المقدسة تخصيص بالفرد النادر وهو قبيح عرفاً.

الوجه الثالث: أن مقتضى الأصل في كل واجب لدى العقل هو كونه تعبدياً فالتوصلية بحاجة إلى دليل، وذلك لأنه لا شبهة في أن الغرض من الأمر المتعلق بشيء كالصلاة مثلا هو إيجاد الداعي في نفس المكلف للتحريك نحو إيجاد ذلك الشيء في الخارج، وقد تقدم أن الأمر الصادر من المولى يتضمن التحريك والسعي نحو المأمورية في الخارج على أساس دلالته عليه، وحيث إن الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، فحينئذ إن أتى بالمأموربه بذلك الداعي حصل الغرض منه وسقط أمره، وأما إذا لم يأت به بالداعي المذكور فلا يعلم بحصول الغرض وسقوط الأمر، ومع عدم العلم بذلك لا محالة يحكم العقل بوجوب لاتيان بالمأموربه بداعي أمره تحصيلا للغرض، إلا إذا قام دليل من الخارج على أن الغرض منه يحصل بدون الاتيان به بداعي أمره، وهذا هو معنى كونه واجباً توصلياً.

والجواب: أن الغرض من الأمر الوارد من المولى بعنوان المولوية وإن كان هو إيجاد الداعي في نفس المكلف للتحريك نحو الاتيان بمتعلقه في الخارج، لأن معنى الأمر هو طلب الاتيان به والسعي نحوه، ولافرق في ذلك بين الأوامر التعبدية والأوامر التوصّلية، لأن الغرض من الجميع إيجاد الداعي في نفس المكلف وإلا كان الأمر به لغواً، إلا أن ذلك الداعي يكون علة لتحريك المكلف نحو إيجاد المأمور به بتمام أجزائه وقيوده في الخارج لا أنه قيد له ودخيل في غرضه ومعتبر في صحته،

ضرورة أن الأمر المتعلق بالصلاة بما لها من الأجزاء والقيود يدعو المكلف إلى الاتيان بها بتمام تلك الأجزاء والقيود، ولا يدل على أن الاتيان بها لابد أن تكون بداعي نفسه بأن يأتي بالصلاة مثلا بداعي أمره، بداهة أن الأمر المتعلق بها لا يدل إلا على الاتيان بها فحسب لا على الاتيان بها بداعي نفسه، وإلا لزم داعويته إلى داعوية نفسه.

فالنتيجة: أن هذه الوجوه بأجمعها لا ترجع إلى معنى محصل، فالصحيح ما ذكرناه من أن مقتضى الاطلاق نفي التعبدية، سواءاً كان الاطلاق لفظاً أم مقامياً.

وأما الكلام في الجهة الثالثة، وهي مقتضى الأصل العملي، فهو يختلف باختلاف الآراء في المسألة.

أما على الرأي المختار وهو إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فحاله حال سائر أجزاء الصلاة وقيودها، فإذ شك في اعتباره جزءاً وقيداً، دخل المقام في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا هناك بأصالة البراءة العقلية والشرعية، فنقول بها في المقام أيضاً، ولو قلنا هناك بأصالة الاحتياط والاشتغال، إما بدعوى عدم انحلال العلم الاجمالي أو بدعوى عدم احراز سقوط التكليف المعلوم ثبوته وفعليته بالاتيان بالأقل، أو بدعوى عدم العلم بحصول الغرض إلا بالاتيان بالأكثر، فنقول بها في المقام أيضاً بنفس الملاك. هذا، ولكن الصحيح أن المرجع في تلك المسألة هو أصالة البراءة عقلا وشرعاً وكذا في المقام، وتفصيل الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

وأما على الرأي القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فعلى ضوء مقالة المحقق الخراساني﵀ من أن اعتباره إنما هو في الغرض والملاك وهو لا يحصل إلا مع قصد القربة، فهل مقتضى الأصل العملي عند الشك في دخله فيه

أصالة البراءة أو أصالة الاشتغال ؟ فيه قولان:

فقد إختار المحقق الخراساني‌ﷺ القول الثاني[1] وأن المرجع فيه أصالة الاشتغال عند الشك دون أصالة البراءة لا الشرعية ولا العقلية، بتقريب أن قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الأمر شرعاً لا الأمر الأول ولا الأمر الثاني، وإنما هو دخيل في الغرض بحكم العقل، وعلى هذا، فإذا شك في حصول الغرض بالاتيان بالواجب بدون قصد القربة، حكم العقل بلزوم اتيانه بقصد القربة حتى يحصل اليقين بتحققه، وعليه فمقتضى الأصل العملي عند الشك في واجب أنه تعبدي أو توصلي، التعبدية فالتوصلية بحاجة إلى دليل.

هذا، وقد أفاد السيد الأُستاذﷺ أن ما ذكره هنا يشترك مع ما ذكره في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين في نقطة وتفترق عنه في نقطة أُخرى، أما نقطة الاشتراك فهي أن العقل كما يستقل بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا عند الشك فيه، ومن هنا، التزمﷺ هناك بأصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءة العقلية كما هو الحال في المقام.

وأما نقطة الافتراق فهي أنهﷺ قد إلتزم بجريان البراءة الشرعية هناك دون هنا، والنكتة في ذلك أنه عند الشك في اعتبار شيء في العبادة كالصلاة مثلا كما يعلم اجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالأقل أو الأكثر، كذلك يعلم اجمالاً بوجود غرض مردد بين ترتبه على هذا أو ذاك، وحيث إن هذا العلم الاجمالي لاينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بالأكثر، فبطبيعة الحال يكون مقتضاه وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة العقلية، وأما البراءة الشرعية فالظاهر أنه لا مانع من

(١) كفاية الاصول ص ٧٥.

جريانها، لأن مقتضى أدلة البراءة الشرعية هو رفع التقييد الزائد المشكوك فيه، فإذا شككنا في جزئية السورة مثلا في الصلاة فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن جزئيتها، وإذا ضممنا ذلك إلى ما علمناه اجمالاً من الأجزاء والشرائط، يثبت الاطلاق ظاهراً وهو وجوب الأقل وهذا بخلاف المقام، فإنه لايمكن فيه جريان البراءة الشرعية، فإنها إنما تجري فيما يكون أمره رفعاً ووضعاً بيد الشارع، وأما ما لايكون كذلك فلا تجري فيه البراءة، وعلى هذا، فكل ما يكون قابلاً للجعل شرعاً من الأجزاء والشرائط إذا شك فيه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، وأما ما لايكون قابلاً للجعل شرعاً، فإذا شك في اعتباره عقلاً فلا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة عنه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الشك إنما هو في دخل قصد القربة في الغرض عقلاً لا شرعاً[1].

ثم علّقﷺ عليه بأمور:

الأول: ما تقدم من أنه لا مانع من أخذ قصد القربة في متعلق الأمر شرعاً، وعليه فلا فرق بينه وبين سائر الأجزاء والشرائط.

الثاني: أن العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر ينحل حكماً.

الثالث: أنه لا فرق بين التكليف والغرض، كما أن التكليف مالم يصل الى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه ووجوب موافقته كذلك الغرض، فإنه مالم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه ووجوب تحصيله، فإنه لايزيد على أصل التكليف.

وغير خفي أن التعليق الأول وإن كان صحيحاً إلا أنه مبنائي لا موضوعي، وأما التعليق الثاني فهو غير صحيح لأن صاحب الكفايةﷺ أيضاً يقول بالانحلال

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٩٤.

الحكمي من جهة جريان أصالة البراءة الشرعية، وإما التعليق الثالث فهو أيضاً غير سديد، وذلك لأن صاحب الكفاية لم يقل بالفرق بين ما إذا كان الشك في التكليف وما إذا كان الشك في الغرض، وإنما يقول بأصالة الاشتغال في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين عند الشك في الغرض من جهة العلم الاجمالي وعدم انحلاله، فلهذا يحكم العقل بقاعدة الاشتغال لا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن بما أنه قد بنى في نهاية المطاف على جريان البراءة الشرعية وانحلال العلم الاجمالي حكماً فلايحكم العقل بقاعدة الاشتغال، فإن الوظيفة حينئذ الاتيان بالأقل، وهذا قرينة على أنه لا يقول بقاعدة الاشتغال في كل مورد يكون الشك فيه شكاً في الغرض، وأما في المقام فمن جهة أن الغرض قد وصل إلى المكلف بوصول الأمر إليه، والشك إنما هو في حصوله بالاتيان بالواجب بدون قصد القربة، فمن أجل ذلك يحكم العقل بقاعدة الاشتغال، على أساس أن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ومن الواضح أن التزامه بالاشتغال في هذين الموردين لا يدل على التزامه به في كل مورد وإن كان الشك في الغرض فيه بدوياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه قد صرح في الكفاية أنه لا مجال في المقام إلا لقاعدة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأن الشك في المقام إنما هو في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدته، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه مع العلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة[1].

(١) كفاية الاصول ص ٧٥.

ومن هنا، يظهر أن المقام يختلف عن مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين فإن في المقام الأمر معلوم وكذلك متعلقه والعرض القائم به، وأما هناك فالكل مردد بين الأقل والأكثر، وأيضاً يختلف المقام عن تلك المسألة فإن المرجع في المقام أصالة الاشتغال والمرجع هناك أصالة البراءة.

وبذلك يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ﴿دام ظله﴾من أن المقام يشترك مع مسألة الأقل والأكثر من جهة ويفترق من جهة أخرى غير تام لأن المقام لا يشترك معها أصلاً هذا كله على مسلك صاحب الكفاية (قده).

وأما على ما ذكره بعض المحققين﴿دام ظله﴾ من أن الحاكم باعتبار قصد القربة الشرع في حصول العرض بعد ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشك في اعتباره وكونه شرطاً لحصول العرض وترتب الملاك فلا فرق من هذه الجهة بين الشك في جزء الواجب أو شرطه أو الشك في شرط حصول العرض.

ودعوى: هذا هو الفرق بين المقام وبين مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، أن المرجع في المقام قاعدة الاشتغال، وفي مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين قاعدة البراءة، وذلك لأن المكلف كان يعلم بالغرض القائم بذات الواجب واشتغال ذمته به من جهة أنه وصل إليه بوصول الأمر به، والشك إنما هو في سقوطه بالاتيان به بدون قصد القربة وهذا الشك مورد لقاعدة الاشتغال.

مدفوعة: بأن هذا الشك إنما يكون مورداً لقاعدة الاشتغال إذا لم يكن راجعاً إلى المولى، وإلا كان مورداً لقاعدة البراءة.

ودعوى: أن هذا صحيح إذا كان اعتبار قصد القربة بيد الشارع كغيره من الأجزاء والشرائط، والمفروض أن اعتباره ليس بيده، لما مر من أنه لايمكن أخذه في

متعلق الأمر لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثاني،

مدفوعة: بأن هناك مسألتين:

الأُولى: أخذه في متعلق الأمر.

الثانية: بيان دخله في الغرض ولو بجملة خبرية. والذي لايمكن في المقام هي المسألة الأُولى، وأما المسألة الثانية فهي بيد المولى، لأن بيان تمام ما له دخل في حصول الغرض بيده منه دخالة قصد القربة، فإن أخذه في متعلق الأمر وإن كان غير ممكن إلا أن بيان أنه دخيل في الغرض ولو بجملة خبرية بيده، فإذا كان بإمكان المولى بيان ذلك ومع هذا سكت ولم يبين دخالته فيه، كان ذلك قرينة على أنه غير دخيل فيه، ولو شك فيه فالمرجع قاعدة البراءة العقلية والشرعية، ولا تختص البراءة بما إذا كان الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطية آخر له، بل تعم ما إذا كان الشك في دخالة شيء في الغرض وإن لم يكن جزءاً للمأمور به أو قيداً له كما في المقام، لأن مفاد أدلة أصالة البراءة رفع ما كان قابلاً للوضع شرعاً.

وإن شئت قلت: أن الشك في سقوط التكليف أو الغرض إنما يكون مورداً لقاعدة الاشتغال إذا كان راجعاً إلى المكلف وكان البيان تامّاً من قبل الشارع، كما إذا كان الشك في ذلك من جهة الشك في كيفية الامتثال، ففي مثل ذلك يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، وأما إذا كان راجعاً إلى المولى كما في المقام، فإن دخل قصد القربة في الغرض وعدم دخله فيه إنما هو راجع إلى المولى دون المكلف، لأنه لا طريق له إلى ذلك، وعلى هذا، فإن كان دخيلاً فيه فعليه بيانه ولو بجملة خبرية إن لم يمكن بصيغة الأمر، ومع ذلك إذا لم يبين وسكت، فسكوته يدل على أنه غير دخيل فيه، ولو شك ولم يكن هناك اطلاق، فالمرجع فيه قاعدة البراءة.

إلى هنا قد تبين: أن الحاكم باعتبار قصد القربة لو كان العقل كما ذكره

صاحب الكفاية ﷺ فلا يتصور فيه الشك لأن العقل لا يشك في حكمه فأنه إن أدرك حكماً حكم به وإلا فلا يحكم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم تصور الشك فيه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية. نعم لا تجري البراءة الشرعية لأنها إنما تجري فيما كان أمره بيد الشارع رفعاً ووضعاً بأن يكون الحكم باعتباره الشرع كما هو الصحيح فتجري فيه البراءة مطلقاً كما تقدم .

وأما على ضوء مقالة المحقق النائيني ﷺ من استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، أو مقالة السيد الأُستاذ ﷺ أو ما قويناه من أن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق، فهل يمكن التمسك بأصالة البراءة أو أن المرجع فيه قاعدة الاشتغال ؟ الظاهر هو الأول، وذلك لأن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وإن لم يمكن، إلا أنه لو كان دخيلاً في حصول الغرض في الواقع فعلى المولى بيانه لانه بيده، ومع ذلك إذا لم يبين وسكت، فسكوته في مقام البيان يدل على عدم اعتباره، وحينئذ فلو شك في ذلك كان المرجع أصالة البراءة عقلا وشرعاً.

والخلاصة: أنه على هذين القولين معاً، فالاطلاق اللفظي في مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق الحقيقي في مقام الثبوت غير موجود، فإذا لم يكن هناك اطلاق مقامي فالمرجع الأصل العملي،

ودعوى: أنه لا يجري في المقام، أما البراءة العقلية فلأمرين: أحدهما: أن مقتضى العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين هو قاعدة الاشتغال دون البراءة، والمفروض أن المقام داخل فيها، والآخر أن الشك في المقام إنما هو في سقوط الغرض بعد العلم بثبوته وهو مورد لقاعدة الاشتغال، وأما البراءة الشرعية فلأن مفاد أدلتها رفع التكليف المشكوك ولا يمكن تطبيقها على المقام، لأن التكليف فيه معلوم ولا شك فيه، والشك إنما هو في دخالة قصد القربة في الغرض ولايمكن

نفيها بالبراءة الشرعية.

مدفوعة: أما أولاً: فلأن كلا الأمرين المذكورين غير صحيح، أما الأمر الأول فقد تقدم أن العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين منحل حكماً فلا أثر له، هذا أضافة إلى أن المقام غير داخل في مسألة الأقل والأكثر الارتباطين، وأما الأمر الثاني فلما مرّ أيضاً من أن مرد الشك في السقوط في المقام إلى الشك في أن قصد القربة دخيل في الغرض أو لا، وحيث إن بيان ذلك بيد الشارع وهو متمكن من ذلك ولو بجملة خبرية، فإذا لم يبين وسكت فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان شريطة أن لا ينعقد هناك اطلاق.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن البراءة العقلية لاتجري في المقام ولكن لا مانع من جريان البراءة الشرعية، لأن مفاد أدلتها رفع الكلفة إذا كان منشؤها اعتباراً من الشرع، وحيث إن الشك في المقام إنما هو في دخالة قصد القربة في الغرض، فمن الواضح أنها ترجع إلى الشارع، فإنه إن اعتبر دخالة قصد القربة فيه، ففي تركه مسؤولية وإلا فلا مسؤولية فيه، وبما أن اعتبار الشارع مشكوك فيه، فالشك في المسؤولية على تركه، فلا مانع حينئذ من التمسك بأصالة البراءة لرفع هذه المسؤولية، هذا إضافة إلى أن بيان دخالة قصد القربة في الغرض وإن كان بجملة خبرية، فيدل على الوجوب بالالتزام، وحينئذ فلا مانع من تطبيق أدلة البراءة على المقام وإن قلنا بأن مفادها رفع التكليف المشكوك فيه.

هذا تمام كلامنا في مقتضى الأصل اللفظي والعملي في موارد الشك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً.

ولمزيد من المعرفة بهذه المسألة نظرياً وتطبيقياً نستعرض نتائجها في ضمن النقاط التالية.

الأُولى: أن في التقابل بين الاطلاق والتقييد آراءً.

الأول: أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، وقد اختاره المحقق النائيني قدس سره.

الثاني: أن التقابل بينهما من تقابل التضاد، وقد اختاره السيد الأُستاذ قدس سره.

الثالث: أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب.

الثانية: أن الصحيح من هذه الآراء هو الرأي الثالث، وذلك لأن الاطلاق الذي هو عبارة عن انطباق الطبيعة على أفرادها وسريانها إليها لا يتوقف على أي مقدمة خارجية وعناية لأنه ذاتي، ويكفي فيه عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد، وأما تفسيره بالعدم الخاص في مقابل الملكة فهو بلا مبرر، لأن الاطلاق لا يتوقف عليه، كما أن تفسيره بلحاظ عدم القيد ورفضه الذي هو أمر وجودي مضاد للحاظ القيد بلا موجب، لعدم توقف الاطلاق عليه على ما مرّ تفصيله.

الثالثة: أن السيد الأُستاذ قدس سره قد علق على ما اختاره المحقق النائيني قدس سره من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة وأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق بأمرين:

الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا العدم والملكة، وعليه فاستحالة التقييد تستلزم إما ضرورة الاطلاق أو ضرورة التقييد بخلافه، لاستحالة الاهمال في الواقع.

الثاني: أنه على تقدير تسليم أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، ومع ذلك ما ذكره قدس سره من أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق غير تام نقضاً وحلاً، وقد مرّ تفصيل ذلك موسعاً.

الرابعة: أن تعليقه الأول على ما أفاده المحقق النائيني قدس سره مبنائي هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، الظاهر أن مراده‌ﷺ من اهمال الواقع اهماله من حيث الاطلاق والتقييد اللحاظيين مع علم الحاكم بمراده في الواقع سعةً وضيقاً، ولهذا التجأ إلى دليل آخر يدل على الاطلاق أو التقييد، وليس المراد من الاهمال تردد الحاكم في أن مراده مطلق أو مقيد.

وأما تعليقه الثاني، فهو غير سديد، لأن تقابل العدم والملكة في كل مورد منوط بقابلية ذلك المورد للاتصاف بكل منهما، وأما إذا لم يكن قابلاً لذلك، فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، مثلا علم الانسان بكنه ذاته تعالى وتقدس مستحيل من جهة أن المحل غير قابل للاتصاف بالعلم به، فإذا لم يكن المحل قابلاً للاتصاف به لم يكن قابلاً للاتصاف بعدمه أيضاً، فلهذا يكون عدم الاتصاف الذي هو نقيض الاتصاف ضرورياً.

الخامسة: أن استحالة الاطلاق عند استحالة التقييد قد فسرت بتفسيرين:

الأول: استحالة شمول الخطاب للمقيد.

الثاني: استحالة نفي التقييد به وشمول الخطاب لصورة فقدان القيد، ومراد المحقق النائينيﷺ من هذين التفسيرين التفسير الثاني بقرينة أنهﷺ أراد من الاطلاق المستحيل نفي التعبدية واثبات التوصلية.

وأما التفسير الأول، فيرد عليه أنه يتبع ملاك الاستحالة، فإنه إن كان قائماً بنفس ثبوت الحكم، فإذاً الاطلاق كالتقييد مستحيل بملاك واحد وفي عرض واحد، لأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، وإن كان قائماً بعملية التقييد فحسب، فلا يكون الاطلاق مستحيلاً.

السادسة: أنه على الرأي المختار من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فلا مانع من التمسك باطلاق دليله عند الشك في اعتباره، وأما على الرأي القائل

باستحالة أخذه فيه فلا يمكن التمسك بالاطلاق، سواء فيه القول بأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق أم القول بأنها تستلزم ضرورته على تفصيل تقدم، وأما إذا لم يكن هناك اطلاق لفظي، فلا مانع من التمسك بالاطلاق المقامي الناشئ من السكوت في مقام البيان إذا كان.

السابعة: قد يقال كما قيل أن الأصل في الواجب التعبدية، فالتوصلية بحاجة إلى دليل، وقد استدل على ذلك بوجوه ولايتم شيء منها، وقد مرّ تفصيل ذلك.

الثامنة: أن مقتضى الأصل العملي على المختار من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر البراءة، باعتبار أن المقام حينئذ داخل في كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، والصحيح في تلك المسألة هو أصالة البراءة عقلاً وشرعاً، وأما على القول بعدم إمكان أخذه فيه، فعلى مقالة المحقق الخراساني‌ﷺ أصالة الاشتغال، ولكن الصحيح أصالة البراءة، وأما على مقالة المحقق النائيني‌ﷺ من أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فالصحيح فيها أيضاً أصالة البراءة وكذلك على مقالتي السيد الأُستاذ‌ﷺ، والمختار من أن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق، وقد تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسّع.

التاسعة: أن المرجع على المختار من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر هو أصالة البراءة، لأن المسألة حينئذ داخلة في كبرى مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إن حال قصد القربة على هذا القول حال سائر الأجزاء والشروط.

العاشرة: أن المرجع على الرأي القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر هو أصالة البراءة أيضاً على تفصيل تقدم، خلافاً للمحقق الخراساني‌ﷺ، حيث إنه ذهب إلى أن المرجع على هذا القول هو أصالة الاشتغال وإن قلنا بأصالة البراءة في

مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

الحادية عشرة: أن الشك في المقام وإن كان في سقوط الغرض بالاتيان بالمأمور به بدون قصد القربة ولكن مع ذلك يكون المرجع فيه أصالة البراءة، وذلك لأن الشك في السقوط بعد الثبوت إنما يكون مورداً لقاعدة الاشتغال إذا كان راجعاً إلى المكلف دون الشارع، كما إذا شك في السقوط من جهة الشك في الامتثال وأما إذا كان راجعاً إلى الشارع فهو مورد لأصالة البراءة، وحيث إن الشك في السقوط في المقام يرجع إلى أن الشارع اعتبر دخالة قصد القربة في الغرض أو لا وإن لم يكن اعتباره بنحو الجزئية أو الشرطية للمأمور به، حيث لا شبهة في أن بامكان الشارع بيان أنه دخيل فيه ولو بجملة خبرية، ومع الشك فيه يرجع إلى أصالة البراءة وقد تقدم تفصيله.

الثانية عشرة: أن المرجع في المسألة عند الشك وعدم وجود الاطلاق أصالة البراءة بلا فرق بين القول بأن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق أو تستلزم ضرورته.

الشك في النفسي والغيري

يقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني في مقتضى الأصل العملي.

أما الكلام في المقام الأول، فيمكن اثبات أن الواجب نفسي بأحد طريقين:

الأول: التمسك باطلاق المادة، كما إذا أمر المولى بالصلاة وأمر بالوضوء

وشككنا في أن الوضوء قيد للصلاة حتى يكون وجوبه غيرياً، أو أنه ليس قيداً لها حتى يكون وجوبه نفسياً، فلا مانع من التمسك باطلاق الصلاة لاثبات عدم تقيدها بالوضوء، ولازم ذلك أن وجوب الوضوء نفسي وهذا اللازم حجة في باب الأُصول اللفظية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون دليل الأمر بالواجب المردد بين النفسي والغيري كدليل الوضوء متصلاً بدليل الواجب النفسي كدليل الأمر بالصلاة أو منفصلاً عنه.

ودعوى: أنه لو كان متصلاً بدليل الواجب النفسي يسري اجماله وتردد إليه.

مدفوعة: بأنها إنما تتم إذا كان الدليل المجمل المردد بمثابة القرينة على الدليل الآخر كالخاص بالنسبة إلى العام، فإنه إذا كان متصلاً بالعام ومجملاً سرى اجماله إليه، والمفروض أن دليل الأمر بالواجب المردد بين النفسي والغيري ليس بمثابة القرينة على دليل الواجب النفسي حتى يسري اجماله إليه، ومن الواضح أن مجرد اقترانه به لا يوجب سراية اجماله إليه، بل مقتضى اطلاق المادة فيه نفي الاجمال عنه إذا كان المتكلم في مقام البيان.

وقد يقال كما قيل إنه يمكن التمسك باطلاق المادة كالوضوء، مثلا أن الحصة غير الموصلة منها مصداق للواجب أيضاً، ولازم ذلك أن الوضوء واجب نفسي بناءً على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب الغيري بالحصة الموصلة فقط، وهذا اللازم حجة في باب الألفاظ، أو فقل أن اطلاق المادة يدل بالمطابقة على أن الحصة غير الموصلة مصداق لها وبالالتزام على أنها واجبة نفسية لا غيرية.

والجواب، أولاً: أن هذه الطريقة لو تمت فإنما تتم على القول بتخصيص الواجب الغيري بالحصة الموصلة فقط لا مطلقاً.

وثانياً: أن اثبات مصداقية الحصة غير الموصلة للواجب كالوضوء مثلا

متوقف على كونه واجباً نفسياً، إذ لوكان غيرياً لم تكن الحصة المذكورة مصداقاً له، فلو توقف كونه واجباً نفسياً على مصداقية تلك الحصة لزم الدور، وعليه فلابد من اثبات وجوب المادة كالوضوء بوجوب نفسي في المرتبة السابقة، فإذا ثبت وجوبها النفسي كذلك، فعندئذ كانت الحصة المذكورة مصداقاً لها وإلا فلا. نعم، لوكانت مصداقية الحصة غير الموصلة للمادة بنفسها تدل على وجوبها النفسي بالالتزام، صح هذا الوجه، إلا أن المقدم باطل حينئذ، لوضوح أن المادة لا تقسم إلى الحصتين المذكورتين إلا بعد فرض وجوبها لا مطلقاً، ضرورة أنه لا معنى لتقسيم الوضوء إلى الوضوء الموصل وغير الموصل في نفسه وبقطع النظر عن وجوبه.

هذا إضافة إلى أن الوضوء لو كان واجباً نفسياً لم ينقسم إلى الحصة الموصلة وغير الموصلة، لأن هذا التقسيم إنما هو بملاك اختصاص وجوب المقدمة بالحصة الموصلة، ومعنى اختصاصه بها أنه مشروط بترتب ذي المقدمة عليها خارجاً، ومن الواضح أن هذا الملاك غير موجود فيما إذا كان وجوبه نفسياً، فإذاً لا تتصف أفراده في الخارج بهذين الوصفين حتى ينقسم إليهما.

الثاني: التمسك باطلاق الهيئة، بتقريب أن وجوب الوضوء مثلا لو كان غيرياً لكان مربوطاً بوجوب واجب نفسي، لفرض أن وجوب الواجب الغيري تابع لوجوبه ومشروط به، إما بملاك أنه مترشح منه أو أن الشارع إذا جعله جعل وجوب مقدماته أيضاً بالتبع، وعلى هذا، فإذا شك في أن وجوبه مرتبط بوجوبه أو أنه غير مرتبط به، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة، فإن مقتضاه عدم تقييد وجوب المادة الذي هو مفاد الهيئة بوجوب واجب آخر، ونتيجة ذلك: أن وجوبها نفسي.

وإن شئت قلت: أن مقتضى اطلاق دليل وجوب الوضوء هو عدم تقيد

وجوبه بما إذا وجب شيء آخر، وهذا هو معنى كونه نفسياً.

قد يقال كما قيل: أنه يمكن اثبات كون مفاد الهيئة وجوباً نفسياً لا غيرياً بطريق آخر وهو أن الأمر في المقام يدور بين قيدين:

أحدهما وجودي وهو قيد الغيرية: فإنه عبارة عن الوجوب الناشئ عن وجوب واجب آخر، والآخر عدمي وهو قيد النفسية، فإنه عبارة عن الوجوب الذي لم ينشأ عن وجوب واجب آخر، ومن الطبيعي أنه كلما دار الأمر بين قيدين أحدهما وجودي والآخر عدمي، فمقتضى الاطلاق في مقام الاثبات إرادة القيد العدمي دون الوجودي، فإن إرادته بحاجة إلى قرينة وعناية زائدة ولا قرينة في المقام على إرادة القيد الوجودي، فإذاً مقتضى اطلاق الهيئة كون الوجوب نفسياً، ولكن هذا الطريق غير سديد، أما أولاً: فلأن الأمر في المقام لا يدور بين قيدين أحدهما وجودي وهو قيد الغيرية والآخر عدمي وهو قيد النفسية، بل الأمر في المقام يدور بين لحاظ قيد وهو لحاظ تقيد وجوب الوضوء في المثال بوجوب واجب آخر وعدم لحاظه، فإنه يكفي في الاطلاق ولا يتوقف على لحاظ العدم، ومقتضى اطلاق الهيئة عدم لحاظ تقيد الوجوب بوجوب واجب آخر، وعليه فلا يدور الأمر في المقام بين قيدين الأول الوجودي والآخر العدمي، بل يدور بين لحاظ قيد وعدم لحاظه الذي هو نقيض اللحاظ، بناءً على ما هو الصحيح من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التناقض والاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد وهو ذاتي لا لحاظي.

وثانياً: أن الأمر إذا دار بين لحاظ قيدين الوجودي والعدمي فالاطلاق حينئذٍ لحاظي عبارة عن لحاظ عدم القيد وهو لا يعين الثاني، فإذا أمر المولى باكرام عالم وشككنا في أن المأخوذ في موضوع وجوب الاكرام هل هو قيد العدالة أو عدم الفسق، فالاطلاق لا يعين أن المأخوذ فيه الثاني دون الأول، لأن أخذ كل منهما فيه

بحاجة إلى عناية زائدة والاطلاق لايفي لاثباتها، نعم إذا دار الأمر بين أن يكون الموضوع مقيداً بالعدالة أو لا، فمقتضى الاطلاق عدم تقييده بها لا تقييده بعدم الفسق بنحو العدم النعتي.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن مقتضى اطلاق دليل الأمر مادةً وهيئةً هو كون الواجب نفسياً لا غيرياً، وسيأتي الكلام في بعض خصوصيات هذه المسألة في بحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى.

الشك في التعييني والتخييري

يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

وأما البحث عن حقيقة الوجوب التخييري والأقوال والاتّجاهات في تفسيرها، فسيأتي في مبحث الواجب التخييري موسعاً.

أما الكلام في المقام الأول، وهو ما إذا شك في كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، فلا شبهة في أن مقتضى الاطلاق التعيين فالتخيير بحاجة إلى دليل، أما على القول بأن حقيقة الوجوب التخييري ترجع إلى أن المجعول وجوبات متعددة مشروطة، فمقتضى الاطلاق عدم الاشتراط وأن المجعول وجوب واحد، وأما على القول بأنها ترجع الى وجوب واحد مجعول للجامع، فمقتضى اطلاق المادة أن الواجب هو متعلق الأمر بعنوانه الخاص لا أنه فرد للواجب، مثلا إذا أمر المولى بصوم شهرين وشككنا في أنه واجب تعييني أو تخييري، فمقتضى اطلاق المادة أن الصوم بعنوانه

واجب لا أن الواجب هو الجامع والصوم فرد له، فإنه بحاجة إلى قرينة، بل لا مانع من التمسك بالاطلاق الأحوالي للهيئة، فإن سكوت المولى عن بيان العدل له وعدم سقوطه بفعل آخر كاطعام ستين مسكيناً مثلا يدل بالالتزام على أنه واجب تعييني.

والخلاصة: أن ثبوت الوجوب التخييري على جميع الأقوال في المسألة متوقف على مؤونة زائدة، بينما ثبوت الوجوب التعييني لا يتوقف عليها، ولهذا إذا دار الأمر بينهما في مقام الاثبات، فمقتضى اطلاق الأمر الوجوب التعييني، تحصل أن مفاد الأمر مادةً وهيئةً هو الوجوب النفسي التعييني وإرادة الوجوب الغيري أو التخييري منه بحاجة إلى قرينة.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مقتضى الأصل العملي عند الشك في كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، فالظاهر هو أصالة البراءة عن التعيين لأن فيه كلفة زائدة لا في التخيير، وذلك لأن مرد التخيير لايخلو من أن يكون إلى جعل وجوبات متعددة المشروطة أو إلى جعل وجوب واحد على الجامع والتخيير بين أفراده، وعلى كلا التقديرين فمرجع الشك فيه إلى الشك في التعيين والتخيير، فإذا أمر المولى بصوم شهرين متتابعين وشككنا في أن وجوبه تعييني أو تخييري، فبطبيعة الحال يكون مرد هذا الشك إلى الشك في أن الصوم واجب على المكلف تعيينياً، أو أنه واجب عليه تخييراً بينه وبين الاطعام، ولا فرق في ذلك بين أن يكون متعلق الوجوب التخييري كل واحد من الخصال بعنوانه بنحو الوجوب المشروط أو الجامع بينها، وعلى كلا الفرضين فالشك في أن الصوم في المثال واجب تعيينياً أو تخييرياً بينه وبين الاطعام، إما بملاك أن كلا منهما واجب بنحو الواجب المشروط أو بملاك أن كلا منهما فرد للواجب، فإذا كان الشك في المقام من موارد الشك في التعيين والتخيير. فالمرجع فيه إصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة هي التخيير، وبكلمة أن المرجع في دوران الأمر

بين التعيين والتخيير أصالة الاشتغال في مسألتين:

الأُولى: أن يكون الشك في التعيين والتخيير في الحجية، بأن يكون الأمر دائراً بين حجية أمارة تعيينياً وحجيتها تخييراً بينها وبين أمارة أُخرى، ففي مثل ذلك يكون مقتضى الأصل التعيين.

الثانية: أن يكون الشك فيهما في مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف بتمام حدوده واشتغال ذمته به.

وأما إذا كان الشك في التعيين والتخيير في مرحلة الجعل، فيكون المرجع فيه قاعدة البراءة عن التعيين، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومن هنا، يظهر أن نتيجة الأصل اللفظي في هذه المسألة تختلف عن نتيجة الأصل العملي فيها، فإن نتيجة الأول اثبات التعيين ونتيجة الثاني اثبات التخيير.

الشك في الكفائي والعيني

يقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي، وأما البحث عن حقيقة الوجوب الكفائي والأقوال في تفسيرها فسيأتي في مبحث الواجب الكفائي إن شاء الله تعالى.

أما الكلام في المقام الأول، وهو مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في واجب أنه كفائي أو عيني، فلا شبهة في أن مقتضاه أنه عيني، لأن الكفائية بحاجة إلى عناية زائدة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوجوب الكفائي سنخ وجوب متوجه إلى فرد أو فئة معينة في الواقع عند الله وغير معينة عندنا أو إلى أحاد المكلفين بنحو العموم

المجموعي أو العموم الاستغراقي أو إلى فرد أو فئة لا بعينه أو إلى كل فرد أو جماعة بنحو الوجوب المشروط، فإن مقتضى اطلاق دليل الأمر على جميع الأقوال في المسألة العينية، أما على القول الأول، فلأن مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى فرد أو فئة عدم سقوطه عنه بفعل غيره وكذلك الحال على القول الثالث والرابع، وأما على الثاني فلأن مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى آحاد المكلفين أن كل فرد تمام الموضوع لا أنه جزء الموضوع، فإنه بحاجة إلى دليل، وأما على القول الخامس، فلأن مقتضى إطلاق الأمر المتوجه إلى كل فرد أو فئة عدم الاشتراط، فالاشتراط بحاجة إلى دليل.

فالنتيجة: أن مقتضى اطلاق الأمر كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، وإرادة الغيري أو التخييري أو الكفائي منه بحاجة إلى قرينة.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مقتضى الأصل العملي، فالصحيح أن مقتضاه نفي العينية عند الشك فيها، باعتبار أن فيها كلفة زائدة، فإذا فرضنا أن المولى أمر فئة بالقيام بعمل وشككنا في أنه واجب كفائي يسقط بقيام غيرهم به أو عيني لا يسقط به، ففي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن العينية.

ودعوى: أن الأمر إذا كان متوجهاً إلى فرد وشك في أنه كفائي أو عيني، فيرجع هذا الشك إلى الشك في السقوط بقيام الغير به وهو من موارد قاعدة الاشتغال دون البراءة.

مدفوعة: بأن سنخ الوجوب العيني غير سنخ الوجوب الكفائي روحاً وملاكاً، وعلى هذا، فإذا توجه أمر إلى فرد وشك في أنه عيني أو كفائي، فهو حينئذ وإن كان يعلم بثبوت الوجوب الجامع بين العيني والكفائي ولكن لا يعلم بثبوت كل من الوجوب العيني أو الكفائي بحده الخاص، لأن حدوث كل منهما مشكوك فيه والعلم بالجامع لا أثر له إلا فيما إذا لم يقم غيره بالعمل، فإنه حينئذ يجب عليه

القيام به، سواءاً كان كفائياً أم عينياً، وأما إذا قام غيره به فهو عندئذ وإن كان شاكاً في سقوطه، إلا أن مرد هذا الشك إلى الشك في حدوث الوجوب العيني واشتغال ذمته به، ومن الواضح أن المرجع فيه أصالة البراءة، ولا تعارض بأصالة البراءة عن الوجوب الكفائي لعدم جريانها فيه، من جهة أنه لا كلفة فيه والكلفة إنما هي في الوجوب العيني.

فالنتيجة: أن المرجع في موارد الشك في كون الوجوب عينياً أو كفائياً هو أصالة البراءة عن العينية، وبذلك يختلف نتيجة الأصل اللفظي عن نتيجة الأصل العملي في المقام.

خلاصة هذه البحوث أُمور:

الأول: أنه يمكن التمسك بإطلاق الأمر من ناحية المادة تارة ومن ناحية الهيئة تارة أُخرى لاثبات أن الواجب نفسي لا غيري.

الثاني: أن مقتضى اطلاق دليل الأمر أن الواجب تعييني لا تخييري، فالتخييرية بحاجة إلى عناية زائدة، نعم مقتضى الأصل العملي نفي التعيينية، ولهذا تكون نتيجته على عكس نتيجة الأصل اللفظي.

الثالث: أن مقتضى اطلاق دليل الأمر كون الواجب عينياً لا كفائياً، فإن الكفائية بحاجة إلى بيان زائد، نعم مقتضى الأصل العملي فيه نفي العينية، فتكون النتيجة على عكس ما هو مقتضى الأصل اللفظي.

الرابع: أن مدلول الأمر وضعاً النسبة الطلبية المولوية المساوقة للوجوب، ومدلول اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، كون الواجب نفسياً تعيينياً عينيّاً، وارادة كل من الواجب الغيري أو التخييري أو الكفائي بحاجة إلى قرينة.

الأمر الوارد تلو الحظر

إذا ورد الأمر من المولى عقيب الحظر أو في مورد توهمه، فهل يبقى ظهوره في الوجوب أو لا، وعلى الثاني فهل يدل على الاباحة أو على الحكم السابق قبل النهي، أو لا هذا ولا ذاك بل يصبح مجملاً، فيه وجوه:

الظاهر أن شيئاً من هذه الوجوه غير صحيح، فلنا دعويان:

الأُولى: أن المناسب في المقام أن تجعل صيغة البحث في محل النزاع البحث عن وجود المانع النوعي من دلالة الأمر على الوجوب، لا البحث عن دلالته على أحد الوجوه المذكورة بعنوان ثانوي.

الثانية: بطلان هذه الوجوه.

أما الدعوى الأُولى، فلأن من الواضح أنه ليس للأمر وضع آخر بعنوان ثانوي للدلالة على أحد الوجوه المذكورة، وحينئذ فلا معنى لجعل ذلك محل النزاع والبحث في المسألة، ومن هنا، قلنا أن الأنسب جعل صيغة البحث في المقام عن وجود المانع النوعي عن دلالة الأمر على معناه الموضوع له وهو الوجوب، باعتبار أن هذه الدلالة سواءً أكانت مستندة إلى الوضع أم للإطلاق ومقدمات الحكمة أو حكم العقل، فلا تختلف باختلاف الموارد والمقامات، وإنما تختلف باختلاف القرائن والمناسبات، وهذه القرائن قد تكون شخصية وهي تختلف من مورد إلى آخر وليس لها ضابط كلي ومعيار معين، وقد تكون نوعية وهي لا تختلف من مورد إلى آخر ولها ضابط كلي.

وعلى هذا، فينبغي أن يبحث في المقام عن أن وقوع الأمر عقيب الحظر أو في

مورد توهمه، هل يصلح أن يكون قرينة نوعية مانعة عن دلالة الأمر على الوجوب أو لا، وأما كونه قرينة في بعض الموارد لمناسبة أو خصوصية فيه فلا اشكال فيه، وإنما الكلام في قرينيته نوعاً بنحو ضابط كلي، وهي التي تناسب أن تكون مبحوثاً عنها في المسألة دون البحث عن دلالة الأمر على الوجوب أو على الاباحة أو على الحكم السابق قبل النهي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، الظاهر أن وقوع الأمر تلو الحظر قرينة نوعية على المنع من دلالة الأمر على الوجوب ورفع الحظر، بمعنى أنه لا منع ولا حظر بعد ذلك، وأما أنه واجب أو مباح أو مكروه أو مستحب فلا يدل على شيء من هذا، نعم إذا كان الأمر معلقاً على زوال علة النهي كان يدل على الحكم السابق قبل النهي إن كان وجوباً، فالوجوب كما في قوله تعالى:﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكُيْنَ**﴾[1]، فإنه يدل على الوجوب، بقرينة أن الحكم السابق هو الوجوب وإن كان مباحاً، فالاباحة كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾[2]، فإنه يدل على الإباحة باعتبار أن الحكم السابق هو الاباحة، وهذه الدلالة من جهة قرينة المقام لا في نفسه.

فالنتيجة: أن الأمر الواقع عقيب الحظر لايدل إلا على رفع الحظر والمنع، وأما دلالته على الوجوب أو الاباحة بحاجة إلى قرينة.

وأما الدعوى الثانية، فقد ظهر مما مر أن الأمر الواقع عقيب الحظر لا يدل على الوجوب في نفسه، ومن هنا، ذكر السيد الأُستاذ‌ قدس سره أن عدم دلالة الأمر على الوجوب واضح على جميع الأقوال في المسألة، أما على القول بأن دلالته عليه بحكم العقل أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة فالأمر ظاهر، ضرورة أن مقدمات الحكمة لا

(١) سورة التوبة آية ٥.

(٢) سورة المائدة آية ٢.

تتم على القول الثاني مع فرض وقوع الأمر عقيب الحظر لأنه صالح للقرينية ومانع عن تماميتها، وأما على القول الأول، فلان العقل إنما يحكم بالوجوب بمقتضى قانون المولوية والعبودية إذا لم تقم قرينة على الترخيص وإلا فلا يحكم بذلك، وأما على القول بأن الأمر موضوع للدلالة على الوجوب، فلا ظهور له فيه إذا كان واقعاً عقيب الحظر، وأصالة الحقيقة لا أثر لها طالما لم يكن هناك ظهور[1].

وقد علّق على ذلك بعض المحققين بأن الأمر له مدلول تصوري وهو الوجوب المعبر عنه بالنسبة الارسالية المولوية المساوقة له وله مدلول تصديقي وهو إرادة طلب الفعل، والأمر في مورد توهم الحظر مستعمل في معناه الموضوع له، ومن هنا، لا يكون الأمر في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾[2] مستعملاً في معنى مجازي بل هو مستعمل في معناه الموضوع له وهو النسبة الارسالية المولوية[3].

وغير خفي أن هذا التعليق وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يكون تعليقاً على ما ذكره السيد الأُستاذ، لوضوح أن غرضه من عدم دلالة الأمر الواقع عقيب الحظر على الوجوب عدم دلالته عليه بدلالة تصديقية وبالظهور العرفي، وليس غرضه المنع من استعماله في مدلوله التصوري، والقرينة على ذلك أنه قال أنه لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لأنها لا تكون حجة تعبداً وإنما تكون حجة من باب الظهور، ومن الواضح أن مورد أصالة الحقيقة الشك في المراد التصديقي وأنه معنى حقيقي أو معنى مجازي، وحينئذ فإن كان للفظ ظهور في إرادة المعنى الحقيقي فهو حجة، وإن لم يكن له ظهور في ذلك لم تكن الأصالة حجة، بل يكون اللفظ مجملاً،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص ٢٠٥- ٢٠٦.

(٢) سورة المائدة آية ٢.

(٣) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١١٧ – ١١٨.

وهذا لا ينافي كونه مستعملاً في مدلوله التصوري، ومن هنا، يظهر أن الأمر المذكور لا يدل على الاباحة، ضرورة أنه غير مستعمل فيها كما أنه غير مستعمل في الحكم السابق، بل هو مستعمل في معناه ومدلوله التصوري ويدل على رفع الحظر كما تقدم، فالنتيجة أن المتفاهم العرفي من الأمر الواقع عقيب الحظر هو رفع المنع والحظر فحسب ولا يدل على أكثر من ذلك، وأما إرادة خصوصية أُخرى فهي بحاجة إلى قرينة حالية أو مقالية.

المرّة والتكرار

اختلف الأُصوليون في أن صيغة الأمر هل تدل على المرة أو التكرار في الأفراد الطولية والدفعة أو الدفعات في الأفراد العرضية أو لا تدل ؟

فالصحيح أنها لا تدل على شيء من هذه الخصوصيات لا من ناحية المادة ولا من ناحية الهيئة، أما من ناحية المادة فلأنها موضوعة للماهية المهملة التي يكون النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها وهي غير واجدة للحيثية الخارجية عن ذاتها وذاتياتها وعارية عن كافة الخصوصيات اللحاظية حتى إضافتها إلى ما عداها، وإلا كانت لها تعينات ثلاثة اللا بشرطية وبشرط اللائية وبشرط الشيئية وهي مقسم لها، فإذاً لا تدل المادة على شيء من الخصوصيات اللحاظيه منها المرة والتكرار والدفعة والدفعات، وأما من ناحية الهيئة فلأنها موضوعة للنسبة الطلبية المولوية المساوقة للوجوب إذا لم تكن قرينة على الخلاف، فالنتيجة أن الصيغة لا تدل وضعاً لا على المرة ولا على التكرار في الأفراد الطولية ولا على الدفعة أو الدفعات في الأفراد العرضية، ويؤكد ذلك أنها لو كانت موضوعة للدلالة على المرة لكان تقييدها بالتكرار مجازاً وبالعكس مع أن الأمر ليس كذلك، وأما على القول بأن الصيغة تدل على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بحكم العقل، فالأمر أيضاً كذلك، أما على الأول فلأن مقتضى اطلاق الصيغة الثابت بمقدمات الحكمة هو الوجوب فحسب دون المرة أو التكرار، فإنها خارجة عن مدلول الاطلاق، وأما على الثاني فلأن العقل لا يحكم إلا بالوجوب فقط عند عدم قرينة على الترخيص بملاك مولوية الأمر، وأما كونه مرة واحدة أو مكرراً فلا يدرك العقل ذلك.

إلى هنا قد تبين: أن صيغة الأمر تدل على الطلب المولوي بالمعنى الحرفي المساوق للوجوب، ومادة الأمر تدل عليه بالمعنى الاسمي ولا تدل على أكثر من ذلك حتى على أنه متعلق بصرف وجود الطبيعة دون مطلق وجودها، فإن ذلك مستفاد من اطلاق الطبيعة من ناحية، وبقرينة أنه لا يمكن أن يكون متعلقه مطلق وجودها في الخارج من الوجودات العرضية والطولية من ناحية أُخرى، وعدم تقييدها بحصة خاصة من ناحية ثالثة، فالنتيجة على ضوء ذلك أن متعلق الطلب صرف وجود الطبيعة الصادق على أول وجودها، وعليه فالاكتفاء في مقام الامتثال بالمرة في الأفراد الطولية وبالدفعة في الأفراد العرضية إنما هو من جهة أنه لازم كون المطلوب صرف وجود الطبيعة لا أن الصيغة تدل على ذلك، لما عرفت من أنها لا تدل إلا على النسبة الطلبية المولوية وهي النسبة بين المادة والمخاطب، ولا تدل على أكثر من ذلك حتى على كون هذه النسبة متعلقة بصرف وجود المادة، فإنه مستفاد من اطلاقها بمقدمات الحكمة بضميمة ما مر من الخصوصيات.

ومن هنا، تختلف صيغة الأمر عن صيغة النهي في نقطة وتشترك معها في نقطة أُخرى، أما نقطة الاشتراك فلأن صيغة النهي موضوعة للنسبة الزجرية المولوية المساوقة للحرمة وتدل عليها، ولا تدل على خصوصية أُخرى وضعاً، ولهذا لا فرق بين صيغة الأمر وصيغة النهي في الدلالة الوضعية، فإن كلتيهما تدلان على النسبة المولوية، غاية الأمر أنها طلبية في صيغة الأمر وزجرية في صيغة النهي، ولا تدلان على خصوصية زائدة، وأما نقطة الافتراق فلأن مقتضى إطلاق متعلق النهي من جهة وخصوصية النسبة الزجرية المتعلقة به من جهة أُخرى انحلال النهي بانحلال متعلقه، فإذا نهى المولى عن شرب الخمر مثلا، كان مقتضى اطلاق متعلقه وهو الشرب، وعدم تقييده بحصة خاصة من جهة، وخصوصية الزجر المولوي المتعلق به

من جهة أُخرى انحلال حرمة الشرب بانحلال أفراده في الخارج، فيثبت لكل فرد منها فرد من الحرمة، إذ لا يمكن أن يكون متعلقه صرف وجود الطبيعة، فلأن المتفاهم العرفي من الخطابات التحريمية بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو أن متعلقها مطلق وجود الطبيعة لا صرف وجودها المنطبق على وجودها الأول فحسب دون الثاني والثالث وهكذا، ضرورة أنه من غير المحتمل قطعاً أن تكون روح الحرمة وملاكها قائمة بصرف وجود الطبيعة، فلا محالة تكون قائمة بمطلق وجودها، وإلا لكان جعل الحرمة له لغواً.

وبكلمة أُخرى: أنه قد مر أن صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية المولوية وتدل عليها وضعاً ولا تدل على خصوصية زائدة.

وأما صيغة النهي فهي موضوعة للنسبة الزجرية المولوية المساوقة للحرمة وتدل عليها وضعاً، ولا تدل على أي خصوصية أُخرى زائدة، وهذه النسبة كالنسبة الأُولى بين المخاطب والمادة وكلتاهما تتعلقان بالمادة، وحيث إن سنخ النسبة الأُولى تختلف عن سنخ النسبة الثانية، فلذلك يشتمل كل واحدة منهما على خصوصية غير خصوصية الأُخرى، فإن الأُولى تشتمل على خصوصية الطلب والثانية تشتمل على خصوصية الزجر، فتختلف الأُولى عن الثانية خصوصية وروحاً وملاكاً، وعلى هذا، فاختلاف الأمر مع النهي في مقام الاثبات ناجم عن هاتين الخصوصيتين الواقعيتين، لأن النسبة الزجرية المولوية إذا تعلقت بالمادة من دون تقييدها بقيد خاص، كان المتفاهم منها عرفاً بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية إنحلال الزجر بانحلال أفراد المادة، فيثبت لكل فرد من أفرادها فرد من الزجر مستقلا طالما لم يتقيد المادة بحصة خاصة، ولا يمكن القول بأن متعلق الزجر هو صرف وجود المادة كما تقدم. بينما إذا تعلقت النسبة الطلبية المولوية بالمادة كالصلاة مثلا، كان المتبادر منها عرفاً

بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية القطعية أن متعلقها صرف وجودها لا مطلق وجودها، لعدم قدرة المكلف عليه، والنكتة في ذلك أن مفاد الأمر بما أنه طلب الفعل فهو يتطلب كلفة العمل خارجاً، فلذلك لابد أن يكون متعلقه صرف وجود المادة لا مطلق وجودها، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، ومفاد النهي بما أنه الزجر عن الاقتحام في الفعل خارجاً، فهو لا يتطلب أكثر من الأنزجار والابتعاد عنه وعدم الدخول فيه، ومن الواضح أنه يتطلب روحاً وملاكاً الانزجار والابتعاد عن مطلق وجود المادة في الخارج لا عن صرف وجودها وإلا لكان لغواً، لأن غرض الشارع من النواحي الواردة في الكتاب والسنة إنقاذ الناس من السلوكيات المنحرفة واللااخلاقيات وتزويد نفوسهم بالملاكات الفاضلة.

ومن الواضح، أن هذا الفرض لا يحصل إذا كان المبغوض والمحرم هو الوجود الأول دون سائر الوجودات هذا أضافة إلى أن الارتكاز القطعي حاكم بعدم الفرق بين الوجود الأول من الطبيعة المنهى عنها والوجود الثاني والثالث وهكذا فلذلك تتطلب خصوصية النسبة الزجرية انحلالها بانحلال متعلقها في الخارج، بينما تتطلب خصوصية النسبة الطلبية عدم انحلالها بانحلال متعلقها فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لا شبهة في انحلال الحكم بانحلال موضوعاته في الخارج. فإذا أمر المولى بالصلاة بقوله (صل)، فالوجوب بلحاظ متعلقه وهو الصلاة لا ينحل بانحلال أفراده، وأما بلحاظ موضوعه وهو الانسان البالغ العاقل فهو ينحل بانحلال أفراده، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى أكرم العالم، فان الوجوب بلحاظ متعلقه وهو الاكرام لا ينحل بانحلال أفراده، ولا يجب بالنسبة إلى كل عالم أكثر من اكرام واحد، بينما هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه في الخارج ويتكثر بتكثر العلماء، ويثبت لكل فرد من العالم فرد من وجوب الاكرام، وهذا

الفرق بين المتعلق والموضوع واضح، وإنما الكلام في نكتة ذلك، والمذكور في كلماتهم نكتتان:

الأُولى: أن الاطلاق بلحاظ المتعلق بدلي وبلحاظ الموضوع شمولي، ولكن هذه النكتة غير صحيحة، وذلك لأن مدلول مقدمات الحكمة في تمام الموارد واحد وهو عدم تقيد الطبيعة بقيد في مرحلة الجعل، وقد تقدم أن معنى الاطلاق هو عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، فإذاً مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق في مقام الاثبات أي عدم القيد للطبيعة في مقام الجعل، وأما أنه بدلي أو شمولي فمقدمات الحكمة لا تدل لا على الأول ولا على الثاني، وعليه فلا محالة تكون خصوصية البدلية أو الشمولية ترتبط بنكتة أُخرى، وهي تتطلب البدلية في مورد والشمولية في مورد آخر لا بمقدمات الحكمة في مقام الاثبات.

والخلاصة، أن تلك النكته هي أن اتصاف المطلق بالشمولية أو البدلية إنما هو في مرحلة الانطباق فإن كان أنطباقه على جميع أفراده في عرض واحد فهو يتصف بالشمولية وإن كان في طول الآخر فهو يتصف بالبدلية ومقتضى القاعدة الأول والثاني بحاجة إلى دليل.

الثانية: أن انحلال الحكم بانحلال الموضوع وعدم انحلاله بانحلال المتعلق، إنما هو بنكتة أن الموضوع في القضية الحقيقية سواءً أكانت اخبارية أم كانت انشائية مأخوذ مفروض الوجود في الخارج، فلهذا ترجع القضية الحقيقية إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، فإذا قال المولى اكرم العالم كان يرجع إلى قضية شرطية وهي أن العالم إذا وجد وجب اكرامه، ومن الواضح أن فعلية الجزاء تتبع فعلية الشرط ومرتبطة بها ولا يعقل تخلفها عنها، وعلى هذا، فبطبيعة الحال يتعدد الجزاء بتعدد الشرط وهو معنى انحلال الحكم بانحلال موضوعه،

وهذا بخلاف المتعلق، فإنه حيث لم يؤخذ في مرحلة الجعل مفروض الوجود فلا يتطلب تعدده، تعدد الحكم، لفرض أنه ليس بشرط حتى يكون ارتباط الحكم به من ارتباط الجزاء بالشرط، بل لا يعقل ذلك، فإن مرد ارتباط الحكم بالمتعلق لو كان إلى ارتباط الجزاء بالشرط، فمعناه أن ثبوت الحكم مرتبط بوجود الشرط في الخارج مع أن وجود المتعلق في الخارج مسقط للحكم، فلا يعقل أن يكون سبباً لثبوته، وفي المثال المتقدم لا يعقل أن يكون ثبوت الوجوب مرتبطاً بوجود الاكرام خارجاً، لأنه مسقط له لا أنه علة لثبوته، فلذلك لا موجب للانحلال.

ويمكن المناقشة في هذه النكتة أيضاً، أما أولاً فلأنها مبنية على أن يكون الموضوع في جميع الخطابات الشرعية مأخوذاً مفروض الوجود في الخارج ولكنه غير ثابت في جميع الخطابات الشرعية، نعم أنه ثابت في الخطابات الوجوبية، وأما في الخطابات التحريمية فهو غير معلوم، مثلاً في مثل قضية لاتشرب الخمر لايبعد أن يقال أن الخمر لم تؤخذ مفروضة الوجود في الخارج حتى يكون فعلية حرمة شربها منوطة بفعلية وجود الخمر فيه، بل الظاهر أنها فعلية وإن لم تكن الخمر موجودة إذا كان بامكان المكلف إيجادها في الخارج، وهذا معنى أن الخمر لم تؤخذ مفروضة الوجود في القضية، وإلا كانت فعلية حرمة شربها مرتبطة بفعلية الخمر في الخارج بملاك ارتباط فعلية الجزاء بفعلية الشرط وهكذا.

وثانياً: أن أنحلال الحكم بأنحلال موضوعه لا يتوقف على أخذه مفروض الوجود بل يكفي أطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، ولكن هذا إنما يمكن في الموضوع الذي يكون المكلف قادراً على أيجاده في الخارج كالاستطاعة ونحوها وأما الموضوعات التي لا يكون المكلف قادراً عليها فلا بد من أخذها مفروض الوجود.

والخلاصة: أن النهي ينحل بانحلال متعلقه على أساس ما أشرنا إليه من

النكتة، وهي أن متعلق الزجز المولوي لايمكن أن يكون صرف وجود الطبيعة وإلا كان النهي لغواً، وهذا قرينة لبّية على أن متعلقه مطلق وجود الطبيعة بنحو الانحلال، والنكتة المذكورة لا تقتضي عدم انحلال النهي بلحاظ المتعلق، وإنما تقتضي انحلال الحكم بلحاظ الموضوع في الأوامر والنواهي، وأما بلحاظ المتعلق فلابد من النظر إلى أن هناك نكتة وخصوصية أُخرى تقتضي الانحلال أو تقتضي عدمه أو لا هذا ولا ذاك، وقد مرّ أن في الأوامر خصوصية تقتضي عدم الانحلال بلحاظ المتعلق، وهذه الخصوصية بمثابة القرينة المتصلة لتعيين متعلقها، وفي النواهي خصوصية تقتضي الانحلال بلحاظ المتعلق وهي تعين لباً أن متعلقها مطلق الوجود، وفي بعض الكلمات أنه لا فرق بين الأمر والنهي، فأن مقتضى القاعدة فيهما معاً الانحلال بلحاظ الموضوع وعدم الانحلال بلحاظ المتعلق، وقد أفاد في وجه ذلك أن متعلق الأمر كما يكون صرف وجود الطبيعية كذلك يكون متعلق النهي صرف وجودها، ولايكون المجعول بلحاظ المتعلق إلا حكماً واحداً بلا فرق في ذلك بين الأمر والنهي، وإنما الفرق بينهما في مقام الامتثال والتطبيق، باعتبار أن المطلوب في الأمر إيجاد تلك الطبيعة وفي النهي اعدامها، وإيجادها يتحقق بإيجاد فرد منها، وبذلك يحصل الغرض ويتم المطلوب، واعدامها لايمكن إلا باعدام جميع أفرادها وإلا لم تنعدم، وعلى هذا، فامتثال الأمر يتحقق بإيجاد فرد منها، وأما امتثال النهي فلا يتحقق إلا بالاجتناب والابتعاد عن تمام الأفراد، فالفرق بين الأمر والنهي ليس راجعاً إلى كون الحكم واحداً في الأمر ومتعدداً في النهي، بل الحكم فيهما معاً يكون واحداً ومتعلقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود، وإنما الفرق بينهما في مقام الامتثال وايجاد الطبيعة واعدامها، فلو قال المولى اكرم العالم كان المتبادر منه وجوب اكرام كل عالم بوجوب واحد غير منحل إلى وجوبات متعددة بعدد انحاء الاكرام، ويتحقق

امثال هذا الوجوب الواحد باكرام واحد، وإذا قال لا تكرم فاسقاً، كان مقتضى الطبع الأولي أن يحرم اكرام كل فاسق حرمة واحدة غير منحلة، بحيث لو أكرم فاسقاً مرة سقط الحكم بالنسبة إلى ذلك الفاسق بالعصيان وجاز اكرامه مرة أُخرى، ولكن هذه الحرمة الواحدة لا يتحقق امتثالها إلا بترك جميع أفراد اكرامه، بينما ذاك الوجوب الواحد يتحقق امتثاله باكرام واحد كما مر.

وهذا الفرق ثابت بين الجملة الخبرية الموجبة والنافية أيضاً، فقولك العالم موجود لا يدل إلا على صرف وجود العالم المنطبق على وجود عالم واحد، بينما قولك العالم ليس بموجود لا يصدق إلا بانعدام تمام العلماء[1]، هذا بحسب الفهم العرفي الأولي وبحسب هذا الفهم لا فرق بين الأمر والنهي ولكن للنهي ظهور ثانوي بقرينة أن الغالب في مبادئ النهي والحرمة قيامها بكل فرد من أفراد متعلقه بنحو الاستغراق لا بنحو المجموع والجامع.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه ليس للنهي ظهور أولي عرفي وظهور ثانوي كذلك بل له ظهور واحد وهو ظهوره في أن متعلقه مطلق الوجود من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق لأمور:

١- أن طبيعة الأمر تختلف عن طبيعة النهي فإن المطلوب في الأول إيجاد الطبيعة وفي الثاني الزجر والابتعاد عنها.

٢- أن ملاك النهي الذي هو روحه وحقيقته قائم بكل فرد من أفراد متعلقه لا يصرف وجوده وإلا لكان النهي لغواً ولا يحصل المطلوب منه في الشريعة المقدسة.

٣- أن الارتكاز القطعي الوجداني الثابت في اعماق النفوس قائم على أنه لا

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ص ١٢٣- ١٢٤.

فرق بين الوجود الأول والوجود الثاني وهكذا، وكل ذلك قرينة قطعية لبية متصلة موجبة لظهور النهي في تعلقه بمطلق وجود الطبيعة وانحلاله بانحلال أفراده فيختلف عن الأمر بالظهور الأول العرفي الارتكازي من مرحلة التصور إلى مرحلة التصديق وعلى الجملة فحيث أن المفسدة الملزمة قائمة والمبغوضية والكراهة بمطلق وجود الطبيعة بنحو الانحلال، فلا محالة تنحل الحرمة بانحلالها لأنها روح الحرمة وحقيقتها، وعلى هذا، فبطبيعة الحال تتعدد الحرمة المجعولة في باب النواهي بتعدد افراد متعلقها، فيكون كل فرد من أفراده متعلقاً للنهي مستقلا جعلا ومجعولا، بمعنى أن المولى جعل في مقام الثبوت نواهي متعددة بعدد أفراد الطبيعة من الطولية والعرضية، وهذا هو الفرق بين الأمر والنهي، حيث إن الحكم في باب الأمر واحد جعلاً ومجعولاً دون باب النهي، تحصل أن الفرق بين الأوامر والنواهي إنما هو في مرحلة الانشاء جعلاً ومجعولاً لا في مرحلة الامتثال والتطبيق.

نتيجة هذا البحث أمور:

الأول: أن مدلول الأمر مادةً وهيئةً الطلب المولوي المساوق للوجوب إما وضعاً كما هو الصحيح أو اطلاقاً بمقدمات الحكمة أو بحكم العقل، ولا يدل على أكثر من تعلقه بالطبيعة بدون تخصصها بخصوصية زائدة كالمرة أو التكرار في الأفراد الطولية والدفعة أو الدفعات في الأفراد العرضية.

الثاني: أن في مدلول الأمر خصوصية تقتضي تعلقه بصرف وجود الطبيعة إلا إذا كانت هناك قرينة تدل على الخلاف.

الثالث: أن مدلول النهي خصوصية تقتضي تعلقه بمطلق وجود الطبيعة بنحو الانحلال.

الرابع: أن الفرق بين الأمر والنهي هو أن الأمر واحد جعلاً ومجعولاً بينما النهي متعدد كذلك.

الخامس: أن انحلال الحكم بانحلال موضوعه يكون على القاعدة وبمقتضى الطبع الأولي إذا كان مأخوذاً مفروض الوجود في الخارج كما هو الغالب، على أساس أنه بمثابة الشرط بالنسبة إلى حكمه، ومن الطبيعي أن الجزاء بحكم ارتباطه بالشرط يتعدد بتعدده، نعم لو كانت هناك قرينة على عدم الانحلال فلابد من الأخذ به، كما لو قال المولى اكرم عالماً، فإنه لا إنحلال فيه للحكم من جهة أن موضوعه غير قابل له.

السادس: أن انحلال الحكم في طرف الموضوع إنما هو من شؤون عالم التطبيق والفعلية ولا ربط له بعالم الجعل والاعتبار، وأما عدم الانحلال في طرف المتعلق فإنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار، على أساس أن المجعول في هذا العالم حكم واحد وهو الطلب المولوي المتعلق بصرف وجود الطبيعة، فعدم الانحلال فيه إنما هو من جهة وحدة الحكم المجعول في عالم الجعل وعدم تعدده فيه، والمفروض أنه ليس للحكم بلحاظ المتعلق عالمان:

١ ـ عالم الجعل والاعتبار.

٢ ـ عالم التطبيق والفعلية، لأن المتعلق في عالم التطبيق والفعلية مسقط للحكم لا أنه موجب لفعليته. وإنما له عالمان بلحاظ الموضوع فقط، وعلى هذا، فالانحلال وعدمه بلحاظ المتعلق إنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار، فإن كان المجعول فيه حكماً واحداً فلا انحلال في عالم التطبيق والفعلية، وإن كان متعدداً فيه كان متعدداً في عالم التطبيق، ومن هنا، يظهر أن انحلال النهي بلحاظ المتعلق إنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار لا عالم التطبيق، ودعوى أن الحكم المجعول في الشريعة المقدسة

بلحاظ الموضوع في مرحلة الجعل أيضاً متعدد، بمعنى أن الشارع جعل أحكاماً متعددة بعدد أفراد الموضوع في الخارج في تلك المرحلة لا حكماً واحداً، ويتعدد في مرحلة الانطباق وإن كانت صحيحة، إذ لو لم يكن المجعول احكاماً متعددة، فكيف يمكن تعدده في مرحلة الانطباق والفعلية، إلا أن الأثر حيث لا يترتب عليه إلا في مرحلة الفعلية والانطباق، فلذلك جعل تعدده بلحاظ الموضوع من شؤون هذه المرحلة دون مرحلة الجعل، وهذا بخلاف وحدته أو تعدده بلحاظ المتعلق، فإنه حيث لاتكون له بهذا اللحاظ مرحلتان بل مرحلة واحدة وهي مرحلة الجعل، باعتبار أن فعلية المتعلق ووجوده خارجاً مسقطة للحكم، فكيف يعقل أن تكون من مرحلة ثبوته ووجوده.

السابع: أن مقتضى اطلاق الهيئة نفي تقيد الوجوب بالمرة أو التكرار وبالدفعة أو الدفعات، ومقتضى إطلاق المادة عدم تقيدها بشيء من هذه الخصوصيات، وأما الاكتفاء في مقام الامتثال بالمرة، فإنما هو من جهة إنطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج.

وأما مقتضى الأصل العملي في المقام عند الشك في وجوب التكرار هو أصالة البراءة عن وجوبه، لأنه تقييد زائد ولا يعلم المكلف باشتغال ذمته به.

بقي هنا شيء، وهو ما ذكره المحقق صاحب الكفاية﵀ من أن الامتثال قد يكون علة تامة لحصول الغرض، وفي مثله لايمكن الامتثال بعده، وقد لا يكون علة تامة لحصوله، ومثل لذلك بما إذا أمر المولى عبده بإتيان ماء من جهة أنه عطشان مثلاً، فإذا جاء بماء فقد امتثل أمر المولى، ولكن للمولى تبديل هذا الامتثال بامتثال آخر،

وهذا شاهد على أن الامتثال الأول لا يكون علة تامة لحصول الغرض[١].

وقد علق عليه السيد الأُستاذ والمحقق الأصفهاني[٢] (قدس سرهما) بما حاصله: من أن معنى الامتثال هو اتيان المكلف بالمأمور به بتمام أجزائه وقيوده، فإذا كان آتياً به كذلك كان علة تامة لحصول الغرض المترتب على الأمر به، وإلا فلا يمكن الجزم بالامتثال في شيء من الموارد، لأن الامتثال الثاني كالامتثال الأول، فلا فرق بينهما، فلو لم يكن الأول علة تامة له، لم يكن الثاني أيضاً كذلك، وأما المثال الذي ذكره ﷺ ففيه غرضان:

أحدهما مترتب على فعل العبد وهو احضاره الماء عند المولى وجعله تحت تصرفه، والآخر مترتب على فعل المولى، ومن الواضح أن الغرض الثاني لا يترتب على فعل العبد وتكليفه بحصوله يكون من التكليف بغير المقدور، وأما ما يترتب على فعل العبد وهو احضار الماء للمولى وجعله تحت يده، فيكون فعله علة تامة لحصوله، فإذاً كيف يعقل بقاء شخص هذا الأمر!؟

وبكلمة: أن الغرض المترتب على فعل العبد الداعي إلى الأمر به، فلا محالة يترتب عليه إذا أتى العبد به ويسقط أمره وإلا لزم الخلف أو تحصيل الحاصل.

ودعوى: أن الأمر باحضار الماء في المثال أمر مقدمي، فإن الغرض الأصلي الموجب للأمر به هو رفع العطش عن المولى، وعليه فاحضار الماء يكون مقدمة له، ومن الواضح أن الامتثال لا يحصل بالاتيان بالمقدمة، فإذاً يكون الأمر باحضار الماء أمراً غيرياً، فلا امتثال له حتى يكون تبديله من تبديل الامتثال بامتثال آخر.

مدفوعة: بأن الأمر باحضار الماء لا يمكن أن يكون أمراً مقدمياً، لأن الأمر

---

(١) كفاية الاصول ص ٧٩.

(٢) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٠٩.

المقدمي غير قابل للتنجز، فلذلك لا يستحق الثواب على الاتيان بمتعلقه ولا العقاب على تركه، مع أنه لا شبهة في أن العبد يستحق العقاب على مخالفة ذلك الأمر وترك احضار الماء للمولى، وهذا شاهد على أنه أمر مولوي نفسي لا غيري.

فالنتيجة: أن تبديل الامتثال بامتثال آخر غير معقول حتى في مثل المثال المذكور، إذ لا يعقل بقاء الأمر الأول بعد الاتيان بمتعلقه بتمام أجزائه وقيوده، وإلا لزم طلب الحاصل، ولو أمر المولى في المثال باحضار الماء ثانياً، فهو أمر آخر تعلق باحضار فرد آخر، لا أنه الأمر الأول، وعلى هذا، فالتعليق من العلمين على ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في محله.

الفور والتراخي

قد اتضح مما تقدم أن صيغة الأمر لا تدل إلا على الوجوب بالمعنى الحرفي فحسب، إما بالوضع كما استظهرناه أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بحكم العقل، ولا تدل على خصوصية زائدة عليه ككونه بالفور أو بالتراخي، فإنها ليست جزء مدلولها على جميع الأقوال في المسألة، فأرادة كل منهما من الصيغة بحاجة إلى دليل.

وأما اطلاق متعلقها، فهل يدل على الفور أو التراخي أو لا، الظاهر أنه لا يدل على شيء منها، بل مقتضاه نفي تقيّده بالفور واثبات السعة للمكلف، نعم نتيجة هذا الاطلاق جواز التراخي، وإن شئت قلت إنا إذا شككنا في اعتبار الفورية وعدمه، فمقتضى إطلاق دليل الأمر عدم اعتبارها وإن كان الشك في تقييد الوجوب بالزمن الأول، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة لنفي هذا التقييد واثبات إنه مطلق، وإن كان في تقييد الواجب به فيتمسك باطلاق المادة لاثبات أن الواجب مطلق وغير مقيد بالزمن الأول، هذا إذا كان في المسألة أصل لفظي، وإلا فالمرجع الأصل العملي وهو أصالة البراءة عن التقييد الزائد هذا.

وقد يستدل على وجوب الفور بآيتين:

الأولى: قوله تعالى:﴿**سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[1] بتقريب أن الآية الشريفة تدل على وجوب المسارعة إلى المغفرة، وحيث إنها فعله تعالى، فإذاً بطبيعة الحال يكون المراد وجوب المسارعة إلى أسبابها، ومن الواضح أن من أظهرها الاتيان

(١) سورة آل عمران آية ١٣٣.

بالواجبات الالهية، فإذاً تجب المسارعة إليها، وهذا هو معنى وجوبها فوراً، وللمناقشة في دلالتها مجال واسع، **أما أولاً** فلأن في الآية احتمالين:

الأول: أن يكون المراد من المغفرة فيها رضوانه تعالى وجنته المعلى.

الثاني: غفرانه تعالى عباده وتجاوزه عن سيئاته.

أما على الاحتمال الأول، فيكون الاتيان بالواجبات من أسباب الدخول في الجنة كسائر أسبابه، وأما على الاحتمال الثاني، فلا يكون الاتيان بها من أسباب غفرانه تعالى وتجاوزه عن السيئات، لأن المكلف إن أتى بتلك الواجبات استحق الثواب والدخول في الجنة بفضله سبحانه، وإن عصى وترك هذه الواجبات استحق العقوبة والدخول في النار، فالنتيجة: أن الاتيان بالواجبات الالهية ليس سبباً لمحو الذنوب السابقة وإزالتها من صحائف الأعمال، وعلى هذا، فالآية الشريفة لو لم تكن ظاهرة في الاحتمال الثاني فلا ظهور لها في الاحتمال الأول فتكون مجملة، فلايمكن الاستدلال بها.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها ظاهرة في الاحتمال الأول، ولكن يرد عليها أن أسباب المغفرة كثيرة منها الاتيان بالواجبات ومنها التوبة ومنها الاعمال المستحبة بأنواعها المختلفة واشكالها المتعددة، ومن الواضح أن المسارعة إلى الأعمال المستحبة غير واجبة، فإذاً لا محالة يكون الأمر بالمسارعة في الآية مستعملاً في الجامع بين الوجوب والندب، فلا يدل على الوجوب فإذاً الوجوب بحاجة إلى قرينة.

وثالثاً: أن الأمر بالمسارعة أمر ارشادي ولا يحتمل أن يكون أمراً مولوياً نفسياً، بأن تكون المسارعة واجبة مستقلة في الشريعة المقدسة كالصلاة ونحوها، بحيث يستحق العقوبة على تركها والمثوبة على فعلها، فإذا سارع إلى الاتيان بالصلاة مثلا وأتى بها فقد استحق مثوبتين، مثوبة على الصلاة ومثوبة على المسارعة وهو كما ترى،

مع أن هذا ليس مقصود المستدل، فإن مقصوده من الاستدلال بها، اثبات فورية وجوب الصلاة ونحوها، لا أن المسارعة واجبة مستقلة في الشرع.

والخلاصة: أن الأمر بالمسارعة ارشاد إلى ما استقل به العقل ولا شأن له غير شأن المرشد إليه، فإن كان وجوبها فورياً فالمسارعة إليها واجبة بحكم العقل، باعتبار أن الأمر بها ارشاد إليه، وإن لم يكن وجوبها فورياً لم تجب المسارعة إليها بحكم العقل، فإذاً لابد من إثبات وجوب الأعمال الواجبة فوري أو أنه غير فوري في المرتبة السابقة، لأن الأمر بالمسارعة تابع له في ذلك، ولهذا لا مجال للاستدلال بالآية الشريفة على الفور.

ورابعاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الآية تدل على الفور، إلا أن معنى ذلك دلالة الأوامر على الفور بقرينة خارجية وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في دلالتها على الفور في نفسها إما بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة أو بحكم العقل، والمفروض أنها لا تدل عليه كذلك كما مر، هذا إضافة إلى أن تطبيق الآية الشريفة على الواجبات الشرعية لا يخلو عن اشكال بل منع، لأن الواجبات الشرعية على قسمين:

الأول: مؤقت. والثاني: غير مؤقت.

أما القسم الأول، فهو لايخلو من أن يكون وقته مضيقاً بأن لا يزيد الوقت على مفعول العمل أو متسعاً، فعلى الأول فهو خارج عن محل الكلام، إذ لا موضوع فيه للفور أو التراخي كالصوم في شهر رمضان ونحوه. وأما على الثاني، فمقتضى ما دل على أن وقته متسع، هو تخيير المكلف في الاتيان به في أي فترة من وقته شاء كالصلاة ونحوها، ولا يدل على وجوب الاتيان به في أول جزء من الوقت، وإلا ففي الجزء الثاني وهكذا فوراً ففوراً، وعلى هذا، فلو دلت الآية الشريفة على وجوب الفور،

فلابد من تقييد اطلاقها بغير هذا القسم من الواجبات بما دل على اتساع وقته تطبيقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد.

وأما القسم الثاني، فبما أنه غير مؤقت، فالمكلف مخير في الاتيان به في أي وقت شاء، طالما يكون واثقاً ومطمئناً بأنه لا يفوت عنه، فإذاً لابد من تقييد اطلاق الآية الشريفة بغير ذلك، إلا أن يقال بأن وجوب القضاء فوري بنحو تعدد المطلوب، بمعنى أنه يجب الاتيان به في أول أزمنة الامكان وإلا ففي الزمن الثاني وهكذا فوراً ففوراً، ولكن هذا القول مضافاً إلى أنه ضعيف، إن القائل به إنما يقول لا من جهة الآية الشريفة بل من جهة دعوى الاجماع أو الشهرة. وأما وجوب الحج فمضافاً إلى إمكان المناقشة في فوريته، إنها مستفادة من دليل خاص لا من الآية الشريفة، ومن هنا، يظهر الحال في وجوب صلاة الآيات أيضاً.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ [1] بتقريب أن الآية الشريفة تدل على وجوب الاستباق إلى الخيرات، ومن الواضح أن الاتيان بالواجبات الالهية من أظهر مصاديقها، فإذاً يجب الاستباق إليها.

ويرد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة، أولاً: لزوم تخصيص الأكثر أو لا يبقى له مورد لأن الخيرات العامة خارجة عنها لأنها غير واجبة فضلاً عن كون وجوبها فورياً وكذلك المستحبات بتمام أنواعها والواجبات المؤقتة بوقت متسع لجواز تأخيرها إلى أخر وقتها وكذلك الواجبات غير المؤقتة وحيث أن تخصيص الأكثر مستهجن فيكون ذلك قرينة على أن الأمر بالاستباق مستعمل في الجامع بين الطلب الوجوبي والندبي، هذا من ناحية.

(١) سورة البقرة آية ١٤٨ – سورة المائدة آية ٤٨.

ومن ناحية أخرى، أن هذا الاشكال وهو لزوم التخصيص بالاكثر إنما يلزم على القول بأن الوجوب مدلول وضعي للأمر كما هو الصحيح وأما على القول بأنه مدلول الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة أو العقل فلا يلزم هذا المحذور لأن الأمر في الآية المباركة مستعمل على هذين القولين في الجامع والوجوب بحكم العقل أو بمقدمات الحكمة.

وثانياً: أن هذا الأمر كما في الآية الأولى ارشادي ولا يعقل أن يكون مولوياً وأيضاً يرد عليها ما أوردناه ثالثاً ورابعاً في الآية الأولى.

ولكن السيد الأُستاذ قد ذكر أن كلتا الآيتين أجنبية عن محل الكلام، أما الآية الأُولى فلأن الظاهر من المغفرة فيها خصوص التوبة دون الأعم منها ومن الواجبات الشرعية والأعمال المستحبة، فإذاً يكون مفادها ارشاد إلى ما استقل به العقل من وجوب التوبة[1].

وفيه أن هذا الاشكال متين ومبني على ما أشرنا إليه في مستهل البحث من أنه لا يبعد أن يكون المراد من المغفرة غفرانه تعالى العبد والتجاوز عن سيئاته، وحيث إن الواجبات الشرعية ليست من أسباب محو الذنوب وإزالة السيئات عن العبد فلا تكون مشمولة للآية الشريفة، وعندئذ إما أن تكون الآية مختصة بالتوبة، باعتبار أنها من أظهر أسباب غفران الذنوب ومحوها أو تعم سائر أسبابه أيضاً ولا يبعد العموم.

وأما الآية الثانية، فلأن الظاهر منها عرفاً هو أنه تعالى أمر عباده بالتسابق إلى المشروعات الخيرية العامة كتشييد المدارس الدينية والمساجد والحسينيات والجسور العامة ونحوها، حيث إن على كل واحد منهم أن يسبق الآخر في تلك الأعمال،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢١٤-٢١٥.

وعليه فالأمر في الآية الشريفة متوجه إلى كل واحد منهم بالمسابقة في الخيرات لا بفعلها ابتداءً، وعلى هذا، فمفاد الآية الشريفة أجنبي عن الواجبات الشرعية ولا ينطبق عليها، باعتبار أن فيها كل فرد مأمور بالاتيان بها مستقلاً وابتداءً، وهذا الاشكال في محله.

ثم أن من الغريب ما ذكره المحقق العراقي قدس سره في المقام وحاصل ما ذكره، أن الآية الشريفة تدل على وجوب الاستباق إلى الأعمال الخيرية جميعاً، وحيث إن كل فرد من المكلف لا يتمكن من إيجاد جميع الأعمال الخيرية فلا محالة تقع المزاحمة بينها الناشيء من عدم قدرته على ذلك، وعندئذ فيسقط وجوب الاستباق على أساس المزاحمة وعدم القدرة، فإذا سقط وجوب الاستباق انتفت المزاحمة بانتفاء منشئها، وإذا انتفت المزاحمة وجب الاستباق من جهة أن سقوطه من جهة المزاحمة، ومع فرض انتفائها فلا موجب لسقوطه، فإذاً يلزم من فرض وجوب الاستباق عدم وجوبه وهو محال[1]، ووجه الغرابة أن ما ذكره قدس سره مبني على تخيل أن مفاد الآية الشريفة وجوب الاستباق على كل مكلف إلى إيجاد جميع الأعمال الخيرية، وحيث إنه غير مقدور فتقع المزاحمة بينها، ولكن من الواضح أن ذلك ليس مفاد الآية، ضرورة أن مفادها توجه الأمر إلى المكلفين جميعاً بإيجاد أنواع الخيرات كذلك، ومقابلة الجمع بالجمع تفيد التوزيع، فيكون معنى الآية أن كل مكلف مأمور بإيجاد ما هو مقدور من الأعمال الخيرية، وإن عليه أن يتسابق فيه على الآخرين، هذا إضافة إلى أن وجوب التسابق على كل فرد من أفراد المكلف بإيجاد تمام أنواع الخيرات تكليف بغير المقدور فكيف يمكن جعله من المولى الحكيم، والتزاحم انما هو بين التكليفين

(١) بدائع الافكار ص ٢٥٢.

المجعولين في الشريعة المقدسة في مرحلة الامتثال اتفاقاً لا دائماً وإلا كان بينهما تعارض، فلايمكن جعل كليهما معاً، وأيضاً لو فرضنا وقوع المزاحمة بينها، فيكون الساقط عندئذ وجوب التسابق في الجميع لا في البعض الذي يكون التسابق فيه مقدوراً، وعليه فمقتضى مرجحات باب التزاحم ترجيح وجوب التسابق بالأهم فالأهم، فما في كلامه قدس سره من أنه إذا سقط وجوب التسابق انتفت المزاحمة، فإذا انتفت المزاحمة عاد وجوب التسابق، لاينبغي صدوره من مثله، فإن انتفاء المزاحمة ليس معلولاً لانتفاء وجوب التسابق، بل الأمر بالعكس تماماً، لأن سقوط وجوب التسابق في الجميع معلول لوقوع التزاحم الناجم من عدم قدرة المكلف عليه، فإذاً لا محذور، فإن وجوب التسابق في الجميع قد سقط لمكان عدم القدرة، ووجوب التسابق في المقدار المقدور منها ثابت ومقتضاه مراعاة الأهم فالأهم.

فالنتيجة: في نهاية المطاف أن الأمر لا يدل على الفور ولا على التراخي، أما هيئةً فلما عرفت من أنها موضوعة للنسبة الطلبية المولوية المساوقة للوجوب، وأما مادةً فلأنها موضوعة للطبيعة المهملة وهي الطبيعة العارية عن جميع الخصوصيات اللحاظية، فإذاً لا يدل الأمر إلا على النسبة الطلبية المولوية بين المخاطب والمادة لا على أكثر من ذلك لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ولا بحكم العقل، وأما الاستدلال بآية المسارعة وآية الاستباق على الفور، فقد تقدم موسعاً أنه في غير محله، وإن الآيتين الشريفتين أجنبيتان عن الدلالة على ذلك نهائياً.

مبحث الإجـزاء

هناك ثلاث مراحل رئيسية:

المرحلة الأُولى: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، هل يجزي عن وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، أم لا ؟

المرحلة الثانية: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادةً في الوقت وقضاءً في خارج الوقت عند رفع الاضطرار، أو لا ؟

المرحلة الثالثة: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إعادةً في الوقت وقضاءً في خارج الوقت عند كشف الخلاف فيه، أم لا ؟

أما الكلام في المرحلة الأُولى، فلا شبهة في أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بتمام أجزائه وشروطه مجزىء، بل هو علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر وعدم وجوب إعادته لا في الوقت ولا في خارجه، بداهة أنه لو لم يحصل الغرض به ولم يسقط الأمر لم يمكن الجزم بحصوله وسقوط الأمر بالامتثال الثاني، لأنه كالأول فلا فرق بينهما أصلا، فانطباق المأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتي به في الخارج لو لم يستوجب حصول الغرض وسقوط الأمر به في الامتثال، لم يستوجب في الامتثال الثاني أيضاً، لاستحالة الترجيح بلا مرجّح.

والخلاصة: أن الغرض لو لم يحصل بالاتيان بالمأمور به الواقعي بكامل الاجزاء والشرائط ولم يسقط أمره به، فلازمه أحد أُمور:

الأول: عدم إمكان الامتثال نهائياً وهو كما ترى.

الثاني: أن ما فرض ترتب الغرض عليه وتعلق الأمر به ليس كما فرض وهو خلف.

الثالث: أن بقاء الأمر يستلزم طلب الحاصل وهو مستحيل.

ولكن مع هذا قد يتوهم جواز الامتثال بعد الامتثال في مجموعة من المسائل.

الأُولى: أن من صلى وحده ثم انعقدت جماعة، فيجوز له أن يعيد صلاته جماعة، ومن الواضح أن هذا من الامتثال بعد الامتثال، وقد دلت على ذلك عدة من الروايات.

منها، صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء[١].

ومنها، صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة[٢].

ومنها، موثقة عمار، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوماً يصلون جماعة أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم ؟ قال: نعم هو أفضل، قلت: فإن لم يفعل ؟ قال: ليس به بأس[٣].

ومنها، غيرها[٤] بتقريب أن الأمر بالاعادة في هذه الروايات يدل بوضوح على أن الامتثال بعد الامتثال جائز، فلو كان الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١١.

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٩.

(٤) راجع الوسائل ج ٨ الباب المتقدم.

وسقوط الأمر، كان الأمر بالاعادة لغواً وجزافاً، فإذاً لا محالة تكشف هذه الروايات عن أن الامتثال الأول ليس علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر، وإلاّ فلايمكن الأمر بالاعادة ثانياً، فوقوعه فيها أدل دليل على إمكانه وإلا لم يقع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن في قوله عليه السلام يصلي معهم ويجعلهاالفريضة عدة احتمالات:

الأول: أن يجعل الصلاة المعادة جماعة فريضة فعلية دون صلاة الفرادى.

الثاني: أن يكون المراد منه تبديل الامتثال بامتثال آخر.

الثالث: أن يكون المراد من جعلها الفريضة، جعل الصلاة المعادة فريضة الظهر أو العصر التي صلاها فرادى لادراك ثواب الجماعة الذي فات عنه.

ودعوى: أن إعادتها إذا كانت مستحبة، فلا تكون مشروعة في الجماعة.

مدفوعة: بأن الجماعة غير مشروعة في النوافل الذاتية المرتبة وغير المرتبة في مقابل الفرائض كذلك، وأما الاعادة فهي مستحبة بعنوان فريضة الظهر أو العصر، فلا تكون من النوافل الذاتية حتى تكون مشمولة لاطلاق ما دل على عدم مشروعية الجماعة فيها.

ولنأخذ بالنظر في هذه الاحتمالات، أما الاحتمال الأول فهو غير معقول، بداهة أنه لايمكن القول بأن الصلاة المعادة جماعة فريضة فعلية دون صلاة الفرادى التي صلاها سابقاً، فإن لازم ذلك عدم إمكان الامتثال نهائياً، إذ لا فرق بين الامتثال الأول والامتثال الثاني، فإن الامتثال الأول إذا لم يكن وافياً بالغرض ومسقطاً للأمر فالامتثال الثاني أيضاً كذلك، وإن كان في ضمن فرد أفضل كالصلاة في الجماعة أو المسجد أو الحرم، هذا إضافة إلى أن الغرض إذا لم يحصل بانطباق المأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتي به في الخارج، لزم أحد محذورين، إما أن هذا

الغرض ليس غرضاً له وهو خلف، وإما أن ذلك المأمور به لاينطبق عليه بكامل أجزائه وقيوده وهو أيضاً كذلك، وأما بقاء الأمر مع الاتيان بمتعلقه فهو غير معقول، وإلا لزم طلب الحاصل.

ودعوى: أن هنا ملاكين: أحدهما قائم بالجامع بين صلاة الفرادى وصلاة الجماعة، والآخر قائم بخصوص صلاة الجماعة، وعلى هذا، فالغرض القائم بالجامع يحصل بالامتثال الأول، وأما الغرض القائم بالحصة الخاصة وهي الصلاة جماعة فلا يحصل إلا بالاتيان بها، وعلى هذا، فالامتثال الثاني إنما هو لتحصيل الغرض الثاني.

مدفوعة: بأن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه خلاف المفروض في المقام، فإن المفروض فيه وحدة المطلوب ملاكاً وحكماً، فإذا كان المطلوب واحداً كذلك فكيف يعقل عدم حصول الغرض وعدم سقوطه الأمر بالامتثال الأول وهو انطباق المأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتي به في الخارج، وأما فرض تعدد الغرض والملاك وتعدد الأمر فهو خارج عن محل الكلام، حيث إنه لابد فيه من تعدد الامتثال.

قد يقال: أن وجوب الصلاة فرادى مشروط بعدم التمكن من الاتيان بها جماعة كوجوب الصلاة مع الطهارة الترابية، فإنه مشروط بعدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية، وعلى هذا، فإذا كان المصلي متمكناً من الاتيان بالصلاة جماعة وجب عليه الاتيان بها، ولا يكفي الاتيان بالصلاة فرادى.

وفيه: أن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه خلاف الضرورة الفقهية اثباتاً، بل خلاف سيرة المسلمين كافة من لدن زمن التشريع إلى زماننا هذا، فلو كان الأمر كذلك لبان واشتهر بين المسلمين وأصبح من الواضحات من جهة كثرة الابتلاء به، وأهمية الموضوع والروايات المتقدمة لا تدل على هذه الفرضية، بل تدل على خلافها

كما هو ظاهر.

مال بعض المحققين﵀ إلى أن غاية ما تدل عليه هذه الرواية إمكان جعل الصلاة المعادة جماعة هي الفريضة وهذا لا يساوق تعديل الامتثال بل ينسجم مع فريضة هدم الامتثال وذلك بأن يقال أن الواجب كان مشروطاً من أول الأمر بشرط متأخر من قبيل أن لا يأتي بعد ذلك بفرد آخر فضل منه بنيه جعل منها هي الفريضة كالصلاة جماعة وبناءً عليه يكون اتيان ذلك مقدما للامتثال الأول، هذا.

وفيه: أن الامتثال متفرع انطباق المأمور به على الفرد الماتي به وهذا الانطباق أمر ذاتي وقهري كيف يمكن هدمه إلا أن يكون مراده﵀ أن الواجب لا يتحقق إلا بتحقق الشرط المتأخر فإذا أتى بالصلاة فرادي فالصلاة المأمور بها لا تنطيق عليها إلا عند تحقق الشرط المتأخر وحينئذٍ فإذا أتى بالفرد الأفضل من الفرد الماتي به كشف عن أنه ليس مصداقاً للصلاة الواجبة لا أنه هدم لمصداقيته ولا نطابقها عليه

وأما الاحتمال الثاني، فهو أيضاً غير معقول، لأنه إذا حصل الغرض وسقط الأمر باتيان الصلاة فرادى فكيف يمكن تبديله بامتثال آخر، بداهة استحالة انقلاب الشيء عما هو عليه، فإذا كانت الصلاة المأمور بها تنطبق بكامل أجزائها وقيودها على الفرد المأتي به في الخارج، كان حصول الغرض وسقوط الأمر عنها ضرورياً بسبب ذلك الانطباق القهري الذاتي، ولايمكن تبديله بعدم الانطباق، لأنه من انسلاخ الشيء عن ذاته وذاتياته.

وأما الاحتمال الثالث، فهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا مانع من الالتزام به، لامكان حمل قوله﵇ في صحيحة حفص بن البختري (ويجعلها الفريضة على ذلك)، بتقريب أنه بعدما لا يمكن حمله على فريضة فعلية كما مرّ، فلا مانع من حمله على إعادة فريضة الظهر أو العصر مستحبة، فيكون المراد من الرواية أن من صلى

فريضة الظهر أو العصر فرادى، فإذا انعقدت هناك جماعة جاز له أن يعيدها بعنوان فريضة الظهر أو العصر استحباباً بعدما لايمكن أن تكون وجوباً، وعلى هذا، فلابد أن يراد من قوله عليه السلام ويجعلها الفريضة، الفريضة بالذات لا بالفعل، ولا ينافي كونها مستحبة بالفعل، لأن الاستحباب الفعلي يجتمع مع الفريضة الشأنية وبالذات، كما أن المراد من الجعل في الصحيحة ليس أن اختيار الصلاة المعادة جماعة فريضة مستحبة بيد المصلي واختياره، بل صيرورتها كذلك إنما هي بحكم الشارع وخارج عن اختيار المصلي، ونظير ذلك ما ورد من أن المصلي إذا دخل في صلاة العصر معتقداً بأنه صلى الظهر، ثم في الأثناء انكشف وبان أنه لم يصل الظهر فوظيفته العدول إلى العصر، فإن التعبير بالعدول ليس معناه أن أمره بيده بل هو قهري، لأن ما صلاة عصراً انقلب ظهراً بحكم الشارع أراد المصلي أو لم يرد.

تحصل أن الصلاة المعادة جماعة هي فريضة الظهر أو العصر ذاتاً ومستحبةً فعلاً، فيكون الأمر بالاعادة أمراً استحبابياً، بل نفس الصحيحة تدل على ذلك، بقرينة أن الأمر فيها قد ورد في مورد توهم الحظر ولا يدل على أكثر من رفع الحظر، وهنا روايات أُخرى تنص على استحباب الاعادة، منها موثقة عمار المتقدمة[1].

ومنها، صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إذا صليت صلاة وأنت في المسجد وأُقيمت الجماعة، فإن شئت فاخرج وإن شئت فصل معهم واجعلها تسبيحاً)[2]، فإنها ناصة على أن الصلاة المعادة مستحبة.

فالنتيجة: أن المستفاد من مجموع الروايات أن إعادة ما صلاه فرادى جماعة مستحبة، والغرض الداعي إلى استحبابها هو إدراك فضيلة الجماعة وما يترتب عليها

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٠٣ باب ٥٤ ح ٩.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٠٢ باب ٥٤ ح ٨.

من الآثار، إلى هنا قد تبين أن هذه الروايات أجنبية عن الدلالة على جواز الامتثال بعد الامتثال.

ينبغي التنبيه على عدة نقاط:

الأُولى: أن هذه الروايات لا تنافي ما دل من الروايات على عدم مشروعية الجماعة في النوافل[1]، أما أولا: فلأن الصلاة المعادة جماعة وإن كانت نافلة فعلا إلا أن الظاهر اختصاص تلك الروايات بالنوافل الأصلية كصلاة الليل والنوافل اليومية المرتبة وغيرها، فلا تشمل النوافل بالعرض كما في المقام.

وثانياً: فعلى تقدير تسليم أن تلك الروايات تشمل النوافل بالعرض إلا أنه لابد من تقييد اطلاقها بالروايات المتقدمة التي تدل على مشروعية الجماعة في النوافل بالعرض كما هو الحال في صلاتي العيدين وصلاة الاستسقاء والصلاة المتبرع بها عن الغير والصلوات الاحتياطية الاستحبابية.

الثانية: أن مشروعية الاعادة جماعة بعد الامتثال فرادى، حيث إنها كانت على خلاف القاعدة، فلابد من الاقتصار على موردها وهو ما إذا صلى منفرداً أن يعيد صلاته جماعة إماماً كان أم مأموماً، وكذا إذا كان قد صلى جماعة إماماً أو مأموماً، فإن له أن يعيدها في جماعة أُخرى إماماً فقط، ولايمكن التعدي عن هذه الموارد إلى سائر الموارد.

الثالثة: أن قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم (ويجعلها الفريضة إن شاء)[1]، يدل على أن الرجل الذي صلى الصلاة وحده ثم يجد جماعة، فله أن يصلي معهم بنية فريضة فاتته إذا شاء، كما أن له أن يصلي بنية الاستحباب لادراك ثواب

(١) الوسائل ج ٨ ص ٢٨ باب ٧ ح ٦.

الجماعة فحسب.

الرابعة: أن الرواية التي تدل على أن الله تعالى يختار أحبهما إليه[٢] ضعيفة من ناحية السند فلايمكن الاعتماد عليها، ومع الاغماض عن سندها فالظاهر منها أنه تعالى في مقام التفضل والامتنان على العباد إختار الصلاة المعادة في مقام الاحتساب واعطاء الأجر والثواب، وهذا أمر آخر غير حصول الغرض وسقوط الأمر بالاتيان بالمأمور به، أو فقل: أن الغرض الأصلي الملزم الداعي للمولى إلى إيجاب الصلاة الذي هو مشترك بين الصلاة فرادى والصلاة جماعة بما أنه قد حصل بالامتثال الأول وسقط الأمر، فلايمكن حمل هذه الرواية على الإجزاء، فإذاً لابد من حمل الرواية على أنها في مقام اعطاء الأجر والثواب هذا.

وللمحقق العراقي‌ﷺ تفسير آخر لهذه الرواية، وحاصل هذا التفسير أن المستفاد منها أنه ليس للصلاة غرض نفسي قائم بصرف وجودها حتى يحصل بمجرد تحققها في الخارج، بل لها غرض مقدمي بمعنى أن الصلاة مقدمة لاختيار المولى من أفرادها عند تعددها في الخارج ماشاء، وعلى هذا، فبناءً على وجوب المقدمة الموصلة، فإن اقتصر المكلف في مقام الامتثال على صلاة واحدة عازماً على عدم الاتيان بصلاة أُخرى تحقق الغرض بها وسقط الأمر، وأما إذا لم يقتصر في هذا المقام على امتثال فرد واحد بل كرر في ضمن فردين أو أكثر، فعندئذ إذا اختار المولى من الفردين أو الأفراد ما شاء، كان ذلك الفرد المختار هو المصداق للصلاة المأمور بها وفرد لها وهي تنطبق عليه لا على غيره، وهذا معنى قوله‌عليه‌السلام يختار أحبّهما إليه.

وفيه: أن هذا التفسير غريب جداً، إذ لا يمكن أن يكون ذلك هو معنى

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٠٣ باب ٥٤ ح ١٠.

الرواية، لأن مرد هذا المعنى إلى أن حصول الغرض وسقوط الأمر بالفرد الأول مراعىً بعدم الاتيان بالفرد الثاني أو الثالث وهكذا وهو كما ترى، بداهة أن إنطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الخارج أمر قهري وذاتي، والمفروض أن هذا الانطباق علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر. فإذاً كيف يعقل أن يكون مراعىً بعدم الاتيان بالفرد الثاني أو الثالث وهكذا، ضرورة أن الانطباق أمر تكويني ذاتي وقهري فلا يعقل أن يكون مراعىً بعدم اختيار الفرد الآخر و معلقاً عليه.

والخلاصة: أن المأمور به لا يخلو إما ينطبق على الفرد الأول المأتي به في الخارج بكامل الاجزاء والقيود أو لا، والثاني غير معقول، لأن الانطباق أمر قهري تكويني، أما على الأول فهو علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر، فلا يعقل أن يكون مراعىً بعدم الاتيان بالفرد الثاني أو الثالث، لأن المعلوم يتبع العلة، فلا يعقل أن يكون مربوطاً بشيء آخر، ولازم ما أفادهﷺ أن وجود الفرد الأفضل والأكمل مانع عن انطباق الطبيعي المأمور به على الفرد الأول غير الأفضل وهو كما ترى، فإنه إن كان فرداً ومصداقاً له فانطباقه عليه قهري وذاتي وتكويني، ولا يعقل أن يكون وجود الفرد الأفضل مانعاً عنه، وإن لم يكن فرداً ومصداقاً له فلايمكن الانطباق، فالنتيجة أن ما أفادهﷺ من التفسير لايرجع إلى معنى محصل.

المسألة الثانية: من صلى وحده ثم أُقيمت جماعة منهم جاز له أن يدخل معهم في الجماعة ويعيد ما صلاه وحده جماعة، وتدل على ذلك مجموعة من الروايات، منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد اللهعليه السلام: (أنه قال: ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضأ إلا كتب الله له بها خمساً

وعشرين درجة فارغبوا في ذلك) [١].

ومنها، صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (أنه قال: ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمساً وعشرين درجة)[٢].

ومنها، صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث (قال: لاينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلى، فإن له صلاة أُخرى)[٣].

ومنها غيرها[٤] بدعوى أن هذه الروايات تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

والجواب: أنها لا تدل على مشروعية الامتثال بعد الامتثال بداعي نفس الغرض والأمر الأول، فإن معنى ذلك أن الغرض لم يحصل بالامتثال الأول ولا الأمر يسقط به، والاتيان بالمأمور به مرة أُخرى إنما هو بداعي حصوله وسقوط الأمر، وأما إذا سقط الأمر بالامتثال الأول وحصل الغرض به ولكنه يأتي بفرد آخر منه بداعي الأمر الآخر والغرض الثاني، سواءً أكان ذلك الأمر وجوبياً أم استحبابياً، فهو ليس من الامتثال بعد الامتثال وخارج عن محل الكلام.

ومورد الروايات في المقام الثاني دون الأول، ضرورة أنه لا شبهة في سقوط الأمر بالامتثال الأول وحصول الغرض به، وإلا لزم عدم امكان الجزم بالامتثال

---

(١) الوسائل ج ٨ ص ٣٠٢ باب ٦ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٣٠٢ باب ٦ ح ٢.

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ ح ٢.

(٤) الوسائل ج ٨ ص ٣٠٢ باب ٦.

نهائياً أو الخلف، وأما الدخول معهم في صلاتهم، فإنما هو لغرض آخر يدعو إلى ذلك وهو المداراة معهم تقية، فإن مصلحة المداراة التي منها وحدة صفوف المسلمين وجمع شملهم، ومنها المحافظة على دماء الطائفة أو أعراضهم أو أموالهم، تقتضي ذلك.

فالنتيجة: أن هذه الروايات أجنبية عن الدلالة على جواز الامتثال بعد الامتثال.

المسألة الثالثة: وهي أن من صلى صلاة الآيات، جاز له أن يعيدها مرة ثانية، وقد دلت على ذلك صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد»[1].

بدعوى، أنها تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

والجواب: أن ظاهر الأمر بالاعادة في الصحيحة الارشاد إلى بطلان صلاة الآيات إذا فرغ المكلف منها قبل الانجلاء، وعلى هذا، فالصحيحة تدل على بطلان الامتثال الأول، من جهة أنه فاقد للشرط وهو الفراغ منها بعد الانجلاء ووجوب امتثالها مرة ثانية، ولا تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال أصلا، فلو كنا نحن وهذه الصحيحة فلابد من الالتزام بظاهرها، ولكن في مقابلها رواية أُخرى وهي معتبرة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « إن صليت الكسوف إلى أن يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطوِّل في صلاتك، فإن ذلك أفضل، وإن أحببت أن تصلي فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز » [2].

وهذه المعتبرة تدل على أن الفراغ عن الصلاة بعد الانجلاء ليس شرطاً في

---

(١) الوسائل ج ٧ ص ٤٩٨ باب ٨ ح ١.

(٢) الوسائل ج ٧ ص ٤٩٨ باب ٨ ح ٢.

صحتها، فإذاً تقع المعارضة بينهما، باعتبار أن مفاد الصحيحة هو الارشاد إلى أن الفراغ شرط في صحتها، ومفاد المعتبرة الارشاد إلى أنه ليس شرطاً فيها، فتسقطان معاً ونشك في شرطيته، فمقتضى أصالة البراءة عدمها، فالنتيجة أنه ليس بشرط، نعم إطالة الصلاة إلى ما بعد الانجلاء أمر محبوب كما نصت عليه المعتبرة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الاتيان بالمأمور به بكامل أجزائه وشرائطه علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر وإلا لزم المحاذير الثلاثة المتقدمة:

الأول: عدم إمكان الجزم بالامتثال نهائياً، فإن الامتثال الثاني كالامتثال الأول فلا فرق بينهما.

الثاني: الخلف.

الثالث: لزوم تحصيل الحاصل أو انتقال الأمر متعلقه إلى متعلق الآخر وكلاهما محال .

هذا تمام الكلام في المرحلة الأُولى وهي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن الاعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت.

إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

وأما الكلام في المرحلة الثانية وهي إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادةً وقضاءً وعدم إجزائه.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت والواقع.

الثاني: في مقام الاثبات والكشف.

أما الكلام في المقام الأول، فلا شبهة في أن جعل الحكم الاضطراري كوجوب التيمم لغير واجد الماء ونحوه في موارده لايمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك، فلا محالة يكون مبنياً على نكتة ملزمة تدعو المولى إلى جعله فيها وهي تفي بغرض المولى، لأن الأمر الاضطراري أمر واقعي، غاية الأمر أنه مجعول على المكلف بعنوان ثانوي وهو كونه معذوراً عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عذره واقعياً تكوينياً أو شرعياً، والأول كالعاجز تكويناً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية. والثاني كالعاجز شرعاً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية، وفي كلتا الحالتين يكون المكلف مأموراً واقعاً بالصلاة جالساً أو مع الطهارة الترابية، ومن الواضح أن هذا الأمر يكشف عن أن الصلاة المذكورة تفي بغرض المولى في هذه الحالات.

وبكلمة واضحة: أن مقتضى القاعدة الأولية عدم الاجزاء، فإن سقوط الواجب وحصول الغرض بالاتيان بغير الواجب بحاجة إلى دليل يدل على تقييد وجوبه بعدم الاتيان به، وعلى هذا، الأساس فمقتضى اطلاق دليل كل واجب عدم

سقوط وجوبه بالاتيان بغيره، فإن مسقطية الغير بحاجة إلى دليل.

هذا إذا كان لدليل الواجب اطلاق وأما إذا لم يكن له اطلاق، فمقتضى الأصل العملي عدم السقوط بغيره تطبيقاً لقاعدة أن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في الخروج عن مقتضى هذه القاعدة الأولية في حال الاضطرار إلى الاتيان بغير المأمور به الواقعي، كما إذا اضطر إلى الصلاة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن من الطهارة المائية عقلا أو شرعاً أو إلى الصلاة جالساً أو في ثوب نجس عند عدم التمكن من الصلاة قائماً أو في ثوب طاهر وهكذا، والخروج عن مقتضى تلك القاعدة يتوقف على أن يكون الأمر الاضطراري كاشفاً عن وجود ملاك في متعلقه يفي بملاك الأمر الواقعي، فإذا كان كاشفاً عن ذلك كان دالاً على الإجزاء، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية إذا كان كاشفاً عن وجود ملاك فيها يفي بملاك الواقع اجزاء الاتيان بها عنها إعادةً وقضاءً، وعلى هذا، فيقع الكلام في ثبوت الملازمة بين وجود الأمر الاضطراري بشيء ووجود ملاك فيه يفي بغرض الواقع في مسألتين:

الأُولى: فيما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت.

الثانية: فيما إذا لم يكن مستوعباً لتمام الوقت.

أما الكلام في المسألة الأُولى، فيقع تارة في مقام الثبوت وأُخرى في مقام الاثبات.

أما الكلام في الأول، فيمكن تصور ملاك المأمور به بالأمر الاضطراري على أربعة صور:

الأُولى: أن يكون وافياً بتمام ملاك الواقع.

الثانية: أن يكون وافياً بمعظم ملاكه، بحيث يكون المقدار المتبقي غير لزومي.

الثالثة: أن يكون وافياً ببعض ملاكه، والبعض المتبقي وإن كان لزومياً ولكن لايمكن استيفاؤه ثانياً.

الرابعة: هذا الفرض ولكن يمكن استيفاء المقدار المتبقي مرة ثانية.

أما على الصور الثلاث الأُولى فلا شبهة في الاجزاء، أما في الصورة الأُولى، فلأن المأمور به بالأمر الاضطراري مشتمل على تمام ملاك المأمور به بالأمر الواقعي، ومعه لا شبهة في الاجزاء ولا موضوع للقضاء حينئذٍ، وأما في الصورة الثانية، فلأن المقدار المتبقي من الملاك غير لزومي، وأما في الصورة الثالثة، فلأنه وإن كان لزومياً إلاّ أنه غير قابل للاستيفاء، نعم في الصورة الرابعة لا إجزاء، باعتبار أن المقدار المتبقي فيها لزومي وقابل للاستيفاء، فالنتيجة أن الملازمة بين جعل الأمر الاضطراري بشيء في مقام الثبوت وبين الاجزاء غير ثابتة، حيث إن المكلف لا يعلم أنه مجعول على النحو الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع.

وأما الكلام في مقام الاثبات، فلاشبهة في أن مقتضى اطلاق الأمر الاضطراري بشيء كالصلاة مع الطهارة الترابية مثلا أو الصلاة جالساً أو نحو ذلك هو الاجزاء، وذلك لأن المولى إذا أمر بالصلاة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية في تمام الوقت وكان في مقام البيان ومع ذلك إذا سكت عن وجوب القضاء في خارج الوقت، كان ذلك يشكل دلالة التزامية للأمر الاضطراري، وهي دلالته على أن المأمور به بذلك الأمر مشتمل على ملاك يفي بتمام ملاك الواقع أو بالمقدار المعتد به منه، بحيث يكون المقدار المتبقي غير الزامي، وأما إذا كان الزامياً وقابلاً للتدارك في خارج الوقت، فعلى المولى بيان إيجاب القضاء فيه لتداركه وإلا لأخلّ بغرضه، ومع هذا إذا سكت عن ذلك كان سكوته قرينة على أن المقدار المتبقي غير الزامي.

فالنتيجة: إذا كان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق، فلا مانع من التمسك به لنفي وجوب القضاء في خارج الوقت لأنه بحاجة إلى بيان زائد، وحيث لم يكن فالاطلاق كاشف عن أن الملاك القائم بالبدل يكون على النحو الأول أو الثاني أو الثالث، وأما إذا لم يكن لدليل الأمر الاضطراري إطلاق أو كان لبياً، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء، لأن المكلف إذا أتى بوظيفته الاضطرارية كالصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت وشك في إجزائها عن القضاء خارج الوقت، فيكون المرجع فيه أصالة البراءة عن وجوب القضاء، باعتبار أن الشك في أصل وجوبه لأنه بأمر جديد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن جعل الأمر الاضطراري لشيء ثبوتاً لا يلزم الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع، ولا ملازمة بين الأمرين في مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات، فإن كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق فهو المرجع وإلا فالأصل العملي.

ثم إن للمحقق النائينيﷺ في المسألة كلاماً وحاصل هذا الكلام، أن القول بعدم إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري في هذه المسألة، وهي ما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت غير معقول، وقد أفاد في وجه ذلك، أن القيد المتعذر على المكلف في الصلاة وهو الطهارة المائية مثلا في تمام الوقت لايخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب الواقعي مطلقاً حتى في حال تعذره وعدم التمكن منه كالقيود المقومة له، أو يكون له دخل في ملاكه في حال التمكن فحسب لا مطلقاً كالطهارة المائية التي يكون دخلها في الملاك مختصاً بحال التمكن فقط، فعلى الأول لايمكن الأمر بالفاقد في الوقت كالصلاة بلا طهور لعدم اشتماله على الملاك حتى يدعو المولى إلى الأمر به، وعلى الثاني فيبقى الأمر بالفاقد بحاله، على أساس اشتماله

على الملاك التام، لفرض عدم دخل القيد المتعذر فيه حال التعذر، لأن قيديته مختصه بحال التمكن كالطهارة المائية، فإنها دخيلة في الملاك حال التمكن منها لا مطلقاً، وأما في حال تعذرها فملاك الصلاة قد ظل باقياً، باعتبار أنه لا دخل لها فيه في هذه الحالة، وعلى ضوء ذلك فعلى الفرض الأول لايمكن الأمر بالفاقد كالصلاة بدون طهور في الوقت لعدم ملاك له كما مرّ، فإذاً يتعين الأمر بالواجد كالصلاة مع الطهارة المائية خارج الوقت، وعلى الفرض الثاني يتعين الأمر بالفاقد كالصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت لاشتماله على تمام ملاك الواقع، وعليه فالجمع بين الأمر بالفاقد في الوقت أداءً كالصلاة مع الطهارة الترابية وبين الأمر بالواجد خارج الوقت قضاءً كالصلاة مع الطهارة المائية جمع بين أمرين متناقضين، فإن معنى الأمر بالفاقد في الوقت أنه مشتمل على تمام ملاك الواقع، وحينئذ فلا مبرر للقضاء ولا موضوع له، ضرورة أن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة، ومن الطبيعي أن صدقه منوط بعدم الأمر بالفاقد في الوقت أداءً وعدم اشتماله على الملاك ودخل القيد فيه مطلقاً حتى حال التعذر، وأما مع فرض الأمر به واشتماله على الملاك وعدم دخل القيد فيه حال التعذر فلا موضوع له، ومعنى الأمر بالواجد في خارج الوقت قضاءً أن الفاقد في الوقت غير مشتمل على الملاك ولا أمر به، فإذاً لايمكن الجمع ين الأمرين، على أساس أن الأول يستلزم عدم الموضوع للثاني والثاني يستلزم عدم الملاك للأول، فلذلك يكون إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي ضرورياً في مسألتنا هذه وهي ما كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت، وعدم الاجزاء فيها غير معقول [1].

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٣.

ويمكن المناقشة فيه، وذلك لأن الصلاة ذات مراتب متعددة ومتفاوته طولاً من المرتبة العليا وهي صلاة المختار إلى المرتبة الدنيا وهي صلاة الغرقى مثلا وبينهما متوسطات، وكل مرتبة منها واجبة ومشتملة على مصلحة ملزمة عند تعذر مرتبة فوقها، فإذا تعذر على المكلف الصلاة مع الطهارة المائية انتقلت وظيفته إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، وإذا تعذر عليه الصلاة قائماً انتقلت وظيفته إلى الصلاة جالساً وهكذا، وعلى هذا، فالصلاة مع الطهارة الترابية بما أنها في طول الصلاة مع الطهارة المائية ودونها في المرتبة، فلايمكن أن تكون مشتملة على تمام ملاك الصلاة مع الطهارة المائية، وإلا فتكون في عرضها لا في طولها، وفي مرتبتها لا دونها في المرتبة، وعليه فبطبيعة الحال لا يكون ملاكها وافياً بتمام ملاكها، إذ لا شبهة في أن ملاك الصلاة مع الطهارة المائية أقوى وأكبر من ملاك الصلاة مع الطهارة الترابية وإلا فلا مبرر للطولية بينهما، وعلى هذا، فيقع الكلام في أن المقدار المتبقي من مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية بعد استيفاء المقدار المهم من الصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت وعدم امكان تدارك تمامها به فيه، هل هو لازم الاستيفاء مع إمكانه أو أنه ليس بلازم الاستيفاء، أو أنه لازم الاستيفاء ولكنه غير ممكن ؟ فعلى الأول يجب الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية خارج الوقت لاستيفاء المقدار المتبقي من تلك المصلحة، وأما على الثاني والثالث فلا موجب للاتيان بها خارج الوقت، وعلى هذا، فلا تهافت ولا تناقض بين وجوب الفاقد وهو المرتبة الدانية من الصلاة كالصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت أداءً وبين وجوب الواجد في خارج الوقت وهو الصلاة مع الطهارة المائية، لأن التناقض بينهما مبني على نقطة خاطئة وهي تخيل أن الصلاة مع الطهارة الترابية مشتملة على تمام ملاك الصلاة مع الطهارة المائية، على أساس أن الطهارة المائية غير دخيلة في الملاك في حال تعذرها، وهذا الخيال خاطيء

جداً ولا واقع موضوعي له، لأن دخالة الطهارة المائية في الملاك مختصة بحال التمكن منها عقلا وشرعاً، بمعنى أنها دخيلة في ملاك صلاة المختار ولا تكون دخيلة في ملاك صلاة دونها في المرتبة وهي الصلاة مع الطهارة الترابية، ومن الواضح أن عدم دخالتها في ملاكها ليس معناه أن ملاكها نفس ملاك الصلاة مع الطهارة المائية، بل معناه أن الدخيل في ملاكها في هذه المرتبة هو الطهارة الترابية، والدخيل في ملاكها في المرتبة العليا (صلاة المختار) هو الطهارة المائية، فلذلك تختلف المرتبتان ملاكاً، ومن هنا، لا يستلزم وجوب الصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت عدم وجوب القضاء في خارج الوقت، لأنه يدور مدار أن المقدار المتبقي من المصلحة ليس بلازم الاستيفاء أو أن استيفائه غير ممكن وإن كان لازماً في نفسه، وأما إن كان لازماً كذلك وكان بالامكان استيفاؤه فيجب القضاء في خارج الوقت، كما أن وجوب القضاء فيه لايستلزم عدم الأمر بالفاقد في الوقت وعدم اشتماله على الملاك فلا ملازمة بين الأمرين.

وبكلمة، أن قيود الصلاة على نوعين:

الأول: أن قيديته ثابتة في جميع مراتب الصلاة من المرتبة العليا إلى المرتبة الدنيا في تمام حالات المكلف الطارئة عليه، وذلك كالطهارة من الحدث الأكبر والأصغر الأعم من المائية والترابية، فإنها كما تكون شرطاً للصلاة في المرتبة العليا كذلك يكون شرطاً لها في سائر مراتبها، ومن هنا، إذا تعذرت الطهارة المائية والترابية معاً يسقط الأمر بالصلاة بسقوط موضوعها فلا صلاة حتى تكون واجبة، ولهذا تسقط الصلاة عن فاقد الطهورين.

الثاني: أن قيديته مختصة بحال التمكن كالطهارة المائية فقط والقيام واستقبال القبلة والاستقرار وما شاكل ذلك.

ومعنى هذا أن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاة مع الطهارة المائية فلا يصل دور الصلاة مع الطهارة الترابية، وإذا تعذر عليه تلك الصلاة عقلاً أو شرعاً انتقلت وظيفته إلى الصلاة مع الطهارة الترابية وكذلك الحال في سائر الشرائط، فإن المكلف مادام قادراً على القيام فوظيفته الصلاة قائماً وإلا فالصلاة جالساً، ومادام متمكناً من الركوع والسجود فوظيفته الصلاة راكعاً وساجداً وإلا فالصلاة مع الايماء بديلاً عن الركوع والسجود، فالنتيجة أن دخل هذا النوع من الشروط في ترتب الملاك مختص بحال التمكن لا مطلقاً، وعلى هذا، فإذا تعذر مرتبة من الصلاة تعلق الأمر بمرتبة أُخرى منها دونها وهكذا، ومن الواضح أنه لا تنافي بين الأمر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائية في الوقت وبين قضائها في خارج الوقت، لأن وجوب الصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت عند تعذر الطهارة المائية إنما هو بملاك أنها لا تسقط بحال، وأما وجوب قضائها مع الطهارة المائية في خارج الوقت فهو بملاك أنها لا تفي بتمام غرضها من جهة، المقدار المتبقي منه لازم الاستيفاء من جهة أُخرى، وبالامكان استيفاؤه من جهة ثالثة، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الجمع بينهما من الجمع بين أمرين متناقضين، لايرجع إلى معنى محصل، هذا تمام الكلام فيما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت.

وأما الكلام في المسألة الثانية وهي ما إذا كان الاضطرار في جزء من الوقت وغير مستوعب لتمام الوقت، فيقع تارة في مقام الثبوت وأُخرى في مقام الاثبات.

أما الكلام في مقام الثبوت فيمكن أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري على أحد الأنحاء التالية:

الأول: أن يكون ملاكه وافياً بتمام ملاك الواجب الواقعي.

الثاني: أن يكون وافياً بجزء مهم من ملاكه والجزء المتبقي غير ملزم.

الثالث: أن يكون وافياً ببعض ملاكه، والبعض الآخر المتبقي ملزم ولكن لايمكن استيفاؤه ثانياً.

الرابع: هذه الصورة ولكن بالامكان استيفاء ذلك البعض المتبقي من الملاك ثانياً. ويقع البحث حول هذه الفروض الأربعة:

أما على الفرض الأول، فلا شبهة في الاجزاء بملاك أنه يفي بتمام غرض الواقع، فإذا كان المكلف في أول الوقت غير واجد للماء وتيمم وصلى ثم وجد الماء في آخر الوقت لم تجب عليه الاعادة، لأن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وافية بتمام ملاك الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، فإذاً لا مقتضي للاعادة، ولكن الواجب على هذا الفرض هو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت طولا والمكلف مخير بينهما، وكذا إذا لم يتمكن المكلف من القيام في أول الوقت وصلى جالساً وفي آخر الوقت تمكن من القيام لم تجب عليه إعادة الصلاة قائماً، لأن الواجب هو الجامع بينهما وهكذا.

وأما على الفرض الثاني، فأيضاً لا شبهة في الاجزاء، لأن المقدار المتبقي من الملاك بما إنه غير ملزم، فلا يجب استيفاؤه.

وأما على الفرض الثالث، فإن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري في أول الوقت وإن كان مجزياً وضعاً إلا أنه غير جائز تكليفاً، لأنه يوجب تفويت المقدار من الملاك الملزم بدون مبرر، فإن المكلف إذا أتى بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، فهي وإن كانت صحيحة من جهة اشتمالها على الملاك الملزم في نفسه، إلا أنها لا تجوز شرعاً من جهة أنها توجب تفويت المقدار الملزم من ملاك الصلاة مع الطهارة المائية، مع أن بامكانه استيفاء الجميع، لأنه لو لم يأت بها مع الطهارة الترابية في أول الوقت، كانت وظيفته الاتيان بها مع الطهارة المائية في آخر الوقت، واستيفاء تمام

ملاكها وعدم تفويت شيء منه، ولذلك لايجوز له البدار تكليفاً في هذا الفرض، لاستلزامه تفويت المقدار الملزم من الملاك الذي كان بامكانه ادراكه في آخر الوقت لو لم يبادر في اول الوقت.

ودعوى: أن البدار إذا كان منهياً عنه فهو يوجب فساد العبادة تطبيقاً لكبرى اقتضاء النهي عن العبادة الفساد، فإذاً لايمكن القول بجواز البدار فيه وضعاً لا تكليفاً.

مدفوعة: بأن اقتضاء النهي عن العبادة الفساد إنما هو فيما إذا كان النهي نفسياً مولوياً، وأما إذا كان غيرياً فهو لا يقتضي الفساد والنهي عن البدار في المقام، بما أنه غيري ناشىء من تفويت الملاك المبتقي الملزم في الصلاة الاختيارية فلا يقتضي الفساد، لوضوح أن النهي عن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت لم ينشأ عن وجود مفسدة فيها لكي يقتضي فسادها، بل هو ناشىء من مبغوضية تفويت الباقي من الملاك في الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، باعتبار أن إدراك جزء من ملاكها بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت مانع عن إدراك الجزء الآخر بها مع الطهارة المائية في آخر الوقت، هذا اضافة إلى أن تفويت الملاك إنما هو في طول صحة الصلاة مع الطهارة الترابية، فإنها إذا كانت صحيحة كانت مفوتة له، وأما إذا كانت فاسدة فلا توجب تفويته، وعليه فالمبغوضية والحرمة لا يمكن أن تكون موجبة لبطلان الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، ضرورة أنها لو بطلت فلا مبغوضية ولا حرمة، فإذاً يلزم من فرض وجودها عدمها، فوجودها محال، فالنتيجة أن البدار جائز وضعاً في هذا الفرض لا تكليفاً.

وأما على الفرض الرابع، فهل يجوز البدار إلى الاتيان بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت ثم الاتيان بالوظيفة الاختيارية في آخر الوقت أو لا ؟ فيه وجهان: قد

يقال كما قيل بالوجه الثاني، وذلك لأن الأمر بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت يكون لغواً ولا يترتب عليه أثر، إذ لابد للمكلف من الاتيان بالوظيفة الاختيارية في آخر الوقت وإن أتى بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت، ولا معنى للتخيير بين الاتيان بعملين والاتيان بعمل واحد، بمعنى أن يكون المكلف مخيراً بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت ثم الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، وبين الاقتصار على الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، ومن الطبيعي أنه لا معنى لهذا التخيير، ويكون الأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية منضمة إلى الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت لغواً محضاً ولا ملاك له أصلا، وعلى هذا، فلا يجوز البدار في هذا الفرض، لأن جوازه واقعاً معناه أن العمل الاضطراري متعلق للأمر وهو لايمكن، فإذاً يتعين الأمر بالعمل الاختياري في آخر الوقت ولايكون العمل الاضطراري مشروعاً في أول الوقت، ولكن الصحيح هو الوجه الأول، وذلك لأن الوظيفة الاضطرارية في أول الوقت كالصلاة مع الطهارة الترابية إذا كانت مشتملة على ملاك ملزم في نفسه كما هو المفروض، لم يكن الأمر بها منضمة إلى الوظيفة الاختيارية في آخر الوقت لغواً وبلا ملاك وروح بنحو التخيير، لأن حقيقة الحكم وروحه الملاك وهو موجود فيها، نعم الأمر بها كذلك تعييناً لغو وبلا مبرر، وأما تخييراً فلا مانع منه، حيث إنه موجود لبّاً وملاكاً، فإذا كان موجوداً لبّاً فلا مانع منه اثباتاً.

وإن شئت قلت: إنا نعلم جزماً أنه لا يجب على المكلف في هذا الفرض الانتظار والاقتصار على الاتيان بالوظيفة الاختيارية في آخر الوقت تعييناً وعدم مشروعية الوظيفة الاضطرارية في أول الوقت، إذ لا شبهة في أنها مشروعة، لفرض أنها مشتملة على الملاك الملزم في نفسه وإن كان دون الملاك الملزم للوظيفة الاختيارية

وبنسبة الجزء إلى الكل، فإذاً لا محالة يكون المجعول في هذه الحالة هو الأمر بالجامع بين عملين طوليين زماناً هما العمل الاضطراري في أول الوقت والعمل الاختياري في آخر الوقت، وبين عمل واحد وهو العمل الاختياري في آخر الوقت، غاية الأمر أن المكلف إذا اختار العملين فالمستوفي بالعمل الاختياري الجزء المتبقي من الملاك، باعتبار استيفاء جزء منه بالعمل الاضطراري، وإذا اختار العمل الواحد وهو العمل الاختياري، فالمستوفى به تمام الملاك، فالنتيجة جواز البدار في هذا الفرض واقعاً تكليفاً ووضعاً.

نعم، لو لم يعلم بالحال في مقام الثبوت ودار الأمر في مقام الاثبات بين أن يكون الواجب عملين طوليين زماناً أو عمل واحد، فلا يمكن اثبات التخيير بينهما، لأن وجوب الاتيان بالعمل الواحد معلوم على كل تقدير، فإذاً إيجاب الاتيان بالعمل الآخر منضماً إليه لغو ولا يترتب عليه أثر، وأما إذا كان اشتمال كلا الفعلين على الملاك الملزم معلوماً، غاية الأمر أن المكلف إذا اقتصر في مقام الامتثال على العمل الأخير فقد استوفى تمام الملاك به، وإن أتى بالعمل الأول فقد استوفى به جزء الملاك المتبقي، وحيث إن التخيير روحاً وملاكاً في مقام الثبوت موجود فلا مناص منه في مقام الاثبات، ولا يقاس المقام بالتخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فإنه غير معقول، باعتبار أن المكلف مهما أتى بالأقل حصل الغرض به وسقط الأمر وإن كان في ضمن الأكثر، وحينئذ فلا محالة يكون الأمر بالأكثر ولو تخييراً لغواً وجزافاً، وهذا بخلاف المقام فإن المكلف إذا أتى بالأكثر حصل الغرض به لا بالأقل، وإن اقتصر على الأقل حصل الغرض به ولا يتوقف على الأكثر.

ومن هنا، يظهر أن الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني[١] والمحقق الأصفهاني[٢] قدس سرهما من التخيير في المسألة بين البدار والاتيان بالوظيفتين الاضطرارية في أول الوقت والاختيارية في آخر الوقت أو الانتظار والاقتصار على عمل واحد وهو الوظيفة الاختيارية في آخر الوقت ولا مانع من ذلك، وقد أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره في وجه ذلك، أن المصلحة الصلاتية قائمة بالصلاة الواحدة في حال الاختيار إذا لم يسبقها الصلاة الاضطرارية، وبالصلاتين في حالتي الاختيار والاضطرار، بمعنى أن المترتب على كل واحدة منهما جزء المصلحة، وفي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بالأمر التخييري ولا يعقل غيره، لأن وفاء العملين وهما العمل الاضطراري في أول الوقت والعمل الاختياري في آخر الوقت معاً بتمام المصلحة، يمنع عن الأمر التعييني بخصوص العمل الاختياري فإنه بلا موجب ومبرر، نعم لايمكن أن يكون الأمر بكل من العمل الاضطراري في أول الوقت والاختياري في آخر الوقت تعييناً لأنه بلا مقتضي[٣].

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن مقتضى القاعدة في الفرض الأول والثاني والثالث الاجزاء، وأما في الفرض الرابع فالمكلف مخير بين البدار بالاتيان بالعمل الاضطراري في أول الوقت والعمل الاختياري في آخر الوقت، وبين الانتظار والاقتصار بالاتيان بالعمل الاختياري في آخر الوقت، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما الكلام في مقام الاثبات فقد تقدم أن العذر إذا كان مستوعباً لتمام الوقت،

---

(١) كفاية الاصول ص ٨٥.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٨٥.

(٢) المصدر المتقدم.

فمقتضى اطلاق أدلة الأوامر الاضطرارية الاجزاء وهذا لا كلام فيه وتقدم، وإنما الكلام في المقام وهو إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت في أنه هل لأدلة الأوامر الاضطرارية اطلاق يمكن التمسك به لاثبات الاجزاء وعدم وجوب الاعادة أو لا ؟ فيه قولان:

فقد اختار المحقق الخراساني قدس سره القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك إنه لا مانع من التمسك باطلاق قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾[١].

وإطلاق الروايات كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»[٢] وقوله عليه السلام: «إن رب الماء ورب الأرض واحد»[٣] وقوله عليه السلام: «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً »[٤] وقوله عليه السلام: « فإن فاته الماء فلن تفوته الأرض »[٥] ونحوها[٦]، ومقتضى اطلاق هذه الأدلة جواز البدار وضعاً وتكليفاً، فإذا لم يجد الماء في أول الوقت وتيمم وصلى صحت صلاته، فإذا ارتفع العذر في أثناء الوقت لم تجب الاعادة[٧]، وقد اختار هذا القول في خصوص ما إذا كان العذر عدم وجدان الماء لا

(١) سورة المائدة آية ٦.

(٢) هذا السياق تلفيق روايتين احداهما وردت في الوسائل ج ٣ ص ٣٨٦ باب ٢٣ ح ٥ ولفظها: (إن التيمم أحد...) والثانية وردت في نفس الباب ح ٤ ولفظها: (يكفيك الصعيد...).

(٣) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٦ باب ٢٣ ح ٦.

(٤) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٥ باب ٢٣ ح ١.

(٥) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٤ باب ٢٢ ح ٣.

(٦) لاحظ أحاديث البابين المتقدمين في الوسائل.

(٧) كفاية الاصول ص ٨٥.

مطلق العذر جماعة، منهم السيد الطباطبائي[1] هذا، والصحيح هو القول الثاني وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الآية الشريفة إنما هي في مقام بيان أن المكلف على نوعين:

أحدهما: الواجد للماء. والآخر: الفاقد له.

ووظيفة الأول الطهارة المائية ووظيفة الثاني الطهارة الترابية، وحيث إن التقسيم قاطع للشركة، فلا يمكن اشتراكهما في التكليف، وهذا هو مقتضى ظاهر الآية الشريفة ولا نظر لها إلى أن وظيفة الفاقد للماء الصلاة مع الطهارة الترابية مطلقاً حتى فيما إذا كان المكلف فاقداً له في بعض الوقت دون تمام الوقت، فإنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وأما الروايات المتقدمة فهي أيضاً كذلك، لأن مفادها أن التراب طهور، أما أنه طهور مطلقاً حتى فيما إذا لم يكن فاقداً للماء في تمام الوقت فلا تدل عليه، أو فقل أن الروايات المذكورة بألسنة مختلفة إنما هي في مقام تشريع طهورية التراب في طول طهورية الماء عند عدم التمكن من استعماله، فلا تدل على أنه طهور مطلقاً وإن كان عدم التمكن من الاستعمال في بعض الوقت لا في تمامه.

الأمر الثاني: أن كل صلاة فريضة موقتة بوقت خاص بداية ونهاية، فالواجب هو الجامع بين الأفراد الطولية والعرضية في الوقت ويكون المكلف مخيراً في مقام الامتثال بين الأفراد المذكورة، فطالما يكون متمكناً من إيجاد الطبيعي الواجب في ضمن أحد أفراده في طول الوقت كالصلاة مع الطهارة المائية فلا يصل دور الصلاة مع الطهارة الترابية، لأنها وظيفة العاجز عن الأُولى في الوقت لا وظيفة المتمكن منها فيه، وإلا لزم أن يكون وجوبها في وقتها وهو خلف، ومن الطبيعي أنه يكفي في تمكن

(٨) العروة الوثقى ج ١ ص ٥٠٢ مسالة ٨.

المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية في الوقت، التمكن من الاتيان بفرد منها فيه ولو بنحو صرف الوجود وإن لم يتمكن منها في سائر أجزائه، فإذا تمكن من الصلاة مع الطهارة المائية ولو في جزء منه، صدق أنه متمكن منها في وقتها ومعه تكون وظيفته الصلاة مع الطهارة المائية دون الطهارة الترابية.

تحصل مما ذكرناه أن مقتضى القاعدة الأولية هو أن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت غير مشروعة في حق من تمكن من الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت كما هو المفروض في المسألة، إلا إذا كان هناك دليل على الإجزاء، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لأدلة الأوامر الاضطرارية كالآية الشريفة والروايات اطلاق من هذه الناحية، فلا مانع من التمسك به لاثبات الاجزاء، فإن مقتضاه أن العذر غير المستوعب لتمام الوقت موضوع للأمر الاضطراري كالعذر المستوعب لتمام الوقت، وعلى هذا، فإن كان المكلف فاقداً للماء في أول الوقت وتيمم وصلى صحت صلاته وإن ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية فيه، ولكن قد يعترض على ذلك بأنه لو كان لها اطلاق فمع ذلك لايمكن التمسك باطلاقها لسببين:

الأول: أن لازم ذلك أن تكون شرطية الطهارة الترابية في عرض شرطية الطهارة المائية وهو كما ترى، ضرورة أن المكلف إذا كان متمكناً من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت لم يجز له الاكتفاء بالصلاة مع الطهارة الترابية فيه، لأن ذلك خلاف الآية الشريفة التي تنص على أن وظيفة الواجد للماء في الوقت الصلاة مع الطهارة المائية ووظيفة الفاقد الصلاة مع الطهارة الترابية، وعليه فإذا كان المكلف واجداً للماء في آخر الوقت وتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية فيه فوظيفته الاتيان بها دون الصلاة مع الطهارة الترابية، ولو صلاها في أول الوقت انكشف بطلانها

وظهر أنه غير مأمور بها.

الثاني: أن لازم ذلك أن تكون كل حصة من الصلاة مشروطة بالطهارة المائية، فإذا كان المكلف في أول الوقت فاقداً للماء فوظيفته الطهارة الترابية بالنسبة إلى الحصة الواقعة فيه، فإذا أتى بتلك الحصة معها صحت فلا إعادة عليه، وهذا كما ترى، ضرورة أن الطهارة المائية شرط لطبيعة الصلاة الجامعة بين أفرادها الطولية من المبدأ إلى المنتهى لا أنها شرط لكل حصة، حصة منها في طول الوقت مستقلا. ويمكن المناقشة في كلا الأمرين:

أما الأمر الأول، فلأنه لو كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق كالآية الشريفة والروايات، كان اطلاقه كاشفاً عن أمرين:

أحدهما أن مقتضاه أن الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت موضوع للأمر الاضطراري كالمستوعب له.

وثانيهما عن وجود ملاك في الصلاة مع الطهارة الترابية بغي ملاك الصلاة مع الطهارة المائية، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات عدم وجوب الاعادة، ومن الواضح أنه ليس معنى هذا كون شرطية الطهارة الترابية في عرض شرطية الطهارة المائية بل هي في طولها وعند تعذرها، غاية الأمر أعم من أن يكون تعذرها في تمام الوقت أو في جزء منه، ونتيجة هذا الاطلاق جواز البدار واقعاً تكليفاً ووضعاً، وعلى هذا، فإذا تيمم وصلى صحت صلاته وإن ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية.

ودعوى: أن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري وإن كان كفاية الوظيفة الاضطرارية عن الوظيفة الاختيارية إلا أنه معارض بإطلاق دليل الأمر الاختياري، فإن مقتضى اطلاقه تعين الوظيفة الاختيارية في مجموع الوقت أي بين المبدأ والمنتهى

وعدم كفاية الوظيفة الاضطرارية عنها.

مدفوعة: فإن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاختياري وإن كان ذلك إلا أن اطلاق دليل الأمر الاضطراري يتقدم عليه، على أساس تقدم أدلة الأحكام الثانوية على أدلة الأحكام الأولية كدليل لا ضرر ولا حرج ونحوهما، وعلى هذا، فلابد من رفع اليد عن اطلاق دليل الأمر الاختياري وحمله على ما إذا لم يكن على خلافه دليل الأمر الاضطراري، وإلا فلابد من تقييد اطلاقه بغير مورده.

فالنتيجة: أنه لو كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق فهو المحكم والمرجع دون اطلاق دليل الأمر الاختياري، ولكن الذي يسهل الخطب أنه لا اطلاق له.

وأما الأمر الثاني، فلأن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري ليس تضيق دائرة شرطية الطهارة المائية وجعلها لحصة خاصة من الصلاة وهي الحصة الواقعة في أول الوقت، بل مقتضاه كفاية الاتيان بالوظيفة الاضطرارية عن الوظيفة الاختيارية في آخر الوقت وأنها تفي بغرضها، لا أن الطهارة المائية ليست شرطاً لها، ومن هنا، إذا لم يأت بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت وجب عليه الاتيان بالوظيفة الاختيارية في آخر الوقت وهي الصلاة مع الطهارة المائية، فإذاً كيف يمكن أن يكون مقتضى اطلاقه تخصيص شرطية الطهارة المائية بالصلاة في أول الوقت دون الصلاة في آخر الوقت فإنه خلاف الكتاب والسنة.

والخلاصة: أن نتيجة اطلاق دليل الأمر الاضطراري وتقديمه على دليل الأمر الاختياري هي أن الواجب في المسألة الجامع بين الوظيفة الاضطرارية في أول الوقت كالصلاة مع الطهارة الترابية والوظيفة الاختيارية في آخر الوقت والمكلف مخير بينهما طولا، فإذا أتى بالأُولى كفت عن الثانية وإلا وجب عليه الاتيان بالثانية.

تحصل أن الاطلاق لو ثبت لدليل الأمر الاضطراري لكان هو المتعين

ومقتضاه جواز البدار واقعاً تكليفاً ووضعاً، ولكن قد مر أنه غير ثابت لا في الآية الشريفة ولا في الروايات، فإذاً مقتضى القاعدة في المسألة عدم جواز البدار واقعاً وعدم كفاية الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت مع التمكن من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، هذا هو مقتضى القاعدة، ولكن مع ذلك ذهب جماعة من المحققين إلى الاجزاء في المسألة، منهم المحقق العراقي والمحقق النائيني والمحقق الأصفهاني (قدس سرهم)، أما المحقق العراقي فقد ذكر في وجه ذلك وجوهاً:

الوجه الأول: أن أدلة البدلية كآية التيمم والروايات مطلقة، وتدل باطلاقها على أن موضوع وجوب التيمم مطلق العذر أعم من أن يكون مستوعباً لتمام الوقت أو غير مستوعب له، بدعوى أن المتبادر من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾إلَى قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾ [1]، هو أن المكلف إذا أراد الاتيان بالصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت، فإن كان واجداً للماء في ذلك الجزء، فوظيفته الوضوء والغسل فيه وإلا فوظيفته التيمم.

فالنتيجة: أن المعيار بالوجدان والفقدان إنما هو في الوقت الذي أراد المكلف الاتيان بالصلاة، سواء أكان ذلك في أول الوقت أم في أثنائه أم آخره، فإذا أراد الاتيان بها في أول الوقت وكان فاقداً للماء فوظيفته الاتيان بها مع الطهارة الترابية وهكذا[2]، ولكنه﴿ أعقب ذلك بتعليقين:

الأول: أن هذا الاطلاق معارض باطلاق دليل الأمر الاختياري، فإن مقتضاه أن القيد المضطر إلى تركه في جزء من الوقت دخيل في الملاك وغير ساقط بالاضطرار

(١) سورة المائدة آية ٦.

(٢) مقالات الاصول ج ١ ص ٢٧٠.

غير المستوعب، فيكون معارضاً لاطلاق دليل الأمر الاضطراري فيسقطان معاً من جهة المعارضة فلا دليل على الإجزاء، وفيه ما أشرنا إليه آنفاً من أن اطلاق دليل الأمر الاضطراري يتقدم على إطلاق دليل الأمر الاختياري بالحكومة، فلو ثبت أن للآية الشريفة إطلاقاً وكذلك للروايات التي تنص على بدلية التراب عن الماء، فلا مناص من الأخذ به ولا يعارضه اطلاق دليل الأمر الاختياري.

الثاني: تقديم ظهور دليل الأمر الاختياري على اطلاق دليل الأمر الاضطراري بالأظهرية أو الحكومة، بدعوى أن ظهور دليل الأمر الاختياري في دخل القيد في الملاك الواقعي وصغي، والظهور الوضعي يتقدم على الظهور الاطلاقي من باب تقديم الأظهر على الظاهر[1].

والجواب، أولاً: أن المعارض مع اطلاق دليل الاضطراري ليس أصل الظهور في دخل القيد، بل اطلاقه لحالة ما إذا أتى المكلف المضطر بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت ثم ارتفع عذره في آخر الوقت.

وثانياً: ما تقدم من أن اطلاق دليل الأمر الاضطراري يتقدم على اطلاق دليل الأمر الاختياري، ويكون هذا التقديم بالحكومة وتضييق دائرة دخل القيد في الملاك بما إذا لم يضطر المكلف إلى تركة ولو في بعض الوقت وكفاية بدله في هذه الحالة، وعلى الجملة فأدلة البدلية كالآية الشريفة والروايات تدل على أصل بدلية الطهارة الترابية عن الطهارة المائية عند الاضطرار والعذر بالوضع، وتدل على كفاية البدل في هذه الحالة وهي الاضطرار في جزء من الوقت بالاطلاق، وحيث إنها ناظرة إلى تشريع البدل حتى في هذه الحالة، فلذلك تكون حاكمة على دليل المبدل، ومن هنا،

(١) نهاية الافكار ج ١ ص ٢٣٤.

يظهر أن ما ذكره﵀ من أن دليل الأمر الاختياري حاكم على دليل الأمر الاضطراري غريب جداً، فالنتيجة أنه لو كان لأدلة البدلية إطلاق فلا مناص من الاخذ به، وحيث إنه لا إطلاق لها، فيكون إطلاق دليل الأمر الاختياري محكماً.

الوجه الثاني: أن الواجب في المسألة وهي ما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، وكذا الجامع بين الصلاة جالساً في أول الوقت والصلاة قائماً في آخر الوقت وهكذا، كما هو الحال في صلاتي المسافر والحاضر، فإن الواجب هو الجامع بينهما، ولكن الشارع عين لكل من المكلف المضطر والمكلف المختار حصة خاصة من الجامع، فللأول الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وللثاني الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت وهكذا، كما أنه عين للمسافر الصلاة قصراً فقط وللحاضر الصلاة تماماً كذلك، وعندئذ فيكون إجزاء الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري على القاعدة، باعتبار أن كل واحد من فردي الجامع وافٍ بالمصلحة القائمة به بنسبة واحدة[1].

وفيه: إنه لايمكن إتمام هذا الوجه لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

أما ثبوتاً فلأن الواجب لو كان الجامع بينهما، فما معنى تعيين الشارع لكل من المختار والمضطر والقادر والعاجز فرداً خاصاً معيناً من الجامع، بداهة أن هذا التعيين لايمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة تكون من جهة أن خصوصية الفرد دخيلة في المصلحة، فإذا كانت دخيلة فيها إستحال أن يكون الواجب هو الجامع بينهما، فإن معنى كون الواجب الجامع أن خصوصية الفرد ملغاة وغير دخيلة في المصلحة،

(١) المصدر المتقدم.

ووفاء كل من الفردين بها بلحاظ اشتماله على الجامع، وعلى هذا، فالجمع بين كون الواجب الجامع بينهما وبين تعيين الشارع لكل منهما فرداً خاصاً، جمع بين نقيضين فلايمكن، ومن هنا، يظهر حال صلاتي القصر والتمام، ضرورة أن الواجب ليس هو الجامع بينهما، بل الواجب على كل من الحاضر والمسافر حصة خاصة من الصلاة.

فالنتيجة: أن ما ذكره﵀ ثبوتاً لايمكن، وأما اثباتاً فلأن كون الواجب هو الجامع بينهما يتوقف على أن يكون لأدلة البدلية اطلاق، وقد مر أنه لا اطلاق لها للعذر غير المستوعب لتمام الوقت.

الوجه الثالث: أن ظاهر دليل الأمر الاضطراري التعيين لا التخيير كما هو الحال في دليل الأمر الاختياري، على أساس أن الأمر إذا تعلق بشيء ظاهر في أنه واجب بنفسه وبعنوانه لا أنه فرد من واجب، وعلى هذا، فمقتضى أدلة الأوامر الاضطرارية كالآية الشريفة والروايات أن وجوب الصلاة مع الطهارة الترابية وجوب تعييني ناشيء عن وجود مصلحة ملزمة فيها، كما أن وجوب الصلاة مع الطهارة المائية وجوب تعييني ناشيء عن وجود مصلحة ملزمة فيها، فإذاً إجزاء الصلاة مع الطهارة الترابية عن الصلاة مع الطهارة المائية إنما هو بملاك أن الاتيان بالأُولى يوجب تفويت مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية تماماً للمضادة بينهما، فلايمكن استيفاء تلك المصلحة بالاعادة في آخر الوقت عند ارتفاع العذر، ومن هنا، لولا اطلاق أدلة الاضطرار كان العقل مستقلا بعدم جواز البدار الموجب لتفويت المصلحة كاملة[1].

وفيه أولاً: ما عرفت من أنه لا اطلاق لأدلة الأوامر الاضطرارية بالنسبة إلى

(١) مقالات الاصول ج ١ ص ٢٧٧.

العذر غير المستوعب لتمام الوقت.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لها اطلاقاً، إلا أن مقتضى اطلاقها جواز البدار والاتيان بالوظيفة الاضطرارية في أول الوقت كالصلاة مع الطهارة الترابية أو جالساً أو مع الايماء، ولا يحتمل تعين البدار إليها ثبوتاً، لفرض أن الوظيفة الاختيارية في آخر الوقت كالصلاة مع الطهارة المائية بعد ارتفاع العذر مشتملة على مصلحة أكمل وأهم من مصلحة الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، فإذاً كيف يمكن أن يكون الأمر بها في أول الوقت تعيينياً لا تخييرياً.

وثالثاً: أن العقل إذا كان مستقلاً بعدم جواز تفويت المصحلة الكاملة والاكتفاء بالمصلحة الناقصة كان ذلك قرينة لبّية مانعة عن انعقاد ظهور أدلة الأوامر الاضطرارية في الاطلاق، نعم لوكان هناك نص على الترخيص في التفويت، ارتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، ولكنه غير موجود.

ورابعاً: أن فرض التضاد بين المصلحتين مع عدم التضاد بين الصلاتين مجرد فرض لا واقع موضوعي له، بداهة أن المضادة إنما هي بين الأفعال الخارجية، فإذا لم تكن مضادة بينها، فلا مضادة بين آثارها وما يترتب عليها من الفوائد والمصالح.

وخامساً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن بينهما مضادة، إلا أنه حينئذ تقع المعارضة بين دليل الأمر الاضطراري المتعلق بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت ودليل الأمر الاختياري المتعلق بالصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، ولايمكن جعل كليهما معاً لأنه لغو.

وأما المحقق النائينيﷺ فقد اختار الاجزاء في صورة خاصة وهي صورة اليأس عن ارتفاع العذر في طول الوقت أو الظن بعدم ارتفاعه، وقد أفاد في وجه ذلك، أن جواز البدار فيها لا يخلو من أن يكون ظاهرياً أو واقعياً، فعلى الأول يدخل

البحث في البحث عن المرحلة الثالثة الآتية، وهي أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو لا، وسوف يأتي تفصيل ذلك.

وعلى الثاني، فلا شبهة في الاجزاء، فإن جواز البدار واقعاً ملازم لوجود الأمر الاضطراري بالصلاة مع الطهارة الترابية، ومع وجود هذا الأمر يستحيل تعلق أمر آخر بها مع الطهارة المائية في وقت واحد، لقيام الضرورة والاجماع القطعي على عدم وجوب ستة صلوات على المكلف في يوم واحد، لأن الواجب في كل يوم خمسة صلوات لا أكثر، وعلى هذا، فلا محالة يكشف الأمر الاضطراري المتعلق بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت عن وجود مصلحة فيها لا تقل عن مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية، أو أن المقدار المتبقي فيها غير الزامي، ولهذا فإذا ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن المكلف من الصلاة مع الطهارة المائية فيه، لم تجب إعادتها وكفاية الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، وكذلك إذا صلى جالساً في أول الوقت أو مع الايماء بديلا عن الركوع والسجود ثم ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الصلاة قائماً أو مع الركوع والسجود، فإنها تكفي ولا تجب عليه الاعادة[1]، هذا.

وللمناقشة فيه مجال واسع: فإن جواز البدار واقعاً أي وضعاً وتكليفاً في هذه الصورة مع كشف الخلاف وارتفاع العذر في أثناء الوقت، بحاجة إلى دليل يدل على أن الواجب هو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، وإلا فمقتضى القاعدة عدم جواز البدار وعدم وجود الأمر الاضطراري واقعاً، والموجود إنما هو الأمر الاختياري بالصلاة مع الطهارة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٤-٢٨٥.

المائية، على أساس تمكن المكلف منها واقعاً في الوقت ولو في الجزء الأخير منه. والفرض أنه لا دليل على ذلك، أما الدليل الخاص المختص بصورة اليأس فهو غير موجود جزماً، وأما الدليل العام كالآية الشريفة والروايات، فقد تقدم أنه لا اطلاق لها بالنسبة إلى العذر غير المستوعب لتمام الوقت.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقة وباطلاقها تشمل العذر غير المستوعب فلا وجه لهذا التفصيل، فإن مقتضى اطلاقها كفاية الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، سواءً كان قاطعاً باستمرار العذر إلى آخر الوقت، أم قاطعاً بعدم استمراره، أم لا هذا ولا ذاك، هذا من جانب، ومن جانب آخر، أن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت مع تمكن المكلف من الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت إن كانت مشتمله على مصلحة وافية بتمام مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية، كانت مشتمله عليها في تمام الحالات المذكورة، وإن لم تكن مشتملة على مصلحة كذلك، لم تكن مشتملة عليها في شيء من تلك الحالات، ضرورة أنه لا يحتمل اشتمالها على مصلحة في صورة اليأس عن ارتفاع العذر والقطع باستمراره إلى آخر الوقت فقط، أو من غير المحتمل أن يكون القطع بعدم ارتفاع العذر واستمراره دخيلاً في اشتمال الصلاة مع الطهارة الترابية على المصلحة.

وإن شئت قلت: أن موضوع الأمر الاضطراري إن كان العذر المستوعب لتمام الوقت، فلا أمر واقعاً فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، وإن كان أعم من العذر المستوعب وغير المستوعب، فالأمر الاضطراري موجود واقعاً وهو الأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وإن ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن المكلف من الصلاة مع الطهارة المائية، فالتفصيل بين صورة القطع باستمرار العذر المخالف للواقع وصورة عدم القطع به، فعلى الأول يكون الأمر الاضطراري

موجوداً دون الثاني لا وجه له أصلا، بداهة أنه لايحتمل أن يكون للقطع المخالف للواقع دخل في الملاك، وهكذا الحال في سائر الأعذار في باب الصلاة وغيره.

ومن هنا، يظهر أنه لو قلنا بجواز البدار واقعاً وكفاية الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، فعندئذ عدم وجوب الصلاة مع الطهارة المائية يكون على القاعدة، باعتبار أن الواجب على هذا هو الجامع بينهما طولاً، والمفروض أن المكلف قد أتى بأحد فرديه، كما هو الحال فيما إذا كان الواجب على المكلف الجامع بين صلاتي القصر والتمام أو بين الجمعة والظهر في يوم الجمعة، وحينئذٍ فلا وجه للاستدلال بالضرورة والاجماع على عدم وجوب ستة صلوات، فإن الاستدلال بهما إنما يكون له محل لو قيل بأن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت واجبة تعيينية، فعندئذ لو كانت الصلاة مع الطهارة المائية واجبة كذلك بعد ارتفاع العذر في آخر الوقت لزم هذا المحذور، والفرض أن من يقول بكفاية الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت في المسألة عن الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، إنما يقول بأن الواجب حينئذ هو الجامع بينهما لا خصوص الأُولى في أول الوقت والثانية في آخر الوقت.

هذا إضافة إلى أن ذلك لو تم فرضاً فإنما يتم في باب الصلاة فقط، وأما في سائر أبواب الواجبات، فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب من هذه الناحية.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهي أن مقتضى القاعدة في هذه المسألة عدم جواز البدار واقعاً، فجوازه بحاجة إلى دليل خاص، ففي كل مورد قام دليل خاص على ذلك نأخذ به وإلا فلا، ومن ذلك المورد، موارد التقية فإنه قد ثبت جواز البدار فيها واقعاً تكليفاً، وأما تكليفاً ووضعاً فقد ثبت في باب الصلاة والوضوء لا مطلقاً، وسوف يأتي تفصيله.

وأما الأصل العملي في المقام، فحيث أن الشك فيه يرجع إلى الشك في أن الواجب هو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت أو خصوص الصلاة مع الطهارة المائية فحسب، فيدور الأمر عندئذ بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل، والمرجع فيه أصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة كفاية الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وعدم وجوب إعادة الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت.

وأما المحقق الأصفهاني﵀ فقد أفاد في وجه ذلك ما نصه:

تحقيق الحال فيه أن بدلية شيء عن شيء وقيامه مقامه ولو بنحو الترتيب لايعقل إلا مع جهة جامعة وافية بسنخ غرض واحد، فإن كان البدل في غرض المبدل لزم مساواته له في تمام المصلحة، إما ذاتاً أو بالعرض والوجه واضح، وإن كان البدل في طول المبدل كما في مفروض البحث، فاللازم مجرد مسانخة الغرضين، سواءً كان مصلحة المبدل أقوى من مصلحة البدل أو لا، وحديث إمكان استيفاء بقية مصلحة المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملاً على مصلحتين:

إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل والبدل، والأُخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين لانقداح البعث، وأما إذا كانت المصلحة في البدل والمبدل واحدة وكان التفاوت بالضعف والشدة، فلا تكاد تكون بقية المصلحة ملاكاً للبعث إلى المبدل بتمامه، إذ المفروض حصول طبيعة المصلحة القائمة بالجامع الموجود بوجود البدل، فتسقط عن الاقتضاء والشدة بما هي، لا يعقل أن تكون ملاكاً للأمر بالمبدل بكماله، حيث إن المفروض أن تمام الملاك للأمر بتمام المبدل وهي المصلحة الكاملة القوية وطبيعتها وجدت في الخارج وسقطت عن الاقتضاء، فلو كان مع هذا حد الطبيعة القوية مقتضياً للأمر بتمام المبدل لزم الخلف. نعم، اقتضاؤه

لتحصيل الخصوصية القائمة بالمبدل معقول، نظراً إلى أن اشتراك المبدل والبدل في جامع الملاك يكشف عن جامع بينهما، لكنه لايجدي إلا مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضاً في ضمن المبدل تحصيلا للخصوصية التي لها ملاك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقدمياً وهو مما لا ينبغي الالتزام به، ومنه تعرف أن الالتزام بمصلحتين في المبدل أيضاً لا يجدي إذا كانت احداهما قائمة بالجامع فقط وأُخرى بالخصوصية، بل لابد من الالتزام بقيام مصلحتين إحداهما بالجامع فقط وأُخرى بالجامع المتخصص بالخصوصية[1].

ما أفاده يتضمن عدة نقاط:

الأُولى: أن البدلية إذا كانت عرضية لزم تساوي طرفيها في الملاك.

الثانية: أنها إذا كانت طويلة فلابد من اشتراك البدل مع المبدل في سنخ الملاك وإن كان ملاك المبدل أقوى من ملاك البدل.

الثالثة: أن استيفاء الملاك المتبقي من ملاك المبدل إنما هو فيما إذا كان المبدل مشتملاً على ملاكين أحدهما قائم بالجامع بين البدل والمبدل، والآخر بالجامع المتخصص بخصوصية المبدل وكان كل منهما ملزماً في نفسه، وأما إذا كان البدل والمبدل كلاهما مشتملا على ملاك واحد وكان التفاوت بينهما بالشدة والضعف، فلا يصلح الملاك المتبقي أن يكون داعياً إلى المبدل بتمامه بعد استيفاء طبيعة الملاك الجامعة بين ذات البدل وذات المبدل، فإذا استوفى ذلك الملاك بالاتيان بالبدل لم يبق لذات المبدل ملاك، وإنما يبقى الملاك القائم بخصوصيته الخاصة فحسب، فإذاً لابد إما من افتراض الأمر بذات المبدل وهو ذو الخصوصية مقدمة الملاك القائم بها أو افتراضه

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٨٢.

بنفس الخصوصية، ولكن كلا الفرضين لايمكن، أما الأول فلأن لازمه أن يكون الأمر بالمبدل أمراً مقدمياً غيرياً ناشئاً من الملاك القائم بخصوصيته المقترنة به وجوداً الخارجة عنه ذاتاً وحقيقةً، ونتيجة ذلك: أن الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية أو مع القيام في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر غيري، شريطة إتيانه بالصلاة مع الطهارة الترابية أو جالساً في أول الوقت، باعتبار أن الأمر بالصلاة إنما هو مقدمة لتحصيل الملاك القائم بالطهارة المائية أو بالقيام فيها لا بنفسها، وهذا خلاف ظاهر الدليل.

وأما الثاني، فلأن لازمه أن يكون الأمر متعلقاً بالخصوصية لا بذيها وهو كما ترى، ضرورة أنه متعلق بالصلاة مع الطهارة المائية أو مع القيام لا بالطهارة المائية في الصلاة أو القيام فيها، وبذلك يظهر أن إمكان استيفاء بقية مصلحة المبدل منوط بوجود مصلحتين:

إحداهما قائمة بالجامع فقط، والأُخرى قائمة بالجامع المتخصص بالخصوصية، وأما إذا كانت إحداهما قائمة بالجامع والأُخرى بالخصوصية فقط، فأيضاً لا يمكن بنفس ما عرفت من الملاك، هذا توضيح لما أفادهﷺ هنا.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط.

أما النقطة الأُولى: فلأن ما ذكرهﷺ من أن المعتبر في البدلية العرضية أن يكون طرفاها متساويين بنسبة واحدة في تمام المصلحة.

فإن أراد بذلك أن مصلحة البدل مساوية لمصلحة المبدل وبالعكس، فيرد عليه أنه إذا كانت لكل من البدل والمبدل مصلحة تامة مساوية لمصلحة الآخر، فلا مبرر حينئذ للتخيير والبدلية إلا إذا فرض التضاد بين المصلحتين، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع له، إذ لا يتصور المضادة بينهما طالما لم تكن مضادة بين الفعلين في الخارج، وإن أراد بذلك أن استيفاء المصلحة في كل منهما مشروط بعدم إستيفائها في الآخر،

بأن تكون هناك مصلحتان مشروطتان ويتبعهما وجوبان مشروطان كما هو أحد الأقوال في مسألة الواجب التخييري، فيرد عليه أنه لا معنى لأن يكون استيفاء المصلحة في كل منهما مشروطاً بعدم استيفائها في الآخر، لأن المصلحة أمر تكويني، فإذا لم تكن بينهما مضادة وجب استيفاء كليهما معاً لا إحداهما فحسب، ومن هنا، قلنا ببطلان هذا القول في الواجب التخييري وإنه لا يرجع إلى معنى محصل، وإن أراد بذلك تساوي كل من البدل والمبدل في الوفاء بتمام المصلحة القائمة بالجامع فهو صحيح، لما ذكرناه من أن المصلحة في الواجب التخييري قائمة بالجامع وهي واحدة، ولهذا يكون المجعول فيه وجوب واحد، فالنتيجة أن الواجب في البدلية العرضية واحد ملاكاً وحكماً ومتعلقاً، والتخيير إنما هو بين أفراده.

وأما النقطة الثانية: فقد ذكرﷺ أن المعتبر في البدلية الطولية مجرد مسانخة الغرضين، بأن يكون الغرض القائم بالبدل مسانخاً للغرض القائم بالمبدل، سواء أكان غرض المبدل أقوى من غرض البدل أم لا.

ويمكن المناقشة فيه بأن الغرض القائم بالمبدل إذا لم يكن أقوى من الغرض القائم بالبدل، فلا موجب لكون البدلية بينهما طولية، بأن يكون وجوب البدل مشروطاً بالعجز عن المبدل، إذ لا معنى لهذا الاشتراط إذا كانا متساويين في الملاك والغرض، ضرورة أن جعل الشارع وجوب الصلاة مع الطهارة الترابية في طول وجوبها مع الطهارة المائية لايمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك، فلا محالة يكون لنكته، وتلك النكتة ليست إلا أن مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية أقوى بدرجة تلزم المكلف بالاتيان بها طالما يتمكن منها، وإذا تعذر انتقلت وظيفته إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، فإذا فرضنا أن مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية ليست أقوى من مصلحة الصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت، فلا مبرر لكون الثانية في طول

الأُولى، وأما إذا كان الغرض القائم بالمبدل أقوى من الغرض القائم بالبدل بدرجة تلزم المكلف بالاتيان بالمبدل طالما يكون متمكناً منه، وإذا تعذر عقلاً أو شرعاً، انتقل الأمر إلى البدل، فهل يعتبر في هذه الطولية أن يكون غرض البدل مسانخاً لغرض المبدل ؟

فقد التزم المحقق الأصفهاني﵀ باعتبار المسانخة بينهما في كون البدل في طول المبدل، ولكن الظاهر عدم إعتبارها، إذ لايلزم أن تكون مصلحة الصلاة مع الطهارة الترابية عند تعذر الصلاة مع الطهارة المائية في تمام الوقت مسانخة لمصلحتها، فيمكن أن تكون مصلحة الصلاة مع الطهارة الترابية عند تعذرها مع الطهارة المائية في تمام الوقت غير مسانخة لمصلحة الصلاة مع الطهارة المائية، فإن المعيار في وجوبها كونها مشتملة على مصلحة ملزمة في حالة خاصة وهي حالة تعذر الصلاة مع الطهارة المائية لا مطلقاً، وأما كونها من سنخ مصلحتها فهو غير دخيل في وجوبها ولا في بدليتها لها، لأن العبرة فيها إنما هي بكونها في طولها وعند تعذرها هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لا شبهة في أن الصلاة مع الطهارة الترابية عند تعذر الصلاة مع الطهارة المائية في تمام الوقت واجدة ومشتملة على مصلحة ملزمة في هذه الحالة وإن كانت دون مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية كما تقدم، وأما إذا كان التعذر في بعض الوقت لا في تمامه، كما إذا كان المكلف فاقداً للماء في أول الوقت وواجداً له في آخر الوقت، فإن كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق، فالواجب هو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، إذ لايمكن أن يكون وجوب كل منهما تعيينياً كما مرّ، وعلى هذا، فمقتضى الاطلاق الاجزاء، وقد تقدم أن اطلاقه يتقدم على اطلاق دليل الأمر

الاختياري، وإن لم يكن له اطلاق، فالمرجع حينئذ إطلاق دليل الأمر الاختياري ومقتضاه عدم الاجزاء.

وأما النقطة الثالثة: فإن كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، فلا شبهة في أن كل من البدل والمبدل مشتمل على مصلحة غير مصلحة الآخر، فالصلاة مع الطهارة الترابية عند تعذر الطهارة المائية في تمام الوقت مشتملة على مصلحة غير مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية، ولا شبهة في تعدد المصلحة في هذه الصورة، فمصلحة البدل تقوم بالبدل بحده ومصلحة المبدل تقوم بالمبدل كذلك، ولا يمكن أن تكون قائمة بالجامع، لأن الواجب في هذه الحالة هو خصوص البدل تعييناً، وأما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، فاشتمال البدل على المصلحة ثبوتاً يتصور على وجوه، وقد تقدم الكلام في تلك الوجوه موسعاً، وأما إثباتاً فإن كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق فرضاً فمقتضاه الاجزاء وعدم وجوب الاعادة، وإن لم يكن له اطلاق كما هو كذلك، فمقتضى اطلاق دليل الأمر الاختياري عدم الاجزاء ووجوب الاعادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى،أن ما ذكره﵀من أن المصلحة الباقية إذا كانت قائمة بالخصوصية، فلايمكن تداركها كما تقدم قابل للمناقشة، اما أولاً، فلأن فرض قيام المصلحة بالخصوصية بحدها بدون دخل ذيها فيها مجرد افتراض لا واقع موضوعي له، إذ لا يحتمل أن تكون المصلحة في القيام للصلاة وفي الطهارة المائية لها، لوضوح أن القيام دخيل في مصلحة الصلاة وكذلك الطهارة المائية، فالمصلحة قائمة بحصة خاصة من الصلاة وهي الحصة المقيدة بالطهارة المائية أو القيام، وثانياً أن المصلحة لم تقم بالخصوصية القيامية أو الطهاراتية مطلقاً، وإنما تقوم بالقيام الصلاتي وبالطهارة الصلاتية، وعليه فالأمر بالصلاة إنما هو من جهة قيام مصلحة بخصوصية قائمة بها

قيام العنوان بالمعنون، وهذا بنظر العرف ليس من الأمر بالمقدمة، تحصل أن ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره في المقام، فلايمكن المساعدة عليه.

هذا كله بالنسبة إلى أدلة الأوامر الاضطرارية الخاصة كالآية الشريفة والروايات، وأما الأدلة العامة فهي متمثلة في أمرين:

الأول: قاعدة الميسور التي يكون مقتضاها أن العمل الناقص الميسور مجز عن العمل التام المعسور، ولا فرق بين أن يكون العمل الناقص الميسور الصلاة مع الطهارة الترابية بعد تعذر الطهارة المائية أو غيرها، وفيه أن هذه القاعدة غير ثابتة في نفسها، لأن رواياتها ضعيفة سنداً ودلالةً، فلايمكن الاعتماد عليها وتمام الكلام في محله.

الثاني: حديث رفع الاضطرار، بتقريب أن المكلف إذا اضطر إلى ترك الصلاة مع الطهارة المائية أو مع القيام أو مع الركوع والسجود و غيرها، فحيث إن الاضطرار رافع لوجوبها بمقتضى قوله عليه السلام رفع ما اضطروا إليه[1]، فحينئذ لا محالة يكون الواجب هو الصلاة مع الطهارة الترابية أو مع الجلوس أو الايماء. وفيه، أن مفاد حديث الرفع، رفع الحكم عن العمل الذي اضطر المكلف إلى ترك جزء أو قيد منه، لا اثبات الحكم للعمل الفاقد له لا مطابقة ولا التزاماً، وعلى الجملة فالحديث يدل على رفع الوجوب عن الصلاة مع الطهارة المائية عند الاضطرار إلى تركها، ولا يدل على اثبات الوجوب للصلاة مع الطهارة الترابية ولو بالالتزام، بل لا اشعار فيه على ذلك فضلا عن الدلالة، وتمام الكلام في محله.

وأما الكلام في الاضطرار إلى ذلك في سائر الواجبات كالوضوء والغسل

(١) الوسائل ج ١٥ ص ٣٦٩ باب ٥٦ ح ١ و ٣.

والصوم والحج وغير ذلك، فيقع تارة في مقتضى الأدلة العامة وأُخرى في مقتضى الأدلة الخاصة.

أما الأدلة العامة فقد عرفت قصورها سنداً ودلالة أو دلالة فقط فلا يمكن الاستدلال بها.

وأما الأدلة الخاصة، فقد دلت مجموعة من الروايات على إجزاء الوضوء والغسل الناقصين عن الوضوء والغسل التامين، وهي روايات الجبيرة[1] التي يكون مفادها أن وضوء الجبيرة بديل عن الوضوء التام وكذلك غسل الجبيرة فإنه بديل عن الغسل التام، شريطة أن يكون العذر مستوعباً لتمام الوقت لا مطلقاً على تفصيل في محله، ومن هذا القبيل وضوء المسلوس والمبطون، فإن مقتضى الروايات[2] كفاية وضوئهما عن الوضوء التام، شريطة أن يكون واجداً للشروط المعتبرة فيه بالنسبة إليهما على تفصيل ذكرناه في الفقه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى،أن روايات الجبيرة والمسلوس والمبطون لا تدل على الإجزاء إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت وتفصيل الكلام هناك.

بقي الكلام في الاضطرار إلى ترك جزء أو قيد من جهة التقية.

الروايات الواردة فيها على طائفتين:

الأُولى: الروايات العامة.

الثانية: الروايات الخاصة.

أما الأُولى، فهي روايات كثيرة قد وردت بألسنة مختلفة، منها ما جاء بلسان أن

---

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٦٣ باب ٣٩.

(٢) الوسائل ج ١ ص ٢٩٧ باب ١٩.

التقية ديني ودين أبائي ولا إيمان لمن لا تقية له[١]، ومنها ما جاء بلسان التقية حرز المؤمن ولا إيمان لمن لا تقية له[٢]، ومنها ما جاء بلسان لا دين لمن لا تقية له[٣]، ومنها ما جاء بلسان التقية في كل ضرورة[٤] وغير ذلك[٥]..

وتقريب الاستدلال بها أنها تنص على أن التقية من الدين، وحيث إنها عنوان للعمل المتقى به فيصبح العمل المذكور من الدين، وعلى هذا، فإذا اضطر المكلف تقية إلى الصلاة بدون البسملة أو مع التكتف وهكذا، كانت الصلاة من الدين، فإذا كانت من الدين كانت بطبيعة الحال واجبة ومأموراً بها، وحينئذ فلا محالة تكون مجزية عن الواقع، باعتبار أن وجوبها كاشف عن وجود مصلحة فيها تفي بمصلحة الواقع وإلا لكان وجوبها لغواً، نعم لو اضطر المكلف إلى الافطار في جزء من نهار شهر رمضان وأفطر فيه، لم يكف صومه في سائر أجزائه عن صوم ذلك اليوم كاملاً، لأن الاضطرار الناشيء من التقية في المقام رافع لوجوب الصوم فحسب، ولا يدل على أن هذا الافطار كلا افطار ولا أثر له، ولا ينطبق على هذا الصوم الناقص عنوان التقيّة لكي يكون من الدين وواجباً، فإن هذا العنوان إنما ينطبق على الافطار في جزء من النهار لا على صوم باقي النهار، وهذا بخلاف الوقوف بعرفات، فإن الوقوف معهم تقية مجزىء، لا من جهة انطباق عنوان التقية عليه، بل من جهة ما ذكرناه من الوجه وتمام الكلام فيه في محله، هذا.

---

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٠٤ باب ٢٤ ح ٤.

(٤) المصدر المتقدم ح ٧.

(١) المصدر المتقدم ح ٣و ٢٣ و٢٤.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢١٤ باب ٢٥ ح ١.

(٣) الوسائل ج ١٦ ص ٢٠٣ باب ٢٤.

ولكن التحقيق عدم دلالة هذه الروايات على الإجزاء، وذلك لأنها وإن كانت تنص على أن التقية من الدين وإنها شرعت كسائر الأحكام الشرعية، إلا أن الكلام إنما هو في دلالتها على الإجزاء، ومن الواضح أنها إنما تدل عليه لوكان مفادها أن العمل المتقي به مأمور به بعنوان ثانوي بعد سقوط الأمر عنه بعنوان أولي، فإذا اضطر المكلف تقية إلى ترك البسملة في الصلاة أو إلى التكتف فيها، فلا شبهة في أن الأمر المتعلق بالصلاة مع البسملة أو مقيدة بعدم التكتف بعنوان أولى قد سقط بسقوط متعلقه ولا يعقل بقاؤه، وإلا لزم التكليف بالمحال، وأما ثبوت الأمر الآخر المتعلق بالصلاة بدون البسملة أو مع التكتف بعنوان أولى، فهو بحاجة إلى دليل وروايات التقية العامة لا تدل عليه وإنما تدل على أنها مأمور بها بعنوان ثانوي وهو عنوان التقية من جهة مصلحة عامة مترتبة عليها بهذا العنوان الثانوي وهي مصلحة حفظ النفس أو العرض أو المال والأجزاء منوط بكونها مأموراً بها بعنوان أولي حتى يكون كاشفاً عن وجود مصلحة ملزمة فيها بهذا العنوان، وقد قيل في وجه عدم دلالتها، بأن التقية إنما هي في جزء من العمل المتقى به وهو ترك البسملة في المثال أو التكتف، لا في القراءة ولا في الركوع والسجود ولا في التشهد والتسليم، ومن الواضح أن في ترك البسملة مصلحة وهي مصلحة حفظ النفس وكذلك في التكتف، فلذلك يكون واجباً، وأما في بقية الاجزاء فحيث أن الأمر الأول قد سقط عنها بسقوط متعلقه روحاً وملاكاً، فثبوت الأمر الآخر بها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، لأن هذه الروايات لا تدل إلا على محبوبية العمل المتقى به من جهة ما يترتب عليه من الآثار وهي حفظ النفس أو العرض أو المال، والمفروض عدم صدق هذا العنوان على بقية الاجزاء، وإنما يصدق على ترك البسملة أو التكتف فحسب، مثلاً غسل الرجلين في الوضوء مصداق للتقية دون سائر أجزائه، ولكن لا وجه لهذا

التقريب ولا يرجع إلى معنى محصل لنقطتين:

الأولى، أن التقية عنوان للصلاة بدون البسملة أو الصلاة مع التكتف، ضرورة أن عنوان التقية لا يصدق على ترك البسملة مطلقاً أو على التكتف كذلك، لأن البسملة ليست جزء الصلاة مطلقاً بل جزء حصته خاصة منها وهي المسبوقة بالتكبير والملحوقة بالقراءة وهكذا، والتكتف ليس مانعاً مطلقاً بل مانع عن حصة خاصة منه، وهذه الحصة لا تتحقق إلا في ضمن الصلاة وحينئذٍ فإذا اضطر المكلف إلى الصلاة مع التكتف أو بدون البسملة في مكان تقية فالصلاة معنونه بعنوان التقية لأنها تقتضي التكتف في الصلاة إذا صلى أو عدم البسملة فيها كذلك، فإذاً عنوان التقية إنما يصدق على الصلاة بدون البسملة أو مع التكتف فحسب لا على جزء منه فقط فأنه لا معنى له، ومن المعلوم أن الاتيان بها إنما هو بغرض دفع مفسدة التقية.

الثانية: أن انطباق عنوان التقية على العمل المتقى به ليس من جهة ما فيه من الملاك الخاص، بل من جهة مصلحة عامة التي اهتم الشارع بها، وهي مصلحة حفظ النفس أو العرض أو المال، فالاتيان بالعمل المتقى به إنما هو من أجل تلك المصلحة العامة، فلذلك لا يكشف إنطباقه عليه عن وجوبه النفسي لكي يكون مجزياً عن الواقع على أساس أن عنوان التقية جهة تقييدية لا تعليلية حتى تكشف عن وجوبه بعنوان أولي .

والخلاصة: أن الروايات المذكورة وإن كانت ناصة في وجوب التقية وأنها من الدين، إلا أنها لا تدل على أن وجوبها ناشئ من الملاك القائم بالعمل المتقى به بعنوانه الأولى لكي يكشف عن وجوبه النفسي، بل الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أنه ناشئ من مصالح أُخرى وهي مصالح حفظ النفس أو العرض أو المال التي اهتم الشارع بها، فيكون وجوبه بعنوان ثاني.

هذا إضافة إلى أن هناك مجموعة من الروايات التي تنص على أن علة جعل التقية وتشريعها من الدين هي حقن الدماء والأنفس، كصحيحة محمد بن مسلم[١] وصحيحة أبي حمزة الثمالي[٢] ونحوهما[٣]، فإنها تنص على أن مصلحة جعل التقية وحكمته حقن الدماء وحفظ الأنفس وما يلحق بها من الاعراض والأموال، وعلى هذا، فلا تدل هذه الروايات على أن العمل المتقى به مأمور به حتى يكون الاتيان به مجزياً عن الواقع.

ومن هنا، يظهر أن ما نسب إلى المشهور من دلالة هذه الروايات على الإجزاء لايمكن المساعدة عليه، فالنتيجة أن أدلة التقية العامة لا تدل على الإجزاء.

وأما الأدلة الخاصة فتارة يقع الكلام في الأدلة الخاصة الواردة في باب الصلاة وأُخرى في غيرها، أما الكلام في الأول فقد وردت فيها طوائف من الروايات:

الأُولى: الروايات التي تنص على ترغيب المؤمنين في الصلاة معهم والحث على الدخول في مساجدهم وحضور جنائزهم، وقد جاء في صحيحة حماد بن عثمان وصحيحة الحلبي أن من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأول[٤]، وهذه الطائفة تدل بوضوح على الإجزاء، ومقتضى اطلاقها أن الصلاة معهم مجزية وإن كانت فاقدة للجزء أو الشرط، كما إذا كانت فاقدة للقراءة أو البسملة أو مقرونة بالتكتف أو نحو ذلك باعتبار أن الصلاة معهم بعنوانها محبوبة، بل مقتضى هذه الروايات صحة الصلاة معهم مداراة وإن لم تكن

---

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٤ باب ٣١ ح ١.

(١) المصدر المتقدم ح ٢.

(٢) الوسائل ج ١٦ ص ٢٣٥ باب ٣٢.

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٢٩٩ باب ٥ ح ١ و ٤.

هناك تقية، بل مقتضى الصحيحتين المذكورتين أنها أفضل وأكثر ثواباً من الصلاة وحدة.

الثانية: الروايات الناهية عن الصلاة خلفهم والاقتداء بهم، ومقتضى اطلاقها أنها غير صحيحة وإن كانت في حال التقية[١].

الثالثة: الروايات التي تدل على جواز الصلاة خلفهم شريطة أن يقرأ القراءة بنفسه واخفاتاً، كقولهعليه السلام في صحيحة علي بن يقطين إقرء لنفسك وإن لم تسمع نفسك[٢]، وقولهعليه السلام في صحيحة الحلبي فاقرء خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع[٣]، وهكذا [٤].

ثم إن بين الطائفة الأُولى والثانية معارضة، فإن الأُولى تدل على صحة الصلاة خلف إمامهم والثانية تدل على بطلانها فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فيكون المرجع الطائفة الثالثة التي لا معارض لها، والنكته في ذلك أن نسبة الطائفة الثالثة إلى كل من الطائفتين الأولى والثانية نسبة الخاص إلى العام والمقيد إلى المطلق فإذاً مقتضى القاعدة تقييد أطلاق كل من الطائفتين بالطائفة الثالثة وحينئذٍ فعلى القول بأنقلاب النسبة تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى التوافق فلا معارضة بينهما، وأما على القول بعدم انقلاب النسبة كما هو الصحيح فالتعارض بينهما يبقى على حاله فإذاً تسقطان معاً فيكون المرجع الطائفة الثالثة ومقتضى هذه الطائفة جواز الاقتداء بهم بشرط أن يقرء القراءة بنفسه، نعم ما يترتب على الاشتراك معهم في الصلاة والاقتداء بإمامهم

(١) الوسائل ج ٨ ص ٣٠٣ باب ٦ ح ٥.

(٢) الوسائل ج ٨ ص ٣٦٣ باب ٣٣ ح ١.

(٣) المصدر المتقدم ح ٩.

(٤) لاحظ أحاديث الباب المتقدم.

من المصالح العامة كإظهار الوحدة بين صفوف المسلمين والمحافظة على مصالح الطائفة لايرتبط بصحة صلاته، لأنها منوطة بأن يقرء القراءة بنفسه، ولايمكن أن يعول على قراءة إمامهم بأن تعوض قراءته عن قرائته، لأن شروط التعويل غير متوفرة فيه، نعم مقتضى إطلاق هذه الروايات أن التكتف أو السجود على ما لا يصح السجود عليه لا يضر بصحة الصلاة وإن كان بامكانه الاتيان بها في مكان آخر بدون التكتف ومع السجود على ما يصح، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في كفاية الصلاة الاضطرارية عن الصلاة الاختيارية فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، وأما إذا كان الاتيان بالصلاة الناقصة بإرادة المكلف واختياره مع تمكنه من الاتيان بالصلاة التامة في عرضها كما هو المفروض في مورد هذه الروايات، فهو خارج عن محل الكلام .

فالنتيجة: أنه لا تقييه في مورد هذه الروايات لعد اضطرار المكلف إلى الصلاة معهم بل هي من باب المداراة على أساس المصالح العامة كما مر

وأما الكلام في الثانية، وهي ماورد في بعض الروايات الخاصة من الأمر بغسل الرجلين في الوضوء تقية[1]، فهل يجزي إذا توضأ شخص كذلك، الظاهر أنه يجزي، وذلك لأن الأمر المتعلق بالوضوء كذلك يكشف عن وجود مصلحة ملزمة فيه وهي تفي بمصلحة الواقع، وأما عنوان التقية فهو عنوان تعليلي له وليس بتقييدي لكي يكون الأمر به من جهة ما يترتب على التقية من المصلحة.

ومن هنا، تختلف الأدلة العامة للتقية عن الأدلة الخاصة لها، فإن الأُولى ظاهرة في أن الأمر بالتقية بعنوانها إنما هو من أجل ما يترتب عليها من المصلحة العامة وهي

(١) الوسائل ج ١ ص ٤٤٤ باب ٣٢ ح ٣.

حقن الدماء وحفظ الأموال والأعراض، لا من أجل ما يترتب على الفعل المتقى به بعنوانه الأولي من المصلحة، فلهذا يكون الظاهر منها أن التقية جهة تقييدية لا تعليلية، وهذا بخلاف الأدلة الخاصة فإنها حيث كانت ظاهرة في أن الأمر متعلق بالفعل بعنوانه الأولي لا بالتقية، ولكن من أجل التقية فيكون الظاهر منها أنها جهة تعليلية لا تقييدية.

هذا كله في الاضطرار الطارىء على الانسان بغير اختياره، وأما إذا كان بسوء الاختيار، فهل هو مشمول لاطلاق أدلة الأوامر الاضطرارية من الآية الشريفة والروايات أو لا ؟ فقد ذكر السيد الاسُتاذ دام ظله أن الاضطرار العارض على المكلف بغير اختياره هو القدر المتيقن من اطلاقها، وأما إذا كان بسوء اختياره كما إذا كان معجّزاً نفسه عن الوضوء أو الغسل بإهراق الماء عنده، أو معجّزاً كذلك عن الصلاة قائماً أو الصلاة في ثوب طاهر بإرادته، فقد ذكر دام ظله أنه غير مشمول لاطلاق أدلة الأوامر الاضطرارية، بدعوى أن هذه الاطلاقات منصرفة عنه ومختصة بالاضطرار الطبيعي وغير الاختياري، فإن قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْداً طَيِّباً**﴾[1]، ظاهر عرفاً فيما إذا كان عدم وجدان الماء بطبعه لا بسوء اختياره، ولا يشمل ما إذا كان عدم وجدانه الماء مستنداً إلى سوء اختياره كما إذا كان عنده ماء أهرقه باختياره، وكذلك قوله عليه السلام: « إذا قوى فليقم »[2]، فإنه لايشمل ما إذا كان عجزه عن القيام مستنداً إلى سوء اختياره، وعلى هذا، فلا يجوز للمكلف إيقاع نفسه في الاضطرار اختياراً، لأنه يستوجب فوات الملاك الملزم القائم بالمبدل وحرمان نفسه عنه وهو غير جائز، لأن العقل كما يحكم بقبح تفويت التكليف المنجز كذلك يحكم بقبح تفويت

(١) سورة النساء آية ٤٣ ـ سورة المائدة آية ٦.

(٢) الوسائل ج ٥ ص ٤٩٥ باب ٦ ح ٣.

الملاك المنجز الذي هو حقيقة التكليف وروحه.

وعلى الجملة فإطلاقات أدلة الأوامر الاضطرارية إذا لم تشمل الاضطرار الناشئ بسوء اختيار المكلف، لم يكن هناك أمر اضطراري حتى يكون الاتيان بمتعلقه مجزياً عن الواقع، فلهذا قد حرم نفسه عن استيفاء الملاك المولوي وفوّت على نفسه تمام ملاك الواقع.

ثم ذكر﴿ أن الثمرة لاتظهر بين القولين في باب الصلاة، على أساس أنها لاتسقط بحال، فإذا أوقع المكلف نفسه في الاضطرار إلى التيمم باهراق الماء الموجود عنده باختياره، فالآية الشريفة عندئذ وإن كانت لا تشمل مثله وهو الفاقد للماء باختياره، إلا أن الصلاة بما أنها لا تسقط بحال، فيجب عليه الاتيان بها مع الطهارة الترابية، والثمرة إنما تظهر بين القولين في غير باب الصلاة[1] هذا. ولنا تعليقان على ما أفاده﴿ في المسألة:

الأول: على أصل الدعوى.

الثاني: على ما ذكره﴿ من أن الثمرة لا تظهر بين القولين في باب الصلاة.

أما التعليق الأول، فلأن الآية الشريفة وإن كان يمكن القول بأن المنصرف منها عدم وجدان المكلف الماء بطبعه وبغير سوء اختياره، إلا أن هذا الانصراف بدويّ، لأن التأمل في الآية الشريفة بضم صدرها إلى ذيلها بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية يؤكد أن موضوع وجوب الوضوء في الآية تمكن المكلف من استعمال الماء عقلاً وشرعاً، وموضوع وجوب التيمم عدم تمكنه من الاستعمال كذلك، وعلى هذا، فإن كان المكلف متمكناً من استعمال الماء عقلاً وشرعاً فوظيفته الوضوء أو الغسل

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٤١-٢٤٣.

وإلا فوظيفته التيمم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عدم التمكن مستنداً إلى أمر خارج عن اختيار المكلف أو مستنداً إلى سوء اختياره، فإنه على كلا التقديرين يصدق عليه أنه غير متمكن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً.

فالنتيجة: أن الآية تشمل الاضطرار الناشئ من سوء اختيار المكلف ولا تختص بالاضطرار الجائي بغير اختياره.

وأما روايات البدلية، فالظاهر أنها تشمل العجز الناشئ من سوء الاختيار، فإنها تدل على أن التراب بدل عن الماء بالمطابقة وأن هذه البدلية طولية بالالتزام، وعليه فإذا كان المكلف عاجزاً عن استعمال الماء انتقلت وظيفته إلى بدله وهو التراب، ولا فرق بين أن يكون العجز عن الماء بالقهر أو بالاختيار، ولا مجال لدعوى انصراف العجز فيها إلى العجز بغير الاختيار، لفرض أنه لم يؤخذ في لسان هذه الروايات لكي يدعي انصرافه عن ذلك، بل هو قيد يستفاد منها بالالتزام عقلاً، وعلى هذا، فمقتضى اطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين أن يكون العجز عن الماء بسوء الاختيار أو بغيره، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أنه لو كان لدليل الأوامر الاضطرارية إطلاق بالنسبة إلى العذر غير المستوعب لتمام الوقت وتشمله باطلاقها، فعلى هذا لا فرق بين العذر المذكور بسوء اختيار المكلف أو بغير سوء اختياره، إذ على كلا التقديرين إن كان ملاك الوظيفة الاضطرارية وافياً بتمام ملاك الوظيفة الاختيارية أو أن المقدار المتبقي غير الزامي، فلا شبهة في الاجزاء، حيث إن الواجب حينئذ هو الجامع بين الوظيفة الاختيارية والوظيفة الاضطرارية، وأما إذا كان المقدار المتبقي الزامياً قابلاً للاستيفاء، فالواجب هو الجامع بين عملين الاضطراري في أول الوقت والاختياري في آخر الوقت، وبين الاقتصار على عمل واحد وهو الاختياري في آخر الوقت، ولا

مانع من ذلك كما تقدم، وأما إذا لم يكن قابلاً للاستيفاء فلا يجوز للمكلف إيقاع نفسه في الاضطرار، لأنه يوجب تفويت الملاك الملزم وهو قبيح، وأما لو أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وأتى بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت، فصلاته وإن كانت صحيحة إلا أنه أثم على تفويت المقدار المتبقي من الملاك الملزم في نفسه، ومن هنا، يظهر أنه لا يجوز البدار في هذا الفرض تكليفاً، وأما وضعاً فهو جائز كما تقدم تفصيله.

وأما إذا لم يكن لدليل تلك الأوامر اطلاق بالنسبة إلى العذر غير المستوعب، بأن يكون مختصاً بالعذر المستوعب لتمام الوقت، فأيضاً لافرق بين أن يكون العذر قهرياً أو بسوء الاختيار، فإنه على كلا التقديرين يكون موضوعاً للأمر الاضطراري.

وأما التعليق الثاني، فلأن الالتزام بأن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لم يكن مشمولا لاطلاق أدلة الأوامر الاضطرارية، فلايمكن المساعدة على ما أفادهﷺ من أن الثمرة لاتظهر بين القولين في باب الصلاة فإنه على كلا القولين فيه لابد من الاتيان بها مع الطهارة الترابية، وذلك لأن تعذر استعمال الماء بسوء الاختيار إذا كان غير مشمول للآية الشريفة والروايات، فلا دليل على وجوب التيمم حينئذ والصلاة معه، بل إنه فاقد الطهورين، لأن الطهارة المائية متعذرة عليه إما عقلاً أو شرعاً، وأما الطهارة الترابية فلا يكون مأموراً بها، باعتبار أن عدم قدرته على الطهارة المائية حيث إنه كان بسوء اختياره، فلا يكون مشمولاً لأدلة البدلية كالآية الشريفة والروايات حتى يكون مأموراً بالطهارة الترابية والصلاة معها، وأما حديث لا تدع الصلاة بحال[1] فهو لا يثبت موضوعه وهو الصلاة، فلابد من فرض تمكن المكلف منها في

(١) الوسائل ج ٢ ص ٣٧٣ باب ١ ح ٥.

المرتبة السابقة حتى يدل الحديث على أنها لا تسقط عنه، والمفروض أنه غير متمكن منها في المقام، أما الصلاة مع الطهارة المائية فهو غير قادرة عليها، وأما الطهارة الترابية فغير مشروعة في حقه حتى يكون قادراً على الصلاة معها، فإذاً يكون فاقداً الطهورين فلا يكون مشمولاً للحديث حتى يدل على أن الصلاة لا تسقط عنه، وعلى الجملة فالحديث الشريف يدل على أن الصلاة لاتسقط بسقوط جزء أو شرط منها طالما لم يكن الجزء أو الشرط من مقوماتها، وأما إذا كان من مقوماتها فهي تسقط بسقوطه لا محالة، وحينئذ فلا صلاة لكي يكون مشمولاً للحديث ويدل على عدم سقوطها، وحيث إن الطهور من مقوماتها، فمن لم يتمكن منه فلا صلاة له لكي يدل الحديث على أنها لا تسقط عنه، فموضوع الحديث من يتمكن من الصلاة في المرتبة السابقة ولو بأدنى مرتبتها، فإنه مأمور بالاتيان بها وعدم جواز تركها وأنها لا تسقط عنه، وأما من لم يتمكن منها كفاقد الطهورين فهو خارج عن موضوع الحديث، فلا يكون مشمولا له.

وأما نفس الحديث فهو لا يدل على مشروعية التيمم، وذلك لأن دلالة الحديث على عدم سقوط الصلاة بحال تتوقف على تمكن المكلف من الصلاة في المرتبة السابقة، فلو توقف تمكنه منها على دلالته عليه لدار، فما ذكره السيد الأُستاذ دام ظله في المقام غير تام كالآية الشريفة أو الروايات ونحوها،

ودعوى: أن الحديث يدل بالمطابقة على وجوب الاتيان بالصلاة والالتزام على مشروعية التيمم إذا لم يكن التيمم مشروعاً فلا يمكن الاتيان بالصلاة.

مدفوعة: بأن لازم توقف الدلالة المطابقية على الدلالة الالتزامية باعتبار أن الصلاة لا تتحقق بدون مشروعية التيمم المفروض أن الدلالة الالتزامية تتوقف على الدلالة المطابقية، نعم أن هذه الدعوى تامة في غير الأجزاء الركينة.

إلى هنا قد تبين: أن اطلاقات أدلة الأوامر الاضطرارية كالآية الشريفة والروايات ونحوها لا تشمل الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت، وعلى هذا، فلو صلى المكلف في أول الوقت مع الطهارة الترابية ثم ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الطهارة المائية، وجبت عليه إعادة الصلاة مع الطهارة المائية، فيكون مقتضى القاعدة فيه عدم الاجزاء. وأما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، فقد تقدم أن مقتضى اطلاق أدلتها الاجزاء، هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي.

قد تبين من هنا، أن العذر إذا لم يكن مستوعباً لتمام الوقت فلا يكون مشمولاً لأطلاقات أدلة الأوامر الاضطرارية فإذاً يصل الدور إلى الأصل العملي بعد عدم الأصل اللفظي.

وأما الكلام في مقتضى الأصل العملي فيما إذا شك في أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري في أول الوقت، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي في آخر الوقت أو لا ؟ فيه وجهان:

بيان ذلك: أن الكلام في ذلك تارة يقع في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

أما الكلام في مقام الثبوت، فلأن إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي في آخر الوقت يتوقف على مشروعية الطهارة الترابية لفاقد الماء في جزء من الوقت مع كونه واجداً له في جزء آخر منه، فعندئذ يشك في أن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت هل تجزي عن الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت أو لا، ومنشأ هذا الشك، الشك في أن ملاك الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت يفي بتمام ملاك الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت أو بمقدار منه، والمقدار المتبقي منه لا يخلو إما أنه غير لزومي أو إنه لزومي، وعلى الثاني فإما أنه

قابل للاستيفاء أو غير قابل له، فهنا وجوه أربعة:

فعلى الوجه الأول والثاني، فالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت بديلة وعديلة للصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت ولا شبهة في إجزائها عنها ولا موضوع للاعادة، لأن التخيير بينهما حينئذ من التخيير بين المتباينيين فيكفي الاتيان باحداهما في مقام الامتثال، لأن الواجب حينئذ هو الجامع بينهما طولاً، وأما على الوجه الثالث فلا تجزي، لأن الواجب على هذا الفرض يدور بين الأقل والأكثر، لأن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وحده لا تجزي بدون ضميمة الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، فإذاً يكون المكلف فيه مخيراً بين الاتيان بهما معاً في طول الوقت وبين الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت فحسب، لأنها تفي بتمام الملاك إذا لم تسبقها الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، وعليه فوجوب البدل منضماً إلى المبدل تخييراً معلوم، ووجوب المبدل إذا لم يسبقه البدل تخييراً أيضاً معلوم، وأما وجوب المبدل تعييناً بوجوب آخر فهو غير معلوم، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، لأنه من الشك في التكليف الزائد ولا ربط له بمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، نعم على القول بأن مثل هذا التخيير غير معقول، بدعوى أن الأمر بالبدل منضماً إلى المبدل لغو وجزاف بعد كفاية المبدل وحده، فعندئذ يكون المبدل واجباً تعيينياً.

ولكن قد تقدم أنه لا مانع من هذا التخيير، ولا يقاس هذا بالتخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وأما على الوجه الرابع، فلا يجوز البدار إلى الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت تكليفاً، لأنه يوجب تفويت الملاك الملزم بلا مبرر، وأما وضعاً فالاتيان بها مجزيء، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما الكلام في مقام الاثبات فإذا لم يكن دليل لفظي لاثبات الوجه الأول أو الثاني فيصل الدور إلى الأصل العملي، وحيث لا نعلم أن الأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت هل هو على النحو الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع ثبوتاً، فيكون ذلك منشأً للشك في إجزاء الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وحدها عن الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، ومرجع هذا الشك إلى الشك في وجوب إعادتها مع الطهارة المائية وعدم وجوبها، ولا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبها، فالنتيجة الاجزاء. ولكن مع هذا فقد اعترض المحقق العراقي قدس سره على أصالة البراءة في المسألة، بدعوى أن الأصل فيها أصالة الاشتغال دون البراءة، وقد استدل على ذلك بوجهين:

الأول: أن الشك في وجوب إعادة الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت ناشىء من الشك في أن المتبقي من الملاك بعد الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت قابل للاستيفاء أو لا. وهذا من الشك في القدرة وهو مورد لقاعدة الاشتغال.

الثاني: أن المقام داخل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن الصلاة مع الطهارة الترابية إن كانت مجزية عن الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، فالواجب هو الجامع بينهما، ويكون المكلف مخيراً بين الاتيان بالأُولى أو الثانية، وإن لم تكن مجزية، فالواجب خصوص الصلاة مع الطهارة المائية تعيينياً، فإذا كان الأمر دائراً بين التعيين والتخيير، فالأصل في هذه المسألة التعيين والاحتياط دون البراءة[1]، ولكن كلا الوجهين غير تام.

---

(١) نهاية الافكار ج ١ ص ٢٣٠.

أما الوجه الأول، فيرد عليه أنه لا فرق في جريان أصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين أن يكون منشؤه الشك في القدرة أو الشك من جهة أُخرى، فإنه على كلا التقديرين لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة لاطلاق أدلتها، فإذا شك في وجوب الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت بعد الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه إن كان منشؤه الشك في القدرة على استيفاء الملاك المتبقي منها.

وبكلمة، أن الشك في القدرة يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون الشك فيها في موارد يكون أصل ثبوت التكليف في تلك الموارد مشكوكاً فيه كما في المقام، فإن المكلف لا يعلم بوجوب الصلاة مع الطهارة المائية على تقدير الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت ولا يعلم بدخولها في الذمة من الأول.

الثاني: أن يكون الشك في القدرة على امتثال ما تنجز من التكليف ودخل في العهدة، ومورد الشك في القدرة الذي هو مجرى الاحتياط عقلاً، الثاني دون الأول، إذ لا موجب لكونه مورداً لأصالة الاحتياط بعد ما كان الشك في أصل ثبوت التكليف، فإن المكلف إذا ترك الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت فقد علم بوجوب الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، وأما على تقدير الاتيان بها فوجوبها مشكوك فيه، وهذا من الشك في أصل ثبوت التكليف وهو مورد لأصالة البراءة دون أصالة الاحتياط، وإن كان منشؤه الشك في القدرة، إذ لا فرق بين أن يكون منشؤه الشك في أصل ثبوت التكليف الشك في القدرة أو من جهة أُخرى، طالما لا يرجع إلى الشك في القدرة على امتثال ما ثبت وتنجز من التكليف، فإذا رجع إليه فهو مورد لأصالة الاحتياط، باعتبار أنه من موارد الشك في السقوط بعد

الثبوت، ولا فرق فيه بين أن يكون منشؤه الشك في القدرة أو من جهة أُخرى، وأما إذا لم يرجع إليه فهو من موارد أصالة البراءة، فما هو المشهور من أن موارد الشك في القدرة من موارد أصالة الاحتياط مطلقاً غير تام.

وأما الوجه الثاني، فالأمر في المسألة لايدور بين التعيين والتخيير، فإن دورانه بينهما مبني على أن الأمر إما أن يكون متعلقاً بالجامع بين العمل الاضطراري والعمل الاختياري أو بخصوص العمل الاختياري فقط، وهذا الاحتمال غير محتمل في جميع فروض المسألة، أما على الفرض الأول والثاني، فالأمر متعلق بالجامع بينهما جزماً ويكون التخيير بينهما من التخيير بين المتباينين، إذ على ضوئهما يكون المكلف مخيراً بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، وأما على الفرض الثالث، فالأمر متعلق بالجامع بين الأقل والأكثر، بمعنى أن المكلف مخيّر بين الانتظار والاتيان بصلاة واحدة وهي الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت وبين جواز البدار والاتيان بصلاتين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت، ولايدور الأمر في المسألة بين التعيين والتخيير، وأما احتمال وجوب الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت تعييناً لا تخييراً ولا منضماً وإن كان محتملاً، إلا أنه من الشك في التكليف الزائد والمرجع فيه أصالة البراءة، ولا يرتبط بمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هذا بناءً على امكان هذا التخيير كما هو الصحيح، وأما بناءً على القول باستحالته فالأمر أيضاً كذلك، لأن وجوب الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت حينئذ يكون معيناً، فلا يدور أمره بين التعيين والتخيير.

وأما على الفرض الرابع، فلا يجوز البدار تكليفاً ولكنه جائز وضعاً، بمعنى أن المكلف إذا أتى بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت فصلاته صحيحة، ولكنه

آثم من جهة أنه قد فوت على نفسه الملاك الملزم وهو المقدار المتبقي، فلهذا لا يجوز له البدار تكليفاً، وفي هذا الفرض لا شك في المسألة لكي يدور الأمر بين التعيين والتخيير، لأن وظيفة المكلف فيها معلومة وهي الصلاة مع الطهارة المائية في آخر الوقت.

فالنتيجة: أن ما ذكره المحقق العراقيﷺ من أن الأمر في المسألة يدور بين التعيين والتخيير، لا يتم على جميع فروض المسألة واحتمالاتها، هذا إضافة إلى أن المرجع في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل أصالة البراءة لا أصالة الاشتغال إلا في مسألتين:

الأُولى: في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في حجية شيء.

الثانية: في دوران الأمر بينهما في مقام الامتثال، وحيث أن المقام داخل في المسألة الأُولى دون الثانية والثالثة، فالمرجع فيها أصالة البراءة عن التعيين.

هذا تمام الكلام في إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي.

نتائج هذا البحث عدة نقاط:

الأُولى: أن مقتضى القاعدة الأولية عدم الاجزاء، فإن سقوط الواجب عن المكلف وحصول الغرض منه بالاتيان بغير الواجب بحاجة إلى دليل وإلا فمقتضى اطلاق دليله عدم السقوط إذا كان له اطلاق، وإلا فهو مقتضى الأصل العملي أيضاً، لأن الشك إنما هو في سقوط الواجب بغيره، وهذا من موارد أصالة الاشتغال تطبيقاً لقاعدة أن الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

الثانية: أن الدليل قد دل على الخروج عن مقتضى هذه القاعدة في موارد اضطرار المكلف إلى الاتيان بغير المأمور به بالأمر الواقعي الأولي، كما إذا اضطر إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، من جهة أنه فاقد للماء أو غير متمكن من استعمالها، وإلى

الصلاة عن جلوس من جهة عدم قدرته على القيام أو أنه حرجي عليه وهكذا، ففي مثل ذلك حيث إن الأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية أو مع الجلوس لايمكن أن يكون جزافاً، فلا محالة يكشف عن وجود ملاك فيها يفي بغرض المولى في الواقع.

الثالثة: أن الاضطرار الطارىء على المكلف تارة يكون مستوعباً لتمام الوقت وأُخرى يكون في جزء من الوقت دون جزء آخر، أما الكلام في الأول، فتارة يقع في مقام الثبوت وأُخرى في مقام الاثبات، أما في مقام الثبوت فالملاك الذي يدعو المولى إلى الأمر الاضطراري يتصور على وجوه تقدم الكلام فيها موسعاً، وأما في مقام الاثبات فمقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري الاجزاء وعدم وجوب القضاء في خارج الوقت.

الرابعة: أن ما ذكره المحقق النائيني﵀ من أن عدم الاجزاء في هذه المسألة وهي ما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت غير معقول، بدعوى أن القيد المتعذر لا يخلو من أن يكون دخيلاً في الملاك مطلقاً حتى في حال تعذره، أو لا يكون دخيلاً فيه إلا في حال التمكن، فعلى الأول لا أمر بالفاقد وعلى الثاني فالملاك فيه تام، لفرض أن القيد المتعذر غير دخيل فيه، فإذا كان ملاكه تاماً فلا موضوع للقضاء في خارج الوقت، لأن موضوعه الفوت ولم يفت من المكلف شيء، غير تام، لأن الصلاة ذات مراتب متفاوتة، فلكل مرتبة منها ملاك دون ملاك المرتبة الأُولى، مثلا المصلحة المترتبة على الصلاة مع الطهارة الترابية دون المصلحة المترتبة على الصلاة مع الطهارة المائية، وعلى هذا، فإذا كان المقدار المتبقي منها لزومياً، فلا مانع من الجمع بين الأداء بالوظيفة الاضطرارية كالصلاة مع الطهارة الترابية في الوقت والقضاء بالوظيفة الاختيارية كالصلاة مع الطهارة المائية في خارج الوقت لادراك تمام المصلحة على تفصيل تقدم.

الخامسة: أن الاضطرار إذا لم يكن مستوعباً لتمام الوقت، ففي مثل ذلك يمكن تصوير المأمور به بالأمر الاضطراري ثبوتاً على أحد الأنحاء الأربعة التالية:

الأول: أن يكون مشتملاً على ملاك يفي بتمام ملاك الواقع.

الثاني: بجزء منه والجزء المتبقي غير لزومي.

الثالث: أنه لزومي قابل للاستيفاء.

الرابع: أنه غير قابل له.

فعلى الأول والثاني يكون الاجزاء على القاعدة، وعلى الثالث فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، لأن الواجب حينئذ هو الجامع بين الأقل والأكثر، بمعنى أن المكلف مخير بين الاتيان بعملين في طول الوقت هما الاضطراري والاختياري وبين الاقتصار بعمل واحد وهو الاختياري في آخر الوقت. وعلى الرابع الاجزاء وضعاً لا تكليفاً وقد تقدم كل ذلك موسعاً.

السادسة:أن ما ذكره المحقق الخراساني﵀ من جواز التمسك باطلاق آية التيمم وروايات البدلية لاثبات الاجزاء في المسألة وعدم وجوب الاعادة غير تام، أما أولاً: فلأنه لا إطلاق لأدلة البدلية من الآية الشريفة والروايات من هذه الناحية حتى يمكن التمسك باطلاقها كما مرت الاشارة إليه.

وثانياً: أن الواجب هو طبيعة الصلاة مع الطهارة المائية الجامعة بين مبدأ الوقت ومنتهاه، فطالما يكون المكلف متمكناً من الاتيان بها في ضمن أحد أفرادها الطولية، فلا تصل النوبة إلى الصلاة مع الطهارة الترابية لأنها وظيفة العاجز عن الأولى.

السابعة: أن لو كان لدليل الأوامر الاضطرارية اطلاق فرضاً، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لأن مقتضاه أن الاضطرار غير المستوعب كالاضطرار المستوعب

موضوع للأمر الاضطراري فلا فرق بينهما من هذه الناحية، ودعوى أنه لا يمكن الأخذ بهذا الاطلاق، مدفوعة كما تقدم.

الثامنة: أن ما قيل من أن اطلاق دليل الأوامر الاضطرارية في المسألة معارض باطلاق دليل الأوامر الاختيارية مما لا أصل له، لأن اطلاق الدليل الأول بما أنه متكفل للحكم بعنوان ثانوي يتقدم على اطلاق الدليل الثاني المتكفل للحكم بعنوان أولي من باب الحكومة كما سبق تفصيله.

التاسعة: أن مقتضى القاعدة عدم الاجزاء بناءً على ما هو الصحيح، من أنه لا إطلاق لأدلة الأوامر الاضطرارية إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، ولكن مع ذلك ذهب جماعة إلى الاجزاء في المسألة كالمحقق العراقي والمحقق النائيني والمحقق الأصفهاني ﷺ، أما المحقق العراقي ﷺ فقد استدل على ذلك بوجوه، ولكن تقدم عدم تمامية شيء من تلك الوجوه، وأما المحقق النائيني ﷺ فقد اختار الاجزاء في صورة خاصة من المسألة وهي ما إذا كان المكلف يائساً عن ارتفاع العذر في الوقت أو ظاناً بعدم ارتفاعه، ولكن قد سبق عدم تمامية ذلك أيضاً، وأنه لا فرق بين هذه الصورة وصورة العلم بارتفاع العذر في آخرالوقت، فإن مقتضى القاعدة في كلتا الصورتين عدم الاجزاء، وأما المحقق الأصفهاني ﷺ فقد اختار في المسألة الاجزاء، وأفاد في وجه ذلك كلاماً طويلا أشرنا إليه وما فيه من الاشكال.

العاشرة: لا شبهة في إجزاء وضوء الجبيرة عن الوضوء التام لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت وإلا فلا يجزي، وكذا غسل الجبيرة، ومن هذا القبيل وضوء المسلوس والمبطون.

الحادية عشرة: أن الاضطرار إلى ترك جزء أو شرط إذا كان من جهة التقية، فالروايات العامة الواردة بلسان أن التقية ديني ودين آبائي ونحوه لا تدل على

الإجزاء، لأنها لا تكشف عن وجود مصلحة ملزمة في الفعل المتقى به لكي يكون الأمر بالتقية أمراً بذلك الفعل حقيقة، بل الظاهر منها أن التقية إنما هي من جهة مصلحة مترتبة عليها وهي حقن الدماء والاعراض والأموال، فالاتيان بالفعل المتقى به إنما هو من أجل ذلك لا لمصلحة في نفسه.

الثانية عشرة: أن المستفاد من مجموعة من الروايات هو أن الصلاة معهم وخلف إمامهم صحيحة شريطة أن يقرء القراءة بنفسه ولا يعول على قراءة إمامهم وإن كانت الصلاة مع التكتف أو بدون ما يصح السجود عليه، بل وإن لم تكن هناك تقية واضطرار أصلا، فإنه يجوز له الدخول معهم في صلاتهم جماعة اختياراً، بل هو أفضل من صلاته فرادى.

الثالثة عشرة: أن الوضوء مع غسل رجلين بدل مسحها تقية صحيح كما تقدم تفصيله.

الرابعة عشرة: الأظهر أن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار فهو مشمول لاطلاق أدلة الأوامر الاضطرارية خلافاً للسيد الأُستاذ‌ﷺ.

الخامسة عشرة: أن ما ذكره السيد الأُستاذ‌ﷺ من أن الثمرة لاتظهر بين القولين في باب الصلاة، فإن المكلف إذا أوقع نفسه بسوء اختياره في الاضطرار إلى الطهارة الترابية وجب عليه الاتيان بها والصلاة معها، هذا لا من جهة أنها مشمولة لاطلاق أدلة الاضطرار كالآية الشريفة والروايات، بل من جهة أن الصلاة لا تسقط بحال لايتم، لأن الطهارة الترابية إذا لم تكن مشمولة للآية الشريفة ونحوها، فلايمكن اثبات مشروعيتها بقوله‌عليه‌السلام: « لا تدع الصلاة بحال ».

السادسة عشرة: إذا لم يكن أصل لفظي في المسألة فالمرجع فيها الأصل العملي وهو أصالة البراءة في المقام عن وجوب الاعادة، وإعتراض المحقق العراقي‌ﷺ عليها

بأن المرجع فيها أصالة الاشتغال دون البراءة في غير محله على تفصيل تقدم.

إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع

وأما الكلام في المرحلة الثالثة وهي أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو لا:

فيقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في بيان حجية الأمارات ومدى تأثيرها في المسألة.

المقام الثاني: في بيان حجية الأُصول العملية وما هو مقدار تأثيرها في الواقع.

المقام الثالث: في بيان الأقوال في المسألة.

أما الكلام في المقام الأول، ففيه تفسيران للحجية:

أحدهما الطريقية والكاشفية للأمارات بدون أن تكون دخيلة في الواقع أصلاً، وثانيهما السببية والموضوعية للأمارات التي لها تأثير في الواقع. وأما التفسير الأول ففيه أقوال:

القول الأول: أنه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات أصلاً، وإنما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل باخبار الثقة، على أساس ما فيها من النكتة المبررة لذلك البناء وهو أقربيتها إلى الواقع من غيرها، وهذا القول هو الصحيح على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: ما ذهبت إليه مدرسة المحقق النائينيﷺ من أن المجعول في هذا الباب إنما هو الطريقية والعلم التعبدي فحالها حال العلم الواجداني من هذه الناحية، فإن كانت مطابقة للواقع فقد أدرك الواقع بما له من الملاك، وإلا فقد فات

الواقع عنه كذلك[١].

القول الثالث: أن المجعول في باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة مطابقتها للواقع والمخالف في صورة عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقي لا شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أن المجعول في هذا الباب هو المنجزية والمعذرية، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني[٢].

ثم إن هذه الأقوال في المسألة تشترك في نقطة وهي أن مقتضى القاعدة على ضوء جميع هذه الأقوال عدم إجزاء الاتيان بمؤدي الأمارة عن الواقع، باعتبار أن مؤداها على جميع الأقوال المذكورة لا يكون مشتملاً على مصلحة تفي بمصلحة الواقع حتى يكون مجزياً.

وأما التفسير الثاني ففيه أيضاً أقوال:

القول الأول: السببية المنسوبة إلى الأشاعرة، وهي أنه لا واقع قبل قيام الأمارة على شيء، فالأمارة هي التي تحدث مصلحة فيه وتجعله الواقع بدون أن يكون هناك واقع مجعول من قبل الله تعالى في المرتبة السابقة، والسببية بهذا المعنى مضافاً إلى أنها غير معقولة ومخالفة للكتاب والسنة وضرورة من الشرع، أنه لا معنى حينئذ للبحث عن إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ولا موضوع له، إذ لا أمر على ذلك إلا للمؤدي، ومن الواضح أن هذا البحث يتطلب تعدد الأمر ولا يعقل في أمر واحد، نعم إن البحث عن ذلك على هذا القول يندرج في صغريات البحث عن المرحلة

---

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٢.

(٢) كفاية الاصول ص ٣٤٧ و ٤٦٩.

الأُولى، وهي أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجزي أداءً وقضاءً، وقد تقدم أن الاجزاء بهذا المعنى ضروري وإلا فلا يمكن الامتثال أصلا [١].

القول الثاني: السببية المنسوبة إلى المعتزلة، وهي أن معنى حجية الأمارات أنها توجب انقلاب الواقع وارتفاعه في صورة المخالفة وإنحصاره بالمؤدي، على أساس أنه مغيّى بعدم قيام الأمارة على خلافه.

وبذلك تمتاز سببية المعتزلة عن سببية الأشاعرة، فإن الأمارات على ضوء سببية الأشاعرة تحدث مصلحة ابتداءً للمؤدى الذي هو الواقع، حيث إنه لا حكم مجعول من قبل الشارع في المرتبة السابقة إنما يجعل الحكم، تبعاً لقيام الأمارة وفي المرتبة المتأخرة، ولهذا لا تتصور فيها المخالفة حينئذ تارة والمطابقة تارة أُخرى، وأما على ضوء سببية المعتزلة فالأحكام الواقعية وإن كانت مجعولة من قبل الشارع وثابتة في المرتبة السابقة إلا أنها مغياة بعدم قيام الأمارة على خلافها، فإذا قامت على خلافها ارتفعت بارتفاع غايتها، نعم في صورة مطابقتها لها صارت نفس تلك الأحكام فعلية ومنجزة، فالحكم الواقعي ما أدت إليه الأمارة كانت مطابقة للواقع أم لا، ولكن على هذا القول أيضاً لا مجال لهذا البحث، إذ ليس في موارد الأمارات أمران ظاهري وواقعي حتى يقع البحث عن أن الامتثال الأول هل يجزي عن امتثال الثاني أو لا، بل أمر واقعي واحد وهو الأمر بالمؤدي، فيكون المقام من صغريات البحث عن المرحلة الأُولى لا هذه المرحلة.

القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السببية بمعنى المصلحة السلوكية ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل عليها[٢]،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٦٦.

(٢) فرائد الاصول ص ٢٧.

ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعةً وضيقاً، فإن كان سلوكها في أول الوقت، فمصلحته تفي بمصلحة أول الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحة تمام الوقت، ولهذا تجب الاعادة في الأول لاستيفاء مصلحة أصل الوقت بعد استيفاء مصلحة الوقت المفضل، ويجب القضاء في الثاني، لأن المصلحة السلوكية إنما تفي بمصلحة الوقت فقط، وأما مصلحة أصل الصلاة فهي باقية فلابد من استيفائها بالقضاء إذا كان القضاء بالأمر الأول، نعم إذا كان بأمر جديد لم يجب القضاء، لأن موضوعه فوت الفريضة في الوقت والمفروض عدم فوتها فيه كما عن السيد الأُستاذ[1] هذا، وقد علق عليه بعض المحققين بأن الالتزام بالمصلحة السلوكية إنما هو على أثر برهان قبح التفويت بمقدار لولاها لزم تفويت مصلحة الواقع بلا تدارك أصلاً وهو قبيح، وهذا البرهان لا يقتضي أكثر من وجود مصلحة سلوكية بمقدار مصلحة الوقت التي لا يمكن تداركها أصلا، وأما مصلحة أصل الفعل الذي يمكن تداركه بالقضاء كما هو ظاهر دليل القضاء، فلا يمكن أن يستفاد من دليل الحكم الظاهري تداركها، لأن مدرك هذا التقييد هو الضرورة والبرهان، والضرورات تتقدر بقدرها لا أكثر، فإذاً يجب القضاء كما هو مقتضى ظاهر دليله[2].

وللنظر في هذا التعليق مجال، فإن الالتزام بوجود مصلحة سلوكية في باب الأمارات إنما هو على أساس حكم العقل بقبح تفويت ملاك الواقع، باعتبار أن حجية الأمارات من باب الطريقية تستلزم ذلك، فمن أجل دفع هذا القبح لابد من الالتزام بالمصلحة السلوكية فيها لكي يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة، وعلى هذا،

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٧٤ -٢٧٦.

(٢) بحوث في علم الاصول ج٢ ص ١٦٤.

فإن كان سلوك الأمارة في الوقت المفضل فحسب ثم انكشف الخلاف وتبين أنها غير مطابقة للواقع، فلابد حينئذ أن تكون مصلحته بمقدار يتدارك به مصلحة الصلاة في الوقت المفضل، وإن كان في تمام الوقت فلابد أن تكون مصلحته بمقدار يتدارك به مصلحة الصلاة في تمام الوقت، فإذاً لا يفوت شيء منه في الوقت حتى يجب قضاؤها في خارج الوقت،

ودعوى: أن المتدارك بالمصلحة السلوكية إنما هو مصلحة الوقت فحسب دون مصلحة أصل الصلاة، فإنها قابلة للتدارك بالقضاء في خارج الوقت ومصلحة الوقت غير قابلة له فيه،

مدفوعة: بأنها مبنية على نقطة خاطئة وهي أن تكون هناك مصلحتان مستقلتان، إحداهما مصلحة الصلاة، والأُخرى مصلحة الوقت، والمتدارك بالمصلحة السلوكية إنما هو مصلحة الوقت دون مصلحة الصلاة، وأما خطأ هذه النقطة، فلأنه لا شبهة في أن هنا مصلحة واحدة قائمة بحصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقيدة بالوقت المحدد، والوقت دخيل في اتصاف الصلاة بها من ناحية وترتبها عليها خارجاً من ناحية أُخرى، ولايمكن القول بأن للوقت دخلاً في اتصاف الصلاة بمقدار من المصلحة لا في أصلها، لأن ذلك القول مبني على الالتزام بتعدد المطلوب والملاك وهو قول لا أساس له.

فالنتيجة: أن المصلحة السلوكية في تمام الوقت بما أنها تفي بتمام مصلحة الصلاة في الوقت. فلا موضوع للقضاء، لوضوح أنه لا مصلحة للصلاة في خارج الوقت إلا في عرض فوتها في الوقت.

وبكلمة: أن الالتزام بالمصلحة السلوكية في باب الأمارات إنما هو على أساس تدارك ما فات عن المكلف من مصلحة الواقع، فإن كان سلوك الأمارة

في الوقت المفضل فحسب، فمصلحته تفي بمصلحة الصلاة في الوقت المفضل، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحة الصلاة في تمام الوقت، فلا يجب القضاء، لأنه تابع لتحقق موضوعه وهو فوت الفريضة في الوقت، فإنه يوجب اتصاف الصلاة بالملاك في خارج الوقت وإلا فلا ملاك لها، والمفروض عدم تحقق فوتها فيه.

ومن هنا، يظهر أن هذا القول لا يقتضي الاجزاء بالنسبة إلى الاعادة في الوقت، فإذا انكشف خلاف الأمارة في الوقت وتبين عدم مطابقتها للواقع وجبت الاعادة، على أساس أن المتدارك بمصلحة السلوك إنما هو مصلحة الصلاة في الوقت المفضل لا في تمام الوقت، وأما بالنسبة إلى وجوب القضاء فيقتضي الاجزاء، باعتبار أن سلوك الأمارة إذا كان في تمام الوقت، فالمتدارك مصلحة الصلاة كذلك، فإذاً لا يفوت منه شيء في الوقت حتى يجب القضاء في خارج الوقت.

ولكن المحقق النائينيﷺ ذهب إلى أن مقتضى القاعدة فيه عدم الاجزاء مطلقاً أي في الوقت وخارجه فحاله حال القول بالطريقية، وقد أفاد في وجه ذلك أن المصلحة السلوكية تختلف باختلاف أمد السلوك، فإن كان أمده في الوقت المفضل فحسب فالمتدارك بمصلحته مصلحة الصلاة في هذا الوقت فقط لا في تمام الوقت، فلهذا تجب إعادتها لاستيفاء مصلحة تمام الوقت، وإن كان أمده في تمام الوقت فالمتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت فقط دون مصلحة أصل الصلاة، فإذاً لابد من الاتيان بها قضاءً لاستيفاء تلك المصلحة[1].

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لأن ما ذكرهﷺ مبني على أن تكون الصلاة

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٩٣-٢٩٤.

مشتملة على مصلحتين مستقلتين:

إحداهما: قائمة بحصة خاصة منها وهي الصلاة في أول الوقت، والأُخرى قائمة بذات الصلاة، وحيث أن المتدارك بالمصلحة السلوكية إنما هو مصلحة الصلاة في الوقت فتبقى مصلحة ذات الصلاة، فيجب تداركها بالقضاء، ولكن هذا المبنى خاطىء، لأن الصلاة لا تكون مشتملة على مصلحتين مستقلتين، الاولى مصلحة الوقت والثانية مصلحة ذات الصلاة، لوضوح أنه لا مصلحة لذات الصلاة بما هي، فالمصلحة إنما هي لحصة خاصة منها وهي حصتها في الوقت لا مطلقاً كما مرّ، بل لو صح القول بتعدد المطلوب والملاك كانت مصلحة ذات الصلاة في طول مصلحة الصلاة في الوقت، فوجوب استيفائها في خارج الوقت منوط بعدم استيفائها في الوقت، وأما مع استيفائها فيه فلايجب استيفاؤها في الخارج، وعلى هذا، فإذا كانت مصلحة الصلاة في الوقت متداركة بالمصلحة السلوكية، فلا موجب لقضائها في خارج الوقت، لأنه منوط بعدم تداركها في الوقت إما بنفسها أو بالمصلحة السلوكية، وأما مع التدارك فلا موضوع له، هذا إضافة إلى أن القول بتعدد المطلوب مبني على حمل المقيد على أفضل الأفراد لا حمل المطلق عليه، وهذا خلاف الارتكاز القطعي العرفي، فإن المرتكز لدى العرف العام هو أن المقيد قرينة نوعية لبيان المراد من المطلق، ومن هنا، يكون حمل المطلق على المقيد من أحد موارد الجمع العرفي وخارج عن موارد التعارض المستقر، وعلى هذا، فلابد من حمل اطلاقات أدلة وجوب الصلاة في الكتاب والسنة على ما دل على تقييد وجوبها بوقت خاص بداية ونهاية.

وهنا فروض أُخرى للقول بالتسبيب:

الفرض الأول: الالتزام بوجود مصلحة في المؤدى، على أساس أن تفويت مصلحة الواقع بلا مبرر قبيح، فلذلك لابد من الالتزام بوجودها فيه حتى لا يلزم

هذا المحذور.

وهذه المصلحة قد تكون مسانخة لمصلحة الواقع وقد تكون غير مسانخة لها، وأما إذا كانت مسانخة لها، فإن كانت أقوى من مصلحة الواقع انقلب الواقع إلى واقع ثانوي وهو مؤدي الأمارة، باعتبار أن مصلحته حيث كانت أقوى من مصلحة الواقع فهي المؤثرة دونها، لأن تأثيرها منوط بأن لا يكون لها مزاحم أقوى، ولازم ذلك التصويب والاجزاء، وأما التصويب فلأن مرد ذلك إلى أن الحكم الواقعي مشروط بعدم قيام الأمارة على خلافه، فإذا قامت ارتفع بارتفاع موضوعه، وهذا هو التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أما الاجزاء فهو واضح لمكان استيفاء مصلحة الواقع بمصلحة أقوى منها وهو مصلحة المؤدى، فلا مبرر حينئذ للاعادة ولا للقضاء. وإن كانت مساوية لها، فالواجب حينئذ تخييري وهو الجامع بين الواقع والمؤدى، ولا يمكن أن يكون تعيينياً، ضرورة أن الاتيان بكل من المؤدى والواقع يكفي عن الآخر ملاكاً وحكماً ومعه لا يمكن أن يكون كل منهما واجباً تعيينياً، ولازم ذلك أيضاً التصويب والاجزاء، أما التصويب فلأن الواقع ينقلب عن التعيين إلى التخيير، وأما الاجزاء فلأن المكلف إذا عمل بالأمارة المخالفة فقد أتى بأحد فردي الواجب، وأما إذا كانت مصلحة المؤدى غير مسانخة لمصلحة الواقع، فلا تستلزم التصويب ولا الاجزاء، أما الأول فلأن استيفاءها ليس استيفاءً لها، فإذا عمل المكلف بالمؤدى فقد استوفى مصلحته، وأما مصلحة الواقع فهي باقية على حالها، أو فقل إن هنا واجبين مستقلين لايرتبط أحدهما بالآخر لا ملاكاً ولا حكماً وهما المؤدى والواقع، وعلى هذا، فإذا أتى المكلف بالمؤدى لم يسقط الواقع عنه لا ملاكاً ولا حكماً، لفرض أن ملاك المؤدى ليس من سنخ ملاكه حتى يكون استيفاؤه استيفاءً له كما هو الحال في جميع الواجبات المستقلة، فإذاً يبقى الواقع كما هو، غاية

الأمر أن المكلف جاهل به، وحينئذ فإذا إنكشف الخلاف في الوقت وجب الاعادة فيه، وإذا انكشف خارج الوقت وجب القضاء فيه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، هل يتصور ذلك في باب الصلاة، بأن لا تكون مصلحة المؤدى فيه من سنخ مصلحة الواقع، الظاهر أنه غير متصور فيه، فإذا قامت الأمارة على عدم جزئية السورة مثلاً في الصلاة وكان الواجب في الواقع هو الصلاة مع السورة، ففي مثل ذلك لوكانت مصلحة المؤدى مباينة لمصلحة الواقع وغير مسانخة لها، لزم تعدد الواجب حكماً وملاكاً وهو لا يمكن، ضرورة أن الواجب على المكلف صلاة واحدة إما بدون السورة أو معها، فلو فرض وجود مصلحة في الصلاة بدون السورة التي هي مؤدى الأمارة، فلابد أن تكون من سنخ مصلحة الصلاة مع السورة التي هي واجبة في الواقع حتى تستوفي بها، فلايمكن فرض وجود مصلحة مستقلة فيها غير مسانخة لها، وإلا لزم محذور تعدد الواجب حكماً وملاكاً.

وأما في غير باب الصلاة كالصوم والحج والزكاة والخمس وغيرها، فلا مانع من افتراض تعدد المصلحة سنخاً، بأن لا تكون مصلحة مؤدى الأمارة من سنخ مصلحة الواقع، كما إذا قامت الأمارة على وجوب الصلاة ركعتين مثلا عند رؤية الهلال وكان الواجب في الواقع الدعاء، فلا مانع من أن تكون مصلحة الصلاة التي هي مؤدى الأمارة مباينة لمصلحة الدعاء بدون المضادة بينها، وعلى هذا، فالقول بالتسبيب على هذا الفرض لايستلزم التصويب ولا الاجزاء في غير باب الصلاة من أبواب العبادات.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أن المصلحة التي كانت تحدث في مؤدى الأمارة بواسطة دليل حجيتها، فإن كانت تلك الأمارة في باب الصلاة فلا يمكن أن تكون تلك المصلحة مباينة لمصلحة الواقع وغير مسانخة لها،

بل لابد أن تكون من سنخها ذاتاً وإلا لزم تعدد الواجب حكماً وملاكاً وهو خلاف الضرورة في باب الصلاة، وإن كانت في سائر الأبواب غير باب الصلاة، فلا مانع من أن تكون مصلحة المؤدى مباينة لمصلحة الواقع وغير مسانخة لها، غاية الأمر يلزم حينئذ تعدد الواجب حكماً وملاكاً ولا محذور فيه في سائر الأبواب.

الفرض الثاني: الالتزام بوجود مصلحة في جعل الحكم الظاهري لا في متعلقه من أجل رفع قبح تفويت مصلحة الواقع، بدعوى أن هذا التفويت إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن مصلحة في نفس هذا التفويت وهو جعل الحكم الظاهري لأن جعله، جعل التفويت، وعلى هذا، الفرض لا تصويب ولا إجزاء، لفرض أن مصلحة الواقع محفوظة وغير متداركة، ومعها يجب الاتيان به في الوقت إذا كان انكشاف الخلاف فيه، وخارج الوقت إذا كان انكشاف الخلاف فيه.

الفرض الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره من أنه يمكن افتراض وجود مصلحة في مؤدى الأمارة المخالفة للواقع، بما هو مؤدى الأمارة المخالفة وهي مصلحة في عرض مصلحة الواقع، فإنها قائمة بالمؤدى بعنوان ثانوي وهو مؤدى الأمارة المخالفة للواقع، ومصلحة الواقع قائمة به بعنوان أولى[1]، وعلى هذا، فإذا عمل المكلف بالأمارة وأتى بمؤداها، حصل الغرض وسقط الأمر عن الواقع، فإذاً هذا التصوير من السببية يوجب الاجزاء ولايوجب التصويب وتبدل الأمر الواقعي التعييني بالواقع إلى الأمر بالجامع بينه وبين مؤدى الأمارة المخالفة للواقع بما هو مؤدى الأمارة المخالفة لاستحالة ذلك.

وللمناقشة فيه مجال: وذلك لأن مصلحة مؤدى الأمارة المخالفة للواقع بهذا

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٤٠٥.

العنوان، لا تخلو من أن تكون مباينة لمصلحة الواقع أو مسانخة لها، أما على الأول فإن كانت بينهما مضادة، فلايمكن الأمر بتحصيلهما معاً لاستحالة الأمر بالضدين، وعلى هذا، فإذا عمل المكلف بالأمارة المخالفة، فقد استوفى مصلحة مؤداها بما هي مصلحة مؤداها، ومع استيفائها لا يمكن استيفاء مصلحة الواقع لمكان المضادة، فإذاً لا محالة يسقط الأمر بالواقع، ولا مناص حينئذ من الالتزام بالإجزاء دون التصويب وانقلاب الواقع، وفي هذه الصورة يستلزم القول بالتسبيب الاجزاء ولا يستلزم التصويب، فأحدهما ينفك عن الآخر، وأما إن لم تمكن بينهما مضادة بأن يكون بامكان المكلف تحصيلهما معاً، ففي مثل ذلك لا تصويب ولا إجزاء.

أما الأول، فلأن المصلحتين بما أنهما متباينتان ولا ترتبط إحداهما بالأُخرى فلا تستوفي مصلحة الواقع بمصلحة المؤدى حتى ينقلب، بل هي باقية على حالها، غاية الأمر أن المكلف غير مأمور بتحصيلها من جهة عدم وصولها إليه.

وأما الثاني، فلأن مصلحة الواقع قد ظلّت بحالها فلا موجب لسقوط الواقع عن المكلف، وحينئذ فإذا إنكشف الخلاف فإن كان في الوقت وجب الاتيان به فيه لاستيفاء مصلحته، وإن كان في خارج الوقت وجب قضاؤه فيه، ولكن هنا إنما يتصور في غير باب الصلاة من الواجبات، وأما في باب الصلاة فقد تقدم أنه لا يمكن فرض كون مصلحة مؤدى الأمارة المخالفة للواقع مباينة لمصلحة الواقع وغير مربوطة بها، وإلا لزم تعدد الواجب واقعاً ملاكاً وحكماً وهو كما ترى.

وأما على الثاني وهو ما إذا كانت مصلحة المؤدى من سنخ مصلحة الواقع، فلابد من الالتزام بالانقلاب من التعيين إلى التخيير، حيث لا يمكن أن يكون الأمر بكل منهما أمراً تعيينياً، لأن حدوث مصلحة في مؤدى الأمارة المخالفة المسانخة لمصلحة الواقع لا محالة يوجب انقلاب الأمر الواقعي التعييني بالواقع إلى الأمر

التخييري بالجامع بينه وبين مؤدى الأمارة المخالفة بما هو المخالفة، غاية الأمر أن المكلف مأمور بالعمل بالأمارة المخالفة للواقع وتحصيل المصلحة القائمة بمؤداها، ولا يكون مأموراً بتحصيل المصلحة القائمة بالواقع لعدم وصولها إليه وجهله بها، فالنتيجة أن السببية في هذا الفرض تستلزم التصويب والاجزاء معاً، فما ذكره﵀ من أنها تستلزم الاجزاء دون التصويب فلا يتم.

وبكلمة: أن مصلحة المؤدى بما هو مؤدى الأمارة المخالفة للواقع إن كانت من سنخ مصلحة الواقع، فمعنى ذلك أنها مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع، فإذا كانت كذلك فمعناها التصويب وانقلاب الواقع من الواجب التعييني إلى الواجب التخييري، ولكن هل يمكن هذا الانقلاب، فقد ذكر﵀ أنه مستحيل[1].

الظاهر أنه لم يرد بالاستحالة، استحالة تصوير الجامع بين الواقع ومؤدى الأمارة المخالفة له، فإن تصويره بمعنى مفهوم أحدهما بمكان من الامكان، بل الظاهر أنه أراد بذلك أن الواجب لا يمكن أن يكون الجامع بينهما بأن يكون الأمر في الواقع أمراً تخييرياً لا تعيينياً، لأن تحقق أحد فردي الجامع وهو مؤدى الأمارة المخالفة للواقع يتوقف على تعلق الأمر بالواقع تعيينياً، ومن الواضح أن الأمر المتعلق به كذلك ناشيء من وجود مصلحة في متعلقه، فلو كان الأمر الواقعي متعلقاً بالجامع فلم يتحقق ذلك الفرد، فإذاً يلزم من فرض انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير عدم الانقلاب، وعلى الجملة فعنوان مخالفة مؤدى الأمارة للواقع يتوقف على ثبوت الأمر التعييني بالواقع في المرتبة السابقة، ومن المعلوم أن الأمر المتعلق به ينبثق عن وجود مصلحة تعيينية في متعلقه، فلو كان الأمر الواقعي تخييرياً متعلقاً

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٤٠٥.

بالجامع بينهما لم تتحقق الأمارة المخالفة للواقع حتى توجب الانقلاب، فإذا لم تتحقق فلا انقلاب، فيلزم حينئذ من فرض الانقلاب عدم الانقلاب، ومن فرض تحقق مخالفة مؤدى الأمارة للواقع عدم المخالفة وهو محال.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية:

الأُولى: أن حجية الأمارات على القول بالطريقية لا تستلزم الاجزاء لا في الوقت ولا في خارج الوقت على ضوء جميع الآراء في تفسيرها كما مرّ.

الثانية: أن حجيتها على القول بالسببية هل تستلزم الاجزاء ؟

والجواب: أن ذلك يختلف باختلاف الأقوال في تفسيرها، فعلى ضوء التفسير المنسوب إلى الأشاعرة فلا شبهة في الاجزاء، إذ على هذا التفسير لا واقع قبل قيام الأمارة وحجيتها، فالواقع أولا وثانياً هو مؤدى الأمارة، فإذاً يكون ذلك من إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن أمره لا من إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي، وكذلك الحال على التفسير المنسوب إلى المعتزلة كما تقدم.

وأما على التفسير بالمصلحة السلوكية، فقد مرّ أنها تستلزم الاجزاء بالنسبة إلى القضاء دون الاعادة.

وأما على التفسير بالمصلحة في مؤدى الأمارة، فإن كانت مسانخة لمصلحة الواقع فهي توجب التصويب والاجزاء معاً كما عرفت، وإن لم تكن مسانخة لها فلا توجب التصويب ولا الاجزاء، لأن مصلحة الواقع غير مستوفاة بها.

وأما على التفسير بالمصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري، فهي لا تستلزم التصويب ولا الاجزاء، لفرض أنها ليست من سنخ مصلحة الواقع وأنها لا تتدارك بها.

وأما على التفسير بالمصلحة في مؤدى الأمارة المخالفة للواقع بما هو مؤدى الأمارة المخالفة، فإن كانت تلك المصلحة من سنخ مصلحة الواقع، فلازمه التصويب والاجزاء معاً وإن لم تكن من سنخها، فإن كانت مضادة لها فلازمها الاجزاء دون التصويب وانقلاب الواقع، وإن لم تكن مضادة لها فلا تصويب ولا إجزاء، لفرض أن مصلحة الواقع غير مستوفاة بها.

الثالثة: قد ظهر مما تقدم أن القول بالسببية إذا استلزم التصويب وانقلاب الواقع، استلزم الاجزاء أيضاً، وأما إذا لم يستلزم التصويب والانقلاب فلا يستلزم الاجزاء إلا في صورة خاصة وهي ما إذا كانت بين المصلحتين مضادة، فإنه حينئذ يستلزم الاجزاء دون التصويب والانقلاب كما مر، وأما السببية بمعنى المصلحة السلوكية، فهي لا تستلزم الانقلاب والتصويب وإن كانت تستلزم الاجزاء بالنسبة إلى القضاء دون الاعادة.

والخلاصة، أن التصويب ملازم للاجزاء، وأما الاجزاء فهو غير ملازم للتصويب.

الرابعة: أن الغرض من بيان الآراء والاحتمالات في حجية الأمارات على القول بالطريقية والسببية ليس التحقيق في صحتها وسقمها، فإن لذلك محلاً آخر وهو باب الظن وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى، بل الغرض من بيانها أن الملازمة بين هذه الآراء والاحتمالات وبين الاجزاء ثابتة في الجميع أو في البعض أو لا تكون ثابتة أصلاً، وقد ظهر مما مر أن الملازمة لم تثبت بين الاجزاء وشيء من الآراء على القول بالطريقية، وأما على القول بالسببية فقد تقدم أن الملازمة ثابتة على ضوء بعض الآراء والتفاسير دون بعضها الآخر.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو مفاد حجية الأُصول العملية كأصالة الطهارة

والحلية واستصحابهما، فلا شبهة في أن مقتضى القاعدة عدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف إلا على القول بالتصويب وارتفاع الحكم الواقعي بجعل الحكم الظاهري، وأما على القول بالطريقية فبما أن الحكم الواقعي لا يرتفع بالحكم الظاهري، فمع انكشاف الخلاف وعدم امتثاله فلا محالة تجب الاعادة في الوقت إذا كان انكشاف الخلاف فيه وإلا ففي خارج الوقت.

ولكن المحقق الخراساني قد فصل في المقام بين الحكم الظاهري المجعول بلسان احراز الواقع والنظر إليه والحكم الظاهري المجعول بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء من غير نظر إليه، فإن كان من قبيل الأول لم يجز وإن كان من قبيل الثاني أجزأ، فلو صلى في ثوب محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة أو في ثوب محكوم بالحلية بمقتضى أصالة الحل ثم انكشف الخلاف وبان أن الثوب نجس أو مغصوب، كان مقتضى القاعدة الاجزاء من جهة أن دليل أصالة الطهارة أو أصالة الحلية يوسع موضوع دليل اشتراط الطهارة أو الحل في الصلاة وينقح صغرى الشرط ويجعله أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وحينئذ فإذا صلى مع أصالة الطهارة أو الحلية صلى مع الشرط واقعاً وليس فيه انكشاف الخلاف، غاية الأمر إذا علم بالنجاسة ارتفع الشرط بارتفاع موضوعه من حين العلم بالنجاسة، لأن انكشاف الخلاف إنما هو بالنسبة إلى النجاسة لا بالنسبة إلى الشرط[1]، بيان ذلك أن مفاد هذه الأُصول ومدلولها أحكام ظاهرية ثابتة واقعاً في ظرفها وهو ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن نسبة هذه الأُصول العملية إلى الأدلة الاجتهادية التي

(١) كفاية الاصول ص ٨٦.

تدل على شرطية الطهارة والحلية في الصلاة نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، فإنها توسع دائرة الشرطية وتنقح صغراها وتجعل الشرط أعم من الطهارة أو الحلية الواقعية والظاهرية، لأن الحكومة تارة تكون واقعية كما إذا كان الدليل الحاكم كالدليل المحكوم دليلا اجتهادياً ناظراً إلى اثبات الواقع كجملة (الطواف في البيت صلاة)، و(الفقاع خمر) وهكذا، فإن الدليل الحاكم يوسع موضوع الدليل المحكوم واقعاً ويجعل فرداً آخر له تنزيلاً، وأُخرى تكون ظاهرية، فلا يكون للدليل الحاكم تأثير في الواقع لا توسعةً ولا تضييقاً، وهذه الحكومة قد تكون في طريق إثبات الواقع كأدلة حجية الأمارات، إذ لولاها لم يمكن اثبات الواقع إلا بالعلم الوجداني، ولكنها توسع دائرة الاثبات وتجعله أعم من الاثبات الوجداني والاثبات التعبدي على تفصيل ذكرناه في محله، وقد تكون في توسعة الواقع ظاهراً لا واقعاً كحكومة دليل أصالة الطهارة على الدليل الاجتهادي الدال على شرطية طهارة البدن والثياب في الصلاة الظاهر في أن الشرط خصوص الطهارة الواقعية، باعتبار أن دليل الأصالة يدل على أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، على أساس أنه ينقح صغرى له ويثبت الطهارة ظاهراً، فيترتب عليها آثارها واقعاً منها الشرطية، وعلى هذا، فإذا صلى في ثوب أو بدن محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة أو استصحابها ثم انكشف الخلاف وبان أنه نجس، صحت صلاته واقعاً لأنها واجدة للشرط كذلك وهو الطهارة الظاهرية، ولا يتصور انكشاف الخلاف فيها لعدم واقع موضوعي لها حتى يتصور فيها انكشاف الخلاف، لأنها مجعولة في حال الجهل بالواقع وعدم العلم به وثابتة في هذه الحالة واقعاً وليس لها واقع موضوعي وراء هذه الحالة، فطالما يكون الجهل بالواقع موجوداً فهي موجودة ولا ترتفع إلا بارتفاعه من حينه، نعم انكشاف الخلاف إنما يتصور بالنسبة إلى النجاسة الواقعية

التي لها واقع موضوعي قد تطابقه وقد لا تطابقه، وعلى هذا، فإذا علم بالنجاسة وانكشف الخلاف بعد الصلاة انتفى الشرط بانتفاء موضوعه من حينه، لا أنه يكشف عن فقدانه حال الصلاة، لأنه خلف فرض أن الشرط أعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، والمفروض أن الطهارة الظاهرية أثناء الصلاة موجودة واقعاً، وكذلك إذا صلى في ساتر محكوم بالحلية بمقتضى أصالة الحل، فإذا انكشف الخلاف بعد الصلاة فهو إنما يكون بالنسبة إلى الحلية الواقعية التي لها واقع خارجي قد تطابقه وقد لا تطابقه، وأما بالنسبة إلى الحلية الظاهرية فلا يتصور فيها انكشاف الخلاف، لأنها ثابتة واقعاً في حال الجهل بالواقع ولا واقع موضوعي لها غير ثبوتها في هذه الحالة، وعلى هذا، فالمصلي واجد للشرط حال الصلاة حقيقة وانكشاف الخلاف بعدها لا يؤثر فيها ولا يجعل الواجد للشرط فاقداً له، لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه، هذا.

وقد علّق على مقالة صاحب الكفاية قدس سره المحقق النائيني والسيد الأُستاذ قدس سرهما بوجوه:

الوجه الأول: أن الحكومة عند المحقق الخراساني قدس سره منحصرة في التفسير اللفظي، بأن يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل المحكوم ومفسراً له بكلمة (يعني)، ومن الواضح أن لسان دليل أصالة الطهارة وأصالة الحل واستصحابهما ليس لسان التفسير والنظر، فإذاً لا حكومة هذا[1].

وقد وجه بعض المحققين قدس سره كلامه بأن من الجائز أن يكون مراده قدس سره من الحكومة في المقام الورود واثبات موضوع جديد للشرطية وهو الطهارة الظاهرية

(١) أجود التقريرات ج١ ص ٢٨٧.

حقيقة[١]، ولكن قد يقال بأن هذا التوجيه خلاف نص كلامه ﷺ في المقام، حيث قال فيه أن دليل الأصالة حاكم على دليل الاشتراط ويوسع دائرة الشرط ويجعله أعم من الواقع والظاهر، ومع هذا التصريح كيف يمكن حمل كلامه على الورود هذا، إضافة إلى أن ضابط الورود لا ينطبق على المقام، لأن ضابطه أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود وجداناً وحقيقةً أو يوسع دائرته كذلك، وأما إذا كان توسيع دائرته في الظاهر كما في المقام لا في الواقع، فهو من الحكومة وليس من الورود، ومن هنا، ذكر المحقق الأصفهاني ﷺ أن الحكومة عند صاحب الكفاية ﷺ ليست بمعنى كون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم بمثل أعني وأشباهه، وما ذكره ﷺ في باب التعادل والترجيح إنما أورد على الشيخ الأعظم ﷺ الملتزم في الحكومة بنظر أحد الدليلين إلى الآخر، بأن النظر في مقام الاثبات لا يكون إلا بمثل أعني وأشباهه، بل يكفي في حكومة أحد الدليلين على الآخر عنده ﷺ مجرد اثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً[٢] هذا، ولكن لا يبعد ما ذكره بعض المحققين ﷺ من التوجيه لأمرين:

الأول: أنه ﷺ قد اعتبر في الحكومة النظر وكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم، وقد صرح بذلك في موردين أحدهما في آخر مبحث الاستصحاب[٣] والآخر في أوائل مبحث التعادل والترجيح[٤].

الثاني: أن ثبوت الموضوع وهو الطهارة الظاهرية أو الحلية الظاهرية

---

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٥٨.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٩٣ في تعليقة منه(قدس سره).

(٢) كفاية الاصول ص ٤٢٩.

(٣) كفاية الاصول ص ٤٣٨.

بالوجدان، لأن مفاد دليل حجية أصالة الطهارة هو جعل الطهارة الظاهرية في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه وهو قطعي، فكما أن نفي الموضوع للدليل إذا كان بالوجدان فهو من الورود بلافرق بين أن يكون ذلك تكويناً أو تشريعاً، وإذا كان بالتعبد فهو من الحكومة، ومن هنا، ذهب المحقق النائينيﷺ والسيد الأُستاذﷺ إلى أن دليل حجية الأمارات وارد على البراءة العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أنه رافع لموضوعها بنفس ثبوت التعبد الذي هو وجداني، ولا يمكن أن يكون ثبوت التعبد بالتعبد وإلا لزم التسلسل، لأن ثبوت المتعبد به إنما هو بالتعبد وحاكم على البراءة الشرعية باعتبار أنه رافع لموضوعها، بالتعبد لا بالوجدان، فلذلك يكون تقديمه عليها من باب الحكومة[1]، وعلى هذا، الأساس فبما أن ثبوت الطهارة الظاهرية في ظرف الجهل بالواقع والشك فيه إنما هو بالوجدان شرعاً لا بالتعبد، فيكون تقديم دليل ثبوتها على دليل شرطية الطهارة بالورود، لأنه يثبت موضوعها وهو الطهارة الظاهرية بالوجدان، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن ما ذكره المحقق الأصفهانيﷺ من أن مراد صاحب الكفاية من الحكومة ليس نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، بل مجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً، وما ذكرهﷺ في باب التعادل والتراجيح إنما هو إشكال على الشيخ الأعظمﷺ في غير محله، لأنهﷺ قد فسر الحكومة في باب التعادل والترجيح بالنظر وكذلك في أواخر الاستصحاب من دون الاشارة إلى أن هذا التفسير على مبنى الشيخﷺ. فالنتيجة أنه لا يبعد أن يكون مرادهﷺ من الحكومة في المقام الورود.

الوجه الثاني: أن حكومة دليل أصالة الطهارة والحلية واستصحابهما على الأدلة

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٨٤-٢٨٥ و ج ٤ ص ٢٩٠ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٥٠-٢٥١.

الاجتهادية وهي أدلة شرطية الطهارة والحلية للصلاة، حكومة ظاهرية موقتة بزمن الجهل بالواقع والشك فيه، وليست بحكومة واقعية لكي توجب توسعة الواقع، ونتيجة هذه الحكومة هي ترتيب آثار الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية على الطهارة الظاهرية أو الحلية الظاهرية طالما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يعمل بالواقع وجب عليه العمل به، لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة، فلا يعقل أن يكون توسعة للحكم الواقعي إلا ظاهراً وفي مقام الوظيفة العملية التي ترتفع بانكشاف الخلاف[1].

وقد أجاب عنه بعض المحققين بأن أصالة الطهارة في طول النجاسة الواقعية المشكوكة ولكنها ليست في طول شرطية الطهور في الصلاة، فلا مانع من أن تكون حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة واقعية[2].

ولكن هذا الجواب: قابل للمناقشة وذلك، لأن أصالة الطهارة كما أنها في طول النجاسة الواقعية كذلك في طول الطهارة الواقعية، باعتبار أنها مجعولة للشيء المشكوك طهارته ونجاسته، والمفروض أن مدلول دليل شرطية الطهارة للصلاة هو شرطية الطهارة الواقعية، ومفاد دليل أصالة الطهارة ليس إثبات شرطية الطهارة الظاهرية لكي يقال أن شرطية الطهارة الظاهرية ليست في طول شرطية الطهارة الواقعية رتبة، لأن كون الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الواقعية لا يستلزم كون شرطيتها في طول شرطيتها، بل مفاده إثبات الطهارة الظاهرية وجعلها، وحيث إن الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الواقعية فلايمكن أن تكون توسعةً لها، ضرورة أن الحكم الظاهري لايمكن أن يكون توسعة للحكم الواقعي إلا ظاهراً، ومن

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٩ – محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص ٢٥٧.

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٥٨.

الواضح أن هذه السعة ترتفع بانكشاف الخلاف وتبين أنه لم يصل مع طهارة ثوبه أو بدنه، فإذاً تجب عليه الاعادة إن كان في الوقت والقضاء إن كان في خارج الوقت.

الوجه الثالث: أن أصالة الطهارة لو كانت حاكمة على دليل شرطية الطهارة للصلاة لكانت حاكمة على دليل شرطية الطهارة للوضوء أو الغسل أو نحو ذلك أيضاً، فما دل على شرطية طهارة ماء الوضوء أو الغسل ظاهر في الطهارة الواقعية، ودليل أصالة الطهارة يوسع دائرة الشرط ويجعل موضوعه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فإذا توضأ بماء محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة ثم انكشف الخلاف وتبين نجاسته، فمقتضى ما ذكره‌ﷺ من الحكومة صحة وضوئه، لأنه واجد للشرط وهو طهارة الماء مع أنه لم يلتزم به أحد من الفقهاء حتى هوﷺ، ومن هنا، لو غسل ثوبه بماء طاهر بمقتضى أصالة الطهارة ثم تبين أنه نجس فلا شبهة في بقائه على النجاسة، مع أن مقتضى ما ذكره‌ﷺ هو الحكم بطهارته وهكذا وهو كما ترى[1] هذا.

وذكر بعض المحققين ﷺ أن بإمكان المحقق الخراسانيﷺ أن يدفع هذا النقض بأن أصالة الطهارة إنما هي حاكمة على دليل قد أخذ الطهارة في موضوعه، فإنها توسع موضوعه وتجعله الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية ولا تكون حاكمة على دليل قد أخذ في موضوعه النجاسة، لأن أصالة الطهارة توجد طهارة أُخرى ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية، وليس لها مدلول التزامي وهو نفي النجاسة الواقعية، وعلى هذا، فإذا ثبت في الفقه من الدليل أن الطهارة هي الشرط في الصلاة والنجاسة هي المانعة عن صحة الوضوء، فلا مناص حينئذ من التفصيل بينهما وأن أصالة الطهارة حاكمة في الأول دون الثاني، فإذاً لابد من الحكم ببطلان

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٩.

الوضوء إذا انكشف الخلاف وتبيّن أن الماء نجس.

ودعوى: أن أصالة الطهارة إن دلت بالالتزام عرفاً على نفي النجاسة، فهي كما تكون حاكمة على دليل شرطية الطهارة كذلك تكون حاكمة على دليل مانعية النجاسة، غاية الأمر أن حكومتها على الأول بتوسيع موضوع دليل الشرطية وعلى الثاني بنفي موضوع دليل المانعية وهو النجاسة، وحينئذ فإن كانت الحكومة واقعية فلا مناص من القول بالإجزاء في كلا الموضعين وإلا فلا إجزاء في كليهما، وإن لم تدل على ذلك لعدم الملازمة بينهما عرفاً، فلايمكن تصحيح الوضوء بما ثبتت طهارته بأصالة الطهارة.

مدفوعة: بأن هذه الدعوى إنما تتم إذا كان المراد من الحكومة التنزيل، فعندئذ يجيىء هذا التفصيل، وأما إذا كان المراد من الحكومة ما ذكرناه من إيجاد فرد حقيقي للموضوع بالورود، فإنه حينئذ يكون الفرق بين فرض شرطية الطهارة ومانعية النجاسة واضحاً، لأن أصالة الطهارة تحقق مصداقاً آخر للشرط فيجزي، بينما المانع لابد من إنتفاء تمام مصاديقه لينتفي المانع، وبأصالة الطهارة لايمكن نفي النجاسة الواقعية المشكوكة حقيقة بالورود، لأن هذا خلف الطولية بين الحكمين وانحفاظ الحكم الواقعي، فليس هذا إلا انتفاء النجاسة المانعة ظاهراً[1].

ويمكن المناقشة فيه أما أولاً: فلأن الظاهر أن الوضوء كالصلاة مشروط صحته بطهارة الماء لابعدم نجاسته، ولهذا لا يجوز الوضوء بماء لم يحرز طهارته ولو بالأصالة، فإذاً هذا النقض وارد على صاحب الكفاية قدس سره.

وثانياً: ما ذكرناه آنفاً من أن تقديم دليل أصالة الطهارة على دليل شرطية

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٥٨.

الطهور للصلاة وإن كان لا يبعد أن يكون من باب الورود لا من باب الحكومة، إلا أنه على كلا التقديرين يكون المجعول هو الطهارة الظاهرية، وعلى هذا، فسواءً أكان التقديم من باب الحكومة أو الورود فهو ظاهري لا واقعي، بمعنى أن توسعة موضوع الشرطية ظاهرية لاواقعية، فإذا كانت ظاهرية فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، باعتبار أن المكلف طالما يكون الحكم الظاهري ثابتاً في حقه فهو معذور في العمل به، فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يعمل بالواقع، وجب عليه العمل به سواءً أكان في الوقت أو خارج الوقت، ولا يمكن أن يكون هذا التقديم واقعياً وإن كان بالورود، لوضوح أن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي فلا يمكن أن يكون توسعة له، ومن هنا، يظهر أن ما ذكره﴿ من أن تقديم أصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة حيث إنه كان من باب الورود فيكون حقيقياً غير تام كما عرفت، **ودعوى**: أن مفاد دليل أصالة الطهارة ليس إلا تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ الاحكام المجعولة لها منها الشرطية، فإذاً تكون الحكومة واقعية والتوسعة الحقيقية للشرطية،

مدفوعة: بأن ذلك ليس مفاد دليل أصالة الطهارة، لأن مفادها جعل الطهارة الظاهرية، لوضوح أن قوله﴿: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر»[1]، ظاهر في جعل الطهارة في حال الجهل بالواقع والشك فيه ابتداءً وليس مفاده التنزيل، وأما لبّاً فيكون تنزيل المشكوك بمنزلة الطاهر الواقعي ظاهراً لا واقعاً، لأنه في مقام بيان الحكم الظاهري ثبوتاً واثباتاً لا الحكم الواقعي هذا، إضافة إلى أن مفادة لو كان تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي واقعاً، فلازمه

(١) الوسائل ج ٣ص ٤٦٧ باب ٣٧ ح ٤.

صحة الصلاة واقعاً عند الشك في الطهارة ولا تتوقف على احراز الطهارة، باعتبار أنه على هذا يكون موضوع الشرطية أعم من الطاهر الواقعي والمشكوك طهارته وهو كما ترى، بل أن هذا الاحتمال غير محتمل عرفاً، لأن الرواية في مقام بيان الحكم الظاهري، فلو كانت في مقام بيان الحكم الواقعي في ترتيب آثاره منها الشرطية، لم يكن استفادة الحكم الظاهري منها حينئذ وهذا خلف.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من أن مفاد موثقة عمار لا يخلو من أن يكون جعل الطهارة الظاهرية أو توسعة دائرة شرطية الطهارة، ولا يمكن أن تكون الموثقة متكفلة لكلا الأمرين معاً، فإن الثاني في طول الأول، إذ لابد من الفراغ عن جعل الطهارة الظاهرية أولاً ثم يقال أنها شرط وفرد من أفرادها، ولا يمكن أن يكون مفاد الموثقة كلا الأمرين الطوليين معاً، لأن المنشأ بها إما الطهارة الظاهرية أو الشرطية ولايمكن أن تكون كلتاهما منشأة بانشاء واحد، وحيث أن الظاهر منها جعل الطهارة الظاهرية، فلايمكن أن يستفاد منها توسعة دائرة الشرط[1]. وناقش فيه بعض المحققينﷺ بأمرين:

الأول: أن هذا الاشكال مبني على أن يكون مراد صاحب الكفايةﷺ من الحكومة في المقام الحكومة المصطلحة والتنزيل، فإنها عندئذ إن كانت ناظرة إلى جعل الطهارة الظاهرية وتنزيلها منزلة الطهارة الواقعية فلا نظر لها إلى توسعة دائرة الشرط، وإن كانت ناظرة إلى توسعة دائرة الشرط فلا نظر لها إلى جعل الطهارة الظاهرية، وأما بناءً على أن يكون مرادهﷺ من الحكومة الورود فلا يرد عليه هذا الاشكال، لأن الدليل الوارد يوجد فرداً آخر للموضوع وهو الطهارة الظاهرية،

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٢٨٨.

وحينئذ فلا مانع من التمسك باطلاق الدليل المورود وهو دليل شرطية الطهارة في المقام لاثبات حكمه لهذا الفرد أيضاً، فالنتيجة أن دليل الأصالة يثبت الطهارة الظاهرية واطلاق دليل الشرطية يثبت الشرطية لها فإذاً لا اشكال[1].

وفيه: أن مفاد دليل أصالة الطهارة، الطهارة الظاهرية وموضوع دليل الاشتراط الطهارة الواقعية، ولا اطلاق له بالنسبة إلى الطهارة الظاهرية، لوضوح أنه ظاهر عرفاً في أن الشرط هو الطهارة الواقعية وإرادة الأعم بحاجة إلى قرينة، والمفروض أن دليل الأصالة لا يوجد فرداً من الطهارة واقعاً لكي يكون مشمولاً لدليل الاشتراط، وإنما يوجد الطهارة الظاهرية العذرية التي لا ملاك لها بمعنى أنها غير دخيلة في الملاك، فطهارة الثوب مثلا إذا كانت ظاهرية عذرية غير دخيلة في ملاك الصلاة وإنما جعلت لمصلحة عامة وهي التسهيل بالنسبة إلى نوع المكلفين، وعليه فلا تصلح الطهارة الظاهرية أن تكون شرط كالطهارة الواقعية، وإنما جعلت لكي تكون عذراً للمكلف في صورة مخالفتها للواقع هذا، إضافة إلى أن ترتيب آثار الطهارة الواقعية عليها متوقف على أن يكون لسان دليل أصالة الطهارة والحلية لسان التنزيل لا لسان الجعل والاعتبار بدون النظر إلى الواقع أصلا.

الثاني: أنه على تقدير تسليم أن مفاد دليل أصالة الطهارة الحكومة والتنزيل، ولكن بامكان صاحب الكفاية قدس سره أن يجيب عن هذا الاشكال، بأن موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهرية ليقال بأنه كيف يمكن أن يتكفل جعل واحد التوسعة وموضوعها معاً في وقت واحد بل نفس مشكوك الطهارة، فكأنه قال أن مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر، والطهارة الظاهرية

(٢) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٦٠.

منتزعة من هذا التنزيل وفي مرتبة متأخرة عنه لا أنها موضوع له[1]، وفيه أن هذا التوجيه غريب، حيث لا شبهة في أن قوله عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) ظاهر في جعل النظافة والطهارة ظاهراً في ظرف جهل المكلف بالواقع وعدم علمه به، وهذا يكشف عن أن التنزيل في مقام الثبوت واللب يكون بلحاظ الحكم الظاهري، وأما حمله على تنزيل مشكوك الطهارة بمنزلة الطاهر الواقعي واقعاً بلحاظ أحكامه المجعولة منها الشرطية فلايمكن، لأنه من غير المحتمل إرادته منه عرفاً إلا إذا كانت هناك قرينة واضحة على ذلك، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك كون مدلول دليل الأصالة حكماً واقعياً فلا يدل حينئذ على الحكم الظاهري، **ودعوى**: أنه منتزع من هذا التنزيل،

مدفوعة: بأن التنزيل إذا كان واقعياً، فلا يصلح أن يكون منشأً لانتزاع حكم ظاهري لأنه بلا مبرر.

فالنتيجة: أنه لا بأس بالوجوه المذكورة لتبرير عدم الاجزاء في الجملة.

والتحقيق أن لنا في المسألة دعويين:

الأُولى: أن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من التفسير لأصالة الطهارة وأصالة الحل واستصحابهما غير صحيح.

الثانية: أن نتيجة ما ذكره قدس سره من التفسير لهذه القواعد الثلاث ليست توسعة دائرة أدلة شرطية الطهارة وجعلها الأعم من الطهارة الواقعية الظاهرية.

أما الدعوى الأُولى، فلا شبهة في أن الظاهر والمتفاهم عرفاً من مثل قوله عليه السلام: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »، هو جعل الطهارة الظاهرية التي هي من

---

(١) المصدر المتقدم.

الاحكام الترخيصية في ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، بقرينة أن المراد من الشيء فيه هو الشيء المشكوك طهارته ونجاسته واقعاً لا الشيء بعنوانه الأولي، لأن الطهارة المجعولة له طهارة واقعية وهي لايمكن أن تكون مغيّاة بالعلم بالنجاسة، وإلا لزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها وهو خلاف الضرورة، فلذلك لابد أن يكون المراد من الشيء فيه الشيء المشكوك والطهارة المجعولة له طهارة ظاهرية لأنها مغيّاة بالعلم بالنجاسة، وقوله عليه السلام: « حتى تعلم أنه قذر » وإن كان قيداً للحكم وغاية له، إلا أنه قرينة على أن المراد من الشيء المأخوذ في موضوع القضية الشيء المشكوك فيه، وإلا استحال أن يكون قيداً وغاية لحكمه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، أن المتفاهم العرفي من مثل هذا النص أنه في مقام بيان ثبوت الطهارة للشيء المشكوك وحدوثها له، لا أنه في مقام بيان بقائها وإستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها وحدوثها، لأن بقاء الحكم ببقاء موضوعه واستمراره باستمراره أمر قهري فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة، ولهذا لا شبهة في ظهور الحديث في ذلك كما هو الحال في جميع القضايا، سواءً كانت من القضايا الواقعية أم الظاهرية، لأنها في نفسها ظاهرة عرفاً في ثبوت المحمول للموضوع، ولا يمكن حملها على البقاء بعد الثبوت فإنه بحاجة إلى قرينة، وأما قوله عليه السلام في الموثقة: « حتى تعلم أنّه قذر »، فهو لا يصلح أن يكون قرينة على أنها في مقام بيان بقاء الطهارة واستمرارها إلى زمان العلم بالقذارة بعد الفراغ عن أصل ثبوتها وحدوثها، لأن الظاهر منه أنه غاية للحكم المجعول في القضية، ويدل على أنه حكم ظاهري، فلهذا يكون مغيّاً بالعلم بالقذارة ولا ظهور له في أنه غاية لاستمراره لا لأصل ثبوته، والخلاصة، أن المحتمل في الموثقة أمور:

الأول: أن المراد من الشيء في الموثقة الشيء المشكوك والحكم الثابت له هو

الحكم الظاهري وثبوته مغيّىً بالعلم بالخلاف وهذا هو الظاهر منها عرفاً.

الثاني: أن المراد من الشيء فيها الشيء بعنوانه الأولي والحكم الثابت له حكم واقعي وهو مستمر ظاهراً إلى زمان العلم بالنجاسة، وعلى هذا، فالشيء بعنوانه الأولي موضوع للطهارة الواقعية والشيء بعنوانه المشكوك موضوع لاستمرارها ظاهراً، ولكن من الواضح أن الموثقة ظاهرة في المعنى الأول ولايمكن حملها على المعنى الثاني، إلا بقرينة ولا قرينة على ذلك لا في نفس الموثقة ولا من الخارج، فالنتيجة أن كل قضية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع منها هذه الموثقة،

الثالث: أن يكون مفادها التنزيل وموضوعه الشيء المشكوك طهارته وكان المولى قال الشيء المشكوك طهارته طاهر واقعاً كقولهعليه السلام الفقاع خمر وغرضه تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في اثبات أثاره منها الشرطية وهذا وأن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن إثباته بالموثقة لأنه بحاجة إلى التقدير والتأويل والموثقه ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع كسائر القضايا الحملية وحملها على ذلك بحاجة إلى قرينة ولا قرينة في البين.

ومن هنا، يظهر حال دليل أصالة الحل، فإن الكلام فيه بعينه هو الكلام في دليل أصالة الطهارة حرفاً بحرف فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما استصحاب الطهارة أو الحلية فقد ذكرنا في محله أن دليل الاستصحاب لا يتكفل جعل الحكم الظاهري المماثل في صورة المطابقة والمخالف في صورة المخالفة، بل مفاده النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في مقام الوظيفة العملية والجري العملي، فليس مفاده كمفاد دليل أصالة الطهارة، فإن مفادها جعل الطهارة الظاهرية ابتداءً وبالمطابقة، وأما مفاد دليل الاستصحاب فهو النهي عن نقض اليقين بالحالة السابقة بالشك فيها ارشاداً إلى أن وظيفته العمل بالحالة السابقة وعدم جواز رفع

اليد عنها عملاً، ولا اشعار فيه فضلاً عن الدلالة على جعل حكم ظاهري مماثل للحالة السابقة إن كانت حكماً ولحكمها إن كانت موضوعاً في صورة المطابقة أو مخالف لها أو لحكمها في صورة عدم المطابقة، فإذاً ما ذكره صاحب الكفاية من أن استصحاب الطهارة أو الحلية كأصالتهما، مبني على ما بنى عليه في باب الاستصحاب من أن المجعول فيه الحكم الظاهري المماثل أو المخالف.

وعلى هذا، فحال الاستصحاب حال الأمارات على القول بالطريقية، فإن كان مطابقاً للواقع فهو وإلا فالواقع يظل ثابتاً فلا إجزاء، ولابد من الاتيان به في الوقت أو خارجه.

وأما أصالة الطهارة أو الحلية وإن كانت متكفلة للحكم الظاهري، إلا أنا ذكرنا حقيقة الحكم الظاهري في محله موسعاً وملخصه:

أن الأحكام الظاهرية على نوعين:

النوع الأول: الأحكام الظاهرية الالزامية، وهي الأحكام الطريقية الطولية المجعولة بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعية وملاكاتها الالزامية من جهة اهتمام الشارع بتلك الأحكام حتى في حال الجهل بها وعدم العلم ولا شأن لها غير ذلك، ولهذا تسمّى بالأحكام الظاهرية التنجيزية.

النوع الثاني: الأحكام الظاهرية الترخيصية، والغرض من جعلها والداعي إليه هو التسهيل على عامة المكلفين في حال الجهل بالواقع وعدم العلم به.

وقد ذكرنا في محله أن هذه الأحكام الظاهرية أحكام عذرية ولا شأن لها غير كونها عذراً للمكلف في صورة مخالفتها للواقع، ولا تكون ناشئة عن الملاكات في متعلقاتها لتقع المزاحمة بينها وبين ملاكات الأحكام الواقعية، بل هي ناشئة عن المصلحة العامة والنوعية المترتبة على أصل جعلها وهي مصلحة التسهيل، ولا

مزاحمة حينئذ بينها وبين الملاكات الشخصية الواقعية، وحيث أن المصلحة العامة النوعية أهم عند الشارع من المصالح الشخصية، فلذلك قدم الشارع تلك المصلحة العامة وجعل تلك الأحكام الظاهرية التعذيرية، وعلى هذا، فلا مقتضى للاجزاء، لأن الواقع باقٍ على حاله بماله من الملاك، فإذا انكشف الخلاف وبان أنه لم يأت بالواقع ولا بما يتدارك به ملاكه، فلابد من الاتيان به سواءً كان في الوقت أم خارجه، وعلى الجملة فالأحكام الظاهرية إن كانت الزامية فهي ناشئة عن إهتمام الشارع بالتحفظ على الملاكات الواقعية حتى في حال الشك والجهل بها، ولا ملاك لها غير الحفاظ على تلك الملاكات في الواقع حتى في هذه الحالة، وإن كانت ترخيصية فهي ناشئة عن المصلحة العامة المترتبة عليها بدون أن تؤثر في الواقع وملاكاته، وعلى هذا، فإذا صلى في ثوب طاهر بأصالة الطهارة ثم تبين أنه نجس، فمن الواضح أن صلاته هذه لا تجزي عن الصلاة الواجبة في الواقع وهي الصلاة مع ثوب طاهر، لأن صلاته مع الثوب المذكور صلاة عذرية فلا تجزي عن الصلاة المأمور بها في الواقع، لأنه لم يأت بها ولا بما يتدارك ملاكها، لفرض أن الصلاة العذرية لا تشتمل على الملاك، وعليه فإذا انكشف الخلاف، فإن كان في الوقت وجبت إعادتها فيه، وإن كانت في خارج الوقت وجب قضاؤها.

وأما الدعوى الثانوية، وهي أن هذه القواعد الثلاث حاكمة على الأدلة الاجتهادية التي تدل على شرطية الطهارة للصلاة وتجعل الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

فيرد عليها أولاً: أن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم في قاعدتي الطهارة والحلية ولا تتم في استصحابهما، لما عرفت من أنه ليس في مورده حكم ظاهري مجعول مماثل للحالة السابقة أو لحكمها، فإذاً لا موضوع للحكومة بالنسبة إليه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم الظاهري مجعول في مورده كما في مورد قاعدتي الطهارة والحلية، ولكن هذا الحكم الظاهري وهو الطهارة أو الحلية الظاهرية في مورد هذه القواعد الثلاث حكم ترخيصي تعذيري وغير ناشىء عن ملاك في متعلقه الذي يمكن أن يتدارك به ملاك الواقع ويفي به، بل هو ناشىء عن المصلحة العامة النوعية المترتبة عليه، فإنها الغاية التي تدعو المولى إلى جعله بدون أن يؤثر في الواقع، وحينئذ فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يأت بالواقع ولا بما يتدارك به ملاكه، فلا إجزاء لا إعادةً ولا قضاءً، فإذاً لاتكون تلك القواعد حاكمة على أدلة شرطية الطهارة، ولاتدل على أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية لعدم توفر ملاك الشرطية فيها، بل تدل على جعل الطهارة والحلية الظاهرية، على أساس أنها حكم تعذيري، فيكون معذراً للمكلف على تفويت ملاك الواقع إذا استمر ولم ينكشف خلافه، ومع التنزل عن ذلك وتسليم الحكومة في المقام فمع هذا لا اجزاء فيه، وذلك لأن الحكومة على قسمين:

الأُولى: الحكومة الواقعية.

الثانية: الحكومة الظاهرية.

ونقصد بالحكومة الواقعية توسعة دائرة موضوع الدليل المحكوم واقعاً أو تضييقها كذلك، مثل: « الطواف في البيت صلاة » « الفقاع خمر» وهكذا، ولهذا لا موضوع لانكشاف الخلاف فيها، ونقصد بالحكومة الظاهرية توسعة دائرة موضوع الدليل المحكوم في الظاهر لا في الواقع، كحكومة الأمارات المعتبرة على الواقع في إثباته ظاهراً وترتيب آثاره عليه بما أنه مؤداها، وليس معنى حكومتها عليه توسعة دائرة الواقع واقعاً، لأنها بهذا المعنى مبنية على القول بالسببية والموضوعية على

تفصيل تقدم[1]، وأما على القول بالطريقية والكاشفية، فيستحيل أن تكون الأمارات موجبة لتوسعة دائرة الواقع واقعاً وانقلابه، بل هو يظل ثابت بدون تأثير الأمارات فيه، فإذا قامت أمارة على عدم وجوب السورة في الصلاة مثلا وكانت في الواقع واجبة ثم انكشف الخلاف وتبين أن المأمور به في الواقع هو الصلاة مع السورة ولم يأت بها، وما أتى به فهو غير واجب ولا مشتمل على ملاك يمكن أن يتدارك به ملاك الواجب، فتجب عليه الاعادة، وأما بناءً على أن مفاد قولهعليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر الحكومة والتنزيل ففيه احتمالات:

الأول: أن موضوع التنزيل مشكوك الطهارة وتنزيله منزلة الطاهر الواقعي في ترتيب آثاره عليه منها الشرطية ولكن هذا التنزيل واقعي وخارج عن محل الكلام لأن محل الكلام في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، هذا أضافة إلى أنه خلاف الظاهر فلا يمكن حمل الموثقه عليه.

الثاني:أن موضوع التنزيل الطهارة الظاهرية وتنزيلها منزلة الطهارة الواقعية في ترتيب آثارها عليها ولكن حيث أن الطهارة الظهارية طهارة عذرية وغير ناشئة عن وجود ملاك فيها فلا محالة تكون شرطيتها عذرية لعدم توفر ملاك الشرطية فيها فإذا كانت شرطيتها عذرية لأنها شرط طالما يكون المكلف معذوراً، وأما إذا أرتفع العذر أنكشف أنه لا شرط أصلاً، فإذاً لا بد من الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت بمقتضى القاعدة الأولية.

الثالث:أن التنزيل يكون بلحاظ حال الوظيفة العملية والجري على طبقها حتى تكون عذراً للمكلف في هذه الحالة إذا أدى عمله فيها إلى تفويت ملاك الواقع،

(١) في المقام الاول من مرحلة الثالثة (اجزاء الامر الظاهري عن الواقع).

وعلى هذا، فلا محالة تكون حكومة القاعدة على أدلة شرطية الطهارة حكومة ظاهرية عذرية في مقام العمل، بمعنى أنها شرط عذري طالما يكون الواقع مجهولاً، فإذا ارتفع الجهل عن الواقع وانكشف الخلاف، فلا عذر في ترك الواقع حينئذ، وهذا معنى عدم إجزاء العمل بالقاعدة عن الواقع. نعم، لوكان مدلول دليل القاعدة تنزيل الشي المشكوك منزلة الطاهر الواقعي واقعاً أي بلحاظ آثاره وأحكامه المجعولة في الواقع منها الشرطية، كان العمل بالقاعدة مجزياً عن الواقع، باعتبار أن حكومتها على أدلة الشرطية حنيئذ تكون واقعية وتوسع دائرة الشرط واقعاً، إلا أن مدلوله ليس كذلك، لأنه لا يدل على هذا التنزيل وإنما يدل على التنزيل الظاهري، باعتبار أنه في مقام بيان الحكم الظاهري، فلو كان مفاده التنزيل الواقعي، فلايمكن أن يستفاد منه الحكم الظاهري.

فالنتيجة: أن حكومة القاعدة بما أنها ظاهرية فلا توجب انقلاب الواقع وهو محفوظ بما له من الملاك، فإذا انكشف الخلاف وجب الاتيان به سواءً أكان في الوقت أم في خارجه، فإذاً لا موضوع للأجزاء، وبذلك يظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه صاحب الكفاية﵀ من الاجزاء في مورد هذه القواعد الثلاث ولعله مبني على الخلط بين حكومة تلك القواعد على أدلة الشرطية ظاهراً وحكومتها عليها واقعاً وتخيل أن حكومتها عليها واقعية، ومن هنا، يظهر أنه لا فرق بين موارد الأمارات المعتبرة والأُصول العملية، فعدم الاجزاء في كلا الموردين يكون على القاعدة.

وأما الكلام في المقام الثالث، فيقع في بيان الأقوال في المسألة وهي كثيرة:

١ ـ الاجزاء مطلقاً.

٢ ـ عدم الاجزاء كذلك.

٣ ـ التفصيل بين الأمارات والأُصول العملية.

فعلى الأول لا يجزي الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع وعلى الثاني يجزي.

٤ ـ التفصيل بين ما إذا كانت حجية الأمارات بنحو السببية والموضوعية، وما إذا كانت بنحو الطريقية والكاشفية. فعلى الأول يجزي وعلى الثاني لا يجزي.

٥ ـ التفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدي. فعلى الأول لا يجزي وعلى الثاني يجزي.

٦ ـ التفصيل بين ما إذا قامت الأمارة على الحكم وما إذا قامت على الموضوع، فيجزي على الثاني دون الأول.

هذه هي الأقوال في المسألة.

أما القول الأول والثاني فلا أصل لهما كما يظهر وجه ذلك من بيان الأقوال الآتية.

وأما القول الثالث، فقد ظهر عما مرّ أنه لا أصل له.

وأما القول الرابع، فقد تقدم سابقاً أن القول بالسببية والموضوعية لا يلازم القول بالإجزاء مطلقاً.

وأما القول السادس وهو التفصيل بين الأمارات في الشبهات الحكمية والأمارات في الشبهات الموضوعية، فهو مبني على القول بكون حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية، فإنها على هذا القول إن كانت في الشبهات الحكمية فتوجب انقلاب الواقع فيها، وإن كانت في الشبهات الموضوعية فلا تأثير لها فيها، ولكن قد تقدم بطلان هذا القول بتمام اشكاله وصيغه، فإذاً لا وجه لهذا التفصيل.

وأما القول الخامس، وهو التفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدي، فيقع الكلام في الثاني في مقامين:

الأول: أن يكون انكشاف الخلاف بالأمارة المعتبرة.

الثاني: أن يكون بالأصل العملي.

أما الكلام في المقام الأول، فقد استدل على الإجزاء بتقريب، أن انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجة معتبرة على الخلاف لا بالعلم الوجداني لم يعلم المكلف ببطلان الحجة الأُولى ومخالفتها للواقع، حيث إنه لا مزية للحجة اللاحقة على الحجة السابقة من هذه الناحية، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع دون الأُولى فكذلك يحتمل العكس، غاية الأمر أن وظيفة المكلف فعلاً هي العمل على طبق الحجة اللاحقة دون الحجة الأُولى بدون العلم بمطابقتها للواقع، وأما الأُولى فهي وإن لم تكن حجة فعلا ولكنها كانت حجة في ظرفها وقبل وصول الثانية صغرى وكبرى، وإنما لا تكون حجة بعد وصولها كذلك، ومن الواضح أنها بعد اتصافها بالحجية بالوصول لا توجب انقلاب الواقع وجعل الحجة غير حجة في ظرفها، لأن اتصاف الأمارة بالحجية متقوم بالعلم به والوصول في أُفق الذهن ولا يتصور فيه كشف الخلاف، إذ لا واقع موضوعي له غير تقومه بالعلم والوصول في أُفق النفس، فطالما العلم والوصول موجوداً فيه فالحجية موجودة، وإذا زال، زالت الحجية من حين زواله، وعلى هذا، فحجية الأمارة السابقة إن زالت بالعلم الوجداني بخلافها فلا مقتضى للاجزاء، لأن الأعمال السابقة المستندة إليها حينئذ تكون مخالفة للواقع جزماً، وإن زالت بالعلم التعبدي كالأمارة المعتبرة فلا علم بعدم مطابقتها للواقع، فإن سقوط الأمارة السابقة عن الحجية إنما هو في ظرف وصول الأمارة اللاحقة صغرى وكبرى، وأما في ظرفها فهي كانت حجة والأعمال السابقة مستند إليها والعلم الوجداني بمخالفتها للواقع غير موجود، ونتيجة ذلك: هي أن كشف الخلاف إن كان في الوقت وجب الاعادة فيه لمكان قاعدة الاشتغال، وإن كانت في

خارج الوقت لم يجب القضاء لعدم احراز صدق فوت الواجب في الوقت وإنما هو احتمال الفوت.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن اتصاف الأمارة بالحجة في ظرف العمل وإن كان ثابتاً ولا يزول هذا الاتصاف إلا بوصول الحجة اللاحقة، إلا أن الأمارة اللاحقة تكشف عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من أول الأمر وتكون حجة عليه بالمطابقة وعلى نفي مدلول الحجة السابقة بالالتزام، وأما الحجة السابقة فهي ساقطة عن الاعتبار ولا تكون حجة في إثبات مدلولها فعلا، وأما في ظرفها فهي وإن كانت حجة وتحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة، إلا أنها معارضة من هذه الناحية مع الحجة اللاحقة، وحيث إن اللاحقة أقوى من السابقة، إما من ناحية إمكان الجمع العرفي بينهما أو الترجيح، فلابد من تقديمها عليها، وعليه فإذا فرضنا قيام إمارة معتبرة على عدم وجوب السورة في الصلاة، وإن الواجب هو الصلاة بدونها ثم ظهر له حجة أُخرى تدل على وجوب السورة فيها أقوى من الأُولى، فلا تكون حجة في مقابل الأُخرى، وحينئذ فإن كان ذلك في الوقت وجبت الاعادة وإن كان في خارج الوقت وجب القضاء، باعتبار أن اتيان المكلف بالصلاة بدون السورة في وقتها وإن كانت مستنداً إلى الحجة حين الاتيان بها، إلا أنه بعد خروج الوقت انكشف أنها ليست فرداً للصلاة المأمور بها في الشريعة المقدسة، فإذا لم تكن فرداً لها ولم تنطبق الصلاة المأمور بها عليها فقد فاتت عنه ظاهراً، فلذلك يجب قضاؤها خارج الوقت كذلك، ومن هذا القبيل ما إذا قلد مجتهداً يرى عدم وجوب الجلسة الاستراحة في الصلاة ثم عدل عنه إلى مجتهد آخر صار أعلم منه وهو يرى وجوبها في الصلاة، ففتوى الأول حجة طالما المكلف لم يعدل عنه، فإذا عدل إلى الثاني سقطت عن الحجية وتصبح فتوى الثاني حجة، وتدل على أن الواجب في الشريعة المقدسة هو

الصلاة مع الجلسة الاستراحة بالمطابقة وعلى نفي وجوبها بدونها بالالتزام، وفتوى الأول وإن كانت حجة في ظرفها إلا أنها لاتصلح أن تعارض فتوى الثاني بقاءً فتسقط عن الحجة، وعلى هذا، فإن كان العدول في الوقت فعليه الاعادة، وإن كان في خارج الوقت فعليه القضاء، لأن الصلاة المأتي بها في وقتها وهي الصلاة بدون جلسة الاستراحة وإن كانت مع الحجة إلا أنه في خارج الوقت، انكشف أنها ليست فرداً للصلاة المأمور بها في الشريعة المقدسة ظاهراً، فإذا فاتت عنه الصلاة في الوقت، فيجب عليه قضاؤها خارج الوقت وهكذا، وللمسألة أمثلة وفروع كثيرة في الشبهات الحكمية والموضوعية، لأنها مسألة سيالة لا تختص بباب دون باب.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو انكشاف الخلاف بالأصل العملي، ففيه صور في الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

الصورة الأُولى: ما إذا كان انكشاف الخلاف بالاستصحاب في الشبهة الموضوعية، وذلك كمن صلى فشك في أثناء صلاته في الاتيان بجزء منها بعد التجاوز عن محله، وبنى على الاتيان به تطبيقاً لقاعدة التجاوز، ثم ظهر أن المورد ليس من موارد التمسك بالقاعدة لعدم توفر شروطها فيه، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالجزء المشكوك فيه، ويترتب عليه وجوب الاعادة إن كان ذلك في الوقت، بل وجوب الاعادة في الوقت لا يتوقف على الاستصحاب، فإنه تكفي فيه قاعدة الاشتغال، وأما إن كان ذلك في خارج الوقت، فهل يترتب على هذا الاستصحاب وجوب القضاء ؟ فيه قولان: فإن قلنا بأن موضوع وجوب القضاء عدم الاتيان بالصلاة في الوقت، فهو يثبت بالاستصحاب فيجب القضاء، وإن قلنا بأن موضوعه الفوت كما هو الظاهر من الدليل، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

ودعوى: أن لازم ذلك عدم وجوب القضاء حتى فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت والمكلف ترك الاعادة فيه عامداً عالماً، لأنه شاك في تحقق موضوعه وهو فوت الفريضة حينئذ أيضاً، لفرض أنه لم يثبت بالاستصحاب، وعليه فيشك في توجه الأمر بالقضاء إليه فتجري البراءة عنه.

مدفوعة: بأن وجوب القضاء في هذه الصورة لا يتوقف على اثبات فوت الواجب الواقعي لكي يقال أنه غير ثابت، بل يكفي في وجوب القضاء فيها فوت الواجب الظاهري الذي ثبت وجوبه بالاستصحاب أو قاعدة الاشتغال، والمفروض أنه فات عن المكلف في الوقت فيجب عليه قضاؤه خارج الوقت، غاية الأمر أن وجوب قضائه عندئذ أيضاً ظاهري لأن ملاكه التدارك، فإن كان المتدارك فريضة واقعية، فوجوب قضائها أيضاً واقعية، وإن كان فريضة ظاهرية فوجوب قضائها أيضاً كذلك، ومن هنا، يظهر الفرق بين انكشاف الخلاف في الوقت وانكشاف الخلاف في خارج الوقت، فإنه على الثاني لم تفت عنه الفريضة الظاهرية في الوقت لعدم وجوبها عليه، وأما فوت الفريضة الواقعية فهو مشكوك وغير محرز، ومن هذا القبيل ما إذا شك في صحة جزء في الصلاة بعد الفراغ منه وبنى على صحته تطبيقاً لقاعدة الفراغ ثم انكشف الخلاف وظهر أن شروط القاعدة غير متوفرة فيه، وعندئذ فلا مانع من استصحاب عدم صحته بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، ويترتب عليه وجوب الاعادة إن كان ذلك في الوقت، بل يكفي فيه قاعدة الاشتغال أيضاً، ولكن لا يترتب عليه وجوب القضاء إن كان في خارج الوقت بناءً على ما هو الصحيح من أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، ولا يمكن احرازه بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، نعم لو كان القضاء بالأمر الأول أو كان موضوعه عدم الاتيان بالفريضة في الوقت ثبت وجوبه.

الصورة الثانية: ما إذا انكشف الخلاف في شبهة حكمية، كما إذا بنى فيما إذا سافر شخص أربعة فراسخ ولم يرجع في نفس اليوم وبقي إلى ما دون العشرة على وجوب القصر عليه، ثم حصل له الشك في وجوبه من جهة الشك في صحة مدركه، وحينئذ فيشك في أن الواجب عليه في المسألة هل هو القصر أو التمام، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء وجوب التمام عليه، وحينئذ فإن كان ذلك في الوقت وجب عليه الاتيان بالظهر تماماً فيه، وإن كان في خارج الوقت، فإن كان موضوع وجوب القضاء عدم الاتيان بالواجب أو أنه بالأمر الأول وجب القضاء، وإن كان موضوعه الفوت، فلايمكن إثباته بالاستصحاب الاّ على النحو المثبت.

الصورة الثالثة: ما إذا كان انكشاف الخلاف بأصالة الاشتغال، والأصالة تارة تكون على أساس العلم الاجمالي وأُخرى على أساس أن المرجع في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين قاعدة الاشتغال دون البراءة.

أما الأول، فكما إذا تعلق رأي المكلف اجتهاداً أو تقليداً بوجوب الصلاة تماماً على كثير السفر وإن لم يكن السفر مقدمة لشغله ثم تردد فيه، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب التمام عليه أو القصر أو بنى على وجوب التمام على كل من يكون شغله السفر في السفرة الأُولى أيضاً بعد اقامة عشرة أيام في بلد المكاري ثم تردد فيه، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب التمام أو القصر أو على وجوب التمام على من يكون سفره بين وطنه ومقر شغله لا يقل عن عشرة أيام في كل شهر ثم تردد في ذلك، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب القصر أو التمام وهكذا، ففي كل هذه الموارد فإن كان انكشاف الخلاف في الوقت وقبل الاتيان بوظيفته وهي الصلاة تماماً، فلا اشكال في وجوب الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا كان انكشاف الخلاف في الوقت بعد الاتيان بالصلاة تماماً، وحينئذ فهل

يكون العلم الاجمالي مؤثراً وأن المرجع في الطرف الباقي أصالة الاشتغال أو أنه لايكون مؤثراً والمرجع فيه أصالة البراءة، الظاهر أنه غير مؤثر، لأنه إنما حصل في وقت كان أحد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء، وعليه فالركن الأول من أركان منجزية العلم الاجمالي وهو تعلقه بالتكليف الفعلي المولوي على كل تقدير مفقود فيه، فلذلك لا يكون منجزاً، ومن هنا، يظهر حال ما إذا كان انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فإنه إن كان بعد الاتيان بما هو وظيفته في داخل الوقت، فالمرجع في خارج الوقت أصالة البراءة عن وجوب القضاء، وإن كان قبل الاتيان به في الوقت وجب عليه القضاء في خارج الوقت، وهل يجب عليه الاحتياط فيه بالجمع بين التمام والقصر ؟

والجواب: نعم، باعتبار أنه يعلم من الآن أن الفائت في الوقت إما الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً، فلهذا يجب عليه الاحتياط في خارج الوقت أيضاً.

وأما على الثاني، فكما إذا تعلق رأيه بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم حصل له الشك وتردد في وجوبها في الوقت، ففي مثل ذلك يجب الاتيان بالصلاة مع السورة بمقتضى قاعدة الاشتغال، سواء أتى بالصلاة بدون السورة أم لا، وإن كان انكشاف الخلاف في خارج الوقت، فإن كان بعد الاتيان بما هو وظيفته في الوقت لم يجب القضاء وإلا وجب، هذا بناءً على أن المرجع في المسألة أصالة الاشتغال دون البراءة، وأما إذا قلنا بأن المرجع فيها أصالة البراءة كما هو الصحيح، فالمسألة خارجة عن محل الكلام.

تنبيهات:

الأول: أن المحقق الخراساني قد ذكر أن محل النزاع في المسألة إنما هو في الأمارات التي هي قائمة على متعلقات الأحكام الشرعية دون الامارت التي قائمة

على نفس الأحكام الشرعية[1].

أما الأُولى، كما إذا قامت أمارة على عدم جزئية شيء للصلاة أو شرطية آخر لها وكان في الواقع جزءاً أو شرطاً، مثال ذلك ما إذا كان مقتضى اطلاق الدليل عدم وجوب السورة في الصلاة أو بنى على عدم وجوبها بدليل خاص أو أصل عملي وكان في الواقع جزءاً لها، ففي مثل ذلك إن قلنا بأن حجية الأمارات والأُصول العملية من باب السببية والموضوعية، فلا مناص من الالتزام بالإجزاء، وإن قلنا بأنها من باب الطريقية فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

وأما الثانية، كما إذا قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وكان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر، فإنها خارجة عن محل الكلام ولا تدل على الإجزاء حتى على القول بالسببية والموضوعية، بدعوى أن قيامها على وجوب صلاة الجمعة وإن أحدث مصلحة في مؤداها على القول بالسببية إلا أن تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواجب الواقعي وهو صلاة الظهر في المثال، ولا تكون من سنخها حتى يمكن استيفاؤها بها، لأن وجوب صلاة الجمعة مباين لوجوب صلاة الظهر ملاكاً ومتعلقاً، وعلى هذا، فبطبيعة الحال لا يكون الاتيان بصلاة الجمعة في يومها مجزياً عن صلاة الظهر، لأنها مجزية عن نفسها لا عن غيرها.

والخلاصة: أن وجوب كل من الصلاتين وجوب واقعي ناشىء عن ملاك خاص لا صلة لملاك إحداهما بملاك الأُخرى، غاية الأمر أن وجوب صلاة الظهر وجوب واقعي أولي ووجوب صلاة الجمعة وجوب واقعي ثانوي وهو مؤدى

(١) كفاية الاصول ص ٨٧.

الأمارة، نعم لا يمكن الالتزام بتعدد الواجب في خصوص باب الصلاة من جهة دليل خارجي على أن الواجب في كل يوم خمسة صلوات لا أكثر، فإذاً لابد في باب الصلاة من الالتزام بالانقلاب والاجزاء على القول بالسببية من جهة قرينة خارجية، وأما في غير باب الصلاة فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب وعدم الاجزاء، هذا.

وقد أورد على هذا التفصيل السيد الأُستاذ دام ظله بما حاصله، أنه لا فرق بين القسمين من الأمارات على كلا القولين في المسألة هما القول بالسببية والقول بالطريقية[1]، وقد أفاد في وجه ذلك أن لسان الأمارات لسان الحكاية عن الواقع وحصرها في مؤداها، فإنها تدل على ثبوت الواقع بالمطابقة وعلى نفيه عن غير مؤداها بالالتزام، فالأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة في يومها تدل على وجوبها بالمطابقة وعلى نفي وجوب صلاة الظهر بالالتزام، وعلى الجملة فالواقع واحد، فإذا قامت أمارة عليه دلت على ثبوته مطابقة وعلى نفي غيره التزاماً.

تحصل أنه لا وجه لما ذكره صاحب الكفاية دام ظله من التفصيل في المقام.

الثاني: أن محل النزاع في المسألة إنما هو في إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي والأمر الظاهري عنه على تفصيل تقدم.

وأما إذا لم يكن في المسألة أمر اضطراري ولا أمر ظاهري وإنما هو مجرد الاعتقاد بثبوت الواقع والقطع به فهو خارج عن محل النزاع، ضرورة أن القطع لا يغير الواقع ولا يوجب انقلابه ولا يجعل ماليس بواقع واقعاً، لأنه طريق إليه وكاشف عنه على ما هو عليه في الواقع، والكاشف يستحيل أن يؤثر في المكشوف.

الثالث: أن مقتضى القاعدة بناءً على ما هو الصحيح من أن حجية الأمارات

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٨١.

من باب الطريقية والكاشفية وإن كان هو عدم الاجزاء في صورة المخالفة، ولكن مع هذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في المجتهد.

المقام الثاني: في المقلد.

أما الكلام في المقام الأول، فإذا ظهر عند المجتهد أنه أخطأ في مدرك فتواه مثلاً بعدم وجوب السورة في الصلاة، كما إذا كان بانياً على عدم وجوبها فيها من جهة أصل لفظي كالاطلاق أو العموم أو أصل عملي كأصالة البراءة أو استصحاب عدم وجوبها ثم تبيّن خطؤه في ذلك وبنى على وجوبها، فهل مقتضى القاعدة وجوب إعادة الصلوات التي صلاها بدون السورة ؟

والجواب: نعم، أما في الوقت فلا اشكال في وجوبها، وأما في خارج الوقت فمقتضى القاعدة وجوبها أيضاً، لأنه وإن كان شاكاً في فوتها واقعاً إلا أنه غير شاك في فوتها ظاهراً وهو موضوع لوجوب قضائها في خارج الوقت، غاية الأمر ظاهراً لا واقعاً، لأن وجوب الفائت إن كان ظاهرياً فوجوب قضائه أيضاً ظاهري، وإن كان واقعياً فوجوب قضائه أيضاً واقعي، وكذلك الحال بالنسبة إلى مقلديه.

وأما الكلام في المقام الثاني، فإن كان ظهور الخطأ من جهة عدول المكلف من مجتهد إلى مجتهد آخر، إما على أساس أن المجتهد الثاني أصبح أعلم من الأول أو أنه كان أعلم منه من الابتداء ولكنه لايدري بالحال، أو ظهر عنده أن الأول غير واجد لشروط التقليد بسبب أو آخر أو غير ذلك، فهنا صور:

الأُولى: ما إذا كان عدوله من مجتهد إلى مجتهد آخر من جهة أنه أصبح أعلم منه بقاءً.

الثانية:ما إذا كان ذلك من جهة أنه كان أعلم منه من الأول ولكنه لايعلم

بالحال.

الثالثة: ما إذا كان ذلك من جهة أن الأول كان يفقد بعض شروط التقليد بقاء.

الرابعة: ما إذا كان ذلك من جهة أنه كان فاقداً لشروط التقليد من الأول وهو لا يعلم بالحال.

الخامسة: ما إذا كان ذلك من جهة موت المجتهد الأول.

أما الصورة الأُولى، فإن كان ذلك في الوقت وجبت الاعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال، وأما إن كان في خارج الوقت فيجب عليه القضاء، فإن علمه بفتوى المجتهد الأول وإن كان علماً بالحجة في ظرفه، ضرورة أن الشيء لا ينقلب عما كان عليه، إلا أنها سقطت عن الحجية والكشف بوصول فتوى الثاني صغرى وكبرى، وهي حجة من الآن على اثبات مدلولها في تمام قطاعاته الزمنية الطولية إلى زمن الشرع، وحينئذ ففوت الواقع واقعاً في الوقت وإن كان غير محرز، إلا أن فوته ظاهراً فيه محرز بنفس وصول حجية هذه الفتوى، وحيث أنها أقوى من الأُولى فعلا وتتقدم عليها، فلا تكون الأُولى حجة في مقابلها وكاشفة عن ثبوت مدلولها كذلك باعتبار أن الثاني صار أعلم منه وفتوى غير الأعلم لا تكون حجة في مقابل فتوى الأعلم .

وأما الصورة الثانية: فتجب عليه الاعادة والقضاء، على أساس أن أعماله السابقة كانت على خلاف الحجة في الواقع حتى في ظرفها وهي فتوى الأعلم.

وأما الصورة الثالثة: فلأن منشأ العدول من المجتهد الأول إلى الثاني من جهة أن الأول قد فقد بعض شرائط التقليد، وإلاّ فلا يكون مجوزاً للعدول لأنه إما أن يكون أعلم من الثاني أو محتمل الأعلمية أو المساوي له فعل جميع التقادير لا تكون

فتوى الثاني كاشفة عن بطلان الأعمال السابقة المستندة إلى فتوى الأول لا واقعاً ولا ظاهراً.

أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن فتواه لا تكون حجّة في مقابل فتوى المجتهد الأول إذا كان أعلم منه، وإما إذا كان محتمل الاعلمية فأيضاً كذلك لأن فتوى الأول حجة قطعاً إما تخييراً أو تعييناً وفتوى الثاني مشكوك الحجية.

وأما إذا كان مساوياً فإن كانت فتوى أحدهما موافقة للاحتياط دون الآخر وجب العمل بالاحتياط وإن كانت كلتاهما مخالفة للاحتياط أو موافقة له فالمكلف مخير في العمل بأيتهما أراد وشاء وهذا التخيير تخيير عملي لا تخيير في المسألة الاصولية:

أولاً: أن التخيير في المسألة الاصولية غير ثابت ولا دليل عليه وقد ذكرنا موسعاً في مبحث التعادل والترجيح.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الروايات التي تدل على التخيير في المسألة الأصولية أي بين الخبرين المتعارضين لا تشمل الفتاوى المتعارضة لأن أدلة حجية أخبار الثقة وظواهر الالفاظ لا تشمل الفتاوي باعتبار أنها أخبار عن الحدس والروايات إنما تدل على حجية أخبار الثقة عن حس ولا تشمل أخبار الثقة عن حدس ولهذا لا تكون مثبتات الفتاوي حجة، فإذا أفتى الاول بوجوب القصر في الصلاة فيمن سافر فرسخا ولم يرجع في يومه وبقي أياما دون العشرة ثم رجع فهل وظيفته القصر أو التمام فأفتى المجتهد الثاني الذي عدل إليه بوجوب التمام فإذا كان المجتهدان متساويين فوظيفة المكلف الجمع بينهما، وأما إذا افتى أحدهما بوجوب السورة في الصلاة والآخر بعدم وجوبها فيها فعندئذٍ وظيفته العمل بالاحتياط يعني الاتيان بالسورة.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان المجتهد غير واجد لشروط التقليد من الابتداء بسبب أو آخر، فالظاهر بطلان الأعمال السابقة التي تكون مخالفة لفتوى المجتهد الثاني على القاعدة، باعتبار أنها مخالفة للواقع على أساس حجية فتوى الثاني وهي تكشف شرعاً عن مخالفة اعمالها للواقع ظاهراً فإذاً مقتضى القاعدة وجوب إعادتها ظاهراً.

وأما الصورة الخامسة: فالكلام فيها يقع في مسألتين:

الأولى: عدم جواز البقاء على تقليد الميت وإن كان أعلم من الحي.

الثانية: جواز البقاء على تقليده.

أما المسألة الأولى: فلأن المجتهد الميت لا يخلو من أن يكون أعلم من الحي أو محتمل الأعلمية أو المساوي وعلى جميع التقادير كان عمل المقلد في زمان حياته مستنداً إلى الحجة ولا يجوز له الرجوع إلى المجتهد الآخر، وإن كان مساوياً له في زمان حياته فإذا مات فعلى المشهور تسقط فتاويه عن الاعتبار والحجية ومعنى سقوطها عن الاعتبار سقوط مداليلها في الشريعة المقدسة وعدم ثبوتها فيها وهذا لا من جهة أن فتوى المجتهد الحي كاشفة عن بطلان فتوى المجتهد الميت لما أشرنا من أنه ليست لفتاوى المجتهدين دلالات إلتزامية.

نعم، فتوى المجتهد الحي تدل على أن مدلولها ومضومنها ثابت في الشريعة المقدسة ولا تدل على أن مدلول فتوى المجتهد الميت غير ثابت فيها، فإذاً سقوط فتوى المجتهد الميت من جهة سقوط دليلها لا من جهة فتوى الحي.

وأما المسألة الثانية: فيجب البقاء على تقليد الميت إن كان أعلم من الحي أو محتمل الأعلمية بل حتى إذا كان مساوياً فلا يجوز له العدول منه إلى الحي بعد الأخذ بفتواه، لاستصحاب بقاء حجيتها ! نعم البقاء لا بد أن يكون بأذن المجتهد الحي

الأعلم.

هذا كله بحسب مقتضى القاعدة الأولية في المسألة.

وأما بحسب مقتضى القاعدة الثانوية في باب الصلاة فحسب، فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه إذا كان الاخلال بغير الأركان من الاجزاء والشروط بمقتضى حديث لا تعاد[1]، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاخلال بالنسيان أو الجهل.

وعلى الثاني لا فرق بين أن يكون الجهل مركباً أو بسيطاً، نعم إذا كان بسيطاً وكان مقصراً فلا يكون مشمولا لاطلاق الحديث.

وبكلمة، إننا قد ذكرنا موسعاً في بحث الفقه أن حديث لا تعاد لا يختص بالناسي ويعمّ الجاهل بقسميه المركب والبسيط، غاية الأمر أنه إذا كان بسيطاً فشمول اطلاق الحديث له منوط بأن لا يكون مقصراً وإلا فلا يكون مشمولاً له كالعالم العامد، وأما الجاهل المركب فهو مشمول لاطلاقه وإن كان مقصراً، وتمام الكلام في ذلك في محله.

فالنتيجة: أن الاخلال في باب الصلاة بالأجزاء أو الشروط غير الركنية إذا كان بالنسيان أو الجهل المركب وإن كان مقصراً، أو البسيط شريطة أن لا يكون مقصراً لا يوجب الاعادة، وأما إذا كان الاخلال بالأجزاء أو الشروط الركنية فهو يوجب الاعادة، وكذلك إذا كان الاخلال بالتكبيرة، فإنها وإن لم تكن مذكورة في حديث لا تعاد إلا أنها ركن بمقتضى النصوص الخاصة.

ومن هنا، يظهر أن وجوب الاعادة أو القضاء لم يثبت إلا فيما إذا كان

---

(١) الوسائل ج ٦ ص ٩١ باب ٢٩ ح ٥.

الاختلاف بين المجتهدين في الاجزاء أو الشرائط الركنية، هذا كله في باب العبادات.

وأما في باب المعاملات فحيث إن الاختلاف بين الفقهاء والمجتهدين في ذلك الباب قليل فلا تظهر الثمرة إلا نادراً، باعتبار أنه لا تعتبر في صحة المعاملات المالية ونفوذها صيغة خاصة ولغة مخصوصة، بل لا يعتبر فيها اللفظ فضلاً عن كونه بصيغة خاصة وتكفي فيها المعاطاة، وأما في باب النكاح فاعتبار لفظ خاص كالعربية أو صيغة مخصوصة فهو المعروف والمشهور عند الفقهاء، وعلى هذا، فإذا أفتى فقيه بصحة النكاح بالمعاطاة أو بالفارسية وعقد على امرأة بالفارسية، وحينئذ فإذا ظهر له أنه أخطأ في ذلك وبنى على اعتبار العربية في الصيغة وعدم كفاية الفارسية، فعليه أن يجدد العقد عليها بالصيغة العربية، وكذلك إذا عدل مقلده منه إلى غيره بسبب أو آخر وكان فتوى غيره باعتبار العربية في صيغة عقد النكاح وعدم كفاية المعاطاة ولا الفارسية، فإن عليه أن يجدد العقد على امرأته بالعربية، هذا إذا كان الموضوع باقياً وإلا فلا شيء عليه هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، إذا أفتى فقيه بجواز الذبح بالاستيل، فإذا ذبح أحد شاة به اعتماداً على فتواه ثم عدل عنه إلى مجتهد آخر يرى عدم جواز الذبح به واعتبر أن يكون بالحديد، فإن كانت الذبيحة باقية وجب عليه الاجتناب عنها، وإن لم تكن باقية بأن أكلها أو أكلها غيره فلا شيء عليه لا تكليفاً ولا وضعاً، هذه نبذة مختصرة حول الأحكام المترتبة على اختلاف المجتهدين في الفتوى في بابي العبادات والمعاملات، وتفصيل الكلام في ذلك في باب الاجتهاد والتقليد.

والخلاصة: أن الاختلاف بين المجتهد الأول والثاني بلا فرق بين أن يكون الأول ميتاً أو فاقداً لبعض شروط التقليد أو لا يكون أهلاً للتقليد من الأول وعلى جميع التقادير فإن كان ذلك في الوقت كما إذا صلى صلاة الظهر مثلاً على رأي مقلده

الأول ثم عدل إلى المقلد الجديد بمبرر شرعي قبل أن تغرب الشمس وجب عليه أن يلحظ صلاته ويقيمها على أساس فتاوى المرجع الجديد فإن صلاته إن كانت مطابقة لفتاواه فهي صحيحة ولا تجب عليه اعادتها وإن كانت صلاته غير مطابقة مع فتاواه، وهذا الاختلاف على نوعين:

الأول: أن يكون الاختلاف في مسألة يعذر فيها الجاهل بالحكم فلا يجب الاعادة على أساس أنه كان جاهلاً، ومثال ذلك أنه صلى صلاة الظهر والعصر بدون سورة والمرجع الجديد يرى وجوب السورة في الصلاة في مثل ذلك لا تجب عليه الاعادة بمقتضى حديث لا تعاد بناءً على ما ذكرناه من أن حديث لا تعاد لا يختص بالناسي بل يشمل الجاهل المركب والبسيط إذا كان قاصراً، أو قرأ التسبيحات في الركعة الثالثة مرة وفتوى المرجع الجديد وجوبها ثلاث مرات.

الثاني: أن يكون الاختلاف في مسألة لا يعذر فيها الجاهل فتجب الاعادة، ومن أمثلة ذلك ما إذا توضأ للصلاة بماء الورد على طبق فتوى مقلده السابق وأما المرجع الجديد فهو يرى بطلان هذا الوضوء، وفي هذا الفرض تجب عليه الصلاة لأن حديث لا تعاد لا يشمل ذلك.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأُولى: أن الأقوال في تفسير حجية الأمارات من باب الطريقية والكاشفية أربعة وقد تقدم نقطة الاشتراك بين هذه الأقوال ونقطة الامتياز بينها وما يترتب عليها من الآثار.

الثانية: أن الأقوال الرئيسية في تفسير حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية ثلاثة، وتقدم ما هو الفرق بين هذه الأقوال وما هو الممكن منها وما هو المستحيل وما يترتب عليها من الآثار فلاحظ.

الثالثة: أن هناك فروضاً أُخرى للقول بالتسبيب:

الفرض الأول: الالتزام بوجود مصلحة في المؤدي، وهذه المصلحة إن كانت مسانخة لمصلحة الواقع، فحينئذ إن كانت أقوى منها انقلب الواقع من الواقع الأولي إلى الواقع الثانوي وهو مؤدى الأمارة، ولازم هذا القول التصويب والاجزاء، وإن كانت مساوية لها انقلب الواجب إلى الجامع بين الواقع والمؤدى، فيكون الواجب أحدهما، ولازم هذا أيضاً التصويب والاجزاء، وأما إذا لم تكن مصلحة المؤدى مسانخة لمصلحة الواقع ومباينة لها، فعندئذ لاتصويب ولا إجزاء، ولكن هذا الفرض لا يمكن في باب الصلاة لاستلزام ذلك كون الواجب أكثر من خمس صلوات في اليوم وهو لايمكن، وأما في سائر الأبواب فلامانع من هذا الفرض.

الفرض الثاني: الالتزام بوجود مصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري وينتهي مفعولها بانتهاء الجعل، وهذا الفرض لايستلزم التصويب ولا الاجزاء.

الفرض الثالث: الالتزام بوجود مصلحة في مؤدى الأمارة المخالفة للواقع بما هو مؤدى الأمارة المخالفة، وذكر هذا الفرض المحقق الأصفهاني﵀ وفيه نظر وقد تقدم تفصيله.

الرابعة: أن المحقق الخراساني﵀ قد فصل في الأُصول العملية بين ما إذا كان مفادها جعل الحكم الظاهري بلسان احراز الواقع والنظر إليه، وما إذا كان مفادها جعل الحكم الظاهري بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ابتداءً من دون نظر إلى الواقع، فعلى الأول لا يجزى عن الواقع وعلى الثاني يجزى عنه كأصالة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما، فإنها توسع دائرة الشرط وتجعله الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والحلية الواقعية والظاهرية، فدليل الأصالة حاكم على دليل الشرط وينقح صغرى له ويجعله الأعم من الشرط الواقعي والشرط الظاهري، غاية

الأمر أن الحكومة إن كانت واقعية فتوسع دائرة الواقع واقعاً، وإن كانت ظاهرية فتوسع دائرة الشرط ظاهراً.

الخامسة: قد علق المحقق النائيني والسيد الأُستاذ (قدس سرهما) على ماذكره صاحب الكفاية بوجوه:

الأول: أن الحكومة عنده منحصرة في التفسير اللفظي وبكلمة يعني، ومن الواضح أن لسان دليل أصالة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ليس لسان التفسير والنظر فإذاً لا حكومة، وقد وجه بعض المحققين بأن مراده من الحكومة في المقام الورود واثبات موضوع جديد للشرطية وهو الطهارة الظاهرية أو الحلية الظاهرية، وهذا التوجيه غير بعيد كما تقدم.

الثاني: أن هذه الحكومة، حكومة ظاهرية لا واقعية ومنوطة بجهل المكلف بالواقع وعدم علمه، فإذا ارتفع الجهل وأصبح عالماً بالواقع انكشف أنه لم يعمل به، فإذاً يجب عليه العمل به، وهذا معنى عدم إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وهذا الوجه لا بأس به، ولا يرد عليه ما أورده بعض المحققين على تفصيل تقدم.

الثالث: أن أصالة الطهارة لو كانت حاكمة على دليل شرطية الطهارة للصلاة لكانت حاكمة على دليل شرطية طهارة الماء للوضوء والغسل مع أن الأمر ليس كذلك، بداهة أنه لو توضأبماء محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة ثم انكشف أنه كان نجساً في الواقع، لم يمكن الحكم بصحة هذا الوضوء، وقد تقدم أن المحاولة لدفع هذا النقض غير سديدة.

الرابع: ما ذكره المحقق النائيني من أن مفاد موثقة عمار لايخلو من أن يكون

جعل الطهارة الظاهرية أو توسعة دائرة شرطية الطهارة، ولا يمكن أن تكون الموثقة متكفلة لكلا الأمرين معاً، وحيث أن الظاهر منها الأمر الأول، فلا يمكن إرادة الأمر الثاني منها، وما أورده بعض المحققين ﷺ من الاشكال على هذا الوجه لا يخلو عن تأمل على تفصيل تقدم.

السادسة: أن مفاد الموثقة جعل الطهارة الظاهرية التي هي من الاحكام الظاهرية الترخيصية، وهي أحكام عذرية مجعولة بغرض التسهيل على نوع المكلفين ولا تؤثر في الواقع، ولهذا لا موضوع للإجزاء، لأن الواقع بماله من الملاك قد ظل بحاله والإجزاء منوط بتدارك ملاكه والمفروض عدم التدارك، وكذلك مفاد دليل أصالة الحل، وأما دليل الاستصحاب فلا يكون متكفلاً لجعل حكم ظاهري مماثل أو مخالف، فإن كان مطابقاً للواقع فالثابت هو الحكم الواقعي وإلا فلا شيء في مورده، ومن هنا، قلنا أنه لا حكومة لقاعدة الطهارة على أدلة شرطيتها، فإن حكومتها عليها منوطة بتوفر أمرين:

الأول: أن تكون الطهارة الظاهرية العذرية دخيلة في الملاك كالطهارة الواقعية.

الثاني: أن يكون ذلك بلسان التنزيل، وكلا الأمرين مفقود في المقام، ومع الاغماض عن ذلك فالحكومة ظاهرية وعذرية، فلذلك لا يتصور فيها الاجزاء، فإن المكلف طالما يكون جاهلاً بطهارة الثوب ونجاسته يعامل معه معاملة الطاهر فيصلّي فيه، وحينئذ فإذا انكشف الخلاف وظهر أنه لم يأت بالصلاة في الثوب الطاهر ولا استوفى ملاكها، وجب عليه الاتيان بها فيه، سواءً كان في الوقت أم خارج الوقت على تفصيل تقدم.

السابعة: أن القول بالتفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدي، فعلى الأول لا مقتضى للإجزاء لأنه لم يأت لا بالمأمور به بالأمر الواقعي ولا بالمأمور به بالأمر الظاهري، وعلى الثاني يجزي ولكن ذلك لايبتني على أساس

مقبول، فالصحيح عدم الاجزاء مطلقاً بلا فرق بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدي، وقد تقدم ذلك موسعاً.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء

والحمد لله أولا وآخراً.

فهرس المحتوى الإجمالي

الأوامر

معنى مادة الامر ٧
معنى صيغة الامر ١٢
دلالة صيغة الامر على الوجوب ١٤
نتائج البحث ١٩
كيفية دلالة الامر مادة وهيئة على الوجوب ٢٠
نتائج البحث ٣٧
اتحاد الطلب والارداة.....٣٨
رأي الاشاعرة في الكلام النفسي ٤٥
الفرق بين اسم الفاعل المتعدي واللازم ٥٨
نتائج البحث ٥٩
حقيقة إرادة الله تعالى ٦٢
معنى حديث ((خلق الله المشيئة بنفسها)) ٧٣
نتائج البحث ٧٥
الجبر والاختيار ٧٧
رأي الاشاعرة ٧٧
رأي الفلاسفة والمحقق الخراساني والاصفهاني ٨٥
رأي مدرسة المحقق النائيني في حقيقة الاختيار والارادة ٩٣

نتائج البحث ١٠٠
الدليل الثاني للجبر ١٠٦
الدليل الثالث للجبر ١٠٨
نتائج البحث ١١٢
الدليل الرابع للجبر ١١٦
رأي المعتزلة : التفويض ١٣٩
قانون التعاصر بين العلة والمعلول ١٤٣
نتائج البحث ١٤٦
رأي الامامية : الامر بين الامرين ١٥١
رأي الاشاعرة والفلاسفة ١٦٣
الجملة الخبرية المستعملة لانشاء الطلب ١٩٥
كيفية دلالتها على الطلب ١٩٦
دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ٢٠٣
نتائج البحث ٢٠٩

التعبدي والتوصلي

معاني التعبدي والتوصلي ٢١٣
الأصل اللفظي في مسألة عدم اعتبار قيد المباشرة ٢١٤
سقوط الواجب بالفرد غير الاختياري ٢٢٤
سقوط الواجب بالفرد المحرم ٢٣١
سقوط الواجب بغير قصد القربة ٢٣٨

الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي ٢٣٨
إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر ٢٣٩
نتائج البحث ٣٠٠
الشك في اعتبار قصد الامتثال ٣٠٧
نوعية تقابل بين الاطلاق والتقييد ٣٠٧
القول بأصالة التعبدية ٣٢٦
نتيجة الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية ٣٢٩
الرأي المختار ٣٢٩
نتائج البحث ٣٣٦
الشك في النفسية والغيرية ٣٤٠
الشك في التعيينيه والتخييرية ٣٤٤
الأصل اللفظي في المسألة ٣٤٤
الشك في العينية والكفائية ٣٤٦
معنى الأمر الوارد بعد الحظر أو توهمه ٣٤٩
دلالة الأمر على المرة والتكرار ٣٥٣
نتائج البحث ٣٦١
دلالة الأمر على الفور والتراخي ٣٦٦

الإجزاء

إجزاء المأمور به الاضطراري عن الاختياري ٣٨٥

الاضطرار المستوعب لتمام الوقت ٣٨٦

الاضطرار غير المستوعب ٣٩٢
الاضطرار لأجل التقية ٤١٨
الاضطرار بسوء الاختيار ٤٢٥
الأصل العملي عند الشك في إجزاء المأمور به الاضطراري ٤٣٠
نتائج البحث ٤٣٥
إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي ٤٤١
نتائج البحث : ٤٥٣
الإجزاء في موارد الأصول العملية ٤٥٤
الاقوال في الإجزاء ٤٧٣

فهرس المحتوى التفصيلي

الأوامر

معنى مادة الامر ٧
اشتراك مادة الامر لفظاً بين الطلب والشيء ٨
اشتراك مادة الامر معنى بين الطلب وغيره ١١
معنى صيغة الامر ١٢
دلالة صيغة الامر على الوجوب ١٤
نتائج البحث ١٩
كيفية دلالة الامر مادة وهيئة على الوجوب ٢٠
رأي المحقق العراقي ٢١
رأي المحقق النائيني والسيد الاستاذ ٣٠
مناقشات صاحب البحوث ٣٣
نتائج البحث ٣٧
اتحاد الطلب والارداة.....٣٨
رأي المحقق الخراساني ٣٨
رأي الاشاعرة في الكلام النفسي ٤٥
الفرق بين اسم الفاعل المتعدي واللازم ٥٨
نتائج البحث ٥٩
حقيقة إرادة الله تعالى ٦٢
رأي الفلاسفة والمحقق الخراساني ٦٢

رأي المحقق الاصفهاني ٦٣
معنى حديث ((خلق الله المشيئة بنفسها)) ٧٣
تفسير المحقق الاصفهاني ٧٣
نتائج البحث ٧٥
الجبر والاختيار ٧٧
رأي الاشاعرة ٧٧
رأي الفلاسفة والمحقق الخراساني والاصفهاني ٨٥
الدليل الأول للجبر ٨٥
رأي مدرسة المحقق النائيني في حقيقة الاختيار والارادة ٩٣
قول السيد الاستاذ بوجود أفعال للنفس كالبناء والاعتقاد ٩٤
نتائج البحث ١٠٠
الدليل الثاني للجبر ١٠٦
الدليل الثالث للجبر ١٠٨
نتائج البحث ١١٢
الدليل الرابع للجبر ١١٦
رأي المعتزلة: التفويض ١٣٩
قانون التعاصر بين العلة والمعلول ١٤٣
نتائج البحث ١٤٦
رأي الامامية: الامر بين الامرين ١٥١
حسن العقاب على اعمال العباد ١٦٣
رأي الاشاعرة والفلاسفة ١٦٣

توجيه صدر المتأهلين ١٦٣
توجيه الحسن البصري ١٦٥
توجيه الباقلاني ١٦٧
التوجيه الرابع ١٦٧
توجيه الاشاعرة ١٧٤
توجيه المحقق الخراساني ١٧٥
توجيه المحقق الاصفهاني ١٨٢
نتائج البحث ١٨٦
نظرية إثبات الصانع للعالم ١٨٩
نظرية إثبات الفاعل العاقل البشري ١٩٤
الجمل المشتركة ١٩٥
الجملة الخبرية المستعملة لانشاء الطلب ١٩٥
كيفية دلالتها على الطلب ١٩٦
رأي السيد الاستاذ ١٩٦
رأي المحقق الخراساني ١٩٦
الرأي الثاني ١٩٨
الرأي الثالث ١٩٩
الرأي والرابع ٢٠٠
الرأي الخامس ٢٠٠
الرأي السادس ٢٠١
الرأي المختار ٢٠٢

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ٢٠٣
نتائج البحث ٢٠٩

التعبدي والتوصلي

معاني التعبدي والتوصلي ٢١٣
سقوط الواجب بفعل الغير ٢١٣
الأصل اللفظي في المسألة ٢١٤
الرأي المعروف ٢١٤
رأي المحقق النائيني والسيد الأستاذ ٢١٤
الأصل العملي في المسألة ٢١٩
رأي السيد الأستاذ ٢٢٠
سقوط الواجب بالفرد غير الاختياري ٢٢٤
الأصل اللفظي في المسألة ٢٢٤
رأي المحقق النائيني ٢٢٤
الدليل الأول ٢٢٤
الدليل الثاني ٢٢٨
الأصل العملي في المسألة ٢٣٠
رأي السيد الأستاذ ٢٣٠
سقوط الواجب بالفرد المحرم ٢٣١
الأصل اللفظي في المسألة ٢٣١
الأصل العملي في المسألة ٢٣٤
نتائج البحث ٢٣٥

سقوط الواجب بغير قصد القربة ٢٣٨
الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي ٢٣٨
إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر ٢٣٩
رأي المحقق النائيني ٢٤٠
رأي المحقق الخراساني ٢٥٥
رأي المحقق الاصفهاني ٢٦٣
تصوير العراقي بطريق الحصة التوأم ٢٦٨
التصوير بأخذ عنوان ملازم ٢٧٠
أخذ سائر الدواعي القربية في متعلق الأمر ٢٧٢
تصوير أخذ قصد الامتثال بتعدد الأمر ٢٧٩
رأي المحقق الخراساني ٢٧٩
مناقشة المحقق الاصفهاني ٢٨٠
رأي المحقق النائيني ٢٩٠
مناقشة السيد الاستاذ ٢٩٠
مناقشة صاحب البحوث ٢٩٢
رأي المحقق الخراساني في الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي ٢٩٤
نتائج البحث ٣٠٠
الشك في اعتبار قصد الامتثال ٣٠٧
نوعية تقابل بين الاطلاق والتقييد ٣٠٧
رأي المحقق النائيني ٣٠٧
رأي السيد الاستاذ ٣٠٨

الرأي المختار ٣١٠
التمسك بالاطلاق اللفظي لاثبات التوصل ٣٢٢
التمسك بالاطلاق المقامي لاثبات التوصلي ٣٢٤
القول بأصالة التعبدية ٣٢٦
نتيجة الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية ٣٢٩
الرأي المختار ٣٢٩
رأي المحقق الخراساني ٣٣٠
مناقشة السيد الاستاذ ٣٣٠
نتائج البحث ٣٣٦
الشك في النفسية والغيرية ٣٤٠
الأصل اللفظي في المسألة ٣٤٠
الشك في التعيينية والتخييرية ٣٤٤
الأصل اللفظي في المسألة ٣٤٤
الأصل العملي في المسألة ٣٤٥
الشك في العينية والكفائية ٣٤٦
الأصل اللفظي في المسألة ٣٤٦
الأصل العملي في المسألة ٣٤٧
معنى الأمر الوارد بعد الحظر أو توهمه ٣٤٩
دلالة الأمر على المرة والتكرار ٣٥٣
الفرق بين الأمر والنهي ٣٦٠
نتائج البحث ٣٦١

تكرار الامتثال أو تبديله ٣٦٣
دلالة الأمر على الفور والتراخي ٣٦٦

الإجزاء

إجزاء المأمور به الواقعي عن نفسه ٣٧٣
تكرار الامتثال ٣٧٤
إجزاء المأمور به الاضطراري عن الاختياري ٣٨٥
الاضطرار المستوعب لتمام الوقت ٣٨٦
كلام المحقق النائيني ٣٨٨
الاضطرار غير المستوعب ٣٩٢
الأصل العملي في المسألة ٤١٠
الاضطرار لأجل التقية ٤١٨
الاضطرار بسوء الاختيار ٤٢٥
الأصل العملي عند الشك في إجزاء المأمور به الاضطراري ٤٣٠
رأي المحقق العراقي ٤٣٢
نتائج البحث ٤٣٥
إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي ٤٤١
الإجزاء على القول بطريقية الأمارات ٤٤١
الإجزاء على القول بسببية الأمارات ٤٤٢
الإجزاء على القول بالمصلحة السلوكية ٤٤٣
نتائج البحث ٤٥٣
الإجزاء في موارد الأصول العملية ٤٥٤

الأقوال في الإجزاء ٤٧٣

تنبيهات

الأول: كلام المحقق الخراساني..... ٤٨٠
الثاني: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي والأمر الظاهري عنه ٤٨٢
الثالث: الإجزاء بالنسبة إلى المجتهد والمقلد ٤٨٣
نتائج البحث ٤٨٩