

انتهاء سند حواشى دارد كه يا اضافات استاد ويا تعاليق است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن
الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

بحث الأوامر

ويقع الكلام فيها في مقامين، الأول في مادة الأمر والثاني في صيغة الأمر.

مادة الأمر

اما المقام الأول فيقع الكلام فيه في عدة جهات:

معاني مادة الأمر

الجهة الأولى: ذكرت لمادة الأمر معان عديدة.

منها: الطلب كما يقال أمره بكذا.

ومنها: الشأن كما يقال شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل، ومثلوا له بقوله تعالى: "وما أمر فرعون برشيده^(١)"، ولكن الظاهر ان الأمر في هذه الآية بمعنى الطلب، فقد قال تعالى: واتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيده، ومن الواضح ان اتباع الأمر ليس الا اتباع الطلب. ومنها: الفعل العجيب، ومثلوا له بقوله تعالى "فلما جاء أمرنا^(٢)"، ولكن الظاهر ان الأمر قد استعمل فيه أيضا في معنى الطلب، فقد قال تعالى "فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها"، غايته ان الأمر فيه كناية عن الإيجاد، كما قال تعالى: "انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون^(٣)".

ومنها: الشيء كما تقول: رأيت اليوم أمرا عجيبا.

ومنها الحادثة كما لو قيل: هل حدث أمر.

ومنها: الغرض كما تقول: جئتُ لأمر كذا.

اقول: لاريب في ان الطلب من معاني مادة الأمر، ومن الواضح ان المراد به هو الطلب التشريعي اي طلب فعل من الغير دون الطلب التكويني، وهو سعي الانسان الى تحصيل شيء، فلا يصح ان يقال في حق من يطلب الضالة انه يأمر بها او في حق من يطلب العلم انه يأمر به.

وأما سائر المعاني فكثير منها ليس معنى لمادة الأمر وانما يستفاد من دوالّ أخرى، من قبيل استفادة الغرض من اللام في قولنا جئتُ لأمر كذا، وحينئذ فقد يحاول إرجاع سائر معاني الأمر -غير الطلب- الى معنى واحد او معنيين، وقد يحاول إرجاع جميع معاني الأمر حتى الطلب الى معنى واحد، فهنا محاولتان:

المحاولة الأولى: وهي إرجاع سائر معاني الأمر -غير الطلب- الى معنى

واحد او معنيين، وهذا يكون بعدة أنحاء:

١ - سورة هود الآية ٩٧

٢ - سورة هود الآية ٨٢

٣ - سورة يس الآية ٨٢

[s Comment 1]: يعرف من عد الشيء احد معاني الامر ان ما يقال من ان الشيء اوسع المفاهيم، ليس بصحيح

مادة الأمر..... ٣

١- ما ذكره صاحب الفصول من ان مادة الأمر موضوعة لمعنى الطلب والشأن^(١).

وبناء عليه فيكون الجامع لسائر المعاني غير معنى الطلب هو الشأن، ولكن يرد عليه النقض بمثل قولنا: اجتماع النقيضين أمر محال، فانه لايناسب ان يقال اجتماع النقيضين شأن محال، وكذا ورد في الروايات انه لايجوز أمر الصبي^(٢)، ولايناسب ان يقال لايجوز شأن الصبي.

٢- ما ذكره الفيومي في المصباح المنير من ان الأمر بمعنى الطلب والحال، ويرد عليه النقض أيضا بمثل قولنا الدور أمر محال، فانه لايقال الدور حال محال، كما انه لايصح ان يقال مكان "لايجوز أمر الصبي" انه لايجوز حال الصبي.

٣- ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لايعد دعوى كون الأمر حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، وعدّ بعض هذه المعاني المذكورة من معاني مادة الأمر يكون من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة ان الأمر في "جاء زيد لأمر كذا" لم يستعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض ويكون مدخوله مصداق الغرض، فأوجب ذلك توهم ان معنى الأمر في هذا الكلام هو مفهوم الغرض، مع ان معناه هو مفهوم الشيء، غاية الأمر انه يكون في هذا الكلام مصداقا للغرض، ويكون الدالّ عليه هو اللام، وهكذا قوله تعالى: "فلما جاء أمرنا" فان كلمة الأمر فيه لم تستعمل في مفهوم الفعل العجيب^(٣)، وانما يكون معناها وهو مفهوم الشيء مصداقا للفعل العجيب، وكذا ما قيل من استعمالها في معنى الحادثة والشأن.

[Comment 2]: لا يخلو ما ذكره عن خفاء:

حيث ان المراد من قوله جاء زيد لأمر كذا، انه كان المثال جاء زيد لأمر الزيارة، فكيف يكون الأمر مصداقا للغرض، بل الذي اضاف اليه الأمر مصداقا للغرض

١ - الفصول الغروية ص 62

٢ - وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب مقدمات العبادات وباب ٤٤ من ابواب الوصايا

٣ - الموجود في الكفاية مفهوم التعجب ولا يخفى ما فيه من المسامحة.

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني قده بان التعبير باشتباه المصداق بالمفهوم غير مناسب، اذ ليس الأمر موضوعاً لمعنى الشيء مثلاً بما انه مصداق الغرض حتى يكون توهم وضعه لمفهوم الغرض من اشتباه مصداق الغرض بمفهومه، بل الأمر بناء على مختار صاحب الكفاية قد وضع بإزاء مفهوم الشيء سواء كان مصداقاً للغرض ام لا^(١).

وفيه: انه لم يُعرف وجه اختصاص التعبير باشتباه المصداق بالمفهوم بما ذكره قده، بل لامانع من شموله لمثل المقام، حيث أن كون الأمر في قولنا "جاء زيد لأمر كذا" مصداقاً للغرض أوجب توهم كون مدلوله هو نفس مفهوم الغرض، مضافاً الى ان ما ذكره لا يخلو عن مجرد مناقشة لفظية. وكيف كان فيرد على ما ذكره صاحب الكفاية أن النسبة بين المعنى الثاني للأمر وبين معنى الشيء عموم وخصوص من وجه، فان لكل منهما مادة افتراق.

أما مادة افتراق معنى الأمر فهو انه قد يقال أمر فلان مستقيم او امره مريب، وقد ورد في الحديث ان امرنا صعب مستصعب، وكذا ورد انه لا يجوز أمر الصبي، وان والده هو الذي يلي أمره^(٢)، فانه لا يمكن ان يجعل في هذه الموارد مكان لفظ الأمر لفظ الشيء، ومن هذا القبيل قوله تعالى "انعجبين من أمر الله^(٣)" "قل الروح من أمر ربي^(٤)"، وأما قوله تعالى "الا له الخلق والأمر^(٥)" فالظاهر كون الأمر فيه بالمعنى الاول الذي يكون مرادفاً لكلمة "فرمان"، ونظيره قوله تعالى "وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر^(٦)" و"وما أمر الساعة الا

١ - نهاية الدارية ج ١ ص ٢٤٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ١٧٨

٣ - سورة هود آية ٧٣

٤ - سورة اسراء الآيه ٨٥

٥ - سورة اعراف الآيه ٥٤

٦ - سورة القمر الآيه ٥٠

مادة الأمر..... ٥

كلمح البصر او هو اقرب^(١)."

وأما مادة افتراق معنى الشيء فهو انه لا يصح اطلاق كلمة الأمر على الجواهر والأعيان الخارجية - كما ذكر المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني والسيد البروجردي قدهم^(٢) - مع شمول مفهوم الشيء لها بلا اشكال، فاذا رأى شخص فرسا عجيبا لا يصح ان يقول إني رأيت أمرا عجيبا، بينما يصح ان يقول اني رأيت شيئا عجيبا، وهكذا لا يصح ان يقال الانسان أمر عجيب، وبذلك تبين ان لفظ الأمر ليس مرادفا للفظ الشيء.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ قده من أنه لا مانع من اطلاق كلمة الأمر على الجواهر والأعيان الخارجية، فانه يقال مفهوم الإنسان أمر ذهني وواقعه أمر خارجي^(٣)، ففيه انه لا شاهد على صحة هذا التعبير، بل مرّ وجود شاهد على خلافه، حيث لا يصح ان يقال الانسان أمر عجيب.

وهكذا ما في البحوث من انه لا مانع من حمله على الذوات كأسماء الأجناس فيقال النار أمر ضروري في الشتاء وشريك البارئ أمر ممتنع، نعم لا يصح حمله على العَلَم بالذات او العَلَم بالإشارة، فلا يقال زيد أمر عجيب او ان هذا الرجل أمر عجيب^(٤)، ففيه ان الظاهر كون المراد من التعبير بان النار أمر ضروري في الشتاء هو ان وجوده أمر ضروري، والوجود معنى حدثي، فبهذا اللحاظ يصح اطلاق الأمر عليه، وهكذا المراد من قولهم شريك البارئ أمر محال هو ان وجوده أمر محال، والمهم ان الوجدان العرفي أصدق شاهد على عدم صحة حمل كلمة الأمر على الجواهر، فلا يقال "الإنسان أمر عجيب".

١ - سورة النحل الآية ٧٧

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٨٦، نهاية الدار ج١ ص٢٥٠، نهاية الاصول ص٨٥

٣ - دروس في علم الاصول ج١ ص٢٣٠

٤ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٢

٤- ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان المعنى الثاني للأمر هو الفعل (كار)^(١)، وقد حكى ذلك عن السيد البروجردى قده ايضا حيث قال ان المعنى الثاني للأمر لعله عبارة عن الفعل^(٢).

ولكن يرد عليه أنه لا يصح ان يوضع مكان كلمة الأمر كلمة الفعل دائما، فلا يصح ان يقال بدل قولنا الدور أمر محال ان الدور فعل محال، او يقال بدل "جمال يوسف أمر عجيب" ان جماله فعل عجيب، وكذا لا يراد من قولهم ان أمر فلان مستقيم او مريب أن فعله مستقيم او مريب، وكذا حينما يقال "يقع الكلام في امور" لا يعنى بها الأفعال.

٥- ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من انه لا يبعد كونه مشتركا في كل من الطلب والشيء والفعل، فانه لا يصح في مثل قوله تعالى "وما أمر فرعون برشيد"^(٣) وضع لفظ الشيء مكانه، فيكون الأمر فيه بمعنى الفعل، كما انه لا يصح في مثل قولنا "البياض أمر خارجي" وضع لفظ الفعل (كار) مكانه، بل لابد ان يراد منه معنى الشيء^(٤).

ولكن يرد عليه أيضا انه حينما يقال ان أمر فلان مستقيم او ان امره مريب فكما لا يصح وضع لفظ الشيء مكانه كذا لا يصح وضع لفظ الفعل مكانه، اذ ليس المراد منه ان فعله مستقيم او مريب، وكذا قوله: ان امرنا صعب مستصعب^(٥)، وقد ورد عن الصادق عليه السلام انه قال لفضيل تجلسون وتحذثون قلت نعم قال تلك المجالس احبها فاحيوا امرنا رحم الله من احبى امرنا^(٦) فانه لا يصح ان يوضع مكانه كلمة الطلب او الشيء او الفعل، ونظير ذلك ما ورد في الصبي من ان والده هو الذي يلي أمره.

١ - نهاية الدراية ج ١ ص ٢٥١

٢ - نهاية الاصول ج ١ ص ٨٥

٣ - سورة هود الآية ٩٧

٤ - دروس في علم الاصول ج ١ ص ٢٣٠

٥ - امالي الشيخ الصدوق ص ٥٢

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٠ باب ١٠ من ابواب احكام العشرة ح ٦

مادة الأمر.....٧

٦- ما هو الظاهر من ان للأمر معنيين وهما: الطلب والمعنى المبهم الذي لا يوجد له مرادف في سائر اللغات على ما نعلم، ولا يشمل الا المعنى الحدتي -وما اشبهه كالأوصاف كقولنا جمال يوسف أمر عجيب- دون الجواهر والأعيان الخارجية، وليس مرادفا لمفهوم الشيء، حيث مرّ ان النسبة بينهما تكون عموما من وجه، حيث يستعمل كلمة الأمر فيما لا يصح استعمال لفظ الشيء فيه وكذا العكس.

هذا كله في المحاولة الأولى، وهي إرجاع سائر معاني الأمر غير الطلب الى معنى واحد او معنيين.

المحاولة الثانية وهي إرجاع جميع معاني الأمر الى معنى واحد، وهذا يكون بأحد أنحاء ثلاثة.

١- إرجاع معنى الطلب الى المعنى الآخر وهو ما ذكره المحقق النائيني قده حيث أفاد ان معنى الأمر هو الواقعة التي لها اهمية في الجملة، والأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى، ومعه ينتفي الاشتراك اللفظي^(١). وفيه اولاً: ان الأمر لا يختص بالواقعة ذات الأهمية فلا يوجد أية عناية في قولنا هذا أمر غير مهم او انه أمر لا يعبأ به.

وثانياً: انه لا يختص بالواقعة (رخداد)، فانه يصح ان يقال عدم مجيئ زيد أمر عجيب او ان اجتماع النقيضين أمر محال مع عدم كونهما واقعة، ولو أجب عن ذلك بتوسّع معنى الواقعة بنحو يشمل مثل ذلك، فالانصاف عدم صحة الالتزام به في مثل قولهم "ان امرنا صعب مستصعب" او قولهم "ان الكلام يقع في امور".

وثالثاً: ان ارجاع معنى الطلب الى هذا المعنى لا يخلو عن غرابة، اذ الواقعة

هو طلب الصلاة مثلا، فبناء على ما ذكره يلزم ان يقال "أمرُ طلبِ الصلاة"، بنحو الاضافة البيانية اي الأمر الذي هو طلب الصلاة، مع انه يقال الأمر بالصلاة، هذا مضافا الى انه قد يطلب الإنسان الماء بنفسه تكوينا فيسعى هو نحو الماء، وهذا واقعة ذات اهمية في الجملة، مع انه لا يصح ان يعبر عنه بالأمر بالإتيان بالماء، فليس منشأ اطلاق الأمر على الطلب التشريعي كونه واقعة ذات أهمية في الجملة.

٢- ما قد يقال من وجود جامع معنوي بين الطلب وسائر معاني الأمر بان يكون الأمر موضوعا لما يكون مبرزا للإرادة، وحيثنذ فقد يكون مبرزا للإرادة التشريعية فيكون من المشتقات ويجمع على الأوامر وقد يكون مبرزا للإرادة التكوينية فيكون من الجوامد ويجمع على الأمور^(١).

وفيه: ان الأمر بالمعنى الجامد لم يلحظ فيه كونه مبرزا للإرادة التكوينية، فانه يقال اجتماع التقيضين أمر محال او ان عدم مجيئ زيد أمر عجيب مع انه لا يوجد في مثله اي مبرز للإرادة التكوينية.

٣- إرجاع جميع المعاني الى معنى الطلب، وهذا ما استقر به المحقق الاصفهاني قده فانه بعد ان ذكر ان المراد من الأمر في غير فرض إرادة الطلب منه هو الفعل قال: إنه يمكن ان يكون معنى الأمر هو الطلب دائما، وحينما يطلق على غير الطلب كالأفعال يراد منه المطلوب من باب إرادة المفعول من المصدر، ولا يعنى به المطلوب الفعلي بل ما من شأنه ان يكون مطلوبا ومرادا تكوينيا او تشريعيًا، ويختص ذلك بالأفعال دون الأعيان الخارجية والصفات، نظير التعبير بالمطلب والمقصد فانه لا يعنى بهما الا ما هو في معرض الطلب والقصد، فعليه فلا يكون الأمر مشتركا لفظيا بين معنيين بان يستعمل تارة في معنى الطلب وأخرى في معنى الشيء.

اقول: قد يذكر شاهدان على عدم وضع لفظ الأمر لمعنى واحد يكون جامعا

مادة الأمر.....٩

يبين جميع معانيه:

الشاهد الأول: اختلاف صيغة جمع الأمر بمعنى الطلب عن صيغة جمع الأمر بالمعنى الآخر حيث يجمع الأول على أوامر والثاني على أمور، وليس من المعهود اختلاف صيغة الجمع بلحاظ اختلاف المصايق مع وحدة المعنى، بل يكون ذلك ناشئاً عادة عن اختلاف المعنى، فبناءً على انكار الاشتراك اللفظي كيف يوجه اختلاف صيغة الأمر.

ويجاب عن ذلك تارة بما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان منشأ الاختلاف في صيغة الجمع انه حينما يعنى بالأمر الطلب الفعلي فيلاحظ فيه معناه الحدتي فيجمع على "وامر" وحينما يطلق على الأفعال فلايلحظ فيه تعلق الطلب الفعلي بها، فكأن المستعمل فيه متمحض في معناه الأصلي الجامع فيجمع على أمور^(١).

وأخرى بانه يكفي في اختلاف صيغة الجمع اختلاف المصايق ولو مع وحدة المعنى^(٢).

وثالثة: بما حكى عن بعض السادة الأعلام دام ظلهم من ان هذا الشاهد يبتني على ان يكون الأوامر جمع الأمر مع انها جمع الآمرة، حيث أجمع علماء الأدب على انه لايجمع المصدر على فواعل، وقد ذكر بعض اهل اللغة كالازهري ان الأمر ضد النهي واحد الأمور، وعليه فالأوامر ليس جمعا للأمر أصلاً حتى يستكشف من ذلك تغاير المعنيين، وانما هو جمع الآمرة، والمراد بها الصيغة الآمرة.

الشاهد الثاني: ان الأمر بمعنى الطلب يكون من المشتقات فيقال أمر، يأمر، أمر، مأمورٌ وهكذا، بينما ان الأمر بالمعنى الآخر يكون من الجوامد.

١ - نهاية الدراية ج١ص252

٢ - منتهى الاصول ج١ص١١١

ويمكن ان يجاب عن هذا الشاهد ايضا بنفس الجواب الاول والثاني عن الشاهد السابق.

والتحقيق انه ان كان المقصود من ارجاع جميع معاني الأمر الى معنى واحد كونه كذلك بالفعل بحيث يفهم منه معنى واحد فيتمّ كلا الشاهدين، ولايصح الجواب الذي ذكره المحقق الاصفهاني فده لاقتضاء هذا الجواب تعدد المعنى فعلا، كما لا يتم الجواب الثاني، اذ ليس من المعهود الاختلاف في صيغة الجمع او الاختلاف في الاشتقاق والجمود بمجرد اختلاف المصاديق مع وحدة المعنى، كما لا يتمّ الجواب الثالث، حيث ان كون الأوامر جمع الآمرة خلاف الظاهر، فانه ليس المتبادر من مثل قوله عليه السلام "وخالفت بعض اوامرك" أني خالفت بعض صيغ أمرك، فالظاهر ان الأوامر جمع الأمر وان كان خلاف القياس، كما ان النواهي جمع النهي، ومما يؤيد ما ذكرناه انه لو كان الأمر بمعنى الطلب يجمع على امور لكان يصح ان يقال وخالفت بعض امورك اي خالفت بعض طلباتك، مع انه لا يصح ذلك وجدانا.

نعم ان كان المقصود هو ان الأمر بالمعنى الثاني مثلا يكون في الاصل مأخوذا من الأمر بالمعنى الأول، لكنه حصل توسّع في معناه وأريد به كل ما من شأنه ان يتعلق به الأمر بل اعم من ذلك حيث يشمل المحال وغير المقدور ايضا فيقال هذا أمر محال او غير مقدور، مع انه ليس من شأنهما ان يتعلق بهما الأمر الا بتوسع فلا يتمّ حينئذ اي من الشاهدين، حيث يكفي في اختلاف الجمع او الاختلاف في الاشتقاق وعدمه اختلاف المعنيين فعلا، فيكون نظير كلمة الشيء حيث يقال انه في الأصل مأخوذ من الشيء بمعنى المشيئة فيكون مصدر "شاء يشاء"، فأريد منه ما تعلق به المشيئة ولكنه حصل له تحول وتوسّع في معناه بنحو يشمل المحال ونحوه، فعليه يكون كالاسم الجامد فلا يمكن الاشتقاق منه مع التحفظ على خصوصية معناه، بينما انه كان في الاصل مصدرا.

مادة الأمر..... ١١

الا انه يرد عليه -مضافا الى عدم قيام اي دليل على كون المعنى الثاني للأمر مأخوذا في الاصل من المعنى الاول- ان الأمر بالمعنى الأول يكون في الفارسية بمعنى "دستور وفرمان"، فالأمر يختص بالطلب التشريعي وهو طلب الفعل من الغير، فمن البعيد جدا ان يستعمل في معنى اسم المفعول اي المأمور به ويطلق على الأفعال، ويشهد على ذلك انه لا يصح ان يعبر عن الأفعال بكلمة المأمور به بأن يجعل بدل قوله تعالى: "الا الى الله تصير الأمور"^(١) ألا الى الله يصير المأمور به، وهذا بخلاف لفظ المطلب مثلا فانه متخذ من الطلب الذي يشمل الطلب التكويني -وهو تصدي الشخص لتحصيل شيء كطلب العلم وطلب الضالة- والطلب التشريعي -وهو طلب الفعل من الغير- ثم صار له توسع في معناه فأريد منه ما من شأنه ان يتعلق به الطلب الاعم من التكويني والتشريعي وان لم يتعلق به الطلب فعلا بنحو يشمل المحال وغير المقذور.

وبذلك تبين الاشكال فيما ذكره المحقق الإيرواني قده من انه لا يعد كون الأمر بمعنى الشيء مأخوذا من الأمر بمعنى الطلب بمناسبة ان الشيء يكون متعلقا للطلب ثم توسع اللفظ فاطلق على المحال مع عدم كونه قابلا لتعلق الطلب به^(٢)، فانه وان لم يوجد مانع عن اطلاق كلمة المطلب على المحال كما يقال اجتماع النقيضين مطلب محال بنكتة التوسع الذي ذكره قده لكن هذا الاحتمال في كلمة الأمر غريب جدا كما مر بيانه.

فتحصل مما ذكرناه كون لفظ الأمر مشتركا لفظيا بين معنيين.

وأما ما ذكره السيد الإمام قده من الاشكال على التعبير بالاشتراك باللفظي بان الأمر بالمعنى الأول حيث كان مشتقا فتكون المادة السيالة اللابشرط عن الهيئات موضوعة للمعنى دون كلمة الأمر بمادتها وهيئتها بخلاف الأمر

١ - الشوري ٥٣

٢ - نهاية النهاية ج ١ ص ٨٧

بالمعنى الثاني، فالتعبير بالاشتراك اللفظي غير متجه^(١)، ففيه انه يكفي في الاشتراك اللفظي تحقق القرن الأكيدي بين لفظ الأمر وبين معنيين وان كان القرن الأكيدي بين احد المعنيين وهو الطلب وبين لفظ الأمر بما لها من المادة السيالة اللابشرط عن الهيئات.

تحديد معنى الطلب الذي هو المعنى الأول لمادة الأمر

الجهة الثانية: المشهور ان المعنى الأول للأمر هو الطلب، والظاهر ان مرادهم كون معناه هو إبراز الطلب اذ لا اشكال في عدم صدق الأمر على مجرد الطلب النفساني بالنسبة الى فعل الغير من دون ابرازه، نعم لافرق في ذلك بين ان يكون إبرازه بالقول او بأي مبرز آخر ولو بإشارة اليد.

هذا، وقد وقع الخلاف في أنه هل يكفي في صدق الأمر مجرد ابراز الطلب ولولم يوجد هناك أي طلب نفساني كما في الأوامر الامتحانية التي لا تتعلق غرض المولى بصدور الفعل من المكلف خارجا وانما يكون غرضه حركة المكلف نحو الفعل حتى يستشكف انه من اهل الطاعة ام لا، ام يعتبر مضافا الى الإبراز وجود الطلب النفساني، فاختار صاحب الكفاية قده كفاية الطلب الإنشائي، بينما ان المحقق العراقي قده اختار عدم كفايته وادعى انه لا يوجد في موارد الامتحان الا صورة الأمر^(٢)، ولا يبعد تمامية كلام صاحب الكفاية لصدق الأمر على الأوامر الامتحانية عرفا.

نعم لا يصدق الأمر على استعمال صيغة الأمر بغير داعي البعث الجدّي او الامتحاني كما لو كان بداعي التهديد او التمني او الترجي ونحو ذلك.

والأنسب ان يقال بان معنى الأمر هو البعث بداعي التحريك، وليس معناه الطلب، حيث ان الطلب بمعنى التصدي والسعي نحو ايجاد الفعل خارجا، فاذا صدر من المولى خطاب الأمر مستعملا اياه في معناه، فحينئذ يكون ذلك

١ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٩٩

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ١٥٩

مادة الأمر..... ١٣

مصدقا للطلب والسعي نحو اتيان العبد بالفعل .

هذا ومن جهة أخرى قد يقال ان كلمة الأمر وان كانت بمعنى الطلب في اللغة، لكنها صارت في مصطلح علماء الاصول بمعنى القول المخصوص اي صيغة إفعال وما أشبهها .

واورد عليه صاحب الكفاية بانها على هذا التقدير تصبح من الجوامد لأنها صارت إسما لصيغة معينة فلا تدل على معنى حدثي حتى تصلح للاشتقاق والتصريف، مع ان من الواضح اشتقاق المشتقات منها بما لها من المعنى المصطلح عندهم، نعم يمكن ان يكون المراد ان معنى كلمة الأمر هو الطلب بالقول المخصوص (او فقل إيجاد القول المخصوص) وحينئذ يكون معنى حدثيا يصلح للاشتقاق .

ويمكن ان يجاب عن اشكال صاحب الكفاية بانه يحتمل ان يكون الاشتقاق من مادة الأمر بمعناها اللغوي دون معناها المصطلح، نظير لفظ الفعل فانه في مصطلح علماء الأدب اسم لما يدل على الحدث المقترن بأحد الأزمنة، ولكن لفظ الفعل يكون بمعناه اللغوي مبدأ للاشتقاق فيقال فعل يفعل فاعل مفعول .

والصحيح ان يقال ان ما ادعي من اصطلاح علماء الاصول غير ثابت في حد ذاته، وعلى تقدير ثبوته فلعله يختص بكلمة الأوامر، حيث انها هي المعنونة في كلمات الاصحاب فان عنوان البحث في كتبهم هو البحث عن الأوامر، وحينئذ فقد يقال بان الأوامر ليس جمعا للأمر وانما هو جمع "الأمر"، اذ لم يعهد جمع المصدر على الفواعل، والمراد من الأمر هو الصيغة الأمره واما الاشتقاق فيكون من مادة الأمر، ولكن قد مرّ منا النقاش في ذلك .

على انه كما أفاد صاحب الكفاية لامشاحّة في الاصطلاح، بل المتبع هو

الظهور العرفي ولأريب في ان الظاهر عرفا من كلمة الأمر هو إنشاء البعث بداعي التحريك بأية آلة كانت، ولو بمثل إشارة اليد. ثم انه يوجد في قبال قول المشهور من وضع مادة الأمر للطلب قولان آخران:

احدهما: ما ذكره السيد الخوئي قده من انه ليس معنى الأمر هو الطلب وانما هو إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، نعم بعد ما أبرز المولى اعتبار الفعل على ذمة المكلف فيصدق ان المولى طلب الفعل منه، ولكنه لايعني كون المستعمل فيه هو الطلب^(١) وقد ذكر نظير ذلك في معنى صيغة الأمر ايضا^(٢).

وفيه: أنه حتى ولو تمّ مبناه في حقيقة الحكم التكليفي -من ان الحكم التكليفي في الواجبات والمستحبات عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فان رخص المولى في تركه ووصل الى المكلف فيحكم العقل باستحباب الفعل والا فيحكم العقل بوجوبه، كما انه في المحرمات والمكروهات عبارة عن اعتبار حرمان المكلف من الفعل، فان وصل الى المكلف ان المولى رخصه في ارتكابه فيحكم العقل بكونه مكروها والا فيحكم بحرمة- فمع ذلك لايصح ان يجعل هذا المبني مفسرا للمعنى الاستعمالي لمادة الأمر او صيغة الأمر، اذ لا ملزم لتطابق المراد الاستعمالي لخطاب الحكم مع حقيقته الثبوتية، ولذا قد يُنشأ الأمر بكلمة الطلب والبعث فيقال: أطلب منك كذا او أبعثك نحو كذا، فليكن معنى الأمر مثله.

ثانيهما: ما ذكره بعض السادة الأعلام دام ظله على ما حكى عنه من ان الأمر ليس بمعنى الطلب او إبرازه، وانما هو بمعنى التحريك، سواء كان بالقول او الفعل، فليس الأمر مرادفا في الفارسية لكلمة "فرمان دادن" وانما هو مرادف

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٤

٢ - نفس المصدر ص١٢٣

مادة الأمر..... ١٥

لكلمة "وإدار كردن"^(١)، ويشهد على ذلك موارد استعمال كلمة الأمر فقد قال تعالى: "ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء"^(٢) "ومن الواضح ان ما يصدر من الشيطان انما هو الإغراء والتحرك، وهكذا قوله تعالى: "ان النفس للأثرة بالسوء"^(٣) فان ما يصدر من النفس هو التزيين والتسويل، وكذا قوله تعالى: "قل بئسما يأمركم به إيمانكم ان كنتم مؤمنين"^(٤) والمراد به هو كون إيمانهم باعثا ومشوقا، وكذا قوله تعالى: "أصلوتك تأمرك ان تترك ما يعبد آباؤنا"^(٥).

وفي لسان العرب: وررب خماص يأمرن باقتناص، والمراد من أمرهن بتوجه الرجال اليهن هو تشويقهن لهم بذلك كما ذكره في لسان العرب، ولأجل ان معنى الأمر هو الحث والتحرك فيطلق كلمة الائتمار على الاستشارة كما في قوله تعالى: "ان الملائمات يأمرون بك ليقتلوك"^(٦).

ومما يشهد على ذلك أيضا ما ذكره صاحب الجواهر: ان من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلها وأتقنها وأشدّها تأثيرا خصوصا بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر محرمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة وينزهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف، ونزعهم المنكر وخصوصا إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة، فإن لكل مقام مقالا، ولكل داء دواء، وطب النفوس والعقول أشد من طب

١ - حكي عن السيد البروجردي "فده" أن الامر بمعنى "واذاشترن" (نهاية الاصول ص 248)

٢ - سورة النور الآية ٢١

٣ - سورة يوسف الآية ٥٣

٤ - سورة البقرة الآية ٩٣

٥ - سورة هود الآية ٨٧

٦ - سورة القصص الآية ٢٠

الأبدان بمراتب كثيرة وحينئذ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف،^(١) فترى انه اطلق عنوان الأمر بالمعروف على العمل بالمعروف حيث يكون موجبا لحث الآخرين وترغيبهم الى المعروف.

ويلاحظ عليه: ان الإنصاف عدم صدق عنوان الأمر عرفا الا على ما يتضمن إنشاء بعث الغير نحو الفعل بداعي تحريكه اليه، ولا يصدق على كل ما يحث الغير نحو فعل، والشاهد على ذلك انه لا يقال ان ورع فلان أمرني بأن أكون مثله، بينما يقال ان ورع فلان يحثني ان أكون مثله، وكذا لا يقال ان الاعتقاد بالله يأمرني بالاجتناب عن المعصية، او ان حلاوة هذا الطعام أمرتني بأكله، وما ورد من الاستعمالات مما يوهم خلاف ذلك فمبني على التجوّز والمسامحة، فكلمة الأمر إما مرادفة لكلمة "خواستن" او لكلمة "دستور وفرمان" على ما نتكلم عنه في الجهة الثالثة.

في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر

الجهة الثالثة: اختلف الأعلام في انه هل يعتبر في صدق الأمر علوّ الأمر واستعلاؤه ام لا، والأقوال خمسة: اعتبار العلوّ فقط، اعتبار الاستعلاء فقط، اعتبار العلوّ والاستعلاء معا، اعتبار احدهما، وعدم اعتبار شيء منهما. وقبل ان نبدأ بالبحث عن ذلك ينبغي توضيح معنى العلوّ والاستعلاء، اما العلوّ فقد ذكر المحقق الايرواني قده أنه لا يخلو مفهومه من الغموض، والمتيقن منه هو مبادئ الوجود ووسائط الفيض وهو الباري جعل وعلا والانبيا والأولياء والآباء والأمّهات والمعلّمون، وليس من مصاديقه الشيوخ والعلماء والأشرف، وأما مطلق من كان له نعمة على الشخص او يخاف من سوطه وسيفه كأرباب السلطة ففي كونه عاليا اشكال بل منع، فانه وان شارك المولى في وجوب اطاعته جزاء لنعمته او خوفا من شرّه الا انه ليس عاليا

مادة الأمر..... ١٧

ولا يطلق الأمر على طلبه، فان العلوّ بهذا المعنى قد يتحقق في الداني او المساوي^(١).

وفيه ان الظاهر كون العلوّ الذي يحتمل دخله في صدق الأمر هو العلوّ العرفي ولو في الجائر الذي بيده السلطة، فقد ورد في التاريخ انه أمر ابن زياد برأس الحسين عليه السلام فطيف به في الكوفة^(٢) وانه أمر يزيد بعلي بن الحسين عليه السلام فأدخل مغلولاً^(٣)، وانه وقف زيد بن صوحان على باب المسجد ومعه كتاب اليه من عائشة تأمره فيه بملازمة بيته او نصرتها فقرأه على الناس وقال أُمِرْتُ ان تقرّ في بيتها وأمرنا ان نقاتل حتى لاتكون فتنة، فأمرتنا بما أُمِرْتُ به وركبت ما أمرنا به^(٤) فترى انه اطلق الأمر على طلب من لا يعتبر له علوًا حقيقيا بل مجرد علوّ عرفي، كما يقال أمر قائد جيش العدو بكذا او أمر رئيس السارقين جماعته بكذا.

واما الاستعلاء فقد يراد به اظهار العلوّ وعدم خفض الجناح كما ذكره صاحب الكفاية، وقد يراد به إعمال المولوية وصدور الأمر عن المولى بما هو مولى لا بما هو مرشد او طبيب، كما لو قال المولى لعبده المريض اشرب هذا الدواء وكان غرضه الطبابة لا اعمال المولوية، والمراد من اعمال المولوية ليس الا عدم كون طلبه بداعي الإرشاد الى ما فيه مجرد رغبة المتكلم او مصلحة المخاطب كما هو الظاهر من حديث بريرة حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله: تصالحني زوجك وارجعني إليه، فقالت له: أتأمرني يا رسول الله، فقال: لا وإنما أنا شافع^(٥).

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ٨٨، الاصول في علم الاصول ج ١ ص ٤٦

٢ - الكامل في التاريخ ج ٢ ص ٥٧٦

٣ - المصدر السابق ص ٥٨٨

٤ - المصدر السابق ص ٣٢٧

٥ - سنن ابي داود ج ١ ص ٤٩٧

والظاهر ان الاستعلاء الذي يحتمل دخله في صدق الأمر هو اعمال المولوية دون اظهار العلو وعدم خفض الجناح، لعدم اعتباره في صدق الأمر جزماً.

وقد فسر بعض الاعلام دام ظله الاستعلاء بفرض المتكلم نفسه بمرتبة من ينبغي متابعتها لسُلطان غالب او قوة قاهرة او حق لازم شرعاً او عقلاً ويكفي تخيله ذلك او ادعاءه، لان المدار على ابتناء الخطاب عليه، ولذا لا يكفي وجوده الواقعي، فلو طلب الأب من الابن شيئاً طلب الراجي غافلاً عن وجوب طاعته شرعاً لم يصدق على طلبه الأمر ولا على زجره النهي وان وجبت طاعته، ثم قال ان مرجع ذلك الى اعتبار الاستعلاء دون العلو، ويجري ذلك في الأوامر والنواهي الارشادية اذا ابتنت على ادعاء المرشد بلوغه اهلية الارشاد بمرتبة تلزم متابعتها، أما لو ابتنت على محض معرفته بالواقع ولو صدفة من دون ادعاء لأهليته للإرشاد لم يصدق الأمر والنهي^(١).

وكيف كان فقد اختار جماعة -منهم صاحب الكفاية والمحقق العراقي قدهما- اعتبار العلوّ دون الاستعلاء، فذكر في الكفاية أنه اذا طلب السافل من العالي او المساوي من المساوي شيئاً فلا يقال عرفاً أنه أمره بذلك، وما يُرى من أنه لو طلب الولد من والده شيئاً بتحكّم فيقال له: لم تأمر أباك فالظاهر انه مشتمل على نحو من العناية والمجاز بلحاظ أن الولد جعل نفسه في موضع الأمرين فيؤيخ على ذلك، ولكنه لا يصدق عرفاً أنه أمر أباه، والشاهد على ذلك أنه لا يخبر من دون عناية بأنه أمر أباه بشيء.

وقد اختار السيد الإمام قده اعتبار كل من العلوّ والاستعلاء في صدق الأمر، فادعى انه لا يعدّ عرفاً إنشاء الطلب من المساوي او الداني امراً بل التماساً واستدعاءً، كما انه لا يعدّ انشاء الطلب من المولى على طريق

الاستدعاء والالتماس امرا^(١).

بينما ذكر السيد البروجردي قده انه لايعتبر في صدق الأمر العلوّ ولاالاستعلاء، وانما المائز بين الأمر وغيره كالالتماس انه قد يطلب الشخص شيئاً من غيره بنحو يقصد انبعث ذلك الشخص من نفس طلبه، وهذا هو الأمر، وقد يطلب منه بنحو يقصد انبعثه من دوافع أخرى كالترحم عليه، كما في الفقير الذي يطلب من الغير ان يتصدق عليه، ولذلك قد يشفع طلبه بأمر آخرى كالدعاء لوالديه، وهذا هو الالتماس والدعاء؛ والغالب في الأمر صدوره من العالي، لكنه قد يصدر عن غيره أيضاً، ولذا يقال له لِمَ تأمر الأمير^(٢).

فترى أنه قده يدعي أن ماهية الأمر (فرمان) تختلف في حد ذاتها عن ماهية الالتماس (خواهش)، وقد تتحقق ماهية الأمر مع عدم علوّ الأمر واستعلاءه، فيستحق التوبيخ بذلك حيث لاينبغي صدور الأمر من غير العالي.

وبذلك تبين الخلل فيما استظهره السيد الإمام قده من كلامه من أنه يرى عدم صدق الأمر الا مع فرض صدوره من العالي او المستعلي ولكنه لايعني أخذ العلوّ والاستعلاء قيذا في مفهوم الأمر، فأورد عليه بان عدم صدقه على غير العالي المستعلي كاشف عن تضيق مفهومه اذ لو بقي على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلاملك^(٣).

والتحقيق ان يقال انه لو كان لفظ الأمر مرادفا لكلمة "فرمان" فالظاهر اعتبار صدوره من العالي بقصد أعمال المولوية، والا فلايصدق على طلبه انه أمر بذلك: "فرمان داد"، ولكن الظاهر انه ليس لفظ الأمر مرادفا لها، والشاهد على ذلك انه يقال عرفا ان الطبيب أمر المريض بكذا او نهاه عن

١- تهذيب الاصول ج١ ص٦٠

٢- نهاية الاصول ج١ ص٨٦

٣- تهذيب الاصول ج١ ص١٠٠ وذكّر نظيره في مناهج الوصول ج١ ص٢٤٠

كذا، كما يقال بالفارسية "طبيب دستور داد" بينما انه لايقال "طبيب فرمان داد"، وهذا يكشف عن عدم اعتبار أعمال المولوية في صدق الأمر، نعم لولم يصدر من الطبيب أي طلب وانما كان كلامه ظاهرا في الإرشاد الى طريقة العلاج فلا يصدق انه امره بذلك، بخلاف ما لو طلب منه وان كان طلبه بما هو طبيب لابما هو مولى، فانه يصدق عليه الأمر حينئذ.

نعم المتبادر عرفا من الأمر فعلا هو صدور الطلب ممن يكون له علو عرفي، ولو كان علوه من حيث انه طبيب يريد ان يعالج.

ولكن يحتمل قويا كون لفظ الأمر في أصل اللغة مرادفا لكلمة "خواستن" فيشمل الالتماس والاستدعاء، لامرادفا لكلمة "فرمان" او "دستور"، ويشهد على ذلك جملة من الاستعمالات:

١- ما ورد في القرآن الكريم من قول فرعون لخاصته: يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره فماذا تأمرون قالوا أرجه وأخاه^(١).

٢- قوله تعالى "افغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون"^(٢).

٣- ما ورد في تاريخ الطبري من انه كتب مسلم بن عقيل من الكوفة الى الحسين عليه السلام وامره بالقدوم^(٣).

٤- ما في كتاب الغارات عن علي عليه السلام انه قال بعد مصاب بني ناجية وقتل صاحبهم اني قلت له اني مستشيرك فيهما (اي في شخصين تخلفا عن بيعته ونصرته عليه السلام) فماذا تأمرني به، قال اني أمرك ان تدعو بهما فتضربهما فعلمت انه لاورع له ولاعقل^(٤).

ومن الواضح عدم كون الأمر في هذه الموارد عاليا ولا مستعليا ولا قاصدا لإعمال المولوية، كما انه لا توجد نكتة عرفية للعناية والمجاز في هذه الأمثلة.

١ - سورة الشعراء الآية ٣٥

٢ - سورة الزمر الآية ٦٤

٣ - تاريخ الطبري ج ٤ ص ٢٥٩

٤ - الغارات ج ١ ص ٣٧٢

مادة الأمر..... ٢١

ان قلت: لعل الأمر مشترك لفظي بين ما يكون مرادفا لكلمة (فرمان) وبين ما يكون بمعنى الإشارة وإبداء الرأي في مقام المشورة ومنه الائتمار والاستثمار، حيث ان المراد بهما الاستشارة، ومن هذا القبيل ما في نهاية ابن اثير: "آمروا النساء في انفسهن، اي شاوروهن في تزويجهن".

قلت: -مضافا الى عدم وجود شاهد على ذلك حيث يحتمل كون الأمر في موارد استعماله في الطلب المولوي والإشارة بمعنى واحد فيكون الاختلاف في المصاديق فقط- انه لا يحرز استعماله في مثل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما شابه ذلك في الأمر بمعنى الطلب المولوي، وكيف كان فيحتمل ان يكون الأمر في زمان الشارع غير ظاهر فيما يرادف كلمة "فرمان" او "دستور"، بل كان بمعنى الطلب "خواستن"، ويؤيد ذلك صدق كلمة النهي على صدور الزجر من غير العالي المستعلي، والظاهر وحدة نكتة الأمر والنهي وانما يكون اختلافهما في مجرد ان الأمر هو طلب فعل والنهي هو الزجر عنه، ولا ينافي ما ذكرنا مثل حديث بريرة، فان من المحتمل انه لم يصدر منه صلى الله عليه وآله أي طلب وانما كان كلامه بداعي الإرشاد المحض الى ما فيه مصلحة بريرة، وكيف كان فالمسألة لاتخلو عن اشكال، وعليه فقد يقال بان مقتضى اصل البراءة عدم وجوب الاستعلاء وإعمال المولوية في مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يكفي الالتماس.

ودعوى أنه حيث يكون المتبادر عرفا من لفظ الأمر في زماننا هذا ما يرادف كلمة "فرمان" او فقل على الأصح كلمة "دستور"، كما مرّ توضيحه، فمقتضى اصالة الثبات في اللغة كونه كذلك في زمان الشارع ايضا، غير تامّة لانه اولاً لم يظهر لنا بناء العقلاء على جريان اصالة الثبات في اللغة مع وجود احتمال عقلائي في حدوث النقل، وثانيا لو سلمنا جريان اصالة الثبات في

اللغة فالقدر المتيقن منها ماذا لم توجد قرينة تورث الظن بحدوث النقل، والشواهد التي مرّ ذكرها -مما تقدم انه يبعد استعمالها في الالتماس والاستدعاء مجازا- تورث الظنّ بوضع لفظ الأمر لما يشمل الالتماس والاستدعاء.

[sComment 2]: المقرر: وهذا

شاهد على عدم كون مادة الامر
موضوعة للوجوب كما زعمه
السيد الصدر بل دلالتها عليه
بالاطلاق

ثم انه حكى عن بعض السادة الأعلام دام ظله أن الأمر وان كان بمعنى الحثّ والتحريك لكنه يختلف ماهية عن السؤال (المتوجه من السافل الى العالي) والالتماس (المتوجه من المساوي الى المساوي)، وذلك لأن الأمر يتقوم بعنصرين، عنصر شكلي وهو البعث بداعي جعل الداعي، وهذا العنصر مشترك بين الأمر والسؤال والالتماس، وعنصر معنوي وهو احد امرين إما ربط الشخصية او استبطان الجزاء:

أما ربط الشخصية فهو ان يربط الأمر شخصيته بالعمل الذي أمر به، فاذا لم يمثل المأمور أمره فيمس ذلك بشخصية الأمر وكرامته، نظير القَسَم حيث ان مفاده الربط بين ما يقسم عليه وبين شخصية من يقسم به على نحو لولم يكن ذلك المطلب صحيحا أوجب ذلك الإخلال في شخصية من يقسم به، ولذا عند ما يقول أحد لآخر أقسم بحياتك فيجيبه بل اقسم بحياة نفسك، وعليه فيكون الفرق بين الأمر وبين مثل الاستدعاء والالتماس انه يكون في الأمر ربط الشخصية دون الاستدعاء والالتماس، فلا يكون طلب الملتمس او المستدعي على نحو يمسّ بشخصيته ان لم يفعله الملتمس منه او المستدعي منه، بل يمكن ان يقال انه حينما يطلب السافل شيئا من العالي فانما يربط شخصية العالي بهذا العمل، وحينما يطلب المساوي شيئا من المساوي فيربط الأخوة والتعاطف والحنان بهذا العمل.

وأما استبطان الجزاء فهو بمعنى استبطان الأمر للوعيد بالعقاب على الترك او الوعد بالثواب على الفعل، فحينما يقول افعل يكون معناه افعل والا لعاقبتك، وهذا الاستبطان يحصل بسبب تكرر العقاب على الترك، فيقال للصبي مثلا

مادة الأمر..... ٢٣

افعل كذا فاذا خالف يضرب، وهكذا في المرة الثانية والثالثة، فيفهم الصبي ان هذا العقاب انما هو من جهة تركه للفعل المأمور به، فبذلك يكون قول الأمر "افعل" مستتبنا للوعيد على المخالفة، ومن المعلوم ان من له حق جعل العقوبة على المخالفة هو الذي ينبغي ان يصدر منه مثل هذا الجعل المولوي، واما الاستدعاء او الالتماس فليس مستتبنا لجعل العقوبة.

وبناء على ذلك فاذا قال السافل او المساوي آمرك بكذا فيعترض عليه بانك لِمَ تأمر مع انه ليس لك شخصية حتى تربطها بالعمل كما انه ليس لك حق جعل العقوبة.

والمتناسب مع الخطابات الشرعية هو هذا الوجه الثاني اي استبطان ربط العمل بالجزاء دون الوجه الأول، لأن الوجه الأول انما يتناسب مع المجتمعات الطبقية، حيث تنقسم الى موالى وعبيد ولايحكم عليها القانون، مضافا الى أن لازمه ان تكون نكتة العقاب هو هتك العبد لحرمة المولى لأجل ان المولى ربط شخصيته بعمل العبد، بحيث لو ترك العبد هذا العمل الذي أمر به كان ذلك هتكا لحرمة المولى، فيكون العقاب دائما على قبيح معين وهو هتك حرمة المولى، فلا يتناسب مع اختلاف العقاب باختلاف المحرمات شدة وضعفا، وكذا لازم ربط الشخصية كون عصيان المكلف هتكا لحرمة المولى وهذا ظلم في حقه، وهذا ينافي ما ورد من قوله تعالى "وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون"^(١)، وعليه فظاهر الخطابات الشرعية استبطانها لإنشاء الملازمة بين ترك العمل الذي أمر به وبين العقاب عليه كما في الواجبات، او إنشاء الملازمة بين ارتكاب العمل الذي أمر به وبين الثواب عليه كما في المستحبات.

هذا، ولكن عدم صدق الأمر حقيقة على الاستدعاء او الالتماس لعدم وجود العنصر المعنوي للأمر فيهما لايعني اختصاص صدق الأمر حقيقة بالأمر المولوي، بل يصدق على الأمر الإرشادي، كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء، حيث انه يستبطن أيضا بيان الملازمة بين شرب الدواء مثلا وبين الشفاء من المرض، فيكون نظير الأمر المولوي، غايته ان الأمر المولوي يستبطن إنشاء الملازمة بين العمل وبين الجزاء والأمر الإرشادي يستبطن الإخبار عن الملازمة بين العمل وبين النتيجة التي تترتب على العمل.

ويلاحظ عليه اولا: ان ما ذكره مناف لما اختاره من صدق الأمر على المشورة أيضا مستشهدا لذلك بقول فرعون لخاصته: يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره فماذا تأمرون قالوا أرجه وأخاه^(١)، مع وضوح ان كلامهم مع فرعون لم يكن مشتتملا على ربط الشخصية او مستبطننا للجزاء، ولو تمّ ما ذكره في الأمر الإرشادي من انه يصدق عليه الأمر لاستبطنه الإخبار عن الملازمة بين الفعل ونتيجة الفعل فلا بد ان يصدق الأمر على ما لو رأى شخص أحدا لايعرف كيفية فتح الباب مثلا، فقال له أدخل المفتاح في الباب، مع انه لا يصدق عليه الأمر وجدانا، لكونه إرشادا محضا وفاقدا للطلب بخلاف مثل أمر الطبيب.

وثانيا: انه لا يظهر عرفا من استعمال صيغة الأمر او مادته وكذا صيغة النهي ومادته أي ربط للشخصية او استبطان للجزاء من وعيد على العقاب او وعد بالثواب، فترى انه قد يطلب الوالد من ولده ان يأتي له بالماء ولا يتصور في مرتكزه أي ربط لذلك بشخصيته او صدور وعيد منه على العقاب او وعد بالثواب.

الثمرة الفقهية لهذا البحث

ثم انه لا يخفى ما في هذا البحث من الثمرة الفقهية في باب الأمر

مادة الأمر..... ٢٥

بالمعروف والنهي عن المنكر، فبناء على اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر فيعتبر ذلك في الأمر بالمعروف كما قد يفتى بذلك فيما إذا لم يحرز ارتداعه بمجرد الالتماس (خواهش)، والا فيكفي الالتماس جزماً^(١)، وبناء على ما مرّ من الشك في اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر فتجري البراءة عن وجوبه، نعم لا يكفي مجرد بيان الحكم الشرعي.

وأما العلوّ العرفي فهو غير معتبر جزماً في وجوب الأمر بالمعروف بضرورة الفقه وبمقتضى قوله تعالى: "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٢) حيث ان مفاده جعل ولاية الأمر بالمعروف لكل مؤمن، مضافاً الى ما ورد من لزوم الدعوة الى الخير كما في قوله تعالى: "ولتكن منكم امة يدعون الى الخير"^(٣) وكذا ما ورد من لزوم تغيير المنكر كرواية مسعدة بن صدقة: عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام إن الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سرا من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل^(٤).

هذا ولكن الظاهر انه لا توجد ثمرة فقهية لهذا البحث بالنسبة الى حكم العقل بوجوب اطاعة الشارع، فانه لا ريب في حكم العقل بوجوب اطاعة المولى وان لم يكن مستعلياً بان كان حين طلبه مستخفصاً جناحه وغير مظهر

١ - وهذا ما يظهر من كلام السيد الإمام قده في تحرير الوسيلة حيث أفاد: ان الأمر والنهي في هذا الباب مولوي من قبل الأمر والنهي ولو كانا سافلين، فلا يكفي فيهما أن يقول: إن الله أمرك بالصلاة أو نهاك عن شرب الخمر إلا أن يحصل المطلوب منهما، بل لا بد وأن يقول صل مثلاً أو لا تشرب الخمر ونحوهما مما يفيد الأمر والنهي من قبله.

٢ - سورة التوبة الآية ٧١

٣ - سورة آل الآية عمران ١٠٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ١٣٥ باب؛ من ابواب الأمر بالمعروف ح ١

لعلّوه، نعم يلزم اعماله للمولوية بالتفسير الذي مرّ بيانه، وهكذا لا يعتبر في وجوب اطاعة الوالدين شرعا -بناء على ما لعله المشهور من وجوب اطاعتهم، وان كان الصحيح هو حرمة عقوقهما والاسائة اليهما فقط، او فقل ان الواجب هو ان يصدق ان الولد يصاحبهما بالمعروف- استعلائهما بمعنى اظهارهما للعلوّ وعدم خفض الجناح، فان اختصاص وجوب اطاعة امرهما بهذا الفرض خلاف المتفاهم عرفا بمناسبة الحكم والموضوع، فيجب الإتيان بما أمر به الوالدان على وجه أعمال المولوية ولو كان مقترنا بخفض الجناح، صدق عليه الأمر ام لا، فانه لا خصوصية عرفا لإظهارهما العلوّ وعدم خفضهما للجناح في وجوب اطاعتهم.

في دلالة كلمة الأمر على الوجوب

الجهة الرابعة: وقع الكلام في ان كلمة الأمر هل تدل على الوجوب بالوضع او بمقدمات الحكمة او انه يكون حجة عقلائية على الوجوب -من دون ان يستند ذلك الى ظاهر الخطاب، فالوجوب وان كان مجعولا شرعيا لكن ليس ظاهر الخطاب كاشفا عنه وانما يكون خطاب الأمر حجة عقلائية عليه- او ان الوجوب ليس مجعولا شرعيا وانما هو حكم العقل فيما اذا صدر البعث من المولى ولم يصل ترخيص منه في الترك.

الفرق بين الوجوب والاستحباب

هذا وينبغي أولا تبين الفرق بين الوجوب والاستحباب، وما قيل او يمكن ان يقال في ذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك والاستحباب هو طلب الفعل مع عدم المنع من الترك، ونحوه ما يقال من ان الوجوب هو طلب الفعل مع الكراهة النفسانية للترك والاستحباب هو طلب الفعل مع الرضا النفساني بالترك.

مادة الأمر..... ٢٧

وفيه ان المنع من الترك قد يكون على حد المنع الثابت في المكروهات، فافتترانه بطلب الفعل لا يوجب كون الطلب وجوبيا، فان المستحب أيضا قد يجتمع فيه طلب الفعل مع هذا النحو من المنع من الترك.

واما ما حكى عن السيد البروجردى قده من انه اورد على هذا الوجه بان معنى كلمة المنع ليس الا طلب الترك، فاذا اضيف الى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك وهو عبارة أخرى عن طلب الفعل، فلا يعتبر فصلا مقسما للجنس الذي هو طلب الفعل ايضا^(١)، فيرد عليه ان المنع ليس هو طلب الترك وانما هو الزجر، فالمنع من الترك يعنى الزجر من الترك وهو غير طلب الفعل.

الوجه الثاني: الوجوب هو طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والاستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك، وهذا ما اختاره السيد البروجردى قده حيث ذكر ان الفرق بين الوجوب والاستحباب يكون بالشدّة والضعف لكن لا بلحاظ ذات الطلب، بل بلحاظ المقارنات، فاذا اقترن طلب الفعل بالترخيص في الترك فينتزع عنه الاستحباب وان لم يقترن بذلك فينتزع عنه الوجوب ويكون موضوعا لحكم العقلاء باستحقاق العقاب على المخالفة^(٢).

ونحوه ما ذكره المحقق الحائري قده من ان الوجوب هو ارادة المولى لفعل العبد مع عدم اذنه في الترك والندب هو ارادة المولى له مع اذنه في الترك^(٣).

وفيه انه لو علم بعدم تأذي المولى من ترك ما تعلق به طلبه فلا يحكم العقل

١ - نهاية الاصول ص ١٠٠

٢ - نهاية الاصول ج ١ ص ١٠١

٣ - درر الفوائد ج ١ ص ٤٣

بلزوم امتثاله وان فرض عدم صدور الترخيص في الترك من المولى، فان الترخيص في الترك ليس الا كاشفا عن رضا المولى به وعدم تأذيه من ذلك.

الوجه الثالث: الوجوب هو طلب الفعل مع عدم رضا المولى بالترك والاستحباب هو طلب الفعل مع رضا المولى بالترك.

وفيه ان لازم هذا الوجه كون نسبة الوجوب الى الاستحباب ثبوتا نسبة الاقل الى الاكثر مع انه خلاف الوجدان، فان عدم الرضا بالترك مجرد معرف لمرتبة من ارادة المولى، وهي كون الارادة حتمية ولزومية، وهي الارادة التي تسد ابواب عدم الفعل على المكلف تشريعا ولذا قد يختلف حال المولى حين إبراز الطلب الوجوبي عن حاله حين إبراز الطلب التديبي من حيث كيفية تكلمه ونحو ذلك، ولا معنى لأن يكون ذلك ناشئا عن أمر عدمي وهو عدم الرضا بالترك.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الايرواني قده من انه تارة يصدر الطلب من المولى بما هو مولى فيحكم العقل حينئذ بالوجوب، وقد يصدر الطلب منه لابما هو مولى بل بما هو ناصح خبير فيحكم العقل بالندب، فالوجوب هو حكم العقل عند تعلق الارادة المولوية بشيء^(١).

وفيه انه لاوجه للمنع من انقسام الارادة المولوية الى الارادة المولوية الوجوبية والاستحبابية فان الأمر بالمستحباب كصلاة الليل صادر عن المولى بما هو مولى لابما هو ناصح خبير فقط.

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الخوئي قده من ان الوجوب هو حكم العقل فيما اذا اعتبر المولى فعلا في ذمة المكلف ولم يرد ترخيص في الترك، فاذا ورد ترخيص منه في الترك فيحكم العقل حينئذ بالاستحباب^(٢).

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ٩٠

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١٤

مادة الأمر..... ٢٩

وفيه ان الوجدان شاهد على انقسام الأمر ثبوتا -مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب امتثاله وعدمه- الى أمر وجوبي ناش عن تعلق غرض المولى بالفعل بنحو لا يرضى بتركه والى أمر نديني ناش عن غرض المولى بنحو يرضى بترك الفعل، وسيأتي تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

الوجه السادس: ما حكى عن بعض السادة الاعلام دام ظله من ان الوجوب هو استبطان خطاب الأمر للوعيد بالعقاب على الترك، والندب هو استبطان خطاب الأمر للوعد بالثواب على الفعل^(١).

وفيه انه مع الغمض عن الاشكال في مبنى استبطان خطاب الأمر للجزاء ان الوجدان اصدق شاهد على اختلاف تعلق الارادة بفعل الآخرين من حيث كونها شديدة بنحو لا يرضى بالترك او ضعيفة يرضى بالترك مع قطع النظر عن مسألة الوعيد بالعقاب او الوعد بالثواب الذي يختص بأمر المولى.

الوجه السابع: كون الوجوب والندب امرين اعتباريين ويكون الاختلاف بينهما بالشدّة والضعف كالخطّ الطويل والقصير مثلا.

وفيه انه وان لم يكن مانع من اختلاف الوجوب والندب في كيفية الاعتبار بان يعتبر مثلا لابدية الفعل تارة ورجحانه أخرى، ولكن لا يوجد دليل في موارد استعمال خطاب الأمر على كون الاختلاف بين موارد الوجوب والندب بلحاظ الاختلاف في كيفية الانشاء والاعتبار، على انه يوجد مائز بين الوجوب والندب بلحاظ مبدئيهما وهو غرض المولى وارادته في الرتبة السابقة على الاعتبار.

وأما ما حكى عن السيد البروجردى قده من انه اورد على هذا الوجه بان

الأمر الاعتباري ليس قابلاً للشدة والضعف^(١)، ففيه ان الاعتبار وان لم يكن قابلاً للشدة والضعف الا انه يمكن اعتبار الأمر الشديد او الأمر الضعيف، كما في اختلاف مراتب التعظيم الذي هو من الأمور الاعتبارية، وكذا اختلاف مراتب الطهارة والقذارة فقد ورد في الحديث "واي وضوء انقى من الغسل" و"الناصب لنا اهل البيت انجس من الكلب" وعليه فيصح تعلق الاعتبار بالبعث الشديد او البعث الضعيف، كما ان البعث التكويني ينقسم الى البعث الشديد والبعث الضعيف.

الوجه الثامن: ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان اطلاق الطلب من العالي يكون وجوباً واقتران الطلب من العالي بالترخيص في الترك يكون استحباباً^(٢).

ويلاحظ عليه ان المراد من الوجوب ليس هو حكم العقل بلزوم الامثال، بل مرتبة من الطلب، ولذا يجتمع مع جهل المكلف، فالطلب الصادر من غير العالي ايضاً ينقسم الى طلب وجوبي وطلب نديي.

الوجه التاسع: ما هو الصحيح من ان الوجوب هو البعث الناشئ عن الارادة الشديدة اي الارادة الحتمية التي يسدّ المولى باب العدم على الفعل تشريعاً ويعبّر عنها بعدم رضا المولى بالترك، والاستحباب هو البعث الناشئ عن الارادة الضعيفة وهي الارادة التي لاتكون حتمية.

وأما ما اورد عليه السيد البروجردي قده على ما حكى عنه بان الارادة من العلل الداعية على البعث، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العلة ولا يمكن ان يكون صدور المعلول عن علته من مقومات المعلول وأجزاءه^(٣)، ففيه ان المدعى كون الوجوب حصّة خاصة من البعث وهو البعث الناشئ عن الإرادة

١ - نهاية الاصول ج١ ص١٠١

٢ - دروس في مسائل الاصول ج١ ص٢٦٧

٣ - نهاية الاصول ص ١٠٠

مادة الأمر..... ٣١

الحتمية، ولا يتوجه اليه هذا الاشكال، نعم لو كان المدعى انه باستعمال مادة الأمر او صيغته ينشئ -اي يوجد- البعث والارادة الحتمية معا كان مستحيلا، لان المفروض سبق الارادة الحتمية على انشاء البعث وايجاده فلا يمكن ان يوجد باستعمال خطاب الأمر البعث ونشوءه عن الارادة الحتمية.

وما ذكره السيد البروجردي قده على ما حكي عنه ايضا من انه لا يمكن ان يكون الفرق بين الوجوب والندب بلحاظ علة البعث، بان ينتزع الوجوب عن البعث الإنشائي المعلول عن الإرادة الشديدة، وينتزع الاستحباب عن البعث الإنشائي المعلول للإرادة الضعيفة، لان العلتين المختلفتين لا يعقل ان يكون ما صدر منهما متماثلين من جميع الجهات ويكون المائر بين المعلولين منحصرًا في كون احدهما منتسبا الى العلة الكذائية والآخر منتسبا الى العلة الأخرى^(١) ففيه انه ليست النسبة بين الارادة الحتمية وبين البعث نسبة العلة المفیضة الى معلولها كي يقال بانه لا يعقل ان يكون ما يصدر من العلتين المختلفتين متماثلين من جميع الجهات ويكون المائر بينهما منحصرًا في انتساب احدهما الى علة وانتساب الآخر الى علة أخرى، بل العلة المفیضة لخطاب الأمر هو المولى على اي حال.

فالصحيح هو تمامية هذا الوجه الأخير، نعم يمكن للمولى ان يميّز بين الوجوب والاستحباب في كيفية الإنشاء والاعتبار أيضا بان ينشئ لابدية الفعل تارة ورجحانه أخرى، ولكن لا يظهر من خطاب الأمر هذا النوع من الاختلاف.

وكيف كان فيقع الكلام في الأقوال الأربعة في اقتضاء مادة الأمر للوجوب.

القول الاول: دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع

اما القول الأول وهو دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع، فقد اختاره جماعة -منهم صاحب الكفاية قده- واستدل له بعدة وجوه:

١- ما ذكره المحقق الايرواني قده من انه حيث يعتبر في صدق الأمر صدور الطلب من المولى بما هو مولى لابما هو ناصح خبير، فعدم صدق الأمر في موارد الندب يكون لأجل أنه لا يصدر خطاب الندب عن المولى بما هو مولى وانما يصدر عنه بما هو ناصح خبير، والا فلو تحققت الإرادة المولوية وجب على العبد إنفاذها، وليس للإرادة مرتبة ضعيفة وشديدة كي يجب انفاذ شديدها دون ضعيفها، نعم للحب مراتب ضعيفة وشديدة، لكن اذا بلغ مرتبة الإرادة كان جميعها في هذه المرتبة شرعا سواء^(١).

ويلاحظ عليه: انه لا يوجد أي مانع عقلا ولا عرفا من تعلق البعث المولوي بشيء مع ترخيصه في تركه، كما لو قال الشارع عليكم بصلاة الليل ثم رخص في تركها، ولاوجه لإنكار شدة الطلب وضعفه.

وقد ذكر بعض السادة الأعلام دام ظلله على ما حكي عنه ان ما ذكره المحقق الايرواني قده مبني على كون الأمر الصادر من المولى في الخطابات الشرعية متضمنا لربط شخصيته بالعمل بحيث لوتخلف المكلف عن العمل كان هتكا لحرمة المولى، ولكن بناء على ما تقدم من كون ظاهر خطاب الأمر الصادر من الشارع هو كونه متضمنا لربط العمل بالجزاء دون ربط الشخصية، فحينئذ فكما يمكن ان يكون الجزاء هو الوعيد بالعقاب على الترك كذلك يمكن ان يكون الوعد بالثواب على العمل، والوعد بالثواب متحقق في الأمر الندبي^(٢).

ولكن مرّ ان الظاهر عرفا خلوّ خطاب الأمر والنهي عن أيّ من ربط

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ٩٠

٢ - تقريرات بحث الأصول، مخطوط.

الشخصية او استبطان الجزاء.

٢- ما استدل به صاحب الكفاية من التبادر.

ويلاحظ عليه: انه يمكن ان يكون التبادر ناشئا عن الظهور الاطلاقي، فلايكشف عن استناده الى حاقّ اللفظ، فلو قال الشارع أقيموا صلاة الليل فلايبعد أنه يصدق ان الشارع أمر بذلك وان علم بالترخيص في الترك، والشاهد على ذلك عدم صحة سلب الأمر عن الطلب المولوي الندي عرفا، فاننا لانحسّ بوجودنا العرفي ايّ تجوز في استعمال كلمة الأمر في المستحبات، مثل ما ورد في معتبرة ابن سنان من ان رسول الله صلى الله عليه وآله أمر الناس بنتف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرد في إزار ورداء^(١)، وكذا قوله: فانطلقى وأرضعيه حولين كاملين كما امرك الله به^(٢)، وكذا ما ورد من انه لما نزلت الآية (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) سأل جبرئيل عليه السلام فقال: لا أدري حتى أسأل ثم رجع فقال: يا محمد إن ربك أمرك أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك^(٣) وكذا ما ورد في الدعاء من قوله: إنك أمرت بالدعاء وضمنت الإجابة وإنك لا تخلف الميعاد^(٤) وقوله: يا محسن قد أتاك المسئى وقد أمرت المحسن أن يتجاوز عن المسئى، وأنت المحسن^(٥).

ويؤيد ما ذكرناه ان كلمة النهي تصدق على النهي الكراهتي حقيقة، والظاهر انه لا يوجد اختلاف بين كلمة الأمر وكلمة النهي في هذه الجهات. نعم لولم يتضمن خطاب المولى أي طلب وبعث نحو الفعل فلا يصدق عليه

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ١٠٤

٣ - زبدة البيان ص ٤٣٩

٤ - مصباح المتعبد ص ٤٩٦

٥ - مصباح المتعبد ص ٣٠

الأمر حقيقة كما لو قال اني احب كذا، او انه حسنٌ، وما شابه ذلك، وقد سبق انه لايعلم كون الأمر مرادفا لكلمة "فرمان ودستور" حتى يقال بانها لاتصدق على الأمر النديبي حقيقة.

٣- ما قد يستدل بما ورد في ان من خالف أمره تعالى وأمر رسوله يكون مستحقا للعقاب كقوله تعالى: فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم^(١)، فلو كان الأمر شاملا للطلب الاستحبابي لزم تخصيص عموم هذه الآيات والروايات، والالتزام بالتخصيص مناف لأصالة العموم.

ويلاحظ عليه اولا: ان الاستدلال بذلك مبني على جريان اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص، كما لو ورد في خطاب انه يجب اكرام كل عالم ثم علم بعدم وجوب اكرام زيد وشك في انه هل هو عالم حتى يكون خروجه عن العموم على نحو التخصص او انه جاهل فيكون خروجه على نحو التخصص، فمبنى الشيخ الأعظم قده هو جريان اصالة عدم التخصيص لإثبات أنه جاهل فيترتب عليه أحكامه، ولكن ناقش فيه جماعة منهم صاحب الكفاية بعدم إحراز قيام السيرة العقلائية على اجراء عدم التخصيص في مثله مما يعلم بالإرادة الجدية وانه لايجب اكرام زيد، ولكنه يشك في كيفية الإرادة وأنها هل من باب التخصص او التخصص، وفي المقام أيضا يعلم بخروج الطلب الاستحبابي عن العموم الدال على ان من خالف الأمر يكون مستحقا للعقاب ولكن لاندرى هل خروجه عنه من باب التخصص وانه ليس بأمر حقيقة او من باب التخصص وانه أمر لا يستحق العقاب على مخالفته، والصحيح عدم جريان اصالة عدم التخصيص في مثله لإثبات التخصص.

وثانيا: انه لو فرض جريان اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص فانما يختص ذلك بما اذا دار أمر ذلك الفرد بين خروجه عن عموم العام بمخصص

منفصل او بالتخصص، كما في مثال وجوب اكرام كل عالم حيث عُلم من الخارج بخروج زيد عن هذا العموم، فانه يقال حينئذ ان قوله يجب اكرام كل عالم يكون ظاهرا -بنحو قضية عكس الحمل- في ان من لم يجب اكرامه فليس بعالم، وحيث ان زيدا لا يجب اكرامه فيستكشف من ذلك عدم كونه عالما، ومن الواضح ان هذا الظهور لا ينعقد فيما اذا دار أمر الفرد بين خروجه عن عموم العام بمخصص متصل او بالتخصص، والمقام من هذا القبيل، لانه توجد قرينة لبية متصلة في الخطاب الدالّ على ان المخالف للأمر يستحق العقاب في انه لا يشمل الطلب الندي حيث لا يحتمل فيه العقاب، وحينئذ فلا يكون في خروج الطلب الندي عن الحكم المذكور أيّ خلاف للظهور ومؤونة زائدة سواء كان خروجه من باب التخصيص او التخصص، حيث ان ظهور هذا الخطاب لم ينعقد بالنسبة الى عقاب من يخالف الطلب الندي ولو كان يصدق عليه الأمر حقيقة، ولعله لأجل ذلك لم يستدل بذلك صاحب الكفاية وانما ذكره كتأييد.

وأما ما ذكره بعض الاعلام قده من انه بعد ما رخص الشارع في ترك المستحب فلا يصدق عليه عنوان مخالفة الأمر، وان صدق عليه الأمر في حدّ ذاته^(١) ففيه انه لولا ظهور الأمر في الوجوب لم يكن وجه للمنع عن صدق مخالفة الأمر على تركه، الا ترى انه يصدق على ترك المستحب مخالفة الطلب والبعث ونحو ذلك.

٤- ما قد يستدل بمثل قوله صلى الله عليه وآله: لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك^(٢)، فانه لا ريب في استحباب السواك فيكون المراد من عدم الأمر به هو عدم إيجابه.

١ - مباني الاحكام ج ١ ص ١٤١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٧ باب ٣ من ابواب السواك ح ٤

وفيه اولاً: ان التعبير الوارد في الفقيه وان كان هو ذلك، ولكن المنقول في فقه الرضا عليه السلام: "الأوجب^(١)" وفي دعائم الاسلام: "الفرضت^(٢)" وسند رواية الفقيه مرسل لاعتبار به، وان كان من المرسلات الجزمية للصدوق، الا ان يراد الاستدلال باستعمال الراوي بعد الوثوق بكونه عارفاً باللغة.

وثانياً: ان دلالة الحديث على ان المراد من الأمر فيه هو الإيجاب وان كانت مما لم تنكر، لكن لم يعلم استناد ذلك الى المدلول الوضعي، بل ولا الى مدلوله الاطلاقي، فلعلها لأجل احتفائه بالقرينة الدالة على ذلك وهو قوله: "لولا ان أشق"، حيث انه لامشقة في الأمر الاستحبابي.

٥- ما ورد في قضية بريرة ان النبي صلى الله عليه وآله حين قال لبريرة: تصالحي زوجك وارجعي إليه، فقالت له: أتأمرني يا رسول الله، فقال: لا وإنما أنا شافع^(٣) وتقريب الاستدلال انه لو لم يكن الأمر حقيقة في الوجوب لم يرتكز في ذهن بريرة انه لو كان النبي يأمرها بذلك لكان يجب عليها القبول.

وفيه اولاً: ان من المحتمل كون بريرة مستعدة لامتنال أمر النبي ولو كان ندياً، فقالت للنبي أن هذا أمر منك حتى امتثله او مجرد شفاعة.

وثانياً: إنه لو فرض دلالة هذه الرواية على ظهور الأمر في الوجوب لكنها لاتدلّ على كون منشأ دلالتها الوضع، فلعلّ منشأها مقدمات الحكمة.

وثالثاً: ان هذا المضمون لم يرد من طرفنا وانما هو مذكور في مثل سنن ابي داود، والوارد من طرفنا: عن سماعة قال: ذكر أن بريرة مولاة عائشة كان لها زوج عبد، فلما أعتقت قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: اختاري إن شئت أقمت مع زوجك وإن شئت لا^(٤)، الا ان يراد الاستدلال بالاستعمال في

١ - فقه الرضا عليه السلام ص ١٣

٢ - مستدرک الوسائل ج ١ ص ٣٦٤

٣ - سنن ابي داود ج ١ ص ٤٩٧، انظر القصة في اسد الغابة ج ٥ ص ٤٠٩

٤ - وسائل الشريعة ج ٢١ ص ١٦٣ باب ٥٢ من ابواب نکاح العبيد والإماء ج ٦

مادة الأمر..... ٣٧

الرواية، لأنها حتى اذا لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وآله فلا اقل من صدورها من شخص عارف باللغة، فالمهم ما مرّ من الجوابين السابقين.

٦- ما ذكره في الكفاية من صحة الاحتجاج على العبد بمجرد مخالفة أمر المولى كما في قوله تعالى ما منعك الاّ تسجد اذ امرتك^(١).

وفيه ان صحة الاحتجاج على العبد بمجرد مخالفته لأمر مولاه لا تكشف عن ظهور الأمر في الوجوب فضلا عن كونه ظهورا وضعيا، اذ تجتمع مع كون الأمر حجة عقلائية على الوجوب او كون الوجوب بحكم العقل.

واما استشهاده باحتجاجة تعالى في قوله "ما منعك الاّ تسجد اذ امرتك" ففيه انه لا يكشف الا عن صحة الاحتجاج بخطاب الأمر المتوجه منه تعالى الى الملائكة بما فيهم ابليس بالسجود لآدم، ولعل خطاب الأمر المتوجه اليهم الذي كان بصيغة الأمر دون مادته -حيث ورد في عدة من الآيات انه قال لهم: "اسجدوا لآدم"^(٢)- كان محفوظا بقرينة تدل على كونه امرا وجوبيا، فلا تدل الآية على الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر في الوجوب فضلا عن الظهور الوضعي.

فاتضح عدم تمامية القول الاول وهو القول بوضع مادة الأمر على الوجوب. وقد استدل المحقق العراقي قده على عدم تمامية هذا القول بصحة تقسيم الأمر الى الوجوب والاستحباب، ولكن الجواب عنه انه توجد قرينة على ارادة الاعم في المقسم، وصحة الاستعمال في معنى لا تستلزم كونه على نحو الحقيقة نظير قولهم الماء إما مطلق او مضاف مع ان الماء لا يصدق على المضاف الا مجازا.

١ - سورة الاعراف الآية ١٢

٢ - سورة البقرة الآية ٣٤، سورة الاعراف الآية ١١، سورة الأسراء الآية ٦١، سورة الكهف الآية ٥٠، سورة طه الآية ١١٦

القول الثاني: دلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق

واما القول الثاني وهو دلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة فقد اختاره جماعة آخرون منهم المحقق العراقي قده، حيث ذهبوا الى دلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة، مع ان معناها بحسب الوضع هو مطلق البعث سواء كان وجوبيا او نديبا. وقد ذكرت عدة وجوه لتقريب انعقاد الدلالة الاطلاقية لمادة الأمر على الوجوب:

١- ما ذكره المحقق العراقي قده من ان مادة الأمر -وكذا صيغة الأمر- تدل على إرادة المولى لفعل العبد وحيث ان الإرادة المتعلقة بالواجبات تكون شديدة بينما ان الإرادة المتعلقة بالمستحبات تكون ضعيفة، ومن جهة أخرى ان الإرادة الشديدة ليست مركبة من الإرادة وغير الإرادة بل كلها إرادة، بخلاف الإرادة الضعيفة فانها مركبة من الإرادة وعدم هذه المرتبة الشديدة، فلو كانت الإرادة الضعيفة مقصودة من خطاب الأمر فلا بد من وجود دالّ آخر غير خطاب الأمر ليدلّ على حدّها العدمي، حيث ان خطاب الأمر لا يدلّ الا على ذات الإرادة، فعليه ان لم يوجد دالّ آخر على عدم كون الإرادة شديدة فينعقد الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر في الإرادة الشديدة اي الوجوب^(١).

ولا يخفى ان هذا الوجه يبتني على تسلّم تعلق إرادة المولى بفعل العبد، وقد أنكره جماعة منهم السيد الخوئي قده، بدعوى ان الإرادة لاتتعلق الا بالفعل الاختياري، حيث ان الإرادة بمعنى صرف القدرة في إيجاد الفعل، وليس فعل الغير تحت اختيار المولى بما هو مشرّع، نعم يمكن تعلق شوق المولى بفعل العبد لكنه لاصلة بينه وبين الحكم الشرعي أبدا^(٢)، ولكن ذكرنا في محله ان ارادة المولى بفعل العبد ليست بمعنى صرف القدرة في إيجاد

١ - نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٢، مقالات الاصول ج ١ ص ٢٠٨

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٢٥

الفعل ولا بمعنى تعلق شوقه به، حيث أنه قد يطلب المولى شيئاً لا يشترط اليه أبداً نظير طلبه دفع الأفسد بالفساد، وإنما إرادة المولى تكون بمعنى تعلق غرضه بفعل العبد أو فقل تعلق طلبه النفساني به، وهذا ما نحسّه بوجودنا حينما نأمر أحداً بشيء.

فالمهم في الإرادة على هذا الوجه أنه لو تمّ ما ذكر من كون الإرادة الضعيفة مقيدة والإرادة الشديدة مطلقة فإنما يتمّ بالنظر الدقي العقلي دون النظر العرفي، فإنه بالنظر العرفي تكون الإرادة الشديدة أيضاً إرادة مع خصوصية زائدة وهي التي يعبر عنها بعدم رضا المولى بالترك، كما أن الإرادة الضعيفة إرادة مع خصوصية زائدة وهي رضا المولى بالترك، والمدار في جريان مقدمات الحكمة لنفي القيد الزائد هو النظر العرفي دون العقلي، والشاهد على ذلك أنه لو أخبر أحد بوجود الضوء في الغرفة فهل يكون مقتضى إطلاق كلامه وجود الضوء الشديد؟.

٢- ما قد يقال من أن الوجوب هو الطلب غير المقرون بالرضا في الترك والاستحباب هو الطلب المقرون بالرضا بالترك، فالوجوب مقيد بأمر عدمي والاستحباب مقيد بأمر وجودي، وكل ما كان الكلام دالاً على معنى وتردد أمر ذاك المعنى بين تقيده بأمر عدمي أو تقيده بأمر وجودي، فحيث أن العرف يرى أن الثاني بحاجة إلى البيان الزائد، فإذا سكت المولى عنه فمقتضى أصالة الإطلاق حملة على الأول، وعليه فيكون مقتضى إطلاق خطاب الأمر حملة على الطلب المقيد بالأمر العدمي وهو عدم الرضا بالترك. وفيه أولاً: أن ما مرّ من أن عدم الرضا بالترك يشير إلى مرتبة من الإرادة وهي الإرادة التي تسدّ أبواب عدم الفعل على المكلف تشريعاً، فيكون الوجوب متقوماً بأمر وجودي وهو وجود هذه المرتبة من الإرادة.

وثانياً: ان ما ادعي من انه كلما تردد أمر المعنى بين تقيده بقيد عدمي او قيد وجودي فمقتضى الاطلاق هو تقيده بالقيد العدمي ممنوع جداً، ولذا ترى انه لو دار الأمر بين تقييد خطاب الأمر باكرام زيد بعدم اقتران اكرامه باكرام عمرو او تقييده باقترانه به فالعرف لايقدم الاول بموجب كونه تقييدا بامر عدمي، نعم لو كان المراد أنه كلما دار أمر المعنى بين عدم اقترانه بلحاظ شيء زائد وبين اقترانه به فيرى العرف كون الثاني بحاجة الى بيان زائد دون الأول فيحمل الاطلاق عليه، لم يتوجه اليه هذا النقض، ولكن هذه الكبرى أيضا غير واضحة وان كان يظهر من المحقق الحائري قده الالتزام بها^(١)، فانه مادام الوجوب ينتزع عن خصوصية زائدة على طلب الفعل فيكون اثباته بحاجة الى مؤونة زائدة.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان الفرق بين الوجوب والاستحباب في اطلاق الطلب، فانه لا يكون في مورد الوجوب الترخيص في الترك بخلاف مورد الاستحباب حيث ان الطلب فيه يكون مقيدا بثبوت الترخيص في الترك^(٢)، فانه ان اراد ان حقيقة الوجوب هو طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك فقد مرّ الاشكال في ذلك سابقا^(٣)، وان اراد انه يكفي لإثبات الوجوب عدم اقتران الطلب بالترخيص في الترك فيرد عليه انه كيف يمكن إحراز عدم الترخيص في الترك واقعا بمجرد سكوت المولى عنه، الا ان يرجع ذلك الى دعوى الظهور الانصرافي لخطاب الأمر في الطلب الذي لايقترن بالترخيص في الترك واقعا، كما سيأتي بيانه في الوجه الرابع.

٣- ما ذكره بعض الاعلام قده من ان مقتضى اطلاق خطاب الأمر وجود البعث الكاشف عن الارادة الفعلية في جميع الحالات، ومنها حالة مزاحمته

١- درر الفوائد ج١ ص٤٣

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٢٣٧

٣ - راجع صفحة ٢٣

لمستحب او مكروه آخر، ومقتضى ذلك هو الوجوب^(١).

وكان ينبغي ان يذكر اطلاق خطاب الأمر لفرض مزاحمته مع واجب آخر لا يعلم بأهميته، وكيف كان فالانصاف انه لو يتم ظهور خطاب الأمر في الوجوب لم يكن وجه لتقديمه على خطاب مستحب آخر.

٤- ما هو الصحيح من انه حيث يشتمل لفظ الأمر على إبراز الإرادة بفعل الغير فمقتضى الظهور الانصرافي خاصة فيما اذا صدر خطاب الأمر من المولى ان هذه الإرادة لاتنفك عن الفعل كما ان الإرادة التكوينية لاتنفك عن الفعل، فكأن عضلات العبد مما تتحرك بإرادة المولى وتكون تابعة لها، وانما الفرق بينهما في تخلل اختيار العبد وارادته فيما اذا تعلقت ارادة المولى بصدور الفعل عنه باختياره، ولذا تسمى بالإرادة التشريعية، ويجري نظير هذا البيان بلحاظ دلالة خطاب الأمر على البعث والطلب، حيث يقال ان الظاهر الانصرافي من البعث الى فعل هو البعث الذي لاينفك عن الانبعاث نحو ذلك الفعل، كما ان البعث التكويني لاينفك عن الانبعاث.

وهذا الظهور الانصرافي ناش عن اطلاق خطاب الأمر وعدم احتفافه بما يدل على الترخيص في الترك، نظير انصراف لفظ زيد مثلا الى زيد المشهور في البلد دون غيره، فانه ظهور انصرافي ناش عن الاطلاق، وهذا لا يختص بخطاب الأمر بل لو قال المولى لعبده مثلا "أريد ان تقوم" فالعرف يفهم من اطلاقه ان ارادته لذلك تكون بنحو لاينفك عنها المراد اذا كان العبد في مقام الانقياد، كما يفهم من قول المولى "اريد ان اقوم" أنه لايتخلف عنه القيام مع فرض بقاء ارادته.

فالظاهر تمامية القول بدلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق او فقل

بالظهور الانصرافي .

وهذا الاطلاق يختلف عن اطلاق المتعلق في مثل خطاب الأمر بعق رقبة، حيث انه يوجب التوسعة واللابشرطية عن الخصوصيات، بينما ان الاطلاق في المقام يوجب التضييق وانصراف خطاب الأمر الى الوجوب، نظير انصراف لفظ زيد عند اطلاقه الى الرجل المشهور في البلد، نعم ليس منشأ الانصراف في المقام كثرة الاستعمال، ولكنه ليس بمهمّ لعدم دليل على انحصار سبب الانصراف بها.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الإمام قده من ان القول بكون الوجوب مستفادا من الاطلاق ومقدمات الحكمة غير تامّ، لان مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو إرادة الجامع لابشرط من الخصوصيات كما انه مقتضى مقدمات الحكمة في انصباب الحكم على الطبيعة مع عدم تقييدها بقيد زائد مثل قوله اعتق رقبة، فلو كان المعنى الموضوع له للأمر هو جامع الطلب فلامعنى لاقتضاء مقدمات الحكمة لإرادة حصّة من الطلب وهو الطلب الوجوبي، والقول بكون الوجوب مستفادا من انصراف خطاب الأمر الى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية فمما لاينبغي الاغناء اليه، اذ السبب الوحيد للانصراف هو كثرة الاستعمال فيه بحيث يوجب استيناس الذهن وهي مفقودة^(١).

القول الثالث: كون مادة الأمر حجة عقلائية على الوجوب

واما القول الثالث وهو كون مادة الأمر في خطاب المولى حجة عقلائية على الوجوب.

ولكن يلاحظ عليه ان الظاهر كون الحجية العقلائية ناشئة عن ظهور الخطاب في الوجوب، والشاهد على ذلك أنه لو كان خطاب الأمر محفوظا بما يوجب إجماله واحتمال احتفائه بالترخيص في الترك كما لو فرض ان

الراوي تردد في احتفاف الخطاب بالترخيص في الترك او فرض اختلاف النسخ واشتمال بعضها على الترخيص في الترك فلا يرى العقلاء حججه على الوجوب بحيث يمنع عن الرجوع الى البراءة.

القول الرابع: كون الوجوب بحكم العقل

واما القول الرابع وهو كون الوجوب حكم العقل فقد اختاره المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما، فذكر المحقق النائيني قده ان مفاد مادة الأمر هو الطلب كما ان مفاد صيغة الأمر هو النسبة الإيقاعية بين الفعل والمخاطب، فيكون مفاد صيغة الأمر هو ايقاع الفعل على ذمته، وتكون صيغة إفعال من مصاديق الأمر ونسبتها الى الأمر نسبة المصداق الى المفهوم، فيكون لفظ الأمر في الدلالة على الوجوب كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، والتفكيك بينهما في ذلك وان كان امرا ممكنا بالنظر البدوي بان يقال بدلالة صيغة الأمر على الوجوب دون مادة الأمر او بالعكس، الا أنه خلاف التحقيق لما ستعرف من ان دلالة صيغة الأمر على الوجوب انما هو بوجه يشبه الانصراف وان لم يكن انصرافا حقيقة، فلامحالة تدل مادة الأمر على الوجوب ايضا بتلك الدلالة^(١).

وقد ذكر في بحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب ان الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله لاقتضاء المولوية والعبودية، ولا يصح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية الا اذا كانت هناك قرينة متصلة او منفصلة على كونها غير لزومية، فالوجوب انما هو بحكم العقل ومن لوازم صدور الصيغة من المولى لامن المدليل اللفظية^(٢).

١ - اجود التقريرات ج١ ص٨٧-٨٨

٢ - نفس المصدر ص٩٥

وقد ذكر السيد الخوئي قده ان دعوى وضع مادة الأمر للطلب الوجوبي - كما هو مقتضى القول الأول- او وضعها للجامع بين الطلب الوجوبي والندبي واستفادة الطلب الوجوبي من مقدمات الحكمة - كما هو مقتضى القول الثاني- تبني على نظرية المشهور في الإنشاء وأنه إيجاد المعنى باللفظ، وأما على ما حققناه من ان الإنشاء عبارة عن اعتبار أمر نفساني وإبرازه في الخارج بمبرز، فتكون مادة الأمر قد وضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني فلا تدل على الوجوب لاوضعا ولااطلاقا، نعم ان العقل يدرك - بمقتضى قضية العبودية والرقية- لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فالعقل يحكم بوجوب إتيانه في الخارج قضاء لحق العبودية وأداء لوظيفة المولوية وتحصيلا للأمن من العقاب، ولانعني بالوجوب الا إدراك العقل لابدية الخروج عن عهده فيما اذا لم يحرز من الداخل او من الخارج ما يدل على جواز تركه^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بإيرادين:

الإيراد الاول: ان موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة هو كون طلب المولى ناشئا عن ملاك ملزم، والشاهد على ذلك أنه لو علم المكلف بان المولى لايتأذى بترك العبد ما طلبه المولى لأجل ضعف ملاكه فلاريب في عدم حكم العقل بوجوب امتثاله، مع انه لم يصدر من المولى ترخيص في الترك، والكاشف عن كون الطلب ناشئا عن ملاك ملزم ليس الا الخطاب اللفظي.

الايراد الثاني: انه يترتب على هذا المبنى نتائج لايلتزم بها في الفقه عادة: منها: أنه لو ورد في خطاب الأمر بإكرام الفقيه، كقوله أمرك بإكرام الفقيه او قوله أكرم الفقيه، وورد في خطاب آخر لا بأس بترك إكرام العالم، فبناء

الفقهاء والارتكاز العرفي على تقييد الخطاب الثاني بغير الفقيه لكون الخطاب الاول اخص موضوعا منه، مع انه بناء على هذا القول فلا توجد أية منافاة بين الخطابين كي يجمع بينهما، وانما المنافاة بين الخطاب الثاني وبين حكم العقل بوجوب إكرام الفقيه، ولاريب في ان حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص في تركه، ولاوجه لدعوى ان حكم العقل بالوجوب على وزان دلالة اللفظ عليه في ان الترخيص الذي يراد تقديمه عليه يلزم ان يكون قابلا للتقديم على الدليل اللفظي الظاهر في الوجوب.

ومنها: أنه لو شك في الترخيص في الترك بخطاب منفصل فيلزم عدم وجوب امتثال خطاب الأمر، اذ لو فرض كون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم الترخيص المتصل بخطاب الأمر فلازمه عدم صحة صدور الترخيص المنفصل من الشارع، حيث يكون منافيا للحكم العقلي التنجيزي؛ وأما افتراض تعليق حكم العقل بالوجوب على عدم العلم بترخيص الشارع في الترك متصلا كان او منفصلا فهو خروج عن دائرة النزاع، اذ الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الواقعي المشترك بين العالم والجاهل لالوجوب الظاهري، فيتعين ان يكون حكم العقل بالوجوب معلقا على عدم ورود ترخيص متصل او منفصل، فمع الشك في صدور الترخيص المنفصل يلزم جريان البرائة، مع غمض العين عن التمسك باستصحاب عدم الترخيص المنفصل، لان الكلام في مقتضى حكم العقل من حيث هو هو، دون التمسك بالاستصحاب، مع ان البناء الفقهي والعقلائي على استفادة الوجوب من خطاب الأمر مالم يحرز الترخيص في الترك^(١).

اقول: أما الإيراد الاول فيمكن الجواب عنه بانه لامانع من الالتزام بكون

[sComment]: ذکر السید الزنجانی:

این کلام مرحوم آقای خوئی (ره) از چند جهت محل تأمل است:

جهت اول: اصل مبنای ایشان در باب اوامر را در محل خود نپذیرفته‌ایم و اشکالات چندی بر آن وارد کرده‌ایم که مجال ذکر آنها در اینجا نیست. البته استعمال امر را در موارد

استحباب، مجاز نمی‌دانیم، ولی استفاده و جوب را از باب اطلاق و از نوع تعدد دال و مدلول می‌دانیم که عقلاء امری را که با ترخیص همراه نباشد، کاشف از اراده لزومیه می‌دانند، پس، امر به همراه اطلاق، دال و کاشف از لزوم است، تفصیل این بحث را به مباحث اصول و امی نهیم.

جهت دوم: اگر این مبنا را هم بپذیریم، ترخیص می‌باید تا وقت عمل بیان شده باشد و

موضوع حکم العقل بالوجوب هو وصول خطاب البعث من المولى مع عدم العلم برضا المولى بالترك، فان علم رضاه بالترك فلا يحكم العقل بالوجوب وان لم ينشأ المولى بالترخيص في الترك، وأما كون هذا الوجوب ثابتاً في حق من جهل بالترخيص في الترك مع صدوره من المولى واقعا فلا محذور في الالتزام به، الا ان يكون هذا منبهاً وجدانياً على خطأ هذا القول، حيث ان من الواضح انه ينقسم بعث المولى واقعا الى بعث لزومي وهو ما يكون بنحو لا يرضى بتركه وبعث غير لزومي وهو ما يكون بنحو يرضى بتركه.

واما الإيراد الثاني فيظهر من السيد الخوئي قده في موضع انه التزم بتقديم الخطاب العام الدال على الترخيص على الخطاب الخاص المشتمل على الأمر، حيث ذكر أنه حتى لو كان الظاهر من قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذي لم يبلغوا الحلم منكم"^(۱) هو أمر الصبي بالاستئذان، ولكن حيث ان الوجوب غير مستفاد من صيغة الأمر وانما هو مستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة المولى اذا لم يرد ترخيص، فمع ثبوت الترخيص في مورد الصبي بمقتضى حديث رفع القلم عنه فلامجال للقول بالوجوب^(۲).

ولكن الانصاف ان الالتزام بتقديم الخطاب العام الدال على الترخيص على خطاب الأمر خلاف المرتكز العقلائي، فان العقلاء يحتجون بمثل خطاب "أمرك بإكرام الفقيه" او "أكرم الفقيه" ويقدمون هذا الخطاب على خطاب الترخيص في ترك اكرام العالم لأخصيته منه موضوعاً.

وما ذكره بعض الاعلام دام ظله من ان حكم العقل بالوجوب منوط بعدم وصول الترخيص الذي يكون في إطار القرينة، فلا بد في ارتفاع حكم العقل بالوجوب من ورود خطاب الترخيص الذي يكون قرينة عرفية بالنسبة الى

۱ - سورة النور الآية ۵۸

۲ - مستند العروة كتاب النكاح ج ۱ ص ۸۶

خطاب الأمر لامطلقا، ولهذا لا يرى العرف تنافيا بين حكم العقل بوجود اكرام الفقيه في المثال وبين الترخيص في ترك اكرام العالم مطلقا^(١) فلم يظهر له وجه، لانه لو كان الوجوب بحكم العقل الفطري المحض فكل ما كان كاشفا عن ترخيص المولى يكون واردا عليه، ولا يكون بينهما اي تناف ولو بدوا فلا يحتاج الى جمع عرفي حتى تصل النوبة الى ملاحظة القرينية العرفية، ودعوى ان رافع حكم العقل بالوجوب هو وصول كاشف خاص عن ترخيص المولى لاتخلو عن تحكم واضح، وبذلك يتم الإيراد الثاني على المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما.

نعم لو كان التعبير بدل حكم العقل بالوجوب بحكم العقلاء بالوجوب امكن ان يقال ان حكمهم بوجود الانبعاث عن البعث يكون معلقا على عدم ورود ترخيص خاص في الترك، فلا يكفي ورود ترخيص عام، وما يوجب العدول عن التعبير بحكم العقل الى التعبير بحكم العقلاء هو انه لا يوجد حكم من العقل الفطري بلزوم طاعة المولى العرفية مع ارتكازية لزوم الانبعاث عن بعث المولى العرفي في السيرة العقلانية، فالظاهر ان مستند القائلين بهذا القول هو هذا الارتكاز العقلاني، لاحكم العقل الفطري المختص بالمولى الحقيقي، وبناء العقلاء على لزوم الانبعاث عن البعث الصادر من المولى مع عدم وصول ترخيص في الترك واضح.

ثم انه قد ذكر بعض الأعلام دام ظله في تعليقه على البحوث بانه بناء على القول الرابع اي كون الوجوب بحكم العقل يمكن في اكثر الفروض إحراز الترخيص في الترك بمثل حديث الرفع وحديث الحلّ -بناء على الاكتفاء بالترخيص الظاهري في رفع حكم العقل بالوجوب- او باستصحاب الترخيص

الثابت في اول الشرع -بناء على الاكتفاء بمطلق الترخيص لخصوص ما يكون بعنوان الترخيص في مخالفة الأمر- وهذا مما لا يلتزم به في الفقه عادة. ولكن يلاحظ عليه: ان ما يراد إجراء اصل البراءة بلحاظه ان كان هو الأمر فالمفروض انه معلوم فلايشمله مثل قوله رفع ما لا يعلمون، وان كان هو الترخيص فلامعنى لجريان البرائة عنه، وان كان هو حكم العقل بالوجوب فمضافا الى عدم معنى لرفعه شرعا لايشك فيه للعلم بتحقيق موضوعه وهو خطاب الأمر وعدم العلم بالترخيص في الترك، نعم لو تم الإيراد الأول الذي حكى عن السيد الصدر قده بان يكون موضوع حكم العقل بالوجوب هو الغرض اللزومي او فقل الطلب الذي يتأذى المولى بتركه فيمكن ان يقال بجريان البرائة عن الغرض اللزومي وتأذى المولى من الترك، فيكون ترخيصا في الترك وواردا على حكم العقل بالوجوب الظاهري في فرض عدم العلم بالترخيص في الترك، ولكنه لا يكون حينئذ ايرادا آخر على مسلك السيد الخوئي قده زائدا على الإيراد الأول.

وأما استصحاب الترخيص الثابت في اول الشرع فجريانه موقوف على احراز ان حكم جميع الأشياء في اول الشريعة كان هو الإباحة، ولادليل عليه ابدأ، فان مثل قوله صلى الله عليه وآله "قولوا لا اله الا الله تفلحوا"⁽¹⁾ لا يكون ظاهرا في ان الواجب في اول الشريعة كان هو قبول الاسلام فحسب وكان الناس مرخصي العنان في كل شيء، كما ان السكوت في اول الشريعة عن الردع عن البناءات العقلائية لم يكن كاشفا عن امضاء الشارع لها لاحتمال عدم تمكن الشارع عرفا من الردع، على ان هذا الوجه لا يتم في غير ما ثبت فيه السيرة العقلائية.

وبناء على ذلك فيمكن اجراء استصحاب عدم الترخيص، وبضمه الى إحراز توجه خطاب الأمر يتأكد حكم العقل بالوجوب، وان كان لا يحتاج الى

هذا الاستصحاب بعد افتراض ان موضوع حكم العقل بالوجوب -بناء على مسلك السيد الخوئي قده كما صرح به نفسه- هو توجه خطاب الأمر وعدم احراز الترخيص في الترك.

هذا والمهم شهادة الوجدان العقلي والعقلاني على عدم تمامية القول الرابع، ولذا ترى انه لو ثبت البعث بدليل لبيّ وتردد بين كونه بعثا مجردا عن الترخيص في الترك او بعثا مقرونا به فلا يوجد اي حكم عقلي وعقلاني بلزوم امثاله بنحو يمنع من الرجوع الى البراءة، وكذا لو شككنا في اقتران خطاب البعث بالترخيص في الترك مثل موارد اختلاف نسخة الحديث، وما قد يقال من اختصاص حكم العقل بالوجوب بما اذا لم يقترن خطاب الأمر بما يصلح للقرينية على الترخيص، كما حكي في المحاضرات عن السيد الخوئي قده بالنسبة الى خطاب الأمر عقيب الحظر^(١)، وكذا لم يحتمل اقتران خطاب الأمر بالقرينة المتصلة على الترخيص، فلا يخلو من تأييد لما ذكرناه من أن الوجوب ليس من حكم العقل الفطري، فغاياته انه يكون حكم العقلاء.

هذا مضافا الى ما مرّ من انه لاوجه للمنع عن ثبوت حقيقة الوجوب وراء حكم العقل، فانه قد يكون بعث المولى نحو الفعل بنحو لا يرضى بالترك وقد يكون بنحو يرضى بالترك، فيكون الوجوب مرتبة واقعية من الحكم الشرعي. هذا وأما ما ذكره السيد الخوئي قده حول كون مفاد مادة الأمر او صيغته من انه ابراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف فيرد عليه ان حقيقة الحكم التكليفي تتقوم بالباعثية والمحركية، ولو كانت صياغة الحكم بحسب مفاد الخطاب هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما في قوله تعالى "لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا"^(٢)، ومجرد اعتبار الفعل على الذمة

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ١١٣

٢ - سورة آل عمران الآية ٩٧

لا يخرج عن كونه حكما وضعيا كالحكم بكون الشخص مدينا، فان مجرد اشتغال ثبوت الفعل واشتغال ذمة المدين بمال او بعمل لا يكون مستلزما لوجوب أداءه، ولذا قد يثبت الدّين في حق الصبي والمجنون او الجهة المعنوية كالدولة مع عدم صلاحيتهم للتكليف، هذا ولو فرض تامة ما ذكره قده في حقيقة الحكم فلا يعني ذلك ان يكون المدلول العرفي لمادة الأمر او صيغته هو إبراز اعتبار الفعل على الذمة، ولذا يوجه هذا الخطاب الى الصبيان والمجانين ومستضعفي العقول، ولا يتناسب ذلك مع اعتبار الفعل في ذمة المكلف، بل الظاهر منه هو البعث.

هذا ومن جهة أخرى ان ما ادعاه من ابتناء الاختلاف في كون مدلول مادة الأمر او صيغته هو الطلب كما عليه المشهور او إبراز اعتبار الفعل على الذمة كما هو مختاره قده على الاختلاف في حقيقة الإنشاء لا يخلو من غرابة، اذ يمكن ان نختار ان حقيقة الإنشاء هو ما ذكره السيد الخوئي قده من انه إبراز الأمر النفساني ومع ذلك نلتزم بان مفاد مادة الأمر او صيغته هو إبراز اعتبار البعث نحو الفعل، فان للبعث مصداقا تكوينيا نظير بعث الكلب المعلم الى الصيد ومصداقا اعتباريا وهو بعث المكلف نحو الفعل كما هو مختار شيخنا الاستاذ قده، فلا يكون مدلول خطاب الأمر حينئذ هو اعتبار الفعل على الذمة، او نلتزم بان مفاد خطاب الأمر هو إبراز الطلب النفساني نظير ما ذكره قده في جملة التمني كقولنا ليت زيدا قائم من انه وضع لإبراز التمني النفساني؛ كما يمكن ان نختار في حقيقة الإنشاء مسلك المشهور وهو إيجاد المعنى باللفظ ونلتزم بان خطاب الأمر يوجد فردا من الأمر ولكن لا يكون مفاد الأمر هو الطلب بل يكون مفاده هو ثبوت فعل على ذمة المخاطب، كما اختاره المحقق النائيني قده في مدلول صيغة الأمر.

ثم انه وان كان الظاهر من كلام السيد الخوئي قده ان الوجوب لا يمكن ان يكون مجعولا شرعيا لامجرد عدم ظهور خطاب الأمر في ذلك، حيث ذكر

مادة الأمر..... ٥١

ان ما اختاره من كون مدلول خطاب الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف انما هو نتيجة مبناه في حقيقة الإنشاء، من انها إبراز الاعتبار النفساني لايجاد المعنى باللفظ، فيتعين ان يكون مدلول خطاب الأمر هو إبراز اعتبار الفعل على الذمة، ولكن لاوجه له فانه لامانع من ان يعتبر الشارع لابدية الفعل ولو بان يقول للمكلف لا بد لك ان تفعل كذا، نظير ما اختاره قده من ان مفاد خطاب التحريم هو اعتبار حرمان المكلف من الفعل.

هذا وقد اورد شيخنا الاستاذ قده على ما ذكره السيد الخوئي قده من ان اعتبار الفعل على الذمة لايجتمع مع الترخيص في الترك فلايمكن ان يكون الثابت في الحكم الاستحبابي هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، ولكنه لم يتضح تمامية هذا الإيراد فان اعتبار الدين او اعتبار حق احد على احد لاينافي اقترائه بالترخيص في ترك الأداء، كما في الحقوق المستحبة للمؤمنين، مثل ما ورد من ان حق المؤمن على المؤمن ان يزوره وحق الولد على الوالد ان يحسن اسمه ونحو ذلك.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه ظهور كلمة الأمر الصادر من المولى في الوجوب، وان هذا الظهور يستند الى الظهور الانصرافي ببركة مقدمات الحكمة دون الظهور الوضعي لعدم صحة سلب الأمر عن الطلب المولوي الندي عرفا.

الثمرات الفقهية للأقوال الأربعة

قد ذكرت او يمكن ان تذكر عدة ثمرات فقهية للأقوال الأربعة في دلالة مادة الأمر على الوجوب:

الثمرة الأولى: ما مرّ من انه بناء على القول الرابع وهو كون الوجوب بحكم العقل فالدليل الدال على الترخيص يكون مقدا على خطاب الأمر ولو

كان دليل الترخيص عاما وخطاب الأمر خاصا. وقد يقال بانه بناء على القول الثاني وهو كون دلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق فيلزم ايضا تقديم الخطاب العام الدال على الترخيص على خطاب الأمر فيما يكون الخطاب الدال على الترخيص عاما وضعيا، فلو ورد في خطاب "لابأس بترك اكرام اي عالم" فلا بدّ من تقديمه على قوله "آمرك ياكرام الفقيه" اذ يكون من قبيل تعارض العام والمطلق، وقد ذهب المشهور الى تقديم العام كما لو ورد في خطاب "لاتكرم اي فاسق" وورد في خطاب آخر "اكرم العالم"، حيث ذهبوا الى تقديم الخطاب العام في مادة الاجتماع وهو العالم الفاسق، ولولم يتم هذا المسلك فلاقل من استقرار المعارضة بينهما، مع ان المرتكز الفقهي تقديم خطاب الأمر باكرام الفقيه على عموم الترخيص في ترك اكرام اي عالم، وقد يجعل هذا المرتكز الفقهي شاهدا على بطلان القول الثاني وتعين القول الأول، وهو كون دلالة خطاب الأمر على الوجوب بالوضع.

وحينئذ فقد يجاب عنه بان بناء العرف هو ملاحظة نسبة موضوعي الخطابين في مقام الجمع العرفي بينهما وتقديم ما هو أخص موضوعا، وان كان الحكم المخالف لعموم العام مستفادا من اطلاق محمول الخاص، مثال ذلك فقها انه ورد في صحيحة محمد بن قيس "اذا قتل الرجل أمه خطأ ورثها"^(١) وورد في صحيحة أخرى له "المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه"^(٢) فمفاد الأول ان القاتل خطأ يرث واطلاق المحمول يقتضي ارثه من الدية، ومفاد الثانية ان القاتل لا يرث من الدية، فحيث كانت العبرة بملاحظة الموضوع الرئيسي في الخطاب فموضوع الأول اخص فيؤخذ باطلاق محموله.

١- وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٣ باب ٩ من ابواب موانع الارث ح ١

٢- وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٢ باب ٨ من ابواب موانع الارث ح ٤

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب باطلاقه، لأننا ذكرنا في بحث التعارض ان العبرة في الجمع العرفي بملاحظة مجموع ما يستفاد من الخطابين، ولكن توجد في المقام نكتة أخرى وهي انه لو كان الاطلاق مقتضيا للتضييق فيقدم عرفا على العموم، كما لو ورد اكرم كل عالم ثم ورد لاتكرم زيدا وكان زيد باطلاقه منصرفا الى زيد العالم المشهور في البلد دون زيد الجاهل فيخصص العموم به، والمقام من هذا القبيل فان اطلاق خطاب الأمر موجب لتعين الوجوب.

الثمرة الثانية: ما في البحوث ومحصله انه بناء على القول بكون الوجوب بحكم العقل فلا يثبت لوازم الملاك اللزومي كما لو علمنا من الخارج تساوي الدعاء عند رؤية الهلال والدعاء في منتصف الشهر في درجة الملاك والمحبوية وورد أمر باحدهما، فانه وان كان يحكم العقل بوجوبه لكنه لا يكشف عن الملاك اللزومي في مورده فكيف بالمورد الآخر الملازم له، ومن المحتمل ان لا يوجد في المورد الثاني اي بعث وطلب، بل يكون فيه مجرد المحبوية والرجحان، فلا يجب الاتيان به عقلا^(١)، ولا بأس بما افاده.

الثمرة الثالثة: انه اذا ورد في خطاب واحد أوامر عديدة وعلم من الخارج استحباب بعضها، كما لو قيل أمرك بغسل الجمعة وأمرك بغسل الجنابة فذكر في البحوث انه لو بني على القول بوضع كلمة الأمر للوجوب فحيث ثبت عدم استعمال الأمر في مورد غسل الجمعة في الوجوب فلو استعمل في غسل الجنابة في الوجوب لزم اختلاف المعنى المستعمل فيه لكلمة الأمر، وهذا خلاف ظاهر وحدة السياق، فلا بد من الالتزام بكونه مستعملا في الاستحباب او في جامع الطلب، كما هو مبنى الفقهاء عادة، وأما بناء على القول بكون

دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق فإرادة المقيد في أحدهما بدالاً آخر لاتعني تغاير المعنى المستعمل فيه لكلمة الأمر، بل هي مستعملة في جامع الطلب على أي تقدير، وكذا بناء على القول بكون الوجوب بحكم العقل، فاقتران أحدهما بالترخيص الرافع لحكم العقل لا يضرّ بوحدة المعنى المستعمل فيه^(١).

اقول لم يظهر لنا كون مبنى الفقهاء عادة على أنه إذا وردت أوامر عديدة في خطاب واحد وعرف من الخارج استحباب بعضها فيختلّ ظهور الباقي في الوجوب، بل ادعى المحقق العراقي قده عكس ذلك وقال أنه لو ورد في رواية واحدة أوامر متعددة بعدة أشياء فقامت القرينة على إرادة الاستحباب في الجميع إلا واحدا منها فتراهم يأخذون بالوجوب فيما لم تقم قرينة على استحبابه، بل وتراهم كذلك أيضاً في أمر واحد كما في خطاب الأمر بمسح الناصية ببلّة اليمنى، حيث أنهم أخذوا بالوجوب بالنسبة إلى أصل المسح ببلّة اليمنى وان حملوا الأمر بمسح الناصية على الاستحباب^(٢).

وكيف كان فالظاهر عدم تمامية قرينة السياق باطلاقها، نعم إذا كان غالب الفقرات المذكورة في خطاب واحد مما ثبت استحبابها فلا يعد كون ذلك مما يصلح للقرينة فيوجب اجمال الفقرة التي يشك في وجوبها، إلا إذا قلنا بكون الوجوب بحكم العقل فلا يكون المكلف حينئذ معذورا في تركها.

الثمرة الرابعة: أنه لو ورد في الخطاب "أمرك أن تغتسل للجمعة والجنابة"

وعلم بعدم وجوب غسل الجمعة، فبناء على كون دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع فلا يمكن اثبات وجوب غسل الجنابة بهذا الخطاب، إذ يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو خلاف الظاهر، بل المشهور امتناعه.

١ - بحوث في علم الأصول ج ٢ ص ٢٤

٢ - نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦١

مادة الأمر..... ٥٥

وقد يخطر بالبال أنه بناء على ما مرّ في بحث المجاز من كون الغالب في المجاز هو المجاز الادعائي فاستحباب غسل الجمعة لا يكشف عن استعمال كلمة الأمر بالنسبة اليه في الاستحباب، بل يكون المجاز في مرحلة الإرادة الجدية، وعليه فلا يلزم من كون المراد الجدي في الأمر بغسل الجمعة هو الاستحباب وفي الأمر بغسل الجنابة هو الوجوب استعمال اللفظ في معنيين. ولكن يورد عليه ان الجمع بين المجاز الادعائي والحقيقة في استعمال واحد خلاف الظاهر ايضا، فلو أخبر شخص بان جميع ما هو موجود في الحديقة اسد ثم رأينا فيها رجلا شجاعا فعلمنا بانه أطلق عليه الأسد من باب المجاز الادعائي، وعلمنا بوجود فرد آخر ولكن لم نعلم انه اسد حقيقة او رجل شجاع فلا يظهر من هذا الخطاب كونه اسدا حقيقيا.

هذا كله بناء على كون دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع، وأما بناء على دلالتها على الوجوب بالاطلاق فمادة الأمر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب، غايته أنه يوجد دال آخر على تقييده في خصوص غسل الجمعة بالترخيص في الترك، كما ان سكوت المتكلم عن تقييده في غسل الجنابة بالترخيص في الترك دال سكوتي على الاطلاق اي الطلب غير المقرون بالترخيص في الترك، نظير ما لو ورد "أكرم العالم" وعلمنا بان وجوب اكرام الفقيه مقيد بكونه عادلا، فانه لاوجه لرفع اليد عن اطلاق الموضوع في غير الفقيه، وكذا بناء على ان الوجوب حكم العقل ايضا، فالمستعمل فيه واحد على اي حال، ولا موجب لرفع اليد عن حكم العقل بالوجوب في مورد الأمر بغسل الجنابة بعد عدم اقتترانه بالترخيص في الترك.

وقد ذكر بعض الاعلام دام ظله في تعليقه البحوث انه بناء على دلالة مادة الأمر على الوجوب بالاطلاق فمع ذلك حيث ان الظاهر من خطاب الأمر

الواحد بشيئين هو وحدة الطلب الثبوتي المتعلق بهما، فيتنافى ذلك مع كون الطلب في احدهما شديدا وفي الآخر ضعيفا، فلو ثبت استحباب احد الطلبين فلا يصح اثبات وجوب الآخر بهذا الخطاب، فيختلف عن مثال ما لو ورد الأمر باكرام اي عالم ثم ثبت تقيد الفقيه الذي يجب اكرامه بكونه عادلا، فانه لا ينفى اطلاق العالم غير الفقيه بالنسبة الى الفاسق، حيث انه لا يوجب انثلام الوحدة الثبوتية في سنخ الطلب^(١).

ولا يخفى انه ليس المقصود من هذا الكلام ظهور الخطاب في انه لو كان احد الفعلين مستحبا فالفعل الآخر مستحب ايضا، بحيث لو ورد دليل آخر ظاهر في وجوب الفعل الثاني نحمله على الاستحباب، اذ يكفي في الوحدة الثبوتية ان يكون الطلب بنحو جامع بين الوجوب والاستحباب.

وكيف كان فالظاهر عدم تمامية ما ذكره، والشاهد عليه انه لو ورد في الخطاب "اغتسل للجمعة والجنابة" -وقد التزم فيه بكون دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالاطلاق- وقام دليل على الترخيص في ترك غسل الجمعة، فلا يرى العرف كون العبد معذورا في ترك غسل الجنابة بمجرد علمه بالترخيص في ترك غسل الجمعة، وليس الظاهر من خطاب الأمر الا وحدة المعنى المستعمل فيه، ولا يقدح في ذلك وجود دال آخر على ثبوت الترخيص في مقام الإرادة الجدية في احد الطلبين دون الآخر.

نعم لو كان غالب الفقرات المذكورة في الخطاب الواحد مما ثبت استحبابها فيوجب ذلك اجمال الفقرة التي يشك في وجوبها، وهذا فيما كان استحباب غالب الفقرات ثابتا بالقرينة المتصلة كارتكاز المشرعة اوضح مما لو ثبت استحبابها بدليل منفصل، كما يدعى انه من هذا القبيل قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وآله أمر الناس

بنتف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرد في إزار ورداء^(١)، وهكذا بالنسبة الى حديث مناهي النبي .

الثمرة الخامسة: لو ورد خطاب الأمر باكرام العالم ثم علم ان اكرام العالم الفاسق ليس بواجب، فبناء على القول بوضع كلمة الأمر للوجوب لايمكن إثبات استحباب اكرامه من خطاب الأمر، فانه حيث يلزم بمقتضى اصالة الحقيقة حمل كلمة الأمر على الوجوب بلحاظ العالم العادل فيكون إرادة استحباب اكرام العالم الفاسق من استعمال اللفظ في معنيين .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بان الوجوب بحكم العقل، فان المدلول الاستعمالي لكلمة الأمر لا يكون الا جامع الطلب، وانما يحكم العقل بالوجوب فيما اذا لم يرد ترخيص في الترك كما في اكرام العالم العادل، وانتفاء حكم العقل بالوجوب في مورد العالم الفاسق لأجل ورود الترخيص في تركه لا يقتضي رفع اليد عن ظهور خطاب الأمر في تعلق الطلب باكرام العالم مطلقا .

وأما بناء على القول بدلالة كلمة الأمر على الوجوب بالاطلاق، فيمكن ان يقال بانه حيث يكون الظهور الوضعي لكلمة الأمر في جامع الطلب الاعم من الوجوب والاستحباب، والوجوب يكون مدلولاً لآخ وهو مقدمات الحكمة، فورود الدليل على الترخيص في ترك اكرام العالم الفاسق لا يوجب رفع اليد عن الظهور الوضعي لخطاب الأمر في جامع الطلب بالنسبة الى العالم الفاسق ايضا، حيث ان استعمال كلمة الأمر في جامع الطلب ودلالة دليل آخر على عدم الترخيص في الترك في مورد العالم العادل وثبوت الترخيص في الترك في مورد العالم الفاسق لا يوجب استعمال اللفظ في

معنيين، وهذا ما اختاره شيخنا الاستاذ قده^(١).

نعم يأتي فيه دعوى مخالفة ذلك لظهور خطاب الأمر في وحدة الطلب الثبوتي فيتنافى مع كون الطلب في حصة من متعلقه شديدا وفي حصة أخرى ضعيفا.

ولكن يقرب الى الذهن احتجاج العقلاء بثبوت جامع الطلب في مثله، فلو ترتب حكم على امتثال أمر المولى سواء كان امرا استحبابيا او وجوبيا، كما لو جعل جائزة لمن امتثل أمره او قال من امتثل امرى يجوز له ان يفعل كذا فلا يبعد ان يرتب العقلاء هذا الأثر على اكرام العالم الفاسق في المثال المذكور، والمسألة بعدُ بحاجة الى مزيد تأمل.

ومن هذا القبيل ما لو توجه خطاب الأمر الى عنوان عام كما ورد خطاب الأمر بصدور الحج من المستطيع، ثم ورد في خطاب آخر أنه لا يجب الحج على المستطيع غير البالغ او انه لا يجب الحج الحرجي، فبناء على كون الوجوب بحكم العقل فالخطاب النافي للوجوب لا ينافي مدلول خطاب الأمر بأي وجه بعد كون خطاب الأمر دالاً على مجرد الطلب، وانما يكون رافعا لحكم العقل بالوجوب، فلانما من التمسك بخطاب الأمر لإثبات استحباب الحج الصادر من الصبي او الصادر في فرض الحرج، بل يكون مقتضى اطلاق خطاب الأمر إجزائه عن حجة الاسلام، كما يأتي فيه ما مر من امكان التمسك بخطاب الأمر لإثبات جامع الطلب بناء على كون دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

ولا يخفى انه تترتب على هذا البحث ثمرة مهمّة في موارد حكومة قاعدة لا ضرر ولا حرج او قاعدة رفع القلم عن الصبي على الخطابات الاولى، فانه ذكر جمع من الأعلام ان مفاد هذه القواعد حيث يكون رفع الإلزام - فان الحكم الإلزامي هو الذي يكون ضروريا او حرجيا عرفا دون الحكم غير

الإلزامي، وكذا حديث رفع القلم عن الصبي ظاهر في اختصاصه برفع قلم الأحكام الإلزامية لظهوره في رفع الأمر الثقيل ولائقل في الأحكام غير الإلزامية- فحينئذ يتمسك بالخطاب الأولي لإثبات اصل الطلب والمشروعية في هذه الموارد.

وبناء على ذلك فقد يقال بانه لا يتم ذلك على القول الأول وهو دلالة خطاب الأمر على الوجوب بالوضع، حيث يلزم من استعماله في الوجوب في غير هذه الموارد واستعماله في الاستحباب في هذه الموارد استعمال اللفظ في معنيين، نعم لا يتم هذا الاشكال بناء على كون دلالة على الوجوب بالاطلاق، كما مرّ نظيره في بيان الثمرة الخامسة، ووضح منه مسلك كون الوجوب بحكم العقل، حيث ان هذه القواعد لاتنافي مدلول خطاب الأمر باي وجه، وانما تنافي الوجوب الثابت بحكم العقل، فتكون واردة عليه.

ولكن ذكر السيد الخوئي قده ما محصله انه بناء على مسلك حكم العقل بالوجوب فليس أمر الوجوب بيد الشارع حتى يكون قابلا للرفع شرعا، وما يكون قابلا للوضع والرفع شرعا هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فيكون خطاب لاضرر او لاجرح او رفع القلم عن الصبي دالا على رفعه^(١).

ويلاحظ عليه: ان مفاد هذه القواعد هو رفع حصة خاصة من اعتبار الفعل على الذمة اي الاعتبار غير المقرون بالترخيص دون الاعتبار المقرون بالترخيص بعد اعترافه قده بعدم شمول تلك القواعد للاحكام الاستحبابية عرفا، وعليه فلا يقتضي الدليل النافي للضرر والجرح مثلا الانفي المجموع من اعتبار الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك، ويكفي في نفي المجموع نفي احد أجزائه، والقدر المتيقن حينئذ هو نفي عدم الترخيص في

الترك، فيثبت بذلك الترخيص في الترك، وحينئذ فيتمسك باطلاق خطاب الأمر لإثبات اصل اعتبار الفعل على الذمة؛ ولا يخفى انه يمكن تطبيق الدليل النافي للضرر والخرج على نفس الوجوب وان كان الوجوب بحكم العقل، اذ يمكن للشارع رفعه برفع موضوعه ومنشأه، وان أبيت عن ذلك فيمكن تطبيقه على موضوع حكم العقل بالوجوب الذي قلنا بانه مركب من اعتبار الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك.

ان قلت: ان موضوع حكم العقل بالوجوب هو اعتبار الفعل في الذمة وعدم العلم بالترخيص، لاعدم الترخيص، وكما ان أمر الوجوب وضعاً ورفعاً ليس بيد الشارع فكذلك أمر عدم العلم بالترخيص، فانه ليس أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، فينحصر تطبيق الدليل النافي للخرج والضرر مثلاً على نفس اعتبار الفعل في الذمة.

قلت: المستفاد من خطاب لالخرج ولاضرر هو نفي الضرر او الخرج الناشئ من موقف الشارع، ويكفي في صدق هذا الخطاب تصدي المولى للترخيص في الترك في موارد الخرج والضرر، فلو فرض عدم علم المكلف به حينئذ فيكون الضرر والخرج مستندا الى جهله، وعليه فلايستفاد من دليل لالخرج ولاضرر مثلاً اكثر من ترخيص الشارع لترك الفعل الخرجي والضرري، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب الاولي لإثبات المشروعية.

نعم يمكن ان يقال بان ظاهر رفع القلم عن الصبي كونه ناظراً الى الخطابات الأولية وحاكماً عليها، فيدل على ان تلك الخطابات الأولية التي تكون في حد ذاتها الزامية مقيدة بغير الصبي، فيكون نظير ما لو ورد في خطاب "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "ما جعل ذلك الحكم الإلزامي في مورد العالم الفاسق"، وهذا يختلف عما لو ورد في الخطاب لايجب اكرام العالم الفاسق، وقد يقال بمثل ذلك بالنسبة الى دليل لالضرر والالخرج.

الثمرة السادسة: ما ذكر في البحوث من انه لو كان لدينا أمران وورد

الترخيص في احدهما فقط وتردد بين كونه ترخيصا في ترك امتثال الأمر الاول او الثاني فبناء على كون الوجوب بحكم العقل يجب الاحتياط، اذ لاتعارض بين مدلولي الخطابين وانما العقل يحكم بالوجوب فيما لم يرد فيه ترخيص، والمفروض عدم ورود الترخيص الا في احدهما، فيتشكل علم اجمالي منجز، وهذا بخلاف القول بدلالة الأمر على الوجوب بالوضع او الاطلاق، فانه يؤدي الى التعارض في مدلولي الخطابين، وهذا يوجب تساقطهما على تفصيل مذكور في بحث العام المخصص بما يكون مرددا بين متباينين^(١).

اقول: الظاهر وجوب الاحتياط مطلقا، فان العلم الاجمالي بكون احد الظهورين خلاف الواقع لا يمنع من حجية الظهور الآخر، كما لو علمنا اجمالا بتخصيص زيد او عمرو عن خطاب وجوب اكرام كل عالم، فانه يتمسك باصالة العموم لنفي تخصيص الفرد الآخر غير الفرد المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين ان يكون للعلم الإجمالي عنوان ذهني ينطبق على فرد معين منهما واقعا وبين ما لولم يكن كذلك، كما لو علم اجمالا من برهان او اجماع بعدم وجوب اكرام احدهما، واحتمل عدم وجوب اكرام الآخر ايضا بحيث لولم يجب اكرام كليهما امكن انطباق المعلوم بالاجمال على أي منهما، فانه لا مانع فيه ايضا من اجراء اصالة العموم في ثاني الفردين لابعينه فينفي بذلك تخصيص العام بكليهما، وقد اختار السيد الصدر قدده ذلك في بحث العام والخاص^(٢) والمقام من هذا القبيل، حيث يجري اصالة الظهور لنفي الترخيص في الترك في غير الفرد المعلوم بالإجمال، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على الترخيص في احدهما متصلا بخطابي الأمر او منفصلا عنهما.

١ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص 26

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٢٩٣ - ٢٩٨

الثمرة السابعة: ما ذكره بعض الاعلام قده من انه لو ورد في دليل ان النبي صلى الله عليه وآله أمر بكذا فبناء على وضع الأمر للوجوب فيستفاد منه الوجوب، ولكن بناء على كون دلالته على الوجوب بالاطلاق فلا يستفاد منه الوجوب، اذ من المحتمل ان يكون خطاب الأمر الصادر من النبي صلى الله عليه وآله محفوفا بالقرينة على الاهمال من حيث الوجوب والاستحباب، وكذا لو ورد في دليل وجوب الأمر بكذا فبناء على عدم وضع الأمر للوجوب يكفي في الامتثال الأمر الاستحبابي بذلك الفعل^(١). وفيه ان الظاهر الانصرافي من كلمة الأمر هو الأمر الوجوبي، والمفروض عدم اتصال الخطاب الواصل اليها بما يصلح للقرينية على الخلاف.

الثمرة الثامنة: ما لو قامت قرينة على عدم كون المولى في مقام البيان في خطاب الأمر (كما اذا كان يتوهم شخص عدم تعلق الأمر بفعل فأنكر عليه المولى فقال له يوجد أمر بهذا الفعل) فذكر بعض الاعلام قده انه بناء على كون دلالة خطاب الأمر على الوجوب بالاطلاق فحيث لاتجري مقدمات الحكمة بالنسبة اليه فلا يمكن اثبات الوجوب، بخلاف اما اذا قيل بدلالته على الوجوب بالوضع او كون الوجوب بحكم العقل^(٢)، ولا بأس بما افاده.

الثمرة التاسعة: لو ورد خطاب الأمر بمقيد وعلم من الخارج بعدم وجوب قيده، كما لو قال المولى لعبده أمرك ان تكرم عالما عادلا وعلم من الخارج عدم وجوب كون من يكرمه عادلا، فيقع الكلام في انه هل يمكن استفادة وجوب ذات المقيد منه ام لا، فقد نقل المحقق العراقي قده عن الاصحاب انهم التزموا بالتفكيك بين المقيد وقيده كما في قوله امسح بيته يمينك ناصيتك، حيث يدعى انهم أخذوا بظاهر الخطاب في وجوب المسح باليد

١ - مباني الاحكام ج ١ ص ١٦٤

٢ - مباني الاحكام ج ١ ص ١٦٤

مادة الأمر..... ٦٣

اليمنى وان حملوه على الاستحباب بالنسبة الى مسح الناصية، مع انه أمر واحد^(١).

ومن هذا القبيل ما ورد في صحيحة الحلبي: من كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او أمر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله ضرورة لامال له^(٢)، حيث ادعي حمل الاصحاب الأمر باستنابة الضرورة على الاستحباب، فيقع الكلام حينئذ في امكان التمسك بهذه الصحيحة على وجوب اصل الاستنابة على الحيّ العاجز عن مباشرة الحجّ اذا حصلت له استطاعة مالية، فذكر السيد الحكيم قده ان التفكيك بين القيد والمقيد في الوجوب بعيد^(٣).

ولكن الظاهر احتجاج العقلاء بخطاب الأمر بالمقيد وعدم قبول عذر من ترك ذات المقيد لأجل علمه بعدم وجوب قيده، بلافق بين ان يكون القيد من قبيل الوصف المعتمد على الموصوف كما في مثال الأمر باكرام عالم عادل، او من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف كما لو ورد "اكرم فقيها" فعلم من الخارج بعدم وجوب كون من يكرمه فقيها، ولكن احتمل وجوب اكرام عالم مطلقا، فان العلم بعدم وجوب اكرام فقيه لا يقتضي رفع اليد عنه مطلقا، وانما يقتضي رفع اليد عنه الى بدل وهو اكرام عالم غير فقيه، فيكون تخصيص الفقيه بالذكر إما لكون اكرامه أفضل او لكونه هو الغالب في أفراد العالم.

والظاهر ان قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: فان عليه ان يحج عنه من ماله ضرورة لامال له، ملحق بالوصف المعتمد على الموصوف، اذ نكتة

١ - نهاية الافكار ج١ ص١٦١

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص٦٣ باب ٢٤ من ابواب وجوب الحج ح ٢

٣ - مستمسك العروة الوثقى ج١٠ ص١٩٣

الفرق بين الوصف المعتمد على الموصوف وغيره عرفا هو انه في الوصف المعتمد على الموصوف كان يمكن الاكتفاء بالموصوف من دون ذكر وصفه المفروض عدم كونه واجبا، والعرف يرى انحلال خطاب الأمر الى أمر بذات الموصوف وامر بوصفه، وثبوت الترخيص في ترك الثاني لا يقتضي رفع اليد عن ظهور الأمر الاول في الوجوب، وصحيحة الحلبي من هذا القبيل، حيث كان يمكن ان يكتفي الإمام عليه السلام ببيان ان عليه ان يُحجَّ عنه.

الثمرة العاشرة: بناء على مسلك المشهور من تقديم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي في فرض التعارض فبناء على دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع فلو وقع التعارض بينه وبين ظهور وضعي آخر، كما لو قال المولى له أمرك ان تشرب ماء وعلم بانه لو كان المراد من الماء معناه الحقيقي فلا يكون شربه واجبا، فيتعارض الظهور الوضعي في لفظ الماء مع الظهور الوضعي في خطاب الأمر، ولكن بناء على كون دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق فيكون ظهور لفظ الماء في معناه الحقيقي وضعا مقدما عليه، وهكذا لو وقع التعارض بين خطاب الأمر بلحاظ دلالته على الوجوب وبين ظهور اطلاقي آخر فانه بناء على كون دلالة لفظ الأمر على الوجوب بالوضع فيقدم على ذلك الظهور الاطلاقي، وان كان بالاطلاق فتستقر المعارضة بينهما.

في اتحاد الطلب والإرادة

الجهة الخامسة: حكي عن الأشاعرة القول بتغاير الطلب والإرادة مفهوما وخارجا، وحكي عن المعتزلة^(١) القول باتحادهما كذلك، وذكر صاحب الكفاية قده انه لا يبعد كون النزاع بينهم لفظيا، حيث ان المنصرف من الطلب لما كان هو الطلب الإنشائي^(٢) ومن الإرادة هي الإرادة الحقيقية، فلعل مراد الأشاعرة ان الموجود في موارد الأمر هو الطلب الإنشائي دون الإرادة الحقيقية، بينما أن القائل باتحادهما لا ينكر ذلك بل يرى ان الطلب والإرادة الإنشائيين واحد مفهوما وإنشائا وخارجا، والطلب والإرادة الحقيقيان متحdan مفهوما وخارجا، والا فمن الواضح لدى الوجدان عدم وجود صفة حقيقية في موارد الأمر غير الإرادة الحقيقية ومقدماتها.

ويرد على ما ذكره صاحب الكفاية اولا: انه كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما الظاهر من الطلب هو التصدي لتحصيل شيء خارجا، بينما ان الإرادة مجرد العزم على تحصيل شيء، فلا يقال لمن اراد تحصيل

١ - ذكر في وجه تسميتهم بالمعتزلة انه أسس الحسن البصري حلقة وكان يذاكر تلامذته في المسائل الكلامية وقد وقع يوما من الأيام بينه وبين اصل بن عطاء احد تلامذته مشاجرة في مسألة فاعتزل اصل بن عطاء عن حلقة وأسس لنفسه حلقة وخالف في أكثر المسائل استاذة، فمن هنا نشأ مذهب الاعتزال، وكان ممن وافق الحسن البصري في معتقداته ابو الحسن الأشعري وكان في البداية معتزليا ثم اختار مذهب الحسن البصري، واليه نسبت الأشاعرة.

٢ - قد ذكر صاحب الكفاية ان الطلب الإنشائي ليس بالحمل الشائع طلبا مطلقا، وانما هو طلب إنشائي، فقد يتوهم التهاافت في كلامه حيث يقال انه اذا لم يكن الطلب الإنشائي طلبا مطلقا فكيف ينصرف اليه لفظ الطلب، ويندفع هذا التوهم بان مراده قده ان الطلب الإنشائي ليس مصدقا للطلب الحقيقي اي الإرادة الحقيقية، وان كان ينصرف اليه لفظ الطلب، فلا يوجد تهافت في كلامه.

العلم ولم يتصد لذلك انه يطلب العلم، مضافا الى أن الإرادة كيف نفساني، وأما الطلب فهو من مقولة الفعل^(١)، فهما مختلفان مفهوما ومصداقا. هذا وقد حاول المحقق العراقي قده ان يجيب عن هذا الايراد بان الارادة ليست مجرد الشوق المؤكد بل الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات، ولذا لو اشتاق احد الى ما لا يقدر عليه فلا يقال انه يريد ولو بلغ من الشوق ما بلغ، فاذا كان الشوق محركا للعضلات فيصدق عنوان الطلب ايضا. ولكن يلاحظ عليه ان الارادة قد تتعلق بامر استقبالي فلا يعتبر فيها المحركة الفعلية للعضلات فيصدق عليها الإرادة دون الطلب.

وثانيا: ان ما ذكره قده من انه لا يبعد ان يكون النزاع بين المعتزلة والأشاعرة لفظيا غير متجه، وذلك لان الأشاعرة لما ذهبوا الى ان وصف التكلم من الأوصاف الذاتية له تعالى وهي قديمة، فاعترض المعتزلة عليهم بان الكلمات والأصوات متصرمات الوجود ولاشكال في حدوثها، فأجاب الأشاعرة بان الوصف الذاتي له تعالى هو الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي وقد قال الشاعر:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ويحتمل كون وجه تسمية علم الكلام هو ان اول نزاع وقع بين الأشاعرة والمعتزلة كان هو مسألة تكلم البارئ تعالى، وكان غرضهم من هذا النزاع إثبات ان القرآن الذي هو كلامه تعالى حادث او قديم، فذهبت الأشاعرة الى قدم القرآن وذهبت المعتزلة الى حدوثه، وكثر التشاجر بين المسلمين^(٢).

وقد قالت الأشاعرة ان الكلام النفسي الذي يدل عليه الجملة الخبرية أمر نفساني وراء العلم، فقد يخبر الشخص بما لا يعلمه او يعلم خلافه وقد سموا

١ - لا يخفى ما في التعبير من المسامحة، فان مقولة الفعل هو الهيئة الحاصلة من تأثير شيء في

شيء ومقولة ان ينفع هو الهيئة الحاصلة من تأثره به نعم الطلب فعل عرفي.

الطلب والإرادة..... ٦٧

ذلك الأمر النفساني بالخبر، واما الكلام النفسي المدلول عليه في الأوامر فقد سموه بالطلب وقالوا انه غير الإرادة، اذ لو فرض كون الكلام النفسي في الاوامر هو الإرادة لزم منه عدم تحقق العصيان بالنسبة الى اوامره تعالى حيث يستحيل تخلف مراده تعالى عن ارادته، وهكذا يلزم خلوّ الاوامر الامتحانية^(١) والاعتذارية^(٢) عن مبدأ في نفس المتكلم بها لعدم وجود الإرادة النفسية في تلك الأوامر، فيلزم ان يكون المبدأ النفسي فيها هو الطلب، وحيث لا تقلّ الأوامر الجدية عن هذه الأوامر الامتحانية والاعتذارية بلحاظ ما لها من المبدأ فيلزم وجود الطلب النفسي فيها ايضا.

وقد ذكر السيد مير شريف الجرجاني في شرح المواقف ان الكلام النفسي معنى قائم بالنفس وهو الطلب في موارد الأمر، وامر وراء العلم في موارد الخبر وهو وصف قديم له تعالى.

هذا وأما ما ذكره صاحب الكفاية من انه لا يبعد ان يكون مراد الأشاعرة من ان الطلب الذي ادعوا وجوده في جميع الأوامر الجدية والامتحانية هو الطلب الإنشائي، ففيه: انه لا يحوّل ان يكون مرادهم من الطلب الطلب

١ - عن المحقق العراقي ان الأمر الامتحاني على قسمين ١- ما كان الغرض في صدور الفعل من العبد لكن للمصلحة في نفس الفعل بل يرى انه هل يعلم صنعة ام لا، وهذا أمر جدي تعلق الطلب النفساني بالفعل ٢- ما كان الغرض استكشاف انه من اهل الطاعة ام لا ولذا قد يكتفي المولى بإتيان العبد بالمقدمات، وهذا أمر صوري لا يتعلق فيه الطلب بالعمل كما لا يتعلق الإرادة به (نهاية الأفكار ج١ ص١٧٢).

اقول: لا يخفى ان الظاهر من الأمر الامتحاني هو القسم الثاني.

٢ - المراد بها أمر المولى عبده العاصي بفعل مع عدم كونه مرادا له، وانما يكون غرضه العقاب على تجريره بترك امتثال هذا الأمر، وكذا قد يريد المولى ان يعلم الآخرون بعصيان عبده له فيأمره بما قد لا يريده بغرض ان يطلع الآخرون على عصيان العبد.

الإنشائي، فانه أمر حادث وليس معنى قائما بالنفس، والأشاعرة كانوا بصدد إثبات الكلام النفسي القديم له تعالى، وذكروا انه هو الطلب دون الإرادة. وقد يقال كما عن المحقق الدواني ان الكلام النفسي هو صورة الجملة الخبرية والانشائية في النفس وفيه: أن الأشاعرة قد قالوا بأن الكلام النفسي ليس من مقولة العلم، وصورة الجملة في النفس من مقولة العلم التصوري، على انه لا يختص ذلك بالكلام بل كل فعل يصدر من الشخص اختياريا لابد من سبق تصويره فلماذا لا يقال القيام النفسي والقيود النفسي وهكذا، هذا مضافا الى انهم قالوا الكلام النفسي يكون مدلولا للكلام اللفظي، وتصور المتكلم للجملة ليس مدلولا للفظ مباشرة وان كان صدور اللفظ من المتكلم يدل عليه عقلا كدلالة كل معلول على وجود علته التامة.

ثم انه قد استدل على وجود الكلام النفسي تارة بمثل التعبير بان في نفسي كلاما لأبديه، فجوابه انه لا مانع من اطلاق الكلام على الصورة الذهنية والا فليس هناك أمر وراء مقولة العلم، وأخرى بقوله تعالى: "وكلم الله موسى تكليما"^(١) بدعوى ان ظاهره قيام الكلام به تعالى لا مجرد ايجاده له في شجرة ونحوها، الا ترى انه لا يصدق النائم لموجد النوم في غيره، وحيث لا يمكن قيام الكلام اللفظي الحادث بالقديم تعالى فيكون المراد به الكلام النفسي. وفيه انه لا بد من الالتزام بالاستعمال المجازي في هذه الآية، لان التكلم قد استعمل فيها في المعنى الحدتي جزما، فلاشكال في ان التكلم من صفات الفعل، ولأجل ذلك يقال لم يتكلم الله مع موسى ثم تكلم معه، كما يقال انه تعالى اراد ان يتكلم معه، وهذا يدل على ان التكلم من صفات الفعل.

وقد أجاب المحقق الاصفهاني قده عن الاستدلال بالآية بجواب آخر، ومحصله ان المتكلم هو من قام به التكلم قياما صدوريا لامن قام به الكلام،

فان الكلام قائم بالهواء، فيكفي في إسناد التكلم اليه تعالى إيجاده للتكلم في الشجرة^(١)، ولكن هذا الجواب غير تامّ، فانه لا يطلق عنوان المتكلم حقيقة على من أوجد التكلم في غيره كمن أوجد التكلم بيده في جهاز معين، فظاهر الآية انه تعالى تكلم مع موسى لانه اوجد الكلام معه.

وكيف كان فما ذكره الأشاعرة في الكلام النفسي مزيف جداً في الجملة الخبرية والجملة الانشائية، اما في الجملة الخبرية فمن الظاهر لدى الوجدان ان ما هو الموجود لدى النفس هو تصور الموضوع والمحمول في القضية والنسبة بينهما، وكذا إرادة الإخبار عن تحقق هذه النسبة خارجاً، وأما في الجملة الإنشائية كخطاب الأمر فما هو موجود في جميع الأوامر الجدية والامتحانية والاعتذارية هو تصور البعث وإرادة انشائه، وان كان الداعي للبعث في الأمر الجدي هو انبعث المكلف لإتيان الفعل، وفي الأمر الامتحاني هو تصدي المكلف للحركة نحو الفعل ولو بإيجاد بعض مقدماته، وفي الأمر الاعتذاري هو إعلام الآخرين بكون العبد عاصياً او إيجاد موضوع استحقاقه للعقاب.

وأما تعلق إرادة المولى بفعل العبد في الأمر الجدي فقد وقع فيه الخلاف، والمشهور انه تعلق إرادة المولى بصدور الفعل من العبد باختياره وسموه بالإرادة التشريعية في قبال الإرادة التكوينية، وفسروا الإرادة التشريعية بالشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الصادر عنه باختياره، كما فسروا الإرادة التكوينية بانها الشوق الأكيد المحرك للعضلات نحو الفعل.

وقد أورد عليه بانه لا يعقل تعلق الإرادة بفعل الغير، وغاية ما يقال في تقريب ذلك انه ان اريد من الإرادة الشوق الأكيد نحو الفعل فهذا وان امكن

تعلقه بفعل الغير لكن الصحيح عدم تقوم الأمر بالشوق الى الفعل بل لايتقوم الإرادة التكوينية الى الفعل بالشوق به، الا ترى انه في مورد دفع الأفسد بالفساد مثل ما لو سقط انسان من شاهق واضطر ان يقع اما على طفل صغير فيقتله او رجل كبير فيجرحه فيختار جرح الكبير من دون أي شوق وابتهاج اليه، فقد يريد المريض شرب الدواء المرّ بداعي علاج نفسه مع انه لايشتااق الى شربه أبدا، وكذا قد يأمر المولى بدفع الأفسد بالفساد مع انه لايشتااق الى الفاسد أبدا، وهكذا قد يأمر شخصاً ان يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه من دون ان يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل وليس له شوق الى الحياة أبدا، وانما يأمر بذلك لخوفه من العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك، وكذا قد يختار الانسان أحد المتساويين بلاأي مرجح في البين، فلم ينشأ اختياره عن شوق اليه، وان فرض نشوءه عن شوق بالجامع.

ولو أصرّ احد على وجود الشوق الفعلي في جميع الأفعال الاختيارية وان كان هذا الشوق ناشئا عن تراحم الأغراض والكسر والانكسار بينها، فنقول لايكفي مجرد الشوق مهما بلغ من الشدة والتأكد في تحقق الإرادة، فانه قد يتعلق الشوق الأكيد بامر غير مقدور، وعليه فلايمكن ان يقال بان حقيقة الأمر هو إرادة المولى لفعل العبد بمعنى شوقه الأكيد اليه.

وان أريد من الإرادة صرف النفس قدرتها في إيجاد الفعل او عزم النفس على إيجاد الفعل فتختص بالإرادة التكوينية، حيث لايمكن تعلقها الا بما يكون فعلا اختياريا للنفس دون فعل الغير، وعليه فليس في نفس المولى حينما يأمر بشيء الا إرادة البعث بداعي انبعاث المكلف نحو الفعل.

اقول: الانصاف ان الوجدان اصدق شاهد على أننا حينما نأمر احدا بشيء فتكون في انفسنا حالة خاصة نعبّر عنها احيانا باننا نريد ان يأتي ذاك الشخص بالفعل، وقد نريد ذلك منه ولكن لانبرزه إما لعدم القدرة على الإبراز او لوجود

الطلب والإرادة..... ٧١

مفسدة فيه، فلا يكون هناك أمر او طلب فعل بمعناه العرفي اي بمعنى التصدي لإيجاد الفعل، ولكن لأبأس بالتعبير عن هذه الحالة بالطلب النفساني المتعلق بفعل الغير.

ولكن المهم تصوير ذلك بالنسبة الى أوامره تعالى فانه قد يقال بانه كيف يتصور انقذاح الطلب في ذاته المقدسة فانه مستلزم لان يكون تعالى محلا للحوادث، اذ لا يتصور اتحاد الطلب النفساني مع ذاته تعالى فيلزم التباين بينهما وعروض الطلب على الذات، وهذا محال بالنسبة اليه تعالى لاستحالة التباين بين ذاته وصفاته، ولكن يمكن ان يقال بعدم قيام برهان على امتناع اتحاد الطلب النفسي في ذاته تعالى مع الذات وقد نعبر عنه بانه تعلق غرضه بهذا الفعل ونحو ذلك، ولو فرض تمامية البرهان على نفي الطلب الحقيقي عن ذاته تعالى فلا بد من ارجاعه فيه تعالى الى العلم بالمصلحة التامة في فعل العبد، -كما ذكر في الكفاية ان ارادته التشريعية هي علمه بالمصلحة في فعل المكلف- وحيث ان مجرد المصلحة التامة في الفعل لا يكفي في لزوم اتيانه ما لم يتعلق به غرض المولى، فلا بد من تعلق بعثه الانشائي به، وبضمه الى علمه تعالى بالمصلحة يقال انه أمر جدي.

وأما ما ذكره في موضع آخر من الكفاية من انه حيث لا تنقذح في ذاته تعالى الإرادة والكراهة والحب والبغض ففعلية الأمر الصادر منه هو كونه لو اوحى به النبي او ألهم به الولي لا تنقذح في نفسها الشريفة الإرادة نحو الفعل، فغير متجه لانه ليس للنبي او الولي أي طلب مولوي بالنسبة الى امتثال الأحكام الإلهية، وانما يختص الطلب المولوي منهما بأوامرهما الولائية، والا لزم تعدد العقاب في فرض العصيان، حيث يكون عصيان امره تعالى مستلزما لعصيان أمر النبي والولي، على انه ماذا يقال بالنسبة الى امره تعالى المتوجه

الى النبي نفسه .

ثم انه يقع الكلام في ان ارادته التكوينية من صفات الفعل او من صفات الذات فالمشهور بين الفلاسفة هو الثاني وقد ذهب صاحب الكفاية اليه ايضا، وذكر ان ارادته التكوينية هو علمه تعالى بالنظام على النحو الكامل الأتمّ و ارادته التشريعية هو علمه بالمصلحة في فعل العبد، وهذا لايعني ان مفهوم الإرادة عين مفهوم العلم بالمصلحة، بل يعني انهما متحدان خارجا .

وقد ذكر المحقق الاصفهاني قده ان مطابق جميع صفات ذاته تعالى واحد وهو ذاته بذاته لاشيء آخر منضمما الى ذاته، وانما الاختلاف في مفاهيم الصفات، فمفهوم الإرادة غير مفهوم العلم بالنظام الا تم او العلم بالمصلحة في فعل المكلف، ومفهوم الإرادة كما ذكره الأكاير هو الابتهاج والرضا، ويعبر عن الإرادة المنقذحة فينا بالشوق الاكيد، فاننا لأجل كوننا ممكن الوجود ناقصون في الفاعلية، ولذا نحتاج الى تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد نحوه، بخلافه تعالى فانه لتقدسه عن شوائب الامكان لانقص في فاعليته فهو مبتهج بذاته وذاته مرضي لذاته، وينبعث من ذلك الابتهاج والإرادة الذاتية ابتهاج في مرحلة الفعل، فان من احب شيئا احب آثاره، وهذا الابتهاج الفعلي هو الإرادة الفعلية التي وردت فيها الروايات^(١).

ونظره قده الى ما رواه في الكافي باب ان الإرادة من صفات الفعل كصحيحة عاصم من حميد عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا والمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام: المشية محدثة، وفي صحيحة عمر بن اذينة عن ابي عبدالله عليه السلام: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية .

وقد ذكر المحقق الاصفهاني قده ان المشية ذاتية وهي ذاته تعالى كبقية

الطلب والإرادة..... ٧٣

صفاته الذاتية وفعلية وهي الوجود المنبسط على الماهيات وهو المراد بقوله خلق الله المشية بنفسها اي الموجود المنبسط والأشياء بالمشية^(١).

اقول: الإرادة التكوينية لها ثلاثة معان ١- الشوق الأكيد نحو الفعل، ولاريب في عدم امكان ذلك بالنسبة اليه تعالى ٢- العزم على ايجاد الفعل، ويحتمل ان يكون بالنسبة اليه تعالى بمعنى علمه ٣- صرف النفس قدرتها في إيجاد الفعل، وهذا من صفات الفعل جزما.

والإرادة التشريعية ان كان بمعنى الشوق الأكيد نحو فعل الغير فيستحيل تحققها بالنسبة اليه تعالى، لاستلزامه ان يكون محلا للحوادث، نعم قد مر انه اذا كان المقصود منها الطلب النفساني المتعلق بفعل الغير فهو مما لا يبرهان على استحالة تحققه بالنسبة اليه تعالى ولا ملزم لإرجاع الإرادة التشريعية بالنسبة اليه تعالى الى علمه بالمصلحة في فعل العبد، كما مر توضيحه.

وأما ما افاده المحقق الاصفهاني قده -من ان مفهوم الإرادة هو الابتهاج والرضا وحيث أنه تعالى مبتهج بذاته وتكون ذاته مرضية لذاته فتكون الإرادة متحدة مع ذاته تعالى- فمما لانتقل معنى كونه تعالى مبتهجا بذاته، كما ان مفهوم الإرادة عرفا ليس هو الابتهاج والرضا.

وأما ما ذكره حول المشية ففيه ان المشية هي الإرادة فيكون معنى الرواية ان الله خلق الإرادة بنفسها والأشياء بالإرادة، فإما ان يقال بان الإرادة هي صرف القدرة، وصرف القدرة غير نفس وجود الفعل، كما عليه المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما، على ما سيأتي توضيحه، او يقال بان الإرادة هي العزم على الإيجاد، وبناء على كون عزمه تعالى على ايجاد الممكنات

يختلف عن علمه فيصح ان يقال ان الله خلق العزم على الإيجاد بنفسه، وخلق الأشياء به.

واما دعوى صاحب الكفاية من كون الإرادة فيه تعالى متحدة مع العلم بالمصلحة خارجا فبحاجة الى تعميق، فانه وان كان مطابق لجميع صفاته تعالى واحدا بسيطا، ففي نهج البلاغة: "كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف"، ولكن بما انه تعالى واجد لجميع حيثيات الكمال، فحيث قدرته تعالى مختلف مع حيث علمه ذاتا لامفهوما فحسب.

وبالجملة فلو كان وجه اتحاد علمه وارادته تعالى خارجا كون مطابق جميع صفاته تعالى واحدا، فلم يكن وجه لإرجاع ارادته الى خصوص علمه، فإثبات كون حيثية ارادته تعالى متحدة مع حيثية علمه يحتاج الى دليل واضح، فلو كانت الإرادة بمعنى البناء والعزم على إيجاد الفعل فيحتمل ان يكون مرجعه بالنسبة اليه تعالى الى علمه، حيث يقال بانه لا يعقل له معنى عدا ذلك، واما الإرادة بمعنى صرف القدرة في ايجاد الفعل فتكون من صفات الفعل، وأما الإرادة التشريعية فقد مر الكلام فيها آنفا، والله سبحانه هو العالم.

ثم انه ذكر بعض السادة الأعلام دام ظلله على ما حكي عنه ان الارادة التكوينية في الانسان تختلف عن الارادة التكوينية لله تعالى، فان ارادة الانسان تشتمل على جهتين، جهة جوانحية وهي الشوق الأكيد نحو الفعل، وجهة جوارحية وهو السعي نحو الفعل، وهذا السعي هو حكم الدماغ وامره للأعصاب بالتحرك نحو الفعل، وهذه الإشارة النفسية لاتنفك عن المراد خارجا، وأما ارادته تعالى فليس فيها الجهة الأولى، وانما ارادته تكون بإيجاد الفعل.

وأما ما ذكره السيد الخوئي قده من ان إرادة الله تعالى وإرادة الإنسان بمعنى

واحد وهو صرف القدرة في إيجاد الفعل فيرد عليه:

اولا: انه منافع لصحيحة صفوان قلت لأبي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لاغير ذلك، لانه لايروي ولايهم ولايفكر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لاغير ذلك يقول له كن فيكون بلالفظ ولانطق بلسان ولاهمة ولاتفكر^(١)، فهذه الصحيحة تدل على ان ارادة الإنسان تشتمل على جهة جوانحية ويعبر عنها بالضمير، وجهة جوارحية وهي قوله وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، فتختلف عن ارادته تعالى.

وثانيا: ان تفسير الارادة باعمال القدرة غير متجه، والشاهد على ذلك انه لو اراد شخص ان يقول "الله اكبر" فتلفظ بلفظ "أله" فقط، فهي وان صدرت عن أعمال قدرة ولكن لايصح ان يقال انها صدرت عن ارادة، لان الإرادة تعلقت بالمركب، فما لم يحصل لم يقع جزءه عن ارادة، فبناء على ما ذكره السيد الخوئي قده فلا بد ان يقال بتعلق ارادة بالألف وارادة باللام وهكذا، مع انه لايقبله العرف، وكذا لو اراد شخص شرب ماء الرمان، فشرب ماء باعتقاد انه ماء الرمان، فشرب الماء وان وقع عن اعمال قدرة لكنه لم يقع عن ارادة، وكذا لو اراد ان يتلفظ بلفظ "زيد" فقال "عمرو"، فلفظ "عمرو" لم يقع عن ارادة وان وقع عن اعمال قدرة، فالإرادة غير أعمال القدرة، بل للإرادة جهة جوانحية في الانسان وهي الشوق المؤكد وجهة جوارحية وهي حكم الدماغ وأمره للأعصاب بالتحرك نحو الفعل.

وما قد يقال من انه قد يريد الإنسان ما لايشتااق اليه كالمريض الذي يريد

شرب الدواء المُرّ لغرض علاج نفسه ففيه: ان الارادة في الانسان لاتنخلو عن الشوق، الا ان الشوق قد يكون طبيعيا كما اذا كان الفعل ملائما مع قوّة نفسانية وغير منافرة مع سائر قوى النفس، وقد يكون شوقا بعد الكسر والانكسار، ولأجل ذلك ذكرنا في محله ان من اضطرّ الى بيع داره فيكون له طيب نفس بالبيع ولايشمله قوله عليه السلام لايحلّ مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه^(١).

ويلاحظ عليه: ان الاستفادة من صحيحة صفوان هو ان الانسان تنشأ ارادته من التفكير، فيحدث في نفسه العزم بعد ما لم يكن، ولعلاقة له بالجهة الجوارحية التي ذكرها دام ظلّه، فقوله عليه السلام: وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، يعني انه يبدو لهم في انفسهم ان يأتوا بفعل، لانه يظهر فعلهم اي يتحقق سعيهم نحوه، بينما ان ارادته تعالى هي ايجاد الفعل من دون تفكير يدعوه الى العزم على ايجاده بعد ان لم يكن هذا العزم موجودا لديه.

واما ما ذكره من ان الإرادة غير أعمال القدرة فنحن نقبل ان الارادة عرفا بمعنى العزم على الإيجاد، وهو غير اعمال القدرة، ولأجل ذلك يقال "اردت فعل كذا ثم تراجعت عنه".

وعليه ففي مثال من اراد شرب ماء الرمان ثم شرب ماءا باعتقاد انه ماء الرمان، فلايصح ان يقال انه اراد شرب الماء، لانه لم يعزم عليه، ولكنه يصح ان يقال انه اراد شرب هذا الماء، لأجل اعتقاده انه ماء الرمان، نعم حيث لم يكن ملتفتا الى كونه ماءا فقد صدر منه شرب الماء من دون التفات الى هذا العنوان، فبناء على كون الالتفات الى العنوان دخيلا في صدور هذا العنوان منه باختياره كما هو المشهور فلم يصدر منه شرب الماء عن اختياره وارادته، وان كان يرى شيخنا الاستاذ قده كون الالتفات دخيلا في التعمد

دون الاختيار، ولذا يكون صدور القتل الخطأ عن القاتل باختياره وان لم يكن متعمدا في ذلك، فبناء على ما ذكره لم يتحقق صرف النفس قدرتها وسلطانها في شرب الماء بما هو ماء، وهو المراد من اعمال القدرة والسلطنة، لامجرد صرف القوة البدنية في الإيجاد بلاختيار واعمال سلطنة.

وأما مثال من اراد ان يقول زيد فقال عمرو فلا يصدق انه اراد ان يقول عمرو، حيث لم يعزم عليه، بل لم يتحقق صرف النفس قدرتها وسلطانها في التلفظ بلفظ عمرو، حيث سبق ذلك الى لسانه، فهو وان صرف فيه قدرته البدنية، لكنهم فسروا الإرادة باعمال النفس قدرتها وسلطانها في إيجاد شيء، وهذا لم يتحقق بالنسبة الى التلفظ بلفظ عمرو.

وأما مثال من اراد ان يقول "الله اكبر" فأوقع "ال" فقط، فأي مانع من ان يقال "ال" صدرت عن ارادة، بعد فرض صدورها عن عزم واعمال سلطنة، فأبي فرق بينه وبين من اراد الصلاة فقال الله اكبر فقط، فهل يُمنع من صدق انه صدر منه تكبيرة الإحرام عن ارادة؟.

واما ما ذكره من ان للإرادة جهة جوانحية وهي الشوق المؤكد ولو بعد الكسر والانكسار وجهة جوارحية وهي السعي نحو المراد بحكم الدماغ وامره للأعصاب بالتحرك نحو المطلوب، وهذه الإشارة النفسية للأعصاب بالتحرك نحو الفعل لاتنفك عن المراد، ففيه ان معنى الشوق عرفا هو ابتهاج النفس ومن الواضح عدم تقوّم الإرادة به، كما مرّ بيانه سابقا، وكون المراد من الشوق موافقة الغرض بنحو يشمل الغرض الناشئ من ترجيح احد المتساويين على الآخر بلامرجح ونحو ذلك، فيساوق نفي اعتبار شيء زائد على العزم على الإيجاد واعمال السلطنة في ايجاد الفعل، ولايقاس الشوق بطيب النفس الذي هو ظاهر عرفا في الرضا الفعلي، ولو كان منشأ الاضطرار

ودفع الأفسد بالفساد ونحوه.

واما ما ذكره في الجهة الجوارحية من حكم الدماغ بتحريك الأعصاب نحو المراد فلم نعرف له معنى عدا إعمال النفس سلطنتها في إيجاد الفعل، بل سيأتي أنه ليس صرف القدرة الا عين ايجاد النفس للفعل الاختياري، وما ذكره من ان الإشارة النفسية للأعصاب بالتحرك نحو الفعل لاتنفك عن المراد فيرد عليه النقض بما اذا قُطع نخاع شخص فلم يكن قادرا على تحريك يده الا انه غفل عن ذلك وتخييل كونه قادرا فحكم دماغه بالتحرك نحو حركة اليد ينفك عن المراد ان عُني من المراد حركة اليد، وأما ان عُني منه نفس بثّ الدماغ الأمواج بالقدر الممكن نحو حركة اليد فهو بنفسه فعل اختياري للنفس فينتقل الكلام الى تفسير تعلق الإرادة به.

فالأولى ان يقال ان الإرادة بمعنى العزم على الإيجاد تنفك عن المراد كما اذا تراجع عن ارادته او تخييل كونه قادرا على شيء فاراد الإتيان به، كما لو اراد رفع حجر ثقيل فلم يقدر عليه، وأما الإرادة بمعنى اعمال السلطنة فهي لاتنفك عن وجود ما أعملت السلطنة في ايجاده، ففي مثال ارادة رفع الحجر الثقيل ممن يتخييل كونه قادرا على ذلك فقد تحقق اعمال السلطنة بالنسبة الى السعي نحو رفع هذا الحجر وكذا في مثال ارادة من قُطع نخاعه لحركة يده فقد تحقق إعمال السلطنة في بثّ الأمواج الدماغية نحو تحريك اليد، ولم يتحقق إعمال السلطنة لتحريك اليد كما هو واضح.

الجبر والاختيار

لما استدل الأشاعرة على ان الموجود في مورد الأوامر هو طلب المولى لفعل العبد دون الإرادة بانه لو كان هو الإرادة لزم منه عدم تحقق العصيان بالنسبة الى أوامره تعالى، لاستحالة تخلف مراده عن إرادته، فأدى ذلك الى البحث عن الجبر والاختيار وأنه بناء على ان مبدأ الأوامر هو إرادة المولى لفعل العبد فكيف يتحقق العصيان من العبيد بالنسبة الى أوامره تعالى، فانه

يوجب تخلف مراده عن ارادته .

وقد أجاب صاحب الكفاية عن ذلك بان استحالة تخلف مراده تعالى عن إرادته تختص بإرادته التكوينية دون التشريعية، فاذا توافقت الإرادتان بان تعلقت ارادته التكوينية والتشريعية معا بفعل العبد فلامحالة تتحقق الطاعة منه، واذا تخالفتا بان تعلق ارادته التشريعية بالفعل دون ارادته التكوينية فلا بد من اختياره العصيان .

ان قلت: اذا كان العصيان والطاعة بإرادته تعالى التي لا تتخلف عن المراد (اي إرادته التكوينية) فلا يصح ان يتعلق التكليف بالطاعة لخروجها عن الاختيار .

قلت: قد تعلقت ارادته تعالى بصدورها منه باختياره فلو لم يصدر باختياره لزم تخلف ارادته تعالى عن مراده .

ان قلت: ان العصيان وان كان صادرا عن إرادة العبد واختياره لكنه ينتهي بالأخرة الى غير الاختيار، كيف وقد تعلقت الإرادة الالهية بعصيان العبد ومعه كيف يصح عقابه عليه .

قلت: العقاب من تبعه العصيان، والعصيان ناش عن الاختيار والارادة، والاختيار والارادة ناش عن مقدمات كالميل الى الفعل والعزم والجزم، وهذه المقدمات ناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة لذات الشقي، والشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة، والذاتي لا يعلل فانقطع السؤال بانه لم يجعل السعيد سعيدا والشقي شقيا فان السعيد سعيد بذاته ولم يجعله الله سعيدا والشقي شقي كذلك، وانما الله اوجد السعي والشقي، "قلم اينجا رسيد سر بشكست"^(١)^(٢) .

١ - هذه الجملة عبارة أخرى عما ذكره من ان الذاتي لا يعلل، اي ليس له علة أخرى غير العلة <

وكيف كان فتوجد في المقام مسألتان، إحداهما كلامية والأخرى فلسفية، أما المسألة الكلامية فهي التي وقع فيها البحث بين الأشاعرة القائلين بالجبر والمعتزلة القائلين بالتفويض والشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين، وروح البحث هو تشخيص فاعل الفعل الصادر عن الإنسان (إرادته عرفاً)، وانه هل هو الانسان محضاً او الله محضاً او ان لكل منهما نصيباً في الفاعلية، وأما المسألة الفلسفية فهي ان فاعل هذا الفعل سواء كان هو الله او الإنسان هل يصدر الفعل منه اختياراً او بلاختيار، فقد يفرض ان الفاعل هو الإنسان محضاً كما هو مسلك المعتزلة ولكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلااختياره كالإحراق الذي يقال بانه فعل النار ولكنه صادر منها بغير اختيار.

اما المسألة الأولى فتوجد فيها خمسة احتمالات:

١- ان يكون الفاعل هو الإنسان محضاً وان كان الله هو الذي أودع القدرة والاختيار فيه، وهذا مذهب المعتزلة، ومرجع ذلك الى دعوى عدم حاجة الممكن في بقاءه الى العلة، فانه لو فرض كون وجود الإنسان وقدرته على الفعل بحاجة الى الإفاضة منه تعالى أَنَا فَأَنَا فيكون له تعالى نصيب في فاعلية الإنسان، نظير ما لو فرضنا ان يد العبد مشلولة لايتمكن صاحبها من تحريكها الا مع ايصال الحرارة اليها بالكهرباء فأوصل المولى اليها الكهرباء بواسطة سلك يكون بيد المولى، فحرك العبد يده، وهذا التحريك وان كان صادراً من العبد باختياره لكن السلك لما كان بيد المولى وهو الذي يعطي القوة للعبد في كل آن فيكون للمولى نصيب في فاعلية العبد، وحيث تحقق في محله بطلان دعوى عدم حاجة الممكن في البقاء الى العلة -لان سرّ حاجة الممكن الى العلة هو امكانه وفقره الوجودي وهذا كامن في وجوده من غير فرق بين الحدوث والبقاء- فهذا المبني الذي تبنته المعتزلة ساقط.

>>

الموجدة للذات، فانه ما جعل الله المشمسة مشمسة بل أوجدها.

الطلب والإرادة..... ٨١

٢- ان يكون الفاعل هو الله محضاً، ولا يكون نصيب للإنسان في الفاعلية وانما يكون مجرد محل قابل لفعله تعالى من قبيل ما يفعله النجار في الخشب، نعم جرت عادته تعالى على ايجاد بعض الأفعال عند إرادة الإنسان له من دون ان يكون لإرادته تأثير في وجوده، وهذا مذهب الأشاعرة^(١)، ولكنه خلاف ما نحسه بوجودنا من نشوء بعض الأفعال عن الإرادة، فكم فرق بين حركة يد المرتعش والحركة الإرادية لليد.

٣- ان يكون الفاعل هو الإنسان ولكن وجوده وقدرته بحاجة الى افاضة من عنده تعالى أَنَا فَأَنَا، فيكون لله تعالى نصيباً في الفاعلية بمعنى احتياج الفاعل في وجوده وقدرته حدوثاً وبقاءً اليه تعالى، نظير اليد المشلولة التي لاتقدر على الحركة الا مع اوصول الحرارة اليها بالقوة الكهربائية أَنَا فَأَنَا، بحيث لو انقطع سلك القوة الكهربائية عنها عاد اليها العجز عن الحركة، فاذا أوصل المولى اليها القوة الكهربائية بواسطة سلك يكون بيد المولى، فما يفعله العبد بيده من خير او شر فيما انه فعل صادر منه باختياره فيكون مستندا اليه، وبما ان السلك بيد المولى فهو الذي يعطي القوة للعبد أَنَا فَأَنَا فيكون للمولى نصيب في الفاعلية أيضاً.

وهذا الاحتمال الثالث هو التفسير الصحيح لما ورد في الروايات من انه لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأما ما ورد في رسالة محمد بن يحيى، عن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، قال: قلت وما أمر بين أمرين؟ قال مثل ذلك: رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته

بالمعصية^(١)، فمع غمض العين عن ضعف سندها فتحمل على مجرد التشبيه، والا فحقيقة الأمر بين الأمرين هو ان القدرة والسلطنة على ارتكاب المعصية والاجتناب عنها بحاجة الى افاضته تعالى أنا فأنا، وان كان ارتكابه للمعصية راجعا الى سوء اختياره، بينما انك اذا رأيت رجلا يريد ان يرتكب معصية فيمكنك ان تمنعه من المعصية تكوينا، ولكن قدرته وسلطنته لاحتجاج الى افاضة منك.

٤- ان يكون الفاعل للفعل الصادر من الانسان هو الله تعالى، ولكن يكون إرادة الإنسان دخيلة في تحقق الفعل من جهة كونها معدة له، فتكون إرادة الإنسان مقدمة إعدادية لقابليته لإفاضة الفعل عليه، وهذا أيضا احد وجوه الأمر بين الأمرين.

وقد ذكر في البحوث ان هذا الاحتمال الرابع وان كان يوجب الجبر - حيث ان فاعل الإرادة أيضا بناء على هذا الاحتمال هو الله تعالى، سواء كانت الإرادة فعلا للنفس او عرضا لها، فلا يبقى اختيار للإنسان، لكنه من جهة البحث في المسألة الكلامية الواقعة بين الأشاعرة والمعتزلة يكون هذا الاحتمال مخالفا لمسلك الأشاعرة والمعتزلة معا، أما مخالفته لمذهب المعتزلة فواضحة، أما مخالفته لمذهب الأشاعرة فلأنهم يقولون بان تقارن الإرادة والفعل مجرد صدفة ولا يوجد اي ارتباط حقيقي بينهما حتى بنحو المعدّ والمستعدّ، ولأجل ذلك لا يكون هذا الاحتمال منافيا للروايات الواردة بانه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين^(٢).

ويلاحظ عليه ان روايات الأمر بين الأمرين ليست بصدد نفي مذهب الأشاعرة والمعتزلة بحرفيتهما، وانما تكون بصدد إثبات اختيار الإنسان أيضا، حيث ورد فيها انه لا جبر ولا تفويض وكذا ورد في رواية هشام: ان الله اكرم

١ - الكافي ج ١٦٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٩

الطلب والإرادة..... ٨٣

من ان يكلف الناس مالا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه مالا يريد^(١).

٥- ما نسبه في البحوث الى عرفاء الفلاسفة، ومحصله ان الفاعل لفعل الانسان واحد حقيقة، فاذا لوحظ الانسان بما ان نسبته اليه تعالى نسبة الربط والفاء ونسبة المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي وبما انه طور من اطواره ومنذ في جنبه فيرى ان الفاعل هو الله، واذا نظر اليه بالنظر غير الاندكاكي فيرى ان الفاعل هو الانسان وهذا وجه آخر لتفسير الأمر بين الأمرين، ثم اجاب عنه في البحوث بانه مبنى على تصور صوفي لانتعقله^(٢)، وقد أجاد فيما أفاد.

هذا كله في المسألة الكلامية، واما المسألة الفلسفية فتوجد هنا مشكلة فلسفية ناشئة من تطبيق قاعدة "ان الشيء ما لم يجب لم يوجد" على الفعل الإرادي للإنسان، حيث يقال ان هذا الفعل بعد ان كان من الممكنات فلا بد في تحققه من وجود علته التامة فاذا تحققت علته التامة وجب وجوده بالغير والا امتنع وجوده كذلك، وحيث ان قيل ان علته التامة هو إرادة الإنسان له فينتقل الكلام الى هذه الإرادة فيقال ان الإرادة بعد كانت من الممكنات فتحتاج في وجودها الى تحقق علتها التامة، ولا يمكن ان تكون علتها التامة هي النفس وحدها حيث يوجب ذلك انفكك العلة التامة عن معلولها لوجود الفاصل الزمني بين وجود الإرادة ووجود النفس، وان احتاجت النفس في عليتها التامة للإرادة الى أمر زائد فان كان هذا الأمر الزائد إرادة أخرى متعلقا بالإرادة الأولى -اي إرادة ان يريد الفعل- لزم التسلسل، وان كان شيئا آخر فينتقل الكلام اليه حيث انه ممكن الوجود لامحالة، فان تحققت علته التامة

١ - الكافي ج ١ ص ١٦٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٢٩

وجب وجودها بالغير والا امتنع وجودها بالغير، وهكذا ينتهي الأمر الى ضرورة صدور الفعل من الانسان في فرض تحقق علته التامة وامتناع صدوره منه في فرض عدم تحقق علته التامة، وهذا ينافي الاختيار. وقد أجيب عن ذلك بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره جمهور الفلاسفة من انه لا يعتبر في الفعل الإرادي الاستناد وجوده الى الإرادة، فالفرق بين حركة يد المرتعش والحركة الاختيارية لليد ان الأولى لاتستند الى الإرادة دون الثانية، وهذا لاينافي كون الإرادة تابعة لقانون العلية وان الشيء مالم يجب لم يوجد، فان تحققت العلة التامة لإرادة الفعل وجب تحقق الإرادة والا امتنع تحققها، وهذا لايستلزم لغوية توجه خطاب التكليف من الشارع، لان الإرادة تتأثر لامحالة من الحالات النفسانية والظروف التي يعيشها الإنسان، فقد يلزم في تحقق العلة التامة في نفوس المتقين لإرادة الفعل توجه خطاب التكليف من الشارع اليهم.

ولا يخفى ان مآل ما ذكره بحسب اللب الى سلب المسؤولية عن الانسان بالنسبة الى ما يصدر منه، فانه ليس المقصود مجرد بيان اصطلاح خاص للفعل الاختياري او مجرد بيان مفهومه العرفي، بل المقصود ملاحظة مقدار سلطنة الفاعل على فعله كي يكون مسؤولا أمامه ويصح مؤاخذته عليه، فالالتزام برأي جمهور الفلاسفة يكون مستلزما لشبه الجبر، فانه وان بُني على صدور الفعل الإرادي عن الإرادة بخلاف مسلك الجبرية والأشاعرة، لكن لاجدوى في ذلك لكون الإنسان مقهورا في إرادته، وبناء على ما ذكره فلا يصح عقلا مؤاخذة اي شخص على ما صدر منه من القبيح بإرادته، حيث يمكنه ان يعتذر بانه قد تحققت العلة التامة لارادته لهذا الفعل القبيح فاضطر الى ان يريده وبالتالي وجب صدوره منه، ولو كان مكانه أي شخص آخر ويفترض تحقق العلة التامة بإرادته القبيح لكان مثله.

اللهم الا ان يدعي ان العقاب من اللوازم التكوينية لهذا الفعل كما ذكره صاحب الكفاية، او ينكر الحسن والقبح العقليين كما عليه الأشاعرة حيث يقولون بان ما يصدر منه تعالى من العقاب فهو تصرف منه في ملكه فلا يكون قبيحا حتى لو كان العبد مجبورا في فعله، او يختار ما عليه مشهور الفلاسفة من ان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة والآراء المحموده التي تطابقت عليها العقلاء لحفظ النظام، حيث انه يكون استحقاق العقاب على الفعل الصادر عن الإرادة حكما عقلائيا وان كان قبحه ناشئا من النظرة الساذجة العقلائية في مسألة الاختيار، او يدعي ان العقاب وان كان فعلا اراديا للمولى لكن إرادة المولى أيضا تتبع علتها التامة، وصدور بعض الافعال عن العبيد بإرادتهم يكون علة تامة لإرادة المولى عقابهم على ذلك.

ولكن من الواضح عدم تمامية ايّ من هذه التأويلات، فان الاستفادة من النصوص المتواترة ان العقاب الأخروي مصداق المجازاة والانتقام، وليس مثل العذاب الدنيوي الذي قد يعمّ الأبرار، ومن الظاهر انه يقبح المجازاة والتعذيب في حق من كان ملجأ في ارادته لانتخاب القبيح، ويشهد لذلك وجدانية قبح عقاب المعذور كالجاهل القاصر.

ولو تم ما ذكره جمهور الفلاسفة في فعل الإنسان فهو مما يسري الى فعله سبحانه، حيث يقال بانه لو تحقق العلة التامة لإرادته تعالى لفعل شيء وجب تحقق ارادته وبالتالي وجب صدور هذا الفعل منه، ولايجدي في ذلك دعوى انه تعالى بذاته علة تامة لفعله، حيث انه لاينفي صيرورته تعالى مضطرا اليه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

الجواب الثاني: ما قد يقال من ان ارادية الفعل الإرادي تكون بالإرادة وأما ارادية الإرادة فهي ناشئة من ذاتها، ولاتحتاج الى إرادة أخرى حتى يلزم

التسلسل .

وهذا الجواب قد وقع فيه الخلط بين قضية عدم احتياج الإرادة في اتصافها بكونها إرادة الى شيء آخر وبين قضية ان الإرادة تحتاج في وجودها الى علة تامة، وكلامنا فعلا في القضية الثانية دون الأولى، فانه نظير ما يقال من ان موجودية كل شيء بالوجود ولكن موجودية الوجود بنفسه، فانه لايعني عدم احتياج الوجود الى العلة التامة .

وبناء على ذلك فيوجد الاشكال بانه لما كانت الإرادة من الممكنات فيحتاج وجودها الى علة تامة، وحيث لايمكن ان تكون علته التامة إرادة أخرى والا لتسلسل فلا بد ان يكون امرا آخر فيلزم الجبر، فانه ان وجد ذلك الأمر الآخر اضطرت النفس ان يصدر منها إرادة الفعل وان لم يوجد ذلك الأمر الآخر امتنع صدور الفعل من النفس .

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الفعل الارادي وان

صار واجبا بالغير بسبب الإرادة - اي صرف النفس قدرتها في ايجاد الفعل او فقل هجمة النفس على ايجاد الفعل- لكن الإرادة ليست تابعة لقاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد، فان النفس بعد ما عرضت له حالة الشوق نحو الفعل تبقى على اختيارها في ايجاد الإرادة وعدم ايجادها، والفرق بين الشوق والإرادة بمعنى صرف القدرة ان الشوق عرض للنفس والإرادة فعلها، فالنفس حينما يوجد الإرادة ليس صدور الإرادة منها ضروريا لها، فاذا تحققت الإرادة فوجود الفعل وان صار ضروريا لكن حيث تكون ضروريته في طول الاختيار فلاتنافي الاختيار .

واعترض عليه ان القاعدة العقلية تكون ثابتة بالبرهان وليست قابلة للتخصيص وكيف يمكن الالتزام بتخصيص قاعدة "ان الشيء مالم يجب لم يوجد" بالنسبة الى الإرادة بعد ان كانت الإرادة من الممكنات وكل ممكن يكون محتاجا في وجوده الى علة تامة .

ولكن يندفع هذا الاعتراض بان اصل حاجة الممكن الى العلة مما لا يمكن اثباته بالبرهان، والاستدلال عليه بان لو وجد الممكن بلاعلة لزم الترتجح بلامرجح وهو محال يكون مشتملا على المصادر بالمطلوب، بل الصحيح ان المرجح في ذلك الى الوجدان الفطري وان الفطرة انما تدرك ان ما كانت نسبته مساوية الى الوجود والعدم، فلا يخرج بنفسه عن حد الاستواء الى حد الوجود بل يحتاج في وجوده الى علة مفيضة، وهذا مما لا مجال لانكاره ابدأ، والذي هو قابل للانكار هو شمول قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" للإرادة، حيث ان مقتضى هذه القاعدة لزوم صيرورة الممكن في الرتبة السابقة على وجوده واجبا بالغير كما يقال من ان الشيء تقرر، فامكن، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد.

ولاشكال في تمامية هذه القاعدة بالنسبة الى الفاعل الموجب كالنار بالنسبة الى صدور الحرارة منها، ولكن لاتتم في الفاعل بالسلطنة كالانسان فانه وان كان علة تامة لفعله لكن سنخ عليته يكون بنحو لا يستحيل انفكاك معلوله عنه، فان الفاعل بالسلطنة له ان يفعل وليس عليه ان يفعل، فلو كان محكوما لقاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" كان ذلك خلفا لسلطنته، والمفروض شهادة الوجدان بكونه فاعلا بالسلطنة، فالسلطنة تشترك مع وجوب الوجود في كفايتها لوجود شيء بلا حاجة الى ضم ضميمة وتمتاز عنه بان صدور الفعل من الوجوب بالغير ضروري لكن صدورهما من السلطنة لا يكون ضروريا، كما تشترك مع الامكان من حيث ان نسبتها الى الوجود والعدم سواء، لكن الامكان لا يكفي للوجود بل يحتاج الوجود الى أمر زائد، واما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها الى ضم أمر زائد عليها لكونه خلف السلطنة.

[Comment] : لم يبين كيف تنتج قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، استحالة انفكاك المعلول عن علته زمانا، والمهم في اثبات الجبر لزوم تعاصر العلة والمعلول، وهو غير بين ولا مبين.

ولا يخفى ان انكار شمول قاعدة "ان الشيء مالم يجب لم يوجد" بالنسبة الى الإرادة الصادرة من الفاعل المختار لا يعني انكار شمول قانون العلية لها او للفعل الإرادي، حيث ان الالتزام بقانون العلية ليس مساوقا لنفي الاختيار عن الإنسان، فان الإنسان علة مفيضة للإرادة وللعمل الإرادي، ولكن سنخ عليته يكون بنحو لا يلزم ان تكون الإرادة في الرتبة السابقة على وجودها واجبة بالغير، كما ان انكار قانون العلية ليس مساوقا لقبول الاختيار، فانه لو فرض محالا ان الماء غلا صدفة وبلاعلة فلا يعني ان الغليان فعل اختياري للماء. ثم ان الدليل لإثبات كون الانسان فاعلا بالسلطنة أمران:

احدهما الوجدان الحاكم بان الانسان له ان يفعل لان عليه ان يريد فيفعل، ولا يحتمل ان يكون هذا الاحساس ناشئا عن الوهم وخطأ الذهن، فانه مثل سائر موارد احتمال وقوع الخطأ في الاحساس منفي بحساب الاحتمالات.

ثانيهما ما ورد في الكتاب والسنة من مجازاة المسيء، وحمل ذلك على تجسّم الأعمال خلاف ظاهر ما ورد من كون العقاب جزاء منه تعالى على السيئة، فقد قال تعالى "وجزاء سيئة سيئة مثلها"^(١) و"من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون"^(٢)، فانه يدل ذلك على كونه مسؤولا عن فعله، وهذا يلزم الاختيار.

فالانصاف ان الطريق الوحيد لحل مشكلة الجبر والاختيار هو الالتزام بعدم شمول قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" للإرادة، وبذلك اتضح الخلل فيما يدعيه جمهور الفلاسفة في مثل رغيفي الجائع وطريقي الهارب أنه يستحيل ترجيح احدهما بلامرجح فاذا تعلق إرادة الشخص باحدهما يكشف برهان الإن عن وجود مرجح نفسي، حيث ان نسبة الإرادة الى كل من الفعلين على

[Comment 1]: والمتمبّه له ان الانسانين في شرائط مساوية يعملان مختلفا او الانسان في شرائط مساوية يعمل مختلفا في اليوم عن اليوم الآخر، وهكذا يجد الانسان فرقا واضحا بين حركات قلبه وحركات يده، وان الاول يختلف عن الثاني، وهذا هو الاختيار

١ - سورة الشوري الآيّة ٤٠

٢ - سورة الانعام الآيّة ١٦٠

حد سواء، فتعلقها باحدهما دون الآخر يتوقف على وجود مرجح فيه، وانت ترى ان هذا البيان لوتتم فينتهي الى الجبر، حيث ان وجود المرجح لا يكفي أيضا في نظر جمهور الفلاسفة ما لم يصل الى حد اللزوم والعلية التامة، والا لزم تحقق الممكن بمجرد الأولوية وهو باطل.

ثم انه يمكن ان يقال بانه لا يوجد بين النفس وبين صدور الفعل الاختياري واسطة تسمى بصرف القدرة وهجمة النفس، فانه ليس صرف القدرة الا عين ايجاد النفس لذلك الفعل، فالاختلاف بين صرف القدرة وبين وجود الفعل ليس الا بالاعتبار، كالاختلاف بين الایجاد والوجود، وان اختار السيد الخوئي قده وجود هذه الواسطة -تبعا للمحقق النائيني قده- وقد استظهر ذلك من قوله عليه السلام " خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة"^(١) ولكن يمكن ان يقال بانه لم يظهر كون المراد من المشيئة في الرواية هو صرف القدرة وهجمة النفس على اتیان الفعل، فلعلها العزم على الإيجاد فتأمل^(٢).

وكيف كان فلو تم ما ذكر من عدم وجود واسطة بين النفس وبين ايجادها للفعل الاختياري كما هو الظاهر فندعي عدم شمول قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" لنفس إيجاد الفعل الاختياري، حيث أن النفس تكون من الفاعل بالسلطنة، وقد تقدم ان الفاعل بالسلطنة سنخ علة لاتخضع لهذه القاعدة.

ثم انه قد اتضح مما ذكرناه الجواب عن اشكال انه كيف يتخلف مراده تعالى عن ارادته في فرض عصيان العبد لأمره، ومحصل الجواب انه في مورد الأوامر قد تعلق الإرادة التشريعية من الله سبحانه بصدور الفعل من العبد باختياره، ولم يتعلق ارادته التكوينية بذلك، والفرق بين الإرادة التكوينية

١ - الكافي ج ١ ص ١١٠

٢ - فان العزم على الإيجاد بالنسبة اليه تعالى ان كان بمعنى علمه بالإيجاد فليس عمله تعالى مخلوقا له بل هو عين ذاته.

والإرادة التشريعية إما بما هو المشهور من ان الإرادة التكوينية هو الشوق الأكد المحرك للعضلات نحو الفعل والإرادة التشريعية هو الشوق الأكد نحو فعل الغير المحرك للمولى نحو البعث اليه، او بما يقال من ان الإرادة التكوينية صرف النفس قدرتها في إيجاد الفعل والإرادة التشريعية بمعنى صرف النفس قدرتها في بعث الغير نحو الفعل، او بما يقال -كما هو المختار- من ان الإرادة التكوينية بمعنى صرف القدرة في إيجاد الفعل او بمعنى العزم على إيجاد الفعل وأما الإرادة التشريعية فهي بمعنى تعلق غرض المولى بالفعل الاختياري للعبد، وقد يعبر عنه بان المولى يريد ذلك من العبد او يعبر عنه بانه يطلب منه ذلك، وهذا لا يستلزم الجبر ابداء، فان ارادته التكوينية قد تعلقت بحفظ الفعل من حيث بعث المكلف نحوه والزام العقل بلزوم امثاله لاحفظ الفعل من جميع الجهات .

ولا يكفي في الجواب عن ذلك الاشكال ان يقال بان ارادته تعالى قد تعلقت بصدور الفعل من العبد باختياره، فانه لو تعلقت ارادته التكوينية بإرادة العبد لذاك الفعل التجأ العبد الى الطاعة واستحال تحقق العصيان منه، لان المفروض تعلق إرادة المولى التكوينية بإرادة العبد للفعل .

ادلة القائلين بالجبر

ان القائلين بالجبر بمعناه الأعم -وهو انه وان كان الفعل المسبوق بالارادة يكون ناشئا عن ارادة الانسان، لكن الانسان ليس مختارا في انقداح ارادته نحو ذلك الفعل- قد استدلوا على ذلك بوجوه، عمدتها ما يلي:

المشكلة الفلسفية

١- ما مرّ من المشكلة الفلسفية^(١)، وقد سبق الجواب عنها.

علمه تعالى الأزلي بأفعال العباد

٢- ان الله تعالى عالم بأفعال العباد من الأزل، فلا بد من الالتزام بوقوع تلك الافعال على وفق علمه سبحانه، ولا يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين في افعالهم فلما محالة وقع التخلف في مورد وهو محال، وقد قال الشاعر الفارسي (خيام):

مي خوردن من حق زازل ميدانست گر مي نخورم علم خدا جهل
شود

وفي نهج البلاغة: فاقدم (آدم) على ما نهاه عنه موافاة لسابق علمه^(١)، فان ظاهره انه لولم يقدم على ما نهاه عنه لم تتحقق الموافاة لسابق علمه تعالى. وفي رواية ابي بصير: فوافقوا (اي اهل المعصية) ما سبق لهم في علمه... لان علمه اولى بحقيقة التصديق^(٢).

وقد اجاب صدر المتألهين عن ذلك بانه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل فان الله 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 النقيض^(٣).

ولا يخفى ان هذا الجواب لا يصحح الا صدور الفعل عن ارادة المكلف، والا فيعترف بان المكلف ملجأ في ارادته للإتيان بالفعل ولا يمكنه التخلف عنها، ومآله بحسب اللب إلى سلب المسؤولية عن الانسان بالنسبة الى ما يصدر منه فكيف يصح مؤاخذته عليه، فهذا الجواب اعتراف بكلام خيام

[VComment s]: المقر: بناء على تفسير الارادة بالعلم فهذا ما اوجب قول الآخوند ره بالجبر

١ - نهج البلاغة خطبة ٩٢

٢ - الكافي ج ١ ص ١٥٤

٣ - الاسفار الأربعة ج ٨ ص ٣١٨

وامثاله .

فينحصر الجواب عن هذا الوجه بان يقال ان علمه تعالى بافعال العباد علم انفعالي فيكون تابعا لفعل الانسان وكاشفا عنه، نظير علمنا بانه سيصدر فعل قبيح من انسان آخر، ومن الواضح انه لا يستلزم كونه مقهورا لعلمنا، بل علمنا تابع لفعله .

ولا يتم دعوى ان العلم الانفعالي يكون مآله الى العلم الحسولي وعلمه تعالى علم حضوري، حيث انه علة للكائنات فيكون وجودها حاضرا لديه كحضور اي معلول لدى علته المفيضة .

وذلك لانه لامناس من الالتزام بوجود العلم الحسولي له تعالى ولو كان علمه أزليا، فانه كيف يفسر علمه تعالى بعدم العنقاء او امتناع اجتماع النقيضين وما شابه ذلك، فانها ليست من جملة مخلوقاته .

وأما ما تقدم نقله عن نهج البلاغة فلا بد من حمله على كون المراد مجرد الإخبار بانه تعالى كان عالما بانه سوف يقدم آدم على ما نهاه عنه، وأما رواية ابي بصير فهي صريحة في الجبر فلامناس من طرحها لمخالفتها لما ثبت بضرورة العقل والنقل من الاختيار .

الآيات والروايات التي توهم الجبر

٣- ما ورد في الآيات والروايات مما توهم الجبر، وهي على ثلاثة اقسام:

القسم الاول ما ورد حول افعال العباد ومشيتهم مما قد يتوهم منها الجبر، كقوله تعالى "وماتشاؤون الا ان يشاء الله"^(١) و"لاتقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله"^(٢) و"قل اني لاملك لنفسي نفعا ولاضرا الا ماشاء الله"^(٣) وقد ورد في الحديث القدسي: يابن آدم بمشيتي كنت انت الذي

١ - سورة الانسان الآية ٣٠

٢ - سورة الكهف الآية ٢٣

٣ - سورة الاعراف الآية ٨٨

تشاء^(١) "، وكذا قوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وما كان لنفس ان تؤمن الا بإذن الله"^(٢) و"والله خلقكم وما تعملون"^(٣) و"فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت ولكن الله رمى"^(٤) و"يضل من يشاء ويهدي من يشاء"^(٥) وفي رواية عن ابي الحسن عليه السلام قال: إن لله إرادتين ومشيتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية إبراهيم مشية الله تعالى^(٦).

ولكن لو فرض ظهور بعض هذا الآيات والروايات او كلّها في الجبر فلا بد من رفع اليد عن ظهورها بمقتضى الجمع بينها وبين الآيات والروايات التي تدلّ على اختيار الإنسان كقوله تعالى "انا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"^(٧) وكذا ما ينسب صدور الذنب الى الانسان نفسه كقوله تعالى "فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير"^(٨).

وعليه فالمراد من مثل قوله "وما تشاؤون الا ان يشاء الله" هو ان كون الانسان فاعلا مختارا يكون بمشيته تعالى حدوثا وبقاء، مضافا الى انه ليس معنى كون الإنسان فاعلا مختارا هو ان جميع مقدمات الفعل الاختياري

١ - الكافي ج ١ ص ١٥٢

٢ - سورة يونس الآية ٩٩-١٠٠

٣ - سورة صافات الآية ٩٦

٤ - سورة الانفال الآية ١٧

٥ - سورة فاطر الآية ٨

٦ - الكافي ج ١ ص ١٥١، التوحيد ص ٦٠

٧ - الانسان الآية ٣

٨ - سورة الملوك الآية ١١

تكون بيده، وانما هو بمعنى انه ليس ملجأ في ارتكاب الفعل حتى بعد تمامية مقدماته، وهذا هو الجواب عن قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا بإذن الله، وهكذا قوله: أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك، يكون بمعنى انه يشاء كون العبد مختاراً.

وأما قوله تعالى "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم" فالظاهر منه ان غلبتهم على عدوهم كانت بنصره تعالى، كما قال تعالى "ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة"^(١)، وأما قوله تعالى "يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء" مما أسند فيه الإضلال والهداية الى الله سبحانه فليس الا لأجل أن مبادئ أفعال العباد تكون بيد مشيئته تعالى وتحت ارادته، وليس بمعنى إلقاء الانسان في هدايته او ضلالته، واما ما ورد في الحديث القدسي: "يا بن آدم انا اولى بحسناتك من نفسك وانت اولى بسيئاتك مني"^(٢) فالمراد منه انه تعالى اعطي العبد قوة وقدرة بغرض ان ينتفع منها في الحسنات وقد هداه الى ذلك فلو اختار السيئة كان ذلك بسوء اختياره فيكون هو اولى به، وان فعل الحسنه كان بهدايته تعالى وبالقوة التي اعطاه وبهدايته فالله اولى به.

القسم الثاني: اخبار السعادة والشقاوة، ففي صحيحة الكناني: الشقي من شقي في بطن امه^(٣)، وفي رواية اخرى الناس معادن كمعادن الذهب والفضة^(٤)، وفي صحيحة منصور ابن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم ييغضه أبداً، وإن عمل شراً أبغض عمله ولم ييغضه، وإن كان شقياً لم يحبه أبداً وإن عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه لما يصير إليه، فإذا أحب الله شيئاً

١ - سورة التوبة الآية ٢٥

٢ - انظر: الكافي ج١ ص١٦٠

٣ - الأمالي للصدوق ص٤٨٨، وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ٨٤

٤ - الكافي ج٨ ص١٧٧

لم يبغضه أبدا وإذا أبغض شيئا لم يحبه أبدا^(١)، وفي رواية ابي بصير قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل، ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم إطاعة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدرُوا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سرّ^(٢).

وفي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتى يقول الناس: ما أشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة، وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس: ما أشبهه بهم، بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء إن من كتبه الله سعيدا وإن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة^(٣).

فقد يقال بان ظاهر هذه الروايات هو ان ارادة الطاعة تنشأ من السعادة الذاتية في الانسان كما ان ارادة المعصية تنشأ من الشقاوة الذاتية فيه، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية قده، ومن الواضح ان نتيجته ليست الا الجبر.

اقول: بعض هذه الروايات مخالف للعقل والكتاب والسنة مثل رواية ابي بصير، فلا بد من طرحها، فانه لا معنى لان يكون العاصي مجبورا على المعصية وغير قادر على الطاعة ومع ذلك يعاتب على فعله، ويعاقب جزاء

١ - الكافي ج ١ ص ١٥٢

٢ - الكافي ج ١ ص ١٥٣

٣ - الكافي ج ١ ص ١٥٤

عليه بمقتضى صريح ما ورد في الآيات والروايات .

واما مثل صحيحة الكناني فقد ورد تفسيرها في صحيحة ابن ابي عمير قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الشقي من شقي في بطن والسعيد من سعد في بطن امه، فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء. قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله: اعملوا فكل ميسر لما خلق له؟ فقال: إن الله عز وجل خلق الجن والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عز وجل "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" فيسر كلا لما خلق له، فالويل لمن استحب العمى على الهدى^(١).

فهذه الصحيحة تدل على ان الشقاوة والسعادة ليستا من الصفات الذاتية للإنسان، وانما تعرضان على الانسان بممارسة الاعمال الخارجية. نعم يمكن ان تختلف طبائع الاشخاص من حيث الميل الى الحسنات او السيئات، ولكنه ليس بنحو يزيل عنه الاختيار، فمن يميل الى السيئة اكثر من غيره فلا يعني انه لا يتمكن من كف نفسه عنها، كما ان من يميل الى الحسنات اكثر من غيره كذلك، فيكون تأثير الميل الى السيئة او الحسنات في صدورهما بنحو الاقتضاء لالعية التامة.

القسم الثالث: اخبار الطينة، ففي معتبرة ابي بصير انا وشيعتنا خلقنا من طينة من عليين وخلق عدونا من طينة خبال من حمأ مسنون^(٢)، وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي أخذ الله ميثاق شيعتنا معنا على ولايتنا لا يزيدون ولا ينقصون: إن الله خلقنا من طينة عليين وخلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك

١ - التوحيد ص ٣٠٦

٢ - الأمالي للشيخ الطوسي ص ١٤٩ بحار الانوار ج ٥ ص ٢٢٥

وخلق عدونا من طينة سجين، وخلق أولياءهم من طينة أسفل من ذلك^(١).
 وفي رواية ابي حمزة البطائني، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام
 قال: لا تخاصموا الناس فإن الناس لو استطاعوا أن يحبونا لأحبونا، إن الله
 أخذ ميثاق النفس فلا يزيد فيهم أحد أبدا، ولا ينقص منهم أحد أبدا^(٢).
 وفي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لو علم الناس كيف
 كان ابتداء الخلق لما اختلف اثنان. فقال: إن الله تبارك وتعالى قبل أن يخلق
 الخلق قال: كن ماء عذبا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي. وقال: كن ماء
 ملحا أجاجا أخلق منك ناري وأهل معصيتي، ثم أمرهما فامتزجا، فمن ذلك
 صار يلد المؤمن كافرا والكافر مؤمنا، ثم أخذ طين آدم من أديم الأرض فعركه
 عركا شديدا فإذا هم في الذر يدبون، فقال لأصحاب اليمين: إلى الجنة
 بسلام، وقال لأصحاب النار: إلى النار ولا أبالي، ثم أمر نارا فأسعرت فقال
 لأصحاب الشمال: ادخلوها، فهابوها وقال لأصحاب اليمين: ادخلوها،
 فدخلوها: فقال كوني بردا وسلاما فكانت بردا وسلاما؛ فقال أصحاب
 الشمال: يا رب أقلنا، فقال: قد أقلتكم فادخلوها، فذهبوا فهابوها، فثم ثبتت
 الطاعة والمعصية، فلا يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء أن
 يكونوا من هؤلاء^(٣).

وفي رواية شهاب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس
 كيف خلق الله تبارك وتعالى هذا الخلق لم يلم أحد أحدا فقلت: أصلحك
 الله فكيف ذلك؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى خلق أجزاء بلغ بها تسعه وأربعين
 جزءا. ثم جعل الأجزاء أعشارا فجعل الجزء عشرة أعشار، ثم قسمه بين

١ - بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٤٩ عن بصائر الدرجات

٢ - بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٥٠ عن المحاسن

٣ - الكافي ج ٢ ص ٦

الخلق فجعل في رجل عشر جزء وفي آخر عشري جزء حتى بلغ به جزءاً تاماً وفي آخر جزءاً وعشر جزء وآخر جزءاً وعشري جزء وآخر جزءاً وثلاثة أعشار جزء حتى بلغ به جزئين تامين، ثم بحساب ذلك حتى بلغ بأرفعهم تسعة وأربعين جزءاً، فمن لم يجعل فيه إلا عشر جزء لم يقدر على أن يكون مثل صاحب العشرين وكذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الأعشار وكذلك من تم له جزء لا يقدر على أن يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس أن الله عز وجل خلق هذا الخلق على هذا لم يلم أحد أحداً^(١). وفي نهج البلاغة وقد ذكر عنده اختلاف الناس "انما فرّق بينهم مبادئ طينتهم"^(٢).

وهذه الروايات اصعب ما في المقام مما يمكن ان يستدل به على الجبر، لا بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة -وهو عدم تأثير الارادة في صدور الفعل، بل الله سبحانه هو فاعل فعل الانسان وان جرى عادته على خلق فعل الانسان عند ارادته- بل بمعنى ان ارادة السيئة او الحسنة تنشأ من مبادئ طينة الاشخاص.

فما يكون نصّاً في الجبر كصحيحة زرارة ورواية شهاب فلا بد من طرحه، لما مر من مخالفة امثال ذلك لحكم العقل والكتاب والسنة، واما سائر الروايات فإما ان تحمل على اختلاف طبائع الاشخاص من حيث الميل الى السيئة والحسنة لا بنحو يكون هذا الميل علة تامة لصدور الحسنة او السيئة، او تحمل على انه تعالى حيث كان يعلم بان هذا الشخص لو خلق يختار طريق الهداية ويكون من شيعة اهل البيت عليهم السلام فخلقه من فاضل طينتهم، فاكتملت بذلك هدايته، كما انه علم بان شخصا آخر لو خلق يسلك مسلك الضلال وعداء اهل البيت فخلقه من طينة خيال من حمأ مسنون فاكتمل

١ - وسائل الشيعة ج١٦ ص١٦١ باب ١٤ من ابواب الأمر بالمعروف ح٤

٢ - نهج البلاغة خطبة ٢٣٤

بذلك ضلاله وغيّه، وهذا لا ينافي الاختيار، نعم لو تاب شخص من ضلاله وغيه فصار مواليا لأولياء الله ولو في آخر حياته فينكشف من ذلك انه مخلوق من فاضل طينتهم، والله سبحانه هو العالم.

امكان انقذاح الإرادة عن مصلحة في نفسها

ثم انه وقع الكلام في انه هل يمكن انقذاح الإرادة عن مصلحة في نفسها، فذهب المحقق الحائري قده في الدرر الى امكان ذلك، واستشهد عليه بان المسافر الذي لاداعي له الى اقامة عشرة أيام عدا انه يريد ان يتم صلاته ويصوم فيريد لاجل ذلك اقامة عشرة ايام لمصلحة في نفس هذه الإرادة، لان إرادة اقامة عشرة ايام تمام الموضوع لوجوب الاتمام والصيام، سواء اقام خارجا ام لا، فاذا كانت الإرادة التكوينية كذلك فالإرادة التشريعية اسهل منها، وبذلك يمكن تصوير انقذاح ارادة المولى بفعل العبد في موارد صدور الأمر بداعي الامتحان او التهديد ونحو ذلك، حيث تكون الإرادة فيها ناشئة عن مصلحة في نفس الإرادة، وكذا الحال في باق الصفات كالتمني والترجي، فانه قد يوجد التمني او الترجي مثلا لمصلحة في نفس التمني او الترجي للمصلحة في متعلقهما^(١).

اقول: يقع الكلام اولا في أنه هل يمكن انقذاح الإرادة التكوينية عن مصلحة في نفس هذه الإرادة ام لا، والتحقيق في ذلك انه ان فسرت الإرادة بالشوق الأكيد فالوجدان شاهد على انه لا يمكن تعلق الشوق بشيء بمجرد مصلحة في نفس الشوق، فلو قال شخص لآخر أحبني حتى أعطيك كذا، فان امكن ايجاد حبه بالتفكر في فضائله فهو، ولكن لولم يجد له أية مزية توجب حبه فمجرد المصلحة في نفس الحب لا يوجب انقذاح الحب

وجدانا.

وقد حكى عن المحقق العراقي قده انه استدل على ذلك بان تعلق الشوق بشيء من دون مزية في ذلك الشيء يعني الترجيح بلا مرجح وهو محال^(١)، ولكن يرد عليه انه -مضافا الى ابتناؤه على مسلك الفلاسفة من تطبيق قانون "الشيء ما لم يجب لم يوجد" على افعال النفس وهو غير تام كما سبق تحقيقه- انه يكفي ان يكون المرجح في نفس الشوق او في سلسلة علله. هذا كله ان فسرت الإرادة بالشوق الأكيد، وأما لو فسرت الإرادة بالعزم على ايجاد الشيء -كما هو الظاهر عرفا- فلأمانع من تحقق العزم والبناء على ايجاد الفعل لمصلحة في نفس العزم والبناء.

هذا وقد ذكر في البحوث انه بعد ما يرى الشخص ان المصلحة تستوفي بنفس البناء والعزم ولولم يوجد ذلك الشيء الذي تعلق العزم بإيجاده، والمفروض انه ليس له داع آخر لإيجاد ذلك الشيء فلا يتحقق منه بناء جدي على الإيجاد عدا مجرد لقلقة لسان.

ثم قال ان مشكلة قصد الإقامة -بالنسبة الى من لم يكن له داع الى الإقامة عدا الصيام واتمامه للصلاة- لا تنحل في الفروض المتعارفة، فانه اذا كان قصده إتمام الصلاة والصيام في اقل من عشرة ايام او كان قصده الإتمام والصيام في تمام العشرة ولكنه يعلم بانه بعد ما يأتي بصلاة رباعية تامة فلاملزم له في الإقامة الى تمام العشرة، بل له الخروج منها الى ما دون المسافة مطلقا -مع افتراض انه يوجد له داع نفساني الى الخروج الى ما دون المسافة خلال هذه المدة لو علم بانه لا يضر ذلك بصحة صومه واتمامه للصلاة- فلا يتحقق منه قصد الإقامة سواء قلنا بانه بمعنى الشوق الأكيد الى الإقامة او بمعنى البناء الجدي عليها او بمعنى الاطمئنان بها، وان كان الصحيح فقها هو الثالث، نعم لو فرض انه ممن لا يصلي فيكون صيامه عشرة

الطلب والإرادة..... ١٠١

ايام موقوفا على اقامته في ذلك البلد الى تمام العشرة وعدم خروجه منه ولو الى مادون المسافة، فحينئذ يتحقق منه الشوق الى اقامة عشرة ايام تبعا ويعزم عليها جدا ويطمئن بها، ولكنه فرض غير متعارف^(١).

ويلاحظ عليه انه بعد ما يرى الشخص أنه لايمكن من الوصول الى غرضه الا بالعزم والبناء الجدي على ايجاد الشيء فيحصل في نفسه الداعي الى ايجاده، حيث يرى انه من دون ذلك لايمكنه احراز البناء الجدي، وعليه فمن قدم بلدة في شهر رمضان وكان يريد ان يصوم في تلك البلدة، فحيث انه قد يفتى له بعدم تحقق قصد الإقامة مع احتمال الخروج في الأثناء ولو الى مادون المسافة الشرعية فلاجل ذلك يعزم على عدم الخروج، مع انه لم يكن له داع في عدم الخروج الى مادون المسافة الا انه يريد ان يصوم، فهو وان كان يعلم بانه لو بقي قصده الى ان يأتي بصلاة رباعية تامة فلايضر خروجه بعدها الى مادون المسافة، ولكنه حيث يرى ان بقاءه عشرة ايام في البلد دخيل عادة في احرازه لجدية بناءه فلاجل ذلك لا يخرج قبل تمام العشرة من ذلك البلد ولو الى ما دون المسافة الشرعية، خاصة فيما اذا علم انه سوف يتكرر نظير هذه الواقعة له في المستقبل، فاذا خرج بعد اتيانه برباعية تامة الى ما دون المسافة فقد لايتمشى منه في المستقبل البناء الجدي على اقامة عشرة ايام، وحينئذ فيتحقق منه عزم جدي على اقامة عشرة ايام ويحصل له الاطمئنان بها أيضا، بل يشتاق اليها تبعا لتوقف احرازه عادة لجديّة عزمه على إقامته في البلد الى تمام العشرة.

وقد اجاب المحقق العراقي قده بعد ذهابه الى امتناع نشوء الارادة عن مصلحة في نفسها عن مثال ارادة اقامة عشرة ايام بأن وجوب اتمام الصلاة

ليس مترتبا على ارادة اقامة عشرة ايام حتى يقال بان المسافر الذي يريد اتمام الصلاة فينقذ في نفسه ارادة اقامة عشرة ايام لمصلحة في نفس هذه الإرادة، وانما هو مترتب على نفس اقامة عشرة ايام، غاية انه ليس مترتبا على وجود الاقامة بقول مطلق بل على وجودها المنحفظ من ناحية ارادة الاقامة، وحينئذ فتعلق الارادة بالاقامة يكون من جهة ما يرى المسافر بنظره ترتب وجوب اتمام الصلاة على الاقامة فينقذ في نفسه الارادة نحوها^(١).

واحتتمل في البحوث انه يعني كون الموضوع للتمام شرعا هو الإقامة المقصودة، فاورد عليه انه خلاف ما هو الثابت في الفقه، ولكن ليس في كلامه قده ما يوهم هذا الأمر الغريب فقهيًا، الا ان المهم في الاشكال عليه انه لامعنى لترتب وجوب التمام على وجود الاقامة المنحفظ من ناحية ارادتها الا ترتب وجوب التمام على ارادة الاقامة.

وكيف كان فقد يذكر مثالان آخران لفرض كون الإرادة عن مصلحة في نفسها:

احدهما: ما في البحوث من انه قد يقال انه بناء على عدم كون الوضوء مستحبا نفسيا، فلو أراد المكلف ان يتوضأ قبل الصلاة فلا يصح منه ذلك الا اذا نوى غاية راجحة كقراءة القرآن، فلو توضأ بقصد قراءة القرآن صح وضوءه لتمشي القربة منه وان لم يتحقق منه قراءة القرآن فيما بعد، وحينئذ فقد يقال انه قد لا يكون له غرض في قصد قراءة القرآن الا تصحيح وضوءه، وهو يعلم بانه لو توضأ مع هذا القصد يصح وضوءه وان لم يتحقق منه قراءة القرآن خارجا.

ثم اورد عليه بما محصله انه لاشكال في انه لو لم يكن الوضوء مستحبا نفسيا فلا اقل من ان الكون على الطهارة المسبب من الوضوء مستحب نفسي

١ - نهاية الافكار ج١ ص١٧٥، ونظيره ما في بدائع الافكار

الطلب والإرادة..... ١٠٣

بمقتضى قوله تعالى "ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"^(١)، وهذا يوجب حسنه الفعلي، وأما الحسن الفاعلي وتمشي قصد القربة من المكلف فيكفي فيه مجرد اتيانه بالوضوء ولو بداعي التوصل به الى الصلاة المشروطة بالوضوء بعد دخول وقتها، ولا يحتاج الى قصد امتثال الأمر الغيري للوضوء كي يقال بانه لا يكون الأمر الغيري بالوضوء فعليا قبل دخول وقت الصلاة، لكونه تابعا للوجوب النفسي -المتعلق بالصلاة- والذي لا يكون فعليا الا بعد دخول الوقت.

اقول: قد يخطر بالبال ان مقتضى قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم..."^(٢) هو ان شرط الصلاة ليس مطلق الوضوء حتى يكون الوضوء قبل دخول الوقت مصداقا له، وانما هو الوضوء عند القيام الى الصلاة، وحينئذ فقد يجاب عنه بان ظاهر الآية انه بيان عرفي لمجرد شرطية الوضوء للصلاة من دون ان يظهر منها لزوم كون الإتيان به في زمان قريب من الصلاة، ولكن هذا الجواب غير واضح، اذ هو نظير ما يقال اذا قمت لأكل الطعام فاغسل يديك، فان ظاهره عدم الاكتفاء بغسل اليدين في زمان بعيد عن زمان اكل الطعام، وحينئذ فان دل دليل من الخارج على كفاية الوضوء قبل القيام الى الصلاة كما لو توضحاً بقصد غاية راجحة كقراءة القرآن، او طلب حاجة من الله، او الصلاة المندوبة، فهو، والا فقد يشكل الاكتفاء بالوضوء قبل الوقت الا اذا كان في الزمان المقارن لدخول وقت الصلاة بحيث يصدق عليه الوضوء حال القيام الى الصلاة، ويعبر عنه بالوضوء النهيوي، نعم لاشكال فقها في جواز الوضوء للصلاة بعد دخول الوقت ولو مع الفصل الكثير بين الوضوء والصلاة.

١ - سورة البقرة الآية ٢٢٢

٢ - سورة المائدة الآية ٦

ان قلت: ان الطهارة مستحب نفسي في كل حال بمقتضى قوله تعالى: ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين، والوضوء لا يخلو اما ان يكون بنفسه طهارة او سببا للطهارة، وحينئذ فيكون الوضوء ولو مع عدم قصد الغاية الخاصة مشروعا، وهذا يقتضي اجزائه في الصلاة.

قلت: لم يدل اي دليل على كون الوضوء مطلقا طهارة او سببا للطهارة، فاحتمل ان يكون الطهارة او السبب للطهارة هو الوضوء الخاص اي ما يكون مع قصد غاية راجحة كقراءة القرآن او يكون حال القيام الى الصلاة.

وما يمكن ان يستدل به على ان مطلق الوضوء طهارة او سبب للطهارة عدة روايات، منها: صحيحة محمد بن مسلم في رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد فقد فعل احد الطهورين^(١)، ومنها صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا^(٢) ومنها صحيحة زرارة: التيمم احد الطهورين^(٣) ومنها رواية قاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات الا فتطهروا^(٤) ومنها مرسل الصدوق ان الوضوء على الوضوء نور على نور^(٥) ومنها رواية محمد بن سنان عن المفضل بن عمر من جدد وضوءه بغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار^(٦) ومنها الروايات الآمرة بالتيمم للمعذور من دون تقييده بكونه داخل الوقت، وبالفحوى يدل على عدم تقييد الوضوء ايضا بكونه بعد دخول الوقت، والحاصل انه يستفاد من هذه الروايات ان الوضوء بذاته يكون مصداقا للطهور ولو لم يقترن بقصد غاية خاصة.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٠ باب ١٤ من ابواب التيمم ح ١٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٣ باب ١ من ابواب الطهارة ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨١ باب ٢١ من ابواب التيمم ح ١

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٧٨ باب ١٠ من ابواب الوضوء ح ١٠

٥ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٧٧ باب ٨ من ابواب الوضوء ح ٨

٦ - نفس المصدر ج ٧

الطلب والإرادة..... ١٠٥

ولكن يمكن ان يقال ان صحيحة محمد بن مسلم في مقام بيان عدم وجوب الإعادة لمن وجد الماء بعد الصلاة معللا بانه فعل الطهور وليس في مقام بيان شرائط التيمم المشروع، على ان التيمم فيه بدل غسل الجنابة والكلام فعلا في الوضوء او التيمم بدل الوضوء، هذا مضافا الى ما ادعي من الاجماع على عدم مشروعية التيمم قبل الوقت.

واما صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج فليست في مقام البيان من حيث كيفية التطهير بالماء او التراب، واما صحيحة زرارة فكذلك ليست في مقام البيان من حيث شرائط التيمم او الوضوء كي يكون طهورا، وأما رواية القاسم بن يحيى مضافا الى المناقشة في سندها لم يظهر منها الأمر بالوضوء بل لعل المراد منها الأمر باستعمال الطهور من الخبث مثلا قبل الوضوء، ويؤيد ذلك انه لم يرد في ذيلها الأمر بالوضوء بل ورد الأمر بالطهور، نعم لو فرض تمامية سند مرسله الصدوق او رواية محمد بن سنان عن المفضل بن عمر لم يكن بدالتهما بأس، أما روايات تيمم المعذور فقد يقال بتقييدها بالإجماع على عدم جواز التيمم قبل دخول الوقت، او بتقييدها بظهور آية الوضوء في اعتبار كون الوضوء حال القيام الى الصلاة فيكون التيمم مثله لعدم احتمال كون الأمر فيه اسهل.

هذا ولكن الانصاف ان المرتكز التشريعي هو استحباب الوضوء -إما لنفسه او لأنه سبب للكون على الطهارة- في اي حال من دون حاجة الى قصد غاية مستحبة أخرى، والظاهر ان الأشكال المشهور في الوضوء قبل وقت الصلاة كان منشأ الأشكال في قصد الوجوب قبل الوقت او قصد الوضوء للصلاة التي لم يدخل وقتها، لامشروعية الوضوء ولو لأجل الكون على الطهارة، ويؤيد كون الوضوء مشروعاً في حد ذاته رواية ابن ابي عمير عن

محمد بن كردوس عن ابي عبدالله عليه السلام انه من تطهر ثم آوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده^(١)، فان ظاهرها حصول الطهارة بالوضوء بلا حاجة الى قصد غاية مستحبة أخرى، حيث ان العرف يلغي خصوصية الوضوء لأجل النوم، وسند الرواية صحيح بناء على ما هو المختار من التوثيق العام لمشايخ ابن ابي عمير، فلا يبعد جواز الوضوء قبل الوقت ولو من دون قصد غاية راجحة خاصة، وان كان الاحوط عدم الاكتفاء بالوضوء قبل الوقت الا اذا كان لغاية راجحة كقراءة القرآن او صلاة مندوبة.

ثم انه بناء على لزوم قصد غاية مستحبة أخرى للوضوء غير الكون على الطهارة فلاوجه ظاهرا في الاكتفاء بمجرد القصد، بل يلزم تحقق تلك الغاية بنحو الشرط المتأخر، حيث انه القدر المتيقن من الخروج عن ظاهر آية الوضوء في ان شرط الصلاة هو الوضوء حال القيام الى الصلاة.

ثانيهما: ما اذا كان حوض مسجد موقوفا على خصوص من أراد الصلاة في ذلك المسجد، سواء صلى فيه خارجا ام لا، فانه قد لا يكون للشخص اي داع للصلاة في المسجد وانما يقصدها بغرض تصحيح وضوءه، فيقال فيه ايضا بعدم تمشي القصد الجدي باتيان الصلاة في المسجد بعد افتراض عدم وجود داع آخر اليه، ولكن تبين مما ذكرناه انفا في مسألة قصد الإقامة انه لا يوجد مانع من انقداح إرادة الصلاة في المسجد لمصلحة في نفس الإرادة، حيث ان الظاهر من الإرادة هو العزم والبناء القلبي على الإيجاد او الاطمئنان به، دون الشوق الأكيد.

هذا كله بلحاظ تعلق الارادة التكوينية بشيء عن مصلحة في نفس الارادة، وأما تعلق الارادة التشريعية بفعل الغير عن مصلحة في نفس هذه الارادة فغير معقول، سواء اريد منها شوق المولى بفعل العبد او اريد منها تعلق غرضه او فقل طلبه النفساني به، بل لو فرض كون الحكم التكليفي امرا اعتباريا محضاً

الطلب والإرادة..... ١٠٧

فمع ذلك لا يجب امتثاله عقلا، حيث لا يكون للمولى غرض في ذات الفعل كي يكون داعيه من اعتبار التكليف التحريك نحوه، فيكون نظير ما لو اعطي المولى جائزة على اعتباره وجوب الفعل، فما ذكره المحقق الحائري قده من انه اذا امكن تعلق الارادة التكوينية عن مصلحة في نفسها فيمكن ذلك في الارادة التشريعية لكونها اسهل ففي غير محله، نعم لا يلزم ان تكون الملاك الذي يوجب انقذاح الارادة التشريعية في نفس المولى كامنا في ذات الفعل، بل قد يكون في حيث امتثال أمر المولى والانبعث عن بعته وارادته.

وحيثئذ فلا يتم ما حكى عن المحقق العراقي قده من ان ثمره البحث عن امكان نشوء الارادة التشريعية عن مصلحة في نفسها هي انه بناء على امكان ذلك فلا يمكن كشف الوجوب عن حسن الفعل عقلا كما لا يمكن كشف التحريم عن قبحه كذلك بخلاف ما اذا قلنا بعدم امكان ذلك^(١).

فانه حتى لو قلنا بعدم امكان نشوء الإرادة عن مصلحة في نفسها، فمع ذلك لا يكشف الوجوب عن حسن ذات الفعل عقلا، كما لا يكشف التحريم عن قبحها كذلك، فانه يمكن نشوء الارادة عن مصلحة في امتثال أمر المولى او نهيه، على انه ليس كل مصلحة او مفسدة في الفعل مساوقة لحسنه او قبحه، خاصة اذا كانتا من قبيل الحكمة، كما هو الحال في غالب الأحكام الشرعية.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو البحث عن مادة الأمر.

صيغة الأمر

المقام الثاني في البحث عن صيغة الأمر، ويكون في عدة جهات:

دلالة صيغة الأمر على الطلب

الجهة الأولى: لاشكال في استفادة الطلب من صيغة الأمر، وانما الكلام

في كيفية استفادته منها، وقد ذكرت عدة وجوه في ذلك:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من انها موضوعة لمفهوم الطلب، والفارق بينه وبين كلمة الطلب هو ان شرط وضع صيغة الأمر على هذا المفهوم ان يكون استعمالها فيه بداعي الإنشاء دون الإخبار، وقد مرت المناقشة في هذا المبنى في بحث الإنشاء والإخبار.

٢- ما ذكره المحقق الحائري قده في الدرر من ان صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الإرادة النفسانية، فان قلت: ان لازمه عدم وجود المستعمل فيه في موارد الامتحان والتعجيز ونحو ذلك مما لا يوجد فيها الإرادة النفسانية نحو فعل العبد، قلت: انا نلتزم بتحقيق الارادة في هذه الموارد ايضا وان كانت هذه الإرادة ناشئة عن مصلحة في نفسها، نظير ارادة اقامة عشرة ايام لمصلحة في نفس هذه الارادة حيث يتوقف اتمام الصلاة والصوم عليها، فاذا صح ذلك في الارادة التكوينية صح في الارادة التشريعية ايضا لانها ليست بازيد مؤونة منها^(١).

وفيه انه لامجال لتوهم انقداح الارادة نحو الفعل في موارد التهديد كقوله تعالى: اعملوا ما شئتم^(٢)، فانه كيف تتعلق ارادة المولى بهذا الفعل مع كونه مبغوضا له جدا، وكذا في موارد التعجيز كيف تتعلق ارادة المولى بالفعل مع علمه بعجز المكلف عنه، بل في الأوامر الامتحانية ايضا قد يكون الفعل

١ - درر الفوائد ج ١ ص ٤٠

٢ - سورة فصلت الآية ٤٠

صيغة الأمر ١٠٩

مبغوضا لديه فكيف تتعلق ارادة المولى به، نعم قد تعلقت ارادته بحركة العبد نحو الفعل، هذا مضافا الى ان لازم كلامه عدم وجود المستعمل فيه في موارد استعمال خطاب الأمر هزلا، فلا يمكن الالتزام بوضع صيغة الأمر للدلالة على الإرادة النفسانية، لان المفروض كون المستعمل فيه في مورد الأمر الحقيقي والأمر الامتحاني ونحوه واحدا.

نعم كان بإمكانه دعوى وضع صيغة الأمر لإبراز الارادة النفسانية والجواب عن الاشكال بانتفاء الإرادة النفسانية في موارد الامتحان والتهديد ونحوهما بانه لا يعتبر في استعمال اللفظ لإبراز الصفة النفسانية وجود تلك الصفة، ولكن المهم ان المدلول التصوري لصيغة الأمر ليس هو إبراز الإرادة النفسانية عرفا وانما هو البعث نحو الفعل.

٣- ما ذكره المحقق النائيني قده من انها موضوعة للنسبة الإيقاعية اي ايقاع الفعل على ذمة المكلف، ونظيره ما ذكره السيد الخوئي قده من انها موضوعة لإبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وقد مرت المناقشة في هذا المبني في البحث عن مدلول مادة الأمر، أضف اليه ان الظاهر هو وحدة المدلول الاستعمالي في صيغة الأمر سواء صدرت من العالي الى السافل او من السافل الى العالي او من المساوي الى المساوي، مع انه لا يوجد اعتبار الفعل في ذمة المخاطب في موارد صدور صيغة الأمر من السافل او المساوي، حيث ان مدلول صيغة الأمر هو البعث نحو الفعل بداعي السؤال والالتماس، وعليه فيكون مفاد صيغة الأمر وضعها هو البعث.

وفيه ان مفاد صيغة الأمر وضعها هو البعث، فانه حينما يقال "اللهم اغفر لنا" لاتستعمل صيغة الأمر للنسبة الايقاعية اذ لامعنى لان نخاطب الله تعالى "انا نوقع على ذمتك ان تغفر لنا"، ومن الظاهر ان المدلول الاستعمالي في

هذا الكلام لا يختلف عن سائر موارد استعمال صيغة الأمر.

٤- ما لعله المشهور من وضع صيغة الأمر لإنشاء البعث وإيجاده، أو فقل لإيجاد النسبة التامة البعثية، فقد يوجد المولى بالإشارة باليد مثلا وقد يوجد بصيغة افعال.

وهذا هو الظاهر، فان الظاهر من صيغة الأمر انها تدل على نسبة تامة بعثية، وهيئة الجملة تدل على تعيين الفاعل، كما في قولنا "ليضرب زيد" او "اضرب انت"، فالمعنى الذي يخطر بالذهن عند سماع صيغة الأمر ولو من تموج الهواء او من متكلم غير ملتفت هو صورة مندمجة من ايجاد البعث. هذا ولا يخفى أن المراد من النسبة البعثية ليس كونها مجرد نسبة، بل هو نسبة البعث الى فاعله او مفعوله، فان البعث التكويني معنى حدثي كالضرب ونحوه، وانما المراد منها الصورة الاندماجية من ايجاد البعث، والذي يكون متقوما بالباعث والمبعوث والمبعوث اليه، فمدلول صيغة الأمر يختلف عن المفهوم الاسمي لكلمة البعث او ايجاد البعث، فيكون مفاد صيغة الأمر ايجاد هذا المعنى الاندماجي.

٥- ما ذكره في البحوث من ان صيغة الأمر موضوعة للدلالة على النسبة الناقصة البعثية والإرسالية والدفعية والإلقائية وما شابه هذا التعبير، والوجه في كونها نسبة ناقصة انها من النسب الأولية اي النسب التي يكون موطن وجودها في الخارج، حيث توجد في الخارج عند تحقق البعث التكويني نسبة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه، ونظيره الدفع والإرسال، وهكذا الإلقاء فانه عند تحقق الإلقاء التكويني توجد نسبة بين الملقى والملقى عليه، وان كان هذا الإلقاء له فردان: فرد حقيقي تكويني كالقاء شخص في الماء بغرض غسله، وفرد تكويني عنائي كما اذا القى شخصا على الكتاب ليطلعه فهو القاء حقيقي على الكتاب وعنائي نحو المطالعة، وهذا الإلقاء يولد نسبة مخصوصة بين الملقى وهو الشخص وبين الملقى اليه وهو الكتاب مثلا، وما

صيغة الأمر ١١١

يكون موضوعا له لصيغة الأمر هو الصورة الحاصلة من هذه النسبة الإلقائية .
وقد مرّ في بحث الحروف والهيئات ان النسبة المتحصلة من النسبة الخارجية لاتكون الا نسبة ناقصة دائما، فالموضوع له للفظة "في" مثلا وهو النسبة الظرفية حيث يكون موجودا في الذهن فلايمكن ان يكون واقع نسبة ظرفية، اذ لا يوجد واقع نسبة ظرفية بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار في قولنا الجالس في الدار، وأما واقع نسبة أخرى بين المفهومين كنسبة المقارنة بينهما في الذهن فلايمكن ان يكون حاكيا عن واقع النسبة الظرفية الخارجية، فلا بد ان يكون ما في الذهن نسبة ظرفية تحليلية وهذا يعنى ان الموجود في الذهن في قولنا الجالس في الدار مفهوم تصوري واحد يكون حصة من الجالس، ويمكن ان يوضع له لفظ مفرد كما وضع لفظ الفانوس بإزاء نارٍ في زجاج، نعم يمكن تجزئة هذا الحصة بحسب التحليل العقلي الى مفهومين ونسبة بينهما، ولكنه ليس بالفعل كذلك، فاذا كان الموجود في الذهن مفهوما تصوريا واحدا فلامحالة لايمكن ان يشتمل على نسبة تامة، لان النسبة التامة هي واقع نسبة ذهنية بين مفهومين مستقلين في الذهن.

وبذلك ثبت ان النسبة الإلقائية والبعثية التي يدل عليها صيغة الأمر تكون نسبة ناقصة لأنها ليست واقع نسبة بعثية بل هي نسبة بعثية تحليلية، لان موطن واقع النسبة البعثية هو الخارج^(١).

هذا وقد ذكر في مباحث وضع الحروف والهيئات في معنى صيغة الأمر احتماليين .

احدهما: ما اشار اليه في المقام من ان تكون صيغة الأمر موضوعة للنسبة الناقصة البعثية والارسالية، وحيث ان الجملة المشتملة على صيغة الأمر

١ - بحث في علم الاصول ج٢ ص٤٨ بتوضيح منا

تشتمل على نسبة تامة لكونها مما يصح السكوت عليها، فلا بد ان تكون هيئة هذه الجملة كقولنا "اضرب انت" او "ليضرب زيد" دالة إما على النسبة التصادقية بين الضرب مثلا وفاعله في عالم الطلب او على النسبة التصادقية بين البعث نحو الضرب وبين المبعوث، وهو فاعل الضرب في عالم الخارج. توضيح ذلك ان النسبة التصادقية قد تكون عملية كما في الجملة الاسمية كجملة "زيد ضارب" حيث ان معناها الحكم بانطباق الموضوع والمحمول على ذات واحدة، وقد تكون النسبة التصادقية اسنادية كما في الجملة الفعلية كجملة "ضرب زيد"، فان معناها الحكم بانطباق الضرب وزيد على حادثة ومركز واحد يكون مركبا من العرض ومحله، فالتصادق دائما انما يكون بافتراض نحو وحدة في المشار اليه بالمفهومين، فان كانت الوحدة ذاتية كان من باب الحمل كما في الجملة الاسمية، وان كانت وحدة في الحادثة كان من باب الإسناد كما في الجملة الفعلية، هذا والملحوظ في النسبة التصادقية قد يكون تصادق المفهومين وانطباقهما في عالم الخارج كما في الجملة الخبرية، وقد يكون في عالم آخر كعالم الاستفهام في الجملة الاستفهامية وعالم التمني في جملة التمني وهكذا.

وحيث ان يقال بان الملحوظ في الجملة المشتملة على صيغة الأمر كقولنا ليضرب زيد، اما ان يكون هو تصادق البعث نحو الضرب وزيد في عالم الخارج بنحو انطباقهما على حادثة واحدة مركبة من الفعل وهو البعث نحو الضرب ومفعوله وهو المبعوث اي زيد، فيكون وزانه وزان قولنا "أبعثُ زيدا نحو الضرب" او يكون الملحوظ هو تصادق الضرب وزيد بنحو انطباقهما على حادثة واحدة مركبة من الفعل وهو الضرب وفاعله وهو زيد، لكن يكون الانطباق بلحاظ عالم الطلب والبعث.

وثانيهما: ان تكون صيغة الأمر مثل "اضرب" موضوعة لنسبة تامة تصادقية بين الضرب وفاعله في عالم الطلب او بين البعث نحو الضرب والمبعوث -

وهو فاعل الضرب- في عالم الخارج، وبناء على الثاني تكون خصوصية البعث مطعمة في مدلول المادة، وحينئذ فتكون هيئة الجملة المشتملة على صيغة الأمر موضوعة على تعيين الطرف الآخر للنسبة التصادقية^(١).

وقد ذكرنا في محله عدم تمامية أي من الاحتمالين.

اما الاحتمال الأول فلأن مرجعه الى كون مفاد صيغة الأمر مفهوما تصوريا مشتملا على نسبة بعثية تحليلية، فيكون "إضرب" مثلا مساوقا لقولنا "الضرب المبعوث اليه" او "البعث الى الضرب"، مع انه خلاف الوجدان، حيث يفهم من "إضرب" او "ليضرب" إنشاء البعث الى الضرب.

وأما الاحتمال الثاني فهو خلاف الوجدان العرفي ايضا، لعدم تبادل النسبة التصادقية بين البعث الى الضرب وبين زيد في مثل قولنا "ليضرب زيد" في عالم الخارج، خاصة وانه يلزم منه لحاظ البعث نحو الضرب بلحاظ استقلالي، حتى يصح جعله طرفا للنسبة التصادقية، كما اننا لانتعقل معنى واضحا للنسبة التصادقية بين الضرب وبين زيد في عالم الطلب، وما يتبادر الى الذهن من صيغة الأمر ليس هو الا إنشاء البعث نحو الفعل، على ما مرّ في الوجه الرابع.

هذا وقد اورد بعض الاعلام دام ظله على ما ذكره في البحوث من وضع

فعل الأمر على النسبة البعثية والإرسالية والدفعية ثلاث ايرادات:

- ١- ان النسبة البعثية ليست الا نسبة البعث الى فاعله او مفعوله، فلا يتم ما ذكره في البحوث من انها نسبة بين المبعوث والمبعوث اليه وهكذا النسبة الدفعية والإرسالية ونحو ذلك ٢- ان صيغة الأمر تدل على النسبة الصدورية جزما فان دلت على نسبة بعثية ايضا لزم دلالة الهيئة على معنيين وهو غريب

في بابه ٣- ان النسبة البعثية متحصلة من النسبة البعثية الخارجية وعليه فلماذا لا يصح الاخبار بصيغة الأمر عن تحققها خارجا^(١).

ولكن الظاهر عدم ورود شيء من هذه الإيرادات اما الاول فلان مراد السيد الصدر قد من النسبة البعثية والدفعية هو النسبة التحليلية البعثية المتحصلة من النسبة البعثية الخارجية، ولاشكال في ثبوت النسبة البعثية الخارجية بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه.

واما الثاني فلأنه يرد عليه النقض بما يختاره من دلالة هيئة الأمر على ايجاد البعث، فكيف يجتمع مع دلالتها على النسبة الصدورية ايضا، وحل هذا الإيراد هو انه -مضافا الى عدم غرابة وضع هيئة الأمر للدلالة على النسبة البعثية التي يكون طرفها الحدث المنتسب الى فاعله بالنسبة الصدورية فتكون النسبتان طوليتين- قد مر في البحوث سابقا ان النسبة الصدورية بمعنى خصوصية الصدور، فيمكن ان تؤخذ في معنى المادة كالضرب في قولنا اضرب.

واما الثالث فجاوبه انه ذكر في البحوث ان صيغة الأمر من الجمل الانشائية المختصة وهي موضوعة لمعنى يلحظ تصورا كونه موجودا في رتبة متأخرة عن الاستعمال.

ولا يخفى ان ما ذكره دام ظله من وضع هيئة الأمر لإيجاد النسبة البعثية لا يتلائم مع ما هو الظاهر من مبناه في الوضع من انه القرن الأكيد وان العلاقة الوضعية تصورية دائما، فلا تتناسب مع كون المعنى الموضوع له امرا تصديقا وهو ايجاد شيء.

بقي امران:

الأمر الأول: انهم ذكروا لصيغة الأمر معاني متعددة من الطلب والترجي

والتمني كما في قول امرئ القيس:

الا يا أيها الليل الطويل الانجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
 والتهديد كقوله تعالى "اعملوا ما شئتم"^(١) والإنذار كقوله تعالى: "قل تمتع
 بكفرك قليلا"^(٢) وكذا قوله تعالى "تمتعوا في داركم ثلاثة ايام"^(٣) والتسخير
 كقوله تعالى "كونوا قردة خاسئين"^(٤) والإهانة كقوله تعالى "اخسؤا فيها"^(٥)
 والتسوية كقوله تعالى "اصبروا او لاتصبروا"^(٦) والتعجيز والاستهزاء ونحوها،
 والمشهور بين المتأخرين كما عليه صاحب الكفاية انها مستعملة في معنى
 واحد وهو الطلب الانشائي غايته انه تختلف الدواعي في انشائه واستعماله،
 والانسب ان يقال انها مستعملة في النسبة البعثية فان الطلب هو السعي نحو
 تحصيل شيء، وهذا ينطبق على استعمال صيغة الأمر في معناه بداعي
 التوصل به الى الفعل.

وكيف كان فيوجد في قبالة قولان آخران:

١- ما ذكره السيد الخوئي قده من ان صيغة الأمر موضوعة لابرار اعتبار
 الفعل على ذمة المكلف واذا استعملت في الامتحان او التهديد او الاستهزاء
 او الدعاء والالتماس وما شابه ذلك فيختلف المراد الاستعمالي منها، فاذا قيل
 لشخص "طر الى السماء" في مقام التعجيز او الاستهزاء فقد اريد به ابراز
 عجز المخاطب عنه.

وقد ذكر قده ان ما اختاره بيتني على تفسيره لحقيقة الوضع وهو مسلك

١ - سورة فصلت الآية ٤٠

٢ - سورة الزمر الآية ٨

٣ - سورة هود الآية ٦٥

٤ - سورة البقرة الآية ٦٥

٥ - سورة المؤمنون الآية ١٠٨

٦ - سورة الطور الآية ١٦

التعهد^(١)، ولم يظهر لنا وجه ارتباط مختاره في المقام بمسلك التعهد في الوضع، فان هذا المسلك يعني ان الواضع التزم بان لا يستعمل لفظ الماء مثلا الا اذا كان قاصدا تفهيم ذلك المعنى المعين، وحينئذ فيمكن ان يتعهد واضع صيغة الأمر ان لا يستعملها الا اذا كان قاصدا انشاء النسبة البعثية كما يمكن ان يتعهد ان لا يستعملها الا بابرار اعتبار البعث نحو الفعل، دون ابراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف، وحينئذ فقد يكون الداعي حينئذ الى انشاء البعث او اعتباره هو البعث الجدّي نحو الفعل وقد يكون هو التعجيز او الاستهزاء ونحو ذلك.

والمهم ان ما ذكره قده من اختلاف المعنى المستعمل فيه في مورد استعمال صيغة الأمر بداعي البعث الجدّي عن سائر موارد استعمال صيغة الأمر خلاف الوجدان جدّا.

وقد اورد في البحوث على ما ذكره السيد الخوئي قده بانه بناء على ما اختاره فتختلّ رابطة الهيئة والمادة في موارد التعجيز والاستهزاء، فانه بناء على مسلك المشهور يكون قوله "طر الى السماء" مستعملا في البعث نحو الطيران بداعي اظهار عجزه مثلا، وأما بناء على مسلكه فالاستهزاء والتعجيز الانشائيان (لاالإخباريان)^(٢) لايتعلقان بالطيران، كيف ولو كان هناك طيران لما كان هناك عجز ولاستهزاء^(٣).

ويلاحظ عليه: انه ان اريد التنبيه على نكتة عرفية وهو ان المتفاهم عرفا من قوله "طر الى السماء" هو البعث نحو الطيران الى السماء بداعي التعجيز او الاستهزاء، فلا بأس به، والا فانه لامانع من وضع هيئة "طر الى السماء" مثلا

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٣٠

٢ - لم افهم وجه هذا التقيد فان التعجيز الإخباري ليس الا الإخبار عن عجز المخاطب عن الطيران، وهذا أيضا لايتعلق بوجود الطيران خارجا، واما الاستهزاء الإخباري فان اريد منه استهزاء المخاطب على ما صدر منه او سيصدر منه فلامحالة يتعلّق بما هو موجود خارجا.

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٥٠

صيغة الأمر ١١٧

لإبراز عجز المخاطب عن ايجاد الطيران، وهذا لا يحتاج الى وجود الطيران خارجا، وكذا لامانع من وضعها لإبراز استهزاء المخاطب على تخيله لكون قادرا على الطيران مثلا.

٢- ما ذكره المحقق الايرواني قده من ان هذه المعاني التي تذكر في حقيقة الأمر ليست مما استعملت فيها صيغة الأمر ولانها دواعي انشاء الطلب، فان الداعي من انشاء الطلب لا بد ان يكون بوجوده الخارجي مرتبا عليه كي يكون بوجوده العلمي داعيا له، ولارتباط بين انشاء الطلب وبين تلك المعاني كي تكون هي دواعي له، نعم غرض الامتحان يكون داعيا الى تليس الأمر على غيره ليظن ان المنشئ طالب، حتى يحصل بذلك غرض الامتحان بخلاف بقية المعاني، وعليه فالوجه في استفادة تلك المعاني منها فيما عدا التمني والترجي هو كون صيغة الأمر جزءا لشرط مذكور، كقوله تعالى "فتمنوا الموت ان كنتم صادقين"^(١)، او مقدر كقوله تعالى "كونوا حجارة او حديدا"^(٢) والغرض من التعليق التنبيه على فساد المقدم لفساد التالي، واما في التمني والترجي فالوجه في استفادتهما من صيغة الأمر توجه الطلب الى المحال، او مالا يكون مرجو الحصول^(٣).

ونظيره ما حكي عن بعض الاعلام قده في منتقى الاصول من انه لاوجه لان يقال ان صيغة الأمر في موارد الامتحان والتعجيز والتهديد والاستهزاء مستعملة في معناها بداع آخر غير داع البعث، فان الداعي من أي فعل يلزم ان يكون مرتبا على ذلك الفعل كما في الأكل بداعي الشبع، بينما ان داعي الامتحان لا يكون مرتبا على استعمال صيغة الأمر في معناها، اذ يكفي في

١ - سورة البقرة الآية ٩٤

٢ - سورة الاسراء الآية ٥٠

٣ - الاصول في علم الاصول ج١ ص٥١

تحقق الامتحان مجرد التلفظ بصيغة الأمر من دون استعمالها في معنى، وكذا يحصل التهديد والتمني والترجي بأسبابها الخاصة ولا ترتب على استعمال الأمر، نعم يمكن ان يكون الاستهزاء مترتباً على استعمال صيغة الأمر في معناها لابداعي الجذ، وان امكن الاشكال فيه ايضاً بان الاستهزاء يتحقق بمجرد التلفظ بصيغة الأمر من دون استعمالها في معنى، فتبين انه لا يصلح شيء من هذه الأمور ان يكون داعياً لاستعمال صيغة الأمر عدا الاستهزاء على اشكال فيه.

فالأولى ان يقال ان صيغة الأمر في مثل مورد التعجيز والتهديد مستعملة في معناها بداعي البعث والتحريك وانما يكون موضوعه مقيداً، فالأمر في مورد التعجيز يكون بمعنى انك ان كنت قادراً فأنت به وفي مورد التهديد انك ان كنت لاتخاف العذاب فافعل كذا.

وهذا نظير ما ذكره المحقق الهمداني قده في الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط من انها ليست اوامر ارشادية كما زعم المشهور، بل هي اوامر مولوية وانما يكون موضوعها من يريد الاتيان بالمركب بوجه تام صحيح، فمعنى قوله "اقرأ السورة في صلاتك" أنك ان كنت تريد ان تأتي بالصلاة التامة فاقرأ السورة في الصلاة^(١).

ويلاحظ عليه: انه يكفي في استعمال صيغة الأمر في معناها بداعي الامتحان او التهديد او الاستهزاء او التعجيز ان يكون هذا الاستعمال طريقاً متعارفاً يتوقع ترتب ذلك الداعي عليه خارجاً ولو بسبب ضمّ القرائن الى استعمال صيغة الأمر، وهذا متحقق في الموارد المذكورة، فاستعمال صيغة الأمر في موارد التمني او الترجي يكون بداعي إبرازهما ولو بضمّ القرينة الى استعمال صيغة الأمر في معناها وهو انشاء البعث والطلب، فالداعي وهو ابراز التمني مثلاً مما يترتب على هذا الاستعمال خارجاً فيمكن ان يكون بوجوده

العلمي داعيا الى الاستعمال.

وهكذا في موارد التعجيز فحينما يقول شخص لآخر مثلا: طر الى السماء فيريد بهذا الاستعمال ان يبرز عجز المخاطب عن الطيران نحو السماء، وما ذكره المحقق الايرواني قده من ارجاعه الى قضية شرطية وهو انه ان كنت قادرا فطر الى السماء، فيكون الداعي من هذا الاستعمال التنبيه على انتفاء الشرط لأجل انتفاء الجزاء، فمخالف للوجدان العرفي وان كان يختلف عن البعث الجدي نحو شيء مشروطا بالقدرة عليه كما لو قال ان كنت قادرا فانقذ هذا الغريق، فكيف بما ذكره في المنتقى في مورد التهديد والتعجيز من ان الأمر فيهما مستعمل في معناه بداعي البعث والتحرك وانما يكون موضوعه مشروطا بقدرة المخاطب في مورد التعجيز وعدم خوفه من العقاب في مورد التهديد، فانه يعني ان يراد من الأمر فيهما البعث الجدي المشروط مع انه خلاف الواقع جزما، حيث يختلف عن بعث الغير بشيء جداً مشروطا بقدرته او بعدم خوفه من العقاب.

وأما ما نقله عن المحقق الهمداني قده في الأمر بالأجزاء والشرائط فهو خلاف الظاهر أيضا، ولذا يكون مقتضى الاطلاق هو الجزئية او الشرطية حتى في حال العجز ونحوه، بينما انه لو كان مفاده البعث المولوي نحو الجزء او الشرط كان منصرفا الى فرض القدرة، فلو كان مفاده البعث المولوي الى الجزء او الشرط كان منصرفا الى فرض القدرة.

الأمر الثاني: ان صيغة الأمر وان كانت مستعملة في موارد الامتحان او التهديد او التعجيز او الاستهزاء في معناها الحقيقي وهو البعث والإرسال نحو الفعل، الا انه لاينبغي الاشكال في ظهور صيغة الأمر في ان الداعي في نفس المتكلم هو جعل ما يمكن ان يكون باعثا نحو الفعل او فقل ان ظاهر

صيغة الأمر هو كون استعمالها ناشئا عن الطلب النفساني المتعلق بصدور الفعل من المخاطب.

فما ذكره صاحب الكفاية من أخذ نشوء الطلب الإنشائي عن داع الطلب الجدي قيذا في وضع هيئة صيغة الأمر وان لم يكن مأخوذا في المعنى الموضوع له فغير تام، فانه -مضافا الى ما مر في بحث الوضع من عدم تمامية مبناه من امكان أخذ قيد في الوضع دون الموضوع له- يرد عليه: ان الظاهر عدم كون استعمال صيغة الأمر في التعجيز والاستهزاء ونحوهما مجازا، فكيف باستعمالها في الامتحان والطلب غير المولوي كالدعاء، فالانصاف ان ظهورها في الطلب الجدي ظهور اطلاقي ناش عن تماثل انشاء البعث والطلب مع البعث والطلب الحقيقي، وهذا ظهور اطلاقي تصوري كاطلاق زيد المنصرف الى العالم الشهير، فالظاهر التصوري من صيغة الأمر ولو استعملت بداعي الهزل هو ذلك، نعم احتمال كونها بداعي الامتحان غير منفي بالظاهر من اللفظ وانما هو حجة على كونها بداعي الجدد، ولعله من باب الظهور النوعي لحال الأمر، واما احتمال الالتماس والدعاء فمنفي بظاهر حال الشخص فانه لو كان ممن له حق الأمر فينعتد لاستعماله صيغة الأمر ظهور حالي في كونه بداعي المولية ولاقل من كونه حجة عقلائية عليه.

في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

الجهة الثانية: ما تقدم من الأقوال الأربعة في دلالة مادة الأمر على الوجوب يأتي في المقام أيضا، فقد اختار صاحب الكفاية قده دلالة الصيغة على الوجوب وضعاء، وقد يورد عليه بان مدلول صيغة الأمر هو النسبة الارسالية، والإرسال لاينقسم الى إرسال شديد وضعيف كي يقال بوضع صيغة الأمر لخصوص الإرسال الشديد، فيختلف عن مادة الأمر حيث كانت تدل على الإرادة وهي تنقسم الى الإرادة الشديدة -اي التي لايرضى الشارع بتركها- والضعيفة، وفيه: انه يمكن وضع صيغة الأمر للنسبة الإرسالية الناشئة

صيغة الأمر ١٢١

عن الإرادة الشديدة، كما يمكن وضعها للنسبة الإرسالية التي لا تقترن بالترخيص في الترك.

وقد حكي عن السيد الإمام قده ما محصله ان وضع صيغة الأمر للبعث المتقيد بمفهوم الإرادة الحتمية ظاهر البطلان، لان البعث بصيغة الأمر من المعاني الإيجابية فلامعنى لتقيده بمفهوم الإرادة الحتمية، واما وضع صيغة الأمر للبعث المتقيد بوجود الإرادة الحتمية بان تكون صيغة الأمر موضوعة لإيجاد البعث والإرادة الحتمية معا فغير معقول، فان استعمال صيغة الأمر في البعث معلول للإرادة الحتمية، فلامعنى لكون استعمال الصيغة سببا لإيجادها، نعم لامانع من وضع صيغة الأمر لإيجاد حصة خاصة من البعث وهو البعث الناشئ عن الإرادة الحتمية، الا انه خلاف التبادر والمتفاهم العرفي، حيث تستعمل صيغة الأمر في الاستحباب ايضا بنحو الحقيقة^(١)، ولا بأس بما افاده، وما اورده عليه بعض الاعلام قده من انه لامانع من وضع لفظ بإزاء المعلول الناشئ عن علة خاصة فيمكن ان يوضع صيغة الأمر بإزاء البعث المعلول للإرادة الحقيقية^(٢) فناشٍ عن عدم التأمل التام في كلامه فراجع.

واختار المحقق العراقي قده دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالاطلاق -وان ذكر أخيرا على ما حكي عنه انه مع ذلك كله ربما يميل النفس الى كونها حقيقة في خصوص الوجوب نظرا الى ما هو المتبادر منها^(٣)-.
وقد استدل شيخنا الاستاذ قده على عدم وضع صيغة الأمر للوجوب بان الوجوب هو البعث الصادر من العالي غير المقترن بالترخيص، فاذا لم يؤخذ في

١ - تهذيب الأصول ج ١ ص ١٠٦

٢ - مباني الأحكام ج ١ ص ١٥٨

٣ - نهاية الأفكار ج ١ ص ١٨٠

مدلول الصيغة خصوصية الطالب فكيف يكون الوجوب داخلا في مدلولها الوضعي، مع انه فرع علو الطالب، نحو اطلاق صيغة الأمر يقتضي عدم اقتترانه بالترخيص في الترك، فلو صدر من العالي فيكون مقتضيا للوجوب^(١)، وقد اختار في مادة الأمر وضعها للوجوب لأجل أخذ علو الطالب وعدم الترخيص في الترك في مدلولها الوضعي^(٢).

ويلاحظ عليه ان الوجوب ليس بمعنى حكم العقل بلزوم الامتثال بل المراد منه مرتبة من الطلب وهو الطلب الذي لا يكون فيه رضا بالترك، فمن يدعي وضع صيغة الأمر للوجوب يدعي كونها مثل ان يقول شخص لآخر لا بد ان تفعل كذا، مع انه قد لا يكون عاليا ولا تجب اطاعته لاعرفا ولا شرعا، نعم يمكن الاستشهاد على عدم وضع صيغة الأمر للوجوب بان المرتكز عرفا وحدة المعنى المستعمل فيه عند استعمال صيغة الأمر في مقام الطلب اللزومي واستعمالها في موارد الدعاء والسؤال والالتماس، فيعرف منه عدم وضع صيغة الأمر للطلب اللزومي.

واختار في البحوث ايضا ان دلالة صيغة الأمر على الوجوب تكون بالاطلاق، واما دلالة مادة الأمر على الوجوب فتكون بالوضع^(٣).

وقد ادعى السيد الامام قده كون صيغة الأمر حجة عقلانية على الوجوب من دون ان تكون ظاهرة فيه وضعا او اطلاقا^(٤)، بينما انه قد اختار في مادة الأمر دلالتها على الوجوب وضعا^(٥).

وأما المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما فقد ذهبا الى ان الوجوب حكم العقل بالافرق بين مادة الأمر او صيغته^(٦).

١ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٢١٧

٢ - دروس في مسائل الاصول ج١ ص٢٣٥

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٥١ و١٨

٤ - تهذيب الاصول ج١ ص١١٠

٥ - تهذيب الاصول ج١ ص١٠١

٦ - اجود التقريرات ج١ ص٩٥ محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٣ و١٣١

صيغة الأمر ١٢٣

والمختار هو ظهور صيغة الأمر في الوجوب بالاطلاق بنفس التقريب الذي تقدم في البحث عن دلالة مادة الأمر على الوجوب، فان صيغة الأمر عند عدم اقترانها بما يدل على الترخيص في الترك تكون ظاهرة بالظهور الانصرافي في النسبة الإرسالية غير المقرونة بالترخيص في الترك، حيث ان الإرسال والبعث التكويني الى فعل لاينفك عن وجود ذلك الفعل، كما لو أرسل شخصا داخل الدار تكوينا فانه لاينفك عن دخوله الدار، فيكون المنصرف من الإرسال التشريعي ما يكون على وزان الإرسال التكويني.

تنبيه

ان صاحب المعالم قد بعد ان اختار كون صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ذكر انه يستفاد من تضاعف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام^(١).

وفيه ان شيوع استعمال الأمر في النذب ليس بحدّ يوجب الاختلال في ظهور خطاب الأمر الصادر منهم عليهم السلام عند عدم القرينة على النذب في الوجوب، بعد كون كثير من تلك الاستعمالات في النذب محفوفة بقرائن لبية متصلة، لوضوح عدم الوجوب فيها في ارتكاز المتشعبة.

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب

الجهة الثالثة: لاشكال في صحة استعمال بعض الجمل الخبرية كجملة الفعل المضارع في مقام الطلب كما في قوله تعالى "والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين"^(١) وقوله عليه السلام تعيد صلاتك، انما المهم تفسير دلالتها على الطلب اولا وعلى الوجوب ثانيا، فالكلام يقع في مقامين:

تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب

المقام الاول: قد وقع الخلاف في تفسير دلالة الجملة الخبرية على

الطلب على اقوال:

الاول: ان الجملة الخبرية اذا استعملت في مقام الطلب فلا بد ان تستعمل في غير معناها الحقيقي، اذ لو استعملت في معناها الحقيقي وهو الإخبار عن تحقق الفعل خارجا فيلزم منه الكذب لعدم وقوع المطلوب في الخارج كثيرا، فلا بد ان تستعمل في افادة النسبة البعثية فيكون قوله "تعيد صلاتك" مرادفا لقوله "اعد صلاتك"، وقد يشهد على ذلك انه لا يحسن ان يقال في ترجمة قولنا في مقام الدعاء "يعفر الله لكم" "خداوند شما را می بخشد" بل يقال "خداوند شما را ببخشد".

وفيه: ان الخطاب بعد ما صار ظاهرا بمقتضى القرينة في كون الداعي من استعماله هو انشاء الطلب فلا يكون كذبا، ولأجل ذلك قد يقول المولى لعبده في مقام الطلب انا اعلم بانك تحتفظ احترامى، ولا معنى فيه لارجاع المدلول الاستعمالي الى النسبة البعثية، واما استعمال الجملة الخبرية في مقام الدعاء فالظاهر اختلافه عن استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث، ولأجل ذلك تعارف استعمال جملة الفعل الماضي في الدعاء كما في قولهم "غفر الله لك"، ولم يعهد استعمالها في مقام الطلب والبعث.

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٢٥

الثاني: ما هو المشهور بين المتأخرين كصاحب الكفاية من انها مستعملة في معناها الحقيقي وهو صدور الفعل من المكلف، وانما يكون الاختلاف بين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والجملة الخبرية المستعملة في مقام الإخبار باختلاف الداعي، فيكون الداعي لاستعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب هو البعث والتحريك نحو الفعل لالحكاية عن تحقق الفعل خارجا على نحو الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإخبار.

ونكتة استفادة الطلب من الجملة الخبرية بناء على هذا القول عدة وجوه:

١- ما ذكره المحقق الايرواني قده من ان الجملة الخبرية تكون مستعملة في معناها الحقيقي بداعي الإخبار عن تحقق الفعل خارجا لكن لامن كل شخص ليلزم الكذب، بل يقيد موضوعه بمن يريد ان يعمل بقانون الشرع، فمعنى "يعيد صلاته" في جواب من سأل عن صحة صلاته هو انه ان اراد العمل بقانون الشرع يعيد صلاته، او ان العامل بقانون الشرع يعيد صلاته، ومن ذلك يعلم ان قانون الشرع هو وجوب الاعادة^(١).

ففي هذا الوجه قد تحفظ على المدلول التصديقي للجملة الخبرية حيث أخبر عن مدلولها واقعا، وانما قيد موضوعه بقيد خاص، والقرينة على هذا التقييد نفس ما دل على كونها في مقام الطلب.

٢- ما احتمله المحقق العراقي قده على ما حكى عنه وهو ان تكون الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي، وهو تحقق الفعل من المخاطب خارجا، لكن لا بقصد الإخبار عنه بل بقصد الإخبار عن ملزومه وهو طلب الفعل، حيث ان تحقق الفعل من المكلف خارجا يكون من لوازم طلب المولى له، فيكون كناية عنه نظير قوله زيد كثير الرماد كناية عن جوده

ولولم يكن له رماد اصلاً^(١).

ففي هذا الوجه قد تحفظ على قصد الإخبار لكن لاعتدال المدلول المطابقي في الجملة الخبرية بل عن مدلولها الالتزامي.

٣- ما ذكره المحقق العراقي قده أيضاً وادعى كونه أوجه من السابق، وهو استعمال الجملة الخبرية في معناها الحقيقي وهو تحقق الفعل من المكلف خارجاً بداعي الإخبار عنه -لابداعي الإخبار عن ملزومه وهو الطلب كما مرّ في الوجه السابق- ولكن الإخبار عن تحقق الفعل من المكلف خارجاً يكون بلحاظ تحقق مقتضيه وهو طلب المولى^(٢).

٤- ما في البحوث من انه يمكن ان تكون الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي ولكن لابداعي الاخبار عن مدلولها المطابقي وهو صدور الفعل من المكلف خارجاً، وابداعي الاخبار عن ملزومه وهو طلب المولى للفعل، بل يكون بداعي انشاء الطلب وايجاده، بنكتة ان صدور الفعل خارجاً من المكلف كثيراً يكون نتيجة بعث المولى نحوه، فبعد قيام قرينة على ملاحظة هذه النكتة في الخطاب فيعتقد له دلالة التزامية تصورية توجب ان يخطر في ذهن السامع البعث نحو الفعل، ويكون المدلول الالتزامي التصديقي للخطاب هو انشاء البعث على طبق هذا المدلول التصوري الالتزامي^(٣).

٥- ما ذكره في البحوث من انه يمكن ان يقال انه كما يمكن الإخبار عن مدلول الجملة الخبرية وهو صدور الفعل خارجاً كذلك يمكن تعلق الطلب به، وحيث ان الإخبار عنه مجرد كاشف وطريق محض اليه فكأنه لا يزيد عليه عرفاً ولذا يحمل الكلام عليه بدون القرينة، بخلاف تعلق الطلب به حيث انه يكون فيه مؤونة زائدة فيحتاج بيانه الى قرينة عرفية، فان وجد القرينة العرفية

١ - نهاية الافكار ج ١ ص ١٨٠

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ١٨١

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٥٦

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٢٧

على كون المتكلم في مقام الطلب فتحمل عليه الجملة الخبرية، فالمدلول التصوري للجملة الخبرية وان كان منحفظا ولكن لم ينحفظ المدلول التصديقي لها لعدم قصد اخبار جدي اصلا.

ولا يخفى ان انفهام تعلق الطلب به ليس في مرحلة المدلول الجدي فحسب بل في مرحلة المدلول التصوري، فمع وجود القرينة يكون المدلول التصوري في الجملة الخبرية هو طلب إيجاد الفعل من المخاطب، ولو كان المتكلم في مقام الهزل^(١).

هذا وقد ذكر في البحوث من هذه الوجوه الوجه الأول والثاني والرابع والخامس، ثم ذكر ان الاقرب عرفا هو الوجه الاول، لانه يتحفظ فيه على اصل ظهور الجملة الخبرية في الاخبار عن مدلولها المطابقي وانما يقيد اطلاق الموضوع، وكلما دار الأمر بين رفع اليد عن اصل ظهور الجملة او تقييد موضوعها فيتعين الثاني^(٢).

ويلاحظ عليه: انه لا يظهر وجدانا في مقام استعمال الجملة الخبرية في موارد الطلب تقييد المكلف بكونه ملتزما بالشرع، بان يقيد موضوع الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب في الخطاب العام بالملتزم بالشرع، وأما في الخطاب الخاص كما لو قال الإمام عليه السلام لشخص معين "انت تفعل كذا"، فإما ان يكون الإمام عليه السلام معتقدا بكونه ملتزما بالشرع او يكون الاخبار معلقا على كونه ملتزما بالشرع.

ودعوى انه وان لم يلحظ ذلك فعلا لكن نكتة استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب هو ذلك مخالف للظاهر، ويشهد لما ذكرنا انه قد يقول المول لضيوفه "ان عبدي سيأتي لكم بالماء" مع انه يعلم بان العبد لا يطيعه في ذلك

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٥٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٥٥

وانما يكون غرضه اطلاق الضيوف على تمرد عبده عن طاعته لكي يعذروه في عقابه، وكذا قد يقول الأب لابنه في مقام الطلب "انا اعلم انك تحفظ احترامي" ولامعنى لإرجاع ذلك الى اخبار مقيد.

واما ما افاده قده من انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن اصل ظهور جملة او تقييد موضوعها فيتعين الثاني، ففيه: ان هذا المبني غير واضح، فانه ليس له ضابطة كلية بل تابع لخصوصيات الموارد، ففي مثل "لاتضرب احدا" يتم ذلك، حيث ان ظاهر الضرب هو الضرب المؤلم فيوجب انصراف المضروب الى الحي دون الميت، ولكن لا يتم ذلك في المقام عرفا كما مر توضيحه.

والظاهر تمامية الوجه الرابع، حيث ان ظاهر الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب كون استعمالها في معناها بداعي انشاء الطلب بها لكن للأجل النكتة التي ذكرها في البحوث وهي ان صدور الفعل من المكلف كثيرا يكون نتيجة بعث المولى نحوه، فان هذه النكتة ليست عرفية حيث ان كثيرا من الأفعال يكون صدورها بإرادة الشخص نفسه من دون بعث المولى نحوه، وانما نكته هو ان البعث الالزامي حيث يكون موجبا لسد جميع ابواب العدم على الفعل تشريعا فيخبر المولى بانه سيتحقق الفعل من العبد، ويكون هذا الإخبار بداعي إنشاء الطلب.

ولا يخفى انه لايعني لزوم كون استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ناشئا عن داع جدي دائما، بل هو في قوة التصريح بصيغة الأمر فقد يصدر عن شخص هزلا، بل لو فرض صدوره عن شخص غير ملتفت كان محتفظا لمدلوله التصوري الكنائى بعد احتفاهه بالقرينة.

هذا ومن جهة اخرى ينبغي ان يعلم ان ما افيد في الكفاية من ان استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب أكد دلالة على البعث من صيغة الأمر لم يظهر له وجه، بل قد يكون نكتة استعماله عدم اظهار المولى لعلوه بخلاف موارد الأمر، نعم قد يكون ابلغ لمكان كنائته والأبلغ غير الآكد.

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٢٩

والحاصل ان الظاهر من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب كونها مستعملة في نفس المدلول الاخباري وان كان الداعي لاستعمالها هو انشاء الطلب، نعم الظاهر في موارد الدعاء استعمال الجملة الخبرية لافادة نفس النسبة البعثية، فيكون معنى قولنا "يغفر الله لكم" "خدا شما را ببخشد" فتدبر.

الثالث: ما ذهب اليه السيد الخوئي قده من ان معنى الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب يختلف عن معنى الجملة الخبرية المستعملة في مقام الاخبار، فانه حينما يقول المولى تعيد صلاتك فقد استعملت هذه الجملة لابرز اعتبار الفعل على ذمة المكلف بينما انه لو استعملت هذه الجملة في مقام الاخبار فكانت مستعملة بقصد الحكاية عن صدور اعادة الصلاة منه خارجا، والشاهد على ذلك انه لو تم ما ذهب اليه المشهور من وحدة المراد الاستعمالي فيهما وكون الاختلاف بينهما في داعي الاستعمال لصح استعمال أية جملة خبرية في مقام الطلب، مع انه لا يصح استعمال الجملة الاسمية التي تخبر عن تحقق الفعل من المكلف خارجا في مقام الطلب، فلا يقال في مقام الطلب زيد معيد لصلاته، وكذا لا يصح استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب الا اذا وقع جزاء لجملة شرطية، فانه ينقلب معناه الى المضارع كما يقال من احدث أثناء صلاته أعاد الصلاة، ومن ثم اختار ان جملة المضارع في مقام الطلب مستعملة لابرز اعتبار الفعل على ذمة المكلف.

ويلاحظ عليه: انه ليس المدلول الاستعمالي للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب الا نفس بيان صدور الفعل من المخاطب بداعي بعثه اليه، لشهادة الوجدان بانه لو قال الاب لابنه مثلا انت تحفظ احترامى او قال له انا

اعلم بانك تحفظ احترامى فلايتغير مدلوله المطابقي عن معناه الاصلي، واما ما استشهد به من عدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب فيرد عليه النقص بمسلكه ايضا بانه بعد كون استعمال جملة المضارع في مقام الطلب مجازيا بنظره فلم لايصح هذا المجاز في مورد الجملة الاسمية، وهل هذا الا لعلاقة بين معنى الطلب مع المضارع دون الجملة الاسمية، هذا مضافا الى انه لم يعلم بعدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، فيصح ان يقول المولى لعبداه في مقام الطلب انت غدا معي في السفر، نعم لاشكال في ندرة هذا الاستعمال.

هذا ولكن لايصح ان ينقض كلامه بمثل "الحج واجب" او "الله على الناس حج البيت" حيث ان المحمول فيهما قابل للجعل والاعتبار، وهو كون الحج واجبا او في ذمة الناس، نظير "زوجتي طالق"، وكذا لايتوجه عليه النقص بمثل قوله عليه السلام "المؤمنون عند شروطهم" او "المؤمن هين لين"، فانه اخبار حقيقي عن اتصاف المؤمن بهذا الوصف فلو انتفى هذا الوصف في انسان فليس بمؤمن، وهذا يدل بالالتزام على كونه مطلوباً، فيختلف عن مثل ما يقال زيد قائم فانه لايتناسب مع مقام الطلب، نعم يتجه النقص بمثل قوله عليه السلام "الناس فيه عند شروطهم"^(١)، بل ظاهر قوله "المسلمون عند شروطهم"^(٢)، فانه ليس بصدد بيان ان من لايفي بشرطه فليس بمسلم ولو ادعاء.

وأما الفعل الماضي فمنشأ عدم صحة استعماله في مقام الطلب انه يدل على مضي العمل فلايتناسب مع طلب ايجاد الفعل، نعم لامانع من استعماله في مقام الدعاء كما يقال: "غفر الله لك" حيث ان الظاهر استعماله في النسبة البعثية دون النسبة الصدورية، ولذا تكون ترجمته بالفارسية: "خدا شما

١ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٣٠٠

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٣١

را ببخششد" ولايتناسب ان يقال في ترجمته: "خدا شما را بخشيد"، ويعد ان تختلف اللغات في ذلك.

ولو وُجد في كلام استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب فلا بد من الالتزام باستعماله في صيغة الأمر مباشرة، نظير ما ورد في نهج البلاغة من قوله عليه السلام: أجزاً امرؤ قرنه وآسى أخاه بنفسه ولم يكلل قرنه الى أخيه فيجتمع عليه قرنه وقرن أخيه^(١) فان المراد منه "ليجزئ المرء من يقاتله فيغلب عليه بان يقتله او يهزمه فيواسي بذلك أخاه الذي هو مبتلى بشخص آخر يقاتله، والا فلو هرب او استسلم فينضم من يقاتله الى من يقاتل أخاه فيشاركان في قتاله" ولايتناسب ان يستعمل في نفس معنى الفعل الماضي، فلا يصح ان يقال في ترجمته "كفايت كرد مرد حريفش را وكمك كرد به برادرش، وواگذار نكرد حريفش را به برادرش تا اين حريف با حريف آن برادر دست به دست هم داده وبا آن برادر بجنگند"، ويحتمل بعيدا ان يراد منه الإخبار الجدّي بأن من وجد فيه صفة المروءة ولم يكن شبه مرء فهو كذلك، فانه حينئذ فلا مانع من استعمال الفعل الماضي في معناه الحقيقي، فيكون في قوة ان يقال: أجزء الرجل الشجاع قرنه، الا ان احتمال ارادة ذلك من لفظ "امرء" بعيد.

هذا ولايرد النقص على عدم استعمال فعل الماضي في مقام الطلب بانه يصح ان يقال في جواب السؤال عن رجل احدث في اثناء صلاته: "اعاد الصلاة"، فيكون بمعنى انه اذا احدث في اثناء صلاته أعاد الصلاة، فيتحول معناه الى المضارع، والا فلايتناسب عرفا ان يقال "نماز را اعاده كرد"، وأما ما ورد من قوله عليه السلام: ما اعاد الصلاة فقيه قط^(٢)، فان مفاده الاخبار

١ - نهج البلاغة خطبة رقم ١٢٤، وسائل الشريعة ج ١٥ ص ٦١ و ٩٦

٢ - وسائل الشريعة ج ٨ ص ٢٤٨

الحقيقي عن ان الفقيه ما اعاد صلاته قط، فيدل بالالتزام على كونه مطلوباً لأجل مطلوبة كون الانسان فقيهاً، فلا علاقة له باستعمال الفعل الماضي في مقام الطلب، ولأجل ذلك لا يصحّ ان يقال الرجل ما أعاد صلاته قط.

دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب

المقام الثاني: في دلالة الجملة الخبرية -المستعملة في مقام الطلب- على الوجوب، وقد منع المحقق النراقي قده من دلالة الجملة الخبرية على الوجوب^(١)، وكيف كان فتشخيص هذه الدلالة يرتبط بالنكته التي تستظهر دلالتها على الطلب.

وقد سبق ذكر اقوال ثلاثة في كيفية دلالتها على الطلب، فبناء على القول الأول وهو استعمالها في معنى صيغة الأمر مجازاً فتكون دلالتها على الوجوب على وزن دلالة صيغة الأمر عليه.

وأما على القول الثاني فبناء على الوجه الاول المذكور في تفسير هذا القول من استعمالها في مقام الإخبار الجدّي عن صدور الفعل من الشخص الملتزم بالشرع، فلو كان الطلب المنشأ في الجملة الخبرية استحبابياً فيلزم ان يكون الموضوع مقيداً بمن يلتزم بواجبات الشريعة ومستحباتها، ومن الواضح ان في تقييد الموضوع بذلك -زائداً على تقييده بالملتزم بواجبات الشريعة- مؤونة زائدة فينفي باصالة الاطلاق.

وبناء على الوجه الثاني في تفسير هذا القول من استعمالها في معناها الحقيقي بداعي الإخبار عن ملزومه وهو طلب المولى، فنكته الدلالة على الوجوب هي ان الملازمة تكون بين تحقق الفعل خارجاً وبين الطلب الإلزامي دون الطلب الاستحبابي.

وبناء على الوجه الثالث وهو استعمال الجملة الخبرية بداعي الإخبار عن

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٣٣

معناها الحقيقي وهو تحقق الفعل خارجا بلحاظ تحقق مقتضيه وهو طلب المولى، فنكتة الدلالة على الوجوب هو ان المناسب عرفا الإخبار عن تحقق الفعل بلحاظ تحقق مقتضيه الوجوبي الذي يسدّ ابواب العدم عليه تشريعا لامثل الطلب الاستجابي الذي يرخص العبد في ترك الفعل.

وبناء على الوجه الرابع وهو استعمال الجملة الخبرية في معناها الحقيقي لابداعي الإخبار بل بداعي انشاء البعث فنكتة الدلالة على الوجوب هي جريان اصالة الاطلاق في البعث الانشائي على وزن جريان اصالة الاطلاق في البعث الانشائي الذي هو مدلول صيغة الأمر، وكون انشاء البعث مدلولاً التزاميا للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب وكونه مدلولاً مطابقاً لصيغة الأمر لا يوجب الاختلاف في جريان اصالة الاطلاق بالنسبة اليه.

وكذا بناء على الوجه الخامس وهو تعلق الطلب ابتداء بمدلول الجملة الخبرية فتكون الجملة الخبرية في قوة ان يقول المولى لعبده اريد منك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا، وقد مر ان الظاهر الانصرافي منه هو الإرادة التي لاينفك عنها مراد المولى على وزن الإرادة التشريعية التي لاينفك عنها المراد، والشاهد على ذلك احتجاج العقلاء على العبد فيما اذا ترك امتثال أمر المولى ولو كان امره مستفادا من الجملة الخبرية.

وعليه فلايتم ما في البحوث من انه على هذا الوجه فكما يناسب ان يكون الطلب المتعلق به وجوبيا كذلك يناسب مع كونه استجابيا فلايدل على خصوص الطلب الشديد^(١).

وأما بناء على القول الثالث من دلالة الجملة الخبرية على ابراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف فيكون وزانها وزان قوله تعالى: لله على الناس حج البيت، -

فانه مع غض النظر عن كون مدلوله العرفي هو البعث نحو الحجّ فتجري اصالة الاطلاق بلحاظه لنفي اقتترانه بالترخيص في الترك- فحيث ان الدين يتناسب عرفا مع وجوب افرغ الذمة فتتشكل دلالة التزامية للخطاب على الوجوب، بل الظاهر عرفا مما ورد من ان حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون كما في صحيحة هشام^(١) هو لزوم افرغ الذمة منه، فان المرتكز التشريعي لزوم افرغ الذمة من حقه تعالى، بخلاف ما اذا ورد مثلا ان حق الوالد على الولد ان يطيعه في كل شيء الا في معصية الله^(٢)، فانه لا يقتضي كونه حقا لازم الأداء، فلعله من الحقوق المستحبة.

هذا ولو لم يشتمل الخطاب على ما يدل على إرادة المولى للفعل او بعثه نحوه او اعتباره في ذمة المكلف او كونه حقا من حقوقه، بل دل على مجرد حب المولى ورغبته في الفعل فلا يدل على الوجوب ولا يجب امتثاله عقلا ولا عقلاء، كما ان مجرد إبراز كراهة الفعل لا يدل على الحرمة، وما ذكره بعض السادة الأعلام دام ظله من ان الظاهر من الكراهة في الروايات هو الحرمة وقد ورد في رواية سيف التمار ان عليا عليه السلام كان يكره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لان تمر المدينة ادونهما ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال^(٣)، فيلاحظ عليه: انه لم يظهر كون الكراهة في الروايات بمعنى الحرمة، ولا يتم الاستشهاد بقوله: ولم يكن علي يكره الحلال، وذلك لان المراد من الكراهة فيه هي الكراهة اللزومية، فانه عليه السلام كان يكره ارتكاب النواهي التنزيهية كراهة غير لزومية بلاشكال، واردة الكراهة اللزومية في هذه الرواية لاتدل على ظهور لفظ الكراهة في سائر الروايات في الكراهة اللزومية.

ولعل من هذا القبيل كلمة ينبغي او لا ينبغي، حيث يحتمل ان يكون

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٤ باب ٤ من ابواب صفات القاضي ح ١٠

٢ - نهج البلاغة حكمة ٤٠٧

٣ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١٥١ باب ١٥ من ابواب الربا ح ١

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٣٥

معناها قريبا من كلمة "يصلح" (شايسته است) او "لا يصلح" (شايسته نيست)، وقد ذكر السيد الخوئي قده ان كلمة "ينبغي" بمعنى "يتيسر" كما قال تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر^(١) اي لا يتيسر وعليه فلا يستفاد من قوله عليه السلام: ينبغي تخفيف الصلاة من اجل السهو^(٢) الا جواز التخفيف دون استحبابه او وجوبه^(٣)، كما استظهر من كلمة "لا ينبغي" انه بمعنى "لا يتيسر" واستشهد على ذلك بمثل قوله تعالى حكاية عن سليمان: رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي^(٤)، وكذا ورد في صحيحة زرارة: ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، اي لا يتيسر ذلك، وحينئذ فيمكن إثبات حرمة الفعل فيما اذا ورد النهي بلسان "لا ينبغي"^(٥).

الا ان الانصاف عدم ظهور كلمة "لا ينبغي" في الحرمة، وانما ظاهرها كراهة الفعل بنحو تعم الحرمة او الكراهة الاصطلاحية، كما ان ظاهر كلمة "ينبغي" هو رجحان الفعل بحيث يعم الاستحباب والوجوب، فان الظاهر عرفا من هاتين الكلمتين هو ذلك فعلا، ونحتمل كونه كذلك في زمان الشارع، فتجري اصالة الثبات في اللغة عند المشهور، ويؤيده ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: يا علي اثنا عشرة خصلة ينبغي للرجل المسلم ان يتعلمها على المائدة، اربع منها فريضة واربع منها سنة واربع منها أدب...^(٦)، كما يشهد عليه ما عن الزجاج من ان معنى "انبغي لفلان ان يفعل كذا اي: صلح"، وكذا قال ابن الأعرابي: "ما ينبغي له اي: ما يصلح

١ - سورة يس الآية ٤٠

٢ - وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الخلل الحديث ٣٠٢

٣ - مستند العروة كتاب الصلاة ج ٧ ص ٣٤

٤ - سورة ص الآية ٣٥

٥ - مستند العروة كتاب الطهارة ج ٣ ص ٣١٣

٦ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٤٢٢

له^(١) " وفي المعجم الوسيط: "ينبغي لفلان ان يفعل كذا يحسن منه ويستحب له ولاينبغي لفلان ان يعمل كذا لايليق به ولايحسن به" وهذا هو المناسب لمعناه اللغوي، اذ هو من مادة البغي بمعنى الطلب يقال بغيت الشيء اي طلبته، ومنه قوله تعالى: فمن ابتغى وراء ذلك فاوئلك هم العادون^(٢)، فمعنى كلمة "ينبغي" هو ما يُطلب، وكلمة "لاينبغي" بمعنى ما لا يطلب، قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له^(٣).

وما ذكره السيد الخوئي قده من عدم ظهور كلمة "ينبغي" في اكثر من جواز الفعل فمضافا الى منافاته للوجدان العرفي وما سمعته من كلام اللغويين، ينافي موارد استعمالها في الروايات، ففي صحيحة جميل عن ابي عبدالله عليه السلام: ينبغي للإمام ان يصلي الظهر يوم التروية بمنى ويبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس حتى يخرج^(٤)، وفي صحيحة حفص: ينبغي للمتمتع بالعمرة الى الحج اذا أهلّ ان لايلبس قميصا، وليتشبه بالمحرمين^(٥)، وفي صحيحة جميل: ان رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله اني حلقت قبل ان اذبح، وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي، فلم يتركوا شيئا كان ينبغي ان يؤخروه الاّ قدّموه، فقال لاجرح^(٦)، وفي صحيحة معاوية بن عمار: ينبغي للضرورة ان يحلق، وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق^(٧)، الى غير ذلك من الروايات^(٨).

١ - لسان العرب ج ١ ص ١٣١

٢ - سورة المؤمنون الآية ٧

٣ - سورة يس الآية ٦٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٢٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٤

٦ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٥٥

٧ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٢١

٨ - راجع وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٠٣ "اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ"، و ص ٤١٢

"فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل" و ص ٤٢٦ "كل شيء صنعه ينبغي له ان يسمي عليه" و ج ٢ ص ٨٠ "ينبغي للرجل ان يتوقى النورة يوم الأربعاء" و ص ٢٥٥ "فأما النساء فقد ينبغي لهن ان <<

استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب ١٣٧

> >

يبالغن في الماء" وص٣٤٥ "ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلاة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي" وص٤١٣ "ينبغي للمريض منكم ان يؤذن اخوانه بمرضه فيعودونه فيؤجر فيهم ويؤجرون فيه" وج٣ص٥١ "ينبغي ان يكون القميص للميت غير مكفوف ولا مزور" وص٥٩ "ينبغي لأولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون جنازته" وص٢٠٢ "ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه" وص٢١٢ "ينبغي لمن شيع جنازة ان لا يجلس حتى يوضع في لحده، فاذا وضع في لحده فلا بأس بالجلوس" وص٢٣٧ "ينبغي لجيران صاحب المصيبة ان يطعم الطعام عنه ثلاثة ايام" وج٤ص٨٧ "ينبغي للمسافر ان يصلي بعد المغرب اربع ركعات".

وج٥ص٥٠ "ينبغي لأحدكم اذا لبس الثوب الجديد ان يمرّ يده عليه ويقول الحمد لله" وص٣٨٧ "ان كنت وحدك تبادر امرا تخاف ان يفوتك تجزيك إقامة، الا الفجر والمغرب، فانه ينبغي ان تؤذن فيهما وتقيم" وج٦ص٦٩ "ينبغي لمن قرأ القرآن اذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة او تخويف ان يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأل العافية من النار" وص٧٧ "ينبغي للرجل اذا صلى في الليل ان يسمع أهله لكي يقوم القائم" وص١٩٨ "القرآن عهد الله الى خلقه، فقد ينبغي للمرء المسلم ان ينظر في عهده وان يقرأ منه في كل يوم خمسين آية" وص١٩٨ "آيات القرآن خزائن، فكلما فنحت خزانة ينبغي لك ان تنظر فيها" وص١٩٨ "ينبغي للرجل اذا اصبح ان يقرأ بعد التعقيب خمسين آية" وص٤٣٤ "ينبغي للمؤمن ان يكون دعاءه في الرخاء نحو من دعاءه في الشدة" وج٧ص١٢٠ "ان من الدعاء ما ينبغي لصاحبه اذا نسيه ان يقضيه" وص٢٤٥ "الالتفات الفاحش يقطع الصلاة وينبغي لمن يفعل ذلك ان يبدأ بالصلاة بالأذان والإقامة والتكبير" وص٣٤١ "ينبغي للإمام الذي يخاطب بالناس يوم الجمعة ان يلبس عمامة في الشتاء والصيف".

وج٨ص٣٠ "ان لرمضان على سائر الشهور من الفضل ما ينبغي للعبد ان يزيد في تطوعه" وص٣٨٠ "اذا قال المؤذن قد قامت الصلاة ينبغي لمن في المسجد ان يقوموا على ارجلهم، ويقدموا بعضهم ولا ينتظر الإمام، قلت: وان كان الإمام هو المؤذن، قال: وان كان، فلا ينتظرونه" وص٤١٠ "ينبغي للصفوف ان يكون تامة متواصلة" وص٤٢٠ "ينبغي للإمام ان يكون صلاته على صلاة أضعف من خلفه" وج١٠ص٣٢ "الإنسان ينبغي له ان يحفظ لسانه من اللغو والباطل" وج١٢ص٥ "قلت لأبي عبدالله كيف ينبغي لنا ان نصنع فيما بيننا وبين قومنا وفيما بيننا وبين خلطانا من الناس قال تؤدون الأمانة اليهم وتقيمون الشهادة لهم وعليهم وتعودون مرضاهم وتشهدون جنازتهم" وج١٢ص٨١ "ينبغي ان يكون الاختلاف الى الأبواب لعشرة اوجه" وص٢٤٧ <<

"رجل أحرم بغير صلاة او بغير غسل، كيف ينبغي له ان يصنع، فكتب يعيده" وص ٣٧٢ "ينبغي لمن أحرم يوم التروية عند المقام ان يخرج حتى ينتهي الى الردم ثم يلبي بالحق" وص ٤٢٠ "اذا اصاب المحرم الصيد في الحرم ينبغي له ان يدفنه ولا يأكله أحد".

وج ١٣ص ١١٣ "عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال عليه جزور كوماء فقال لا يقدر فقال ينبغي لأصحابه ان يجمعوا له ولا يفسدوا حجّه" وص ٢٤٨ "ينبغي لعامل هذا البيت ان يزداد" وص ٣٧٩ "بئسما صنعت كان ينبغي لك ان تبني على ما طفت" وج ١٤ص ٢٤٥ "ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او ليلته ولا يؤخر ذلك اليوم" وص ٢٤٧ "ينبغي للعبد ان لا يدخل الا وهو طاهر" وج ١٥ص ٩١ "إطعام الأسير حق على من أسره وان كان يراد من الغد قتله، فانه ينبغي ان يطعم ويسقى ويرفق به" وص ١٨٥ "ينبغي للمؤمن ان يكون فيه ثلاث خصال" وص ٢٣٠ "ينبغي للمؤمن ان يخاف الله خوفا كأنه مشرف على النار ويرجوه رجاء كأنه من اهل الجنة" وص ٢٩١ "انما ينبغي لأهل العصمة ان يرحموا أهل الذنوب" وج ١٦ص ١٠٢ "ينبغي لصاحب الخمسين ان يكون كمن كان في النزاع" و ١٥٧ "فالمؤمن ينبغي ان يكون عزيزا" وج ١٧ص ٣٢٧ "ينبغي للمؤمن ان لا يموت حتى يتعلم القرآن او يكون في تعليمه" وج ٢٢ص ١٣٧ "ينبغي لمن طلق ان يشهد".

وج ٢٣ص ١٤٨ في المكاتب يشترط عليه مولاه ان لا يتزوج الا باذن منه قال: ينبغي له ان لا يتزوج الا باذن منه ان له شرطه وص ٣١٨ "ان من اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها" وج ٢٥ص ٣٠١ "علموا ان الإثم مما ينبغي اجتنابه" وج ٢٦ص ١٥١ "في رجل تزوج امرأة ولها ولد من غيره فمات الولد وله مال قال: ينبغي للزوج ان يعتزل المرأة حتى تحيض حيضة يستبرء رحمها اخاف ان يحدث بها حمل فيرث من لاميراث له" وج ٢٧ص ٣٧١ "ينبغي للوصي ان يشهد بالحق" وص ٣٧٧ "ينبغي لولد الزنا ان لا تجوز له شهادة ولا يؤم بالناس" وج ٢٩ص ١١٩ "ينبغي للذي له الحق ان لا يؤثر أخاه اذا كان قد صالحه على دية، وينبغي للذي عليه الحق ان لا يمطل أخاه اذا قدر على ما يعطيه" وص ١١٩ "الرجل يقبل الدية فينبغي للطالب ان يرفق به ولا يعسره وينبغي للمطلوب ان يؤدي اليه بإحسان ولا يمطله اذا قدر".

نعم قد يوجد ما يوهم استعمال كلمة "ينبغي" أحيانا في الجواز كصحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اينبغي له ان ينام وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ (وسائل الشيعة ج ١ص ٣٨٢) وموثقة سماعة عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال سألته عن رجل كان له امرأتان فولدت كل واحدة منهما غلاما فانطلقت احدى امرأتيه فأرضعت جارية أينبغي لابنه ان يتزوج بهذه الجارية قال لا، لأنها أرضعت بلبن الشيخ (وسائل الشيعة ج ٢٠ص ٣٩٠) وموثقة ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي لهم ان يطلقوا، ثم لم أوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره (وسائل الشيعة ج ٢٢ص ١٤) ولكن مع الغمض عن <<

>>

امكان استعمالها في معناها المعروف، ولذا يصح ان يجعل مكانها كلمة "يحسن"، وأنه في الرواية الأخيرة قد يراد بها الوجوب الوضعي، أنه لايقاوم تلك الاستعمالات الكثيرة المؤيدة بشهادة اللغويين ومساعدة الوجدان العرفي.

التعبدية والتوصلي

الجهة الرابعة: في تحقيق ان مفاد الأصل الأولي في مفاد الأمر هل هو كون الأمور به توصليا او تعبديا، وبهذه المناسبة يبحث اولا عن معنى التعبدية والتوصلية، فانه يوجد لهما معان مختلفة وهي:

١- ان يراد من التعبدية ما يشترط صدوره من المكلف مباشرة فلا يكفي فعل الغير، وفي قبالة التوصلي بمعنى ما يسقط بفعل الغير، وله ثلاث صور، إحداهما: ان يكون المسقط للأمر هو الأعم من الفعل المباشري او التسبيبي كما في وجوب الحلق او التقصير في الحج والعمرة او وجوب ذبح الهدي في الحج وثانيها: ان يكون المسقط للأمر هو الأعم من الفعل المباشري او التسبيبي او فعل الغير تبرعا، كما في وجوب قضاء صلوات الميت على ولده الأكبر فانه يسقط بقضاء الغير لها، وقد يعتبر في مسقطية فعل الغير قصده النيابة عن المكلف، كما في الطواف عن العاجز، وسيأتي بيان معنى النيابة وثالثها: ان يكون المسقط للأمر هو الأعم من الفعل المباشري او التسبيبي او فعل الغير تبرعا او تحقق الفعل بلافاعل كما في وجوب تطهير المسجد حيث يسقط الأمر به ولو بنزول المطر عليه.

٢- التعبدية بمعنى ما لايسقط الأمر به الا في فرض صدور الفعل عن المكلف اختيارا، وفي قبالة التوصلي بمعنى ما يسقط الأمر به ولو في فرض صدوره عن المكلف بغير اختيار.

٣- التعبدية بمعنى ما لايسقط الأمر به الا باتيانه في ضمن فرد لاينطبق عليه عنوان محرم، وفي قبالة التوصلي بمعنى ما يسقط الأمر به ولو باتيانه في ضمن فرد محرم.

٤- التعبدية بمعنى ما يعتبر فيه قصد القرية، وفي قبالة التوصلي بمعنى ما لايعتبر فيه قصد القرية، وهذا هو المعنى المعروف للتعبدية والتوصلي. فيقع الكلام في مقتضى الاصل في كل واحد من هذه المعاني الأربعة في

ضمن مسائل اربع:

مقتضى الاصل في مسقطية فعل الغير

المسألة الأولى: اذا شك في سقوط الواجب بفعل الغير - كما لو شك في سقوط زكاة الفطرة عن المكلف بتبرع غيره عنه- فهل مقتضى الاصل هو سقوطه به فلا يحتاج الى اتيان المكلف به بنفسه او ان مقتضى الاصل عدم سقوطه به، فلا بد من اتيان المكلف به بنفسه، والبحث وان كان في مقتضى اطلاق الأمر وهو اصل لفظي الا انه لأجل تتميم البحث وقع الكلام في مقتضى الاصل العملي أيضا، فيقع البحث في مقامين:

مقتضى الاصل اللفظي

المقام الاول: فيما هو مقتضى الاصل اللفظي فذكر السيد الخوئي قده ان مقتضى القاعدة عدم سقوط الأمر المتوجه الى المكلف بفعل الغير، فان متعلق التكليف لا بد ان يكون هو خصوص الفعل المباشري للمكلف، حيث ان فعل الغير ليس مقدورا له والذي يكون مقدورا انما هو خصوص فعله المباشري فلا يصح امره بالجامع بين فعله المباشري وفعل الغير، نعم تسبب الغير الى الفعل يكون مقدورا للمكلف فيمكن امره بالجامع بين المباشرة والتسبب ولكن لازمه سقوط الأمر بمجرد التسبب وان لم يتحقق الفعل من الغير، وهو غير محتمل فقها، فيتعين ان يكون متعلق الأمر هو خصوص الفعل المباشري للمكلف، نعم يحتمل كون فعل الغير مسقطا لهذا الأمر، ولكن مقتضى اطلاق الهيئة بقاء الأمر مالم يتحقق متعلقه وهو الفعل المباشري للمكلف^(١).

اقول: يقع الكلام تارة في احتمال أجزاء الفعل الصادر من الغير بتسبيب من المكلف، وأخرى في احتمال أجزاء فعل الغير تبرّعا من دون تسبيب المكلف.

أما الأول فلا ينبغي الاشكال في امكان كون الفعل الصادر من الغير بتسبيب من المكلف متعلقا للأمر المتوجه الى المكلف، ولأجل ذلك أفتى الفقهاء ومنهم السيد الخوئي نفسه بان الحي الموسر العاجز عن مباشرة الحجّ يجب عليه الاستنابة للحج، ومن الواضح انه لا يكفي مجرد الاستنابة ما لم يأت النائب بالحج، كما صرحوا بذلك في فتاواهم، ولاوجه لتوهم ان المقدور للمكلف هو نفس الاستنابة والتسبيب دون الفعل التسبيبي، فان فعل الغير الصادر بتسبيب من المكلف يكون مقدورا للمكلف ايضا ولو مع الواسطة، لتمكنه من ترغيب الغير ولو ببذل مال ونحوه، نظير ما لو أمر المولى عبده بحلق الرأس وقد لا يستطيع العبد ان يحلق رأسه مباشرة ولكنه يقدر ان يطلب من الحلاق ذلك فيحلق هو رأسه، وكذا يجب على الحاجّ والمعتمر ان يحلق او يقصر من شعره كما يجب على الحاجّ ان يذبح الهدي، وقد لا يتمكن من ذلك مباشرة، ولكنه لا يكفي مجرد امره بذبح الغير عنه بل لا بد من صدوره من الغير.

وبناء على ذلك فلامانع عقلا من أمر المكلف بالجامع بين فعله المباشري وفعله التسبيبي اي تسبيبه للغير المؤدي الى صدور الفعل منه، بلا فرق بين ان يستند هذا الفعل التسبيبي الى المكلف عرفا، كما يستند بيع الوكيل الى الموكل او يستند حلق الرأس عرفا الى الإنسان نفسه اذا أمر الحلاق بحلق رأسه ففعل ذلك، او لم يستند اليه عرفا كما في استنابة شخص للطواف عنه، فانه وان كان مقدورا للمكلف ولو بواسطة قدرته على ترغيب الغير، ولأجل ذلك يجب على العاجز عن مباشرة الطواف في حجه او عمرته ان يستناب من يطوف عنه، ولكن لو طاف النائب فلا يصدق انه قد طاف المنوب عنه،

التعدي والتوصلي ١٤٣

فما ذكره شيخنا الاستاذ قده من التفصيل بينهما واختيار عدم صحة الأمر بالجامع بين الفعل المباشر والتسيبي فيما اذا لم يستند الفعل التسيبي الى المكلف عرفاً^(١) غير متجه .

وحيث أن فلو شك في تعلق الأمر بالفعل المباشر او الجامع بينه وبين الفعل التسيبي، فهذا وان كان مندرجا في الشك بين الأقل والأكثر دون الشك في مسقطية فعل آخر للوجوب فلا يجدي التمسك باطلاق الهيئة لنفي احتمال مسقطية فعل الغير، لكن يمكن التمسك بظهور المادة التي تعلق بها الأمر في الفعل المستند الى المكلف عرفاً، وكثيراً ما لا يستند الفعل التسيبي الى المكلف نفسه، فلو أمر الحاجّ غيره برمي الجمره عنه لا يصدق انه رمى الجمره، فلا يكون امتثالا لخطاب أمر الحاج برمي الجمره.

وما ذكرناه من ظهور الفعل المستند الى المكلف واضح جداً في خطاب الأمر، بل الحكم كذلك فيما لو قال المولى الحج واجب عليك او قال كتب عليك الحج او "لله على الناس حج البيت"، فان ظاهره هو الحج المستند الى نفس المكلف، وهكذا لو قال المولى له "لا بد ان توجد هذا الفعل" فان ظاهره هو الأمر بإيجاد الفعل المستند اليه، وعليه فلا يتجه ما حكي عن بعض الاعلام قده انه لو قال المولى لعبده أوجد أكل هذا الطعام، فيكون ظاهراً في الأعم من اكل نفسه او اكل غيره^(٢).

فاتضح مما ذكرنا ان مقتضى الاصل اللفظي هو عدم سقوط الأمر بفعل الغير حتى لو كان بتسيب من المكلف، فان الاصل الاولي في الأفعال عدم انتسابها الى المسبب مادام يصدر من الغير باختياره.

نعم يوجد بعض الأفعال مما ألغي فيها اعتبار المباشرة في استنادها الى

١ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٢٩٢

٢ - منتقى الاصول ج١ ص٤٨٧

الشخص عرفا -ولعله لاجل تعارف التسبب فيها- كحلق الرأس وبناء البيت وذبح الهدى وانشاء المعاملات، وأما فيما عدا ذلك فحيث لا ينتسب الفعل الصادر من الغير الى المكلف ولو كان بتسبب منه فمقتضى الاطلاق اللفظي عدم كفايته.

فما ذكره في البحوث من انه في الأفعال التي تكون النسبة فيها صدورية فقط كما في مثل ازل النجاسة او ابن مسجدا فالاصل فيه التوصلية بمعنى كفاية الفعل التسببي، والأفعال التي أخذ فيها إضافة الي ذلك نسبة الحلول فيه -نسبة العرض الى محله- كما في مثال صل او اشرب الماء فيكون الاصل فيه التعبدية بمعنى عدم كفاية الفعل التسببي ولزوم صدور الفعل من المكلف مباشرة^(١)، فيرد عليه انه حتى لو لم يؤخذ في الفعل غير النسبة الصدورية فلا ينتسب الى المسبب مادام يصدر من الغير باختياره، فلو أمره المولى برمي الجمرات في الحج فأوكل ذلك الى غيره لم يكن مجزئا، لانه لا يصدق في حقه انه رمى الجمرات.

وأما الثاني وهو احتمال أجزاء فعل الغير تبرعا فقد ذكر في البحوث انه حتى لو فرض ان فعل الغير لم يكن مقدورا للمكلف، بان لم يقدر على حثه وترغيبه نحو الفعل، مع ذلك لا يوجد مانع من تعلق الأمر بالجامع بينه وبين الفعل المباشري للمكلف، فان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، اذ يكفي في القدرة على الجامع القدرة على بعض أفرادها، كيف وقد ذكر السيد الخوئي قده نفسه في المسألة الآتية -اي ما لو شك في أجزاء الفعل غير الاختياري كالفعل الصادر من المكلف سهوا وغفلة- انه يعقل تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور لان الجامع بينهما مقدور^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٦٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٦٤، ولا يخفى ان السيد الصدر قده لأجل ذلك قد اختار في الواجب الكفائي ان كل مكلف مأمور بطبيعي الفعل الجامع بين فعل نفسه وفعل الغير، فان <

التعبدية والتوصلي ١٤٥

ولا يخفى ان السيد الخوئي قد ه كان ملتفتا الى هذا النقض فحاول الجواب عنه بدعوى الفرق بين المقامين حيث ان اعتبار فعل المكلف على ذمة نفسه بمكان من الامكان، وان كان فعله جامعا بين الحصاة المقدورة وغير المقدورة، فيختلف عن اعتبار الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين فعل الغير على ذمته، حيث انه لامعنى لاعتبار فعل غير المكلف في ذمة المكلف^(١).

والمهم انه تارة يفرض كون الجامع بين فعل المكلف وفعل الغير جامعا انتزاعيا كما في الجامع بين خياطة العبد للثوب او خياطة زيد له فلا يبعد ان يتم ما ذكره السيد الخوئي قد ه بالنظر العقلائي، فانه ليس من المعهود عند العقلاء ان يأمر المولى عبده بان يخيط هو ثوب المولى او يخيطه زيد مع عدم كون خياطة زيد تحت اختيار هذا العبد، بل المعهود ان يأمر العبد بخياطة الثوب مالم يأت بها زيد، بل حتى لو كانت خياطة زيد مقدورة له، بان كان قادرا على حثه وتحريكه نحوها ولو ببذل مال له، فمع ذلك يكون المعهود عقلاء أمره بالجامع بين خياطة نفسه وبين ترغيب زيد كي يقوم بالخياطة، وأما أمره بالجامع بين خياطة نفسه او خياطة زيد فنخلاف المرتكز العقلائي.

وأخرى يفرض كون الجامع بين فعل المكلف وفعل الغير جامعا طبيعيا كما لو أمره المولى بجامع خياطة ثوبه، فبناء على مسلك السيد الخوئي قد ه من ان حقيقة الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف فلا يوجد مانع عقلائي من اعتبار طبيعي الخياطة في ذمة المكلف فيكون المكلف مدينا به، فيصح التبرّع عنه، حيث يكون نظير تعهد الأجير بخياطة الثوب من دون تقييدها

>>

الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، راجع: بحوث في علم الاصول ج٢ ص٤٢٤.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٤٩

بصدورها منه مباشرة، فانه يكفي تبرّع الغير عنه كما صرح به السيد الخوئي
قده في كتاب الاجارة^(١).

الا انه بناء على المسلك المختار من ان حقيقة التكليف هو البعث نحو
الفعل فالظاهر انه ليس من المعهود عقلاء بعث المكلف نحو طبيعي الفعل
بنحو يشمل الفعل الصادر من غيره تبرعا، كأن يقول المولى لعبده مثلا يجب
عليك ان يوجد الماء البارد في البيت بعد ساعة، وانما المعهود هو ايجاب
اتيانه بالماء البارد وكون اتيان الغير له مسقطا للتكليف فيختلف عن مثال
اجارة الأجير لطبيعي الفعل، حيث انه يكون بنحو الدين، وبناء على ذلك
فلايحتمل عقلاء كون الأمر المتوجه الى المكلف متعلقا بما يعمّ فعل الغير
تبرعا، مضافا الى ما مرّ من ظهور المتعلق في الفعل المستند الى المكلف
نفسه، وحينئذ فيكون الشكّ في اجزاء فعل الغير تبرعا من الشك في
المسقط، فيتمسك باطلاق الهيئة لنفي احتمال مسقطيته.

هذا ولا يخفى ان ما ذكرناه من عدم معهودية أمر المكلف بطبيعي الفعل
الشامل لفعل الغير تبرعا لاينافي ما نحتمله في تفسير الواجب الكفائي من
امكان بعث المكلفين الى طبيعي الفعل كدفن الميت مثلا، فيكون كل
مكلف مأمورا بطبيعي دفن الميت الجامع بين صدوره منه او صدوره من
مكلف آخر، فان توجه خطاب الأمر الى عامّة المكلفين او جماعة منهم
يايجاد طبيعي الفعل يختلف عما اذا توجه خطاب الأمر الى مكلف بالجامع
بين فعل نفسه وفعل غيره، بان قيل له مثلا يجب عليك طبيعي دفن الميت
الجامع بين صدوره منك او صدوره من غيرك، فانه غير معهود عند العقلاء،
حتى لو فرض كون فعل الغير مقدورا له عرفا لأجل قدرته على ايجاد الداعي
لذلك الشخص نحو اتيانه بالفعل، فانه يكون المعهود حينئذ هو امره بالجامع
بين فعل نفسه وترغيب الغير حتى يقوم هو بذلك العمل.

التعبدى والتوصلي ١٤٧

وكيف كان فالمهم ان مقتضى الاصل اللفظي هو عدم اجزاء فعل الغير تبرعا، لأجل ظهور المادة في انتسابها الى المكلف، مضافا الى ما مرّ من عدم معهودية كون الواجب على المكلف ما يعمّ فعل الغير تبرعا، فيكون احتمال اجزائه بمناط مسقطية غير الواجب عن الواجب، فتجري اصالة الاطلاق في الهيئة لنفي مسقطيته.

نعم قد يؤخذ في موضوع خطاب الأمر فعلية اشتغال الذمة كما في خطاب الأمر بأداء الدين، فانه لو شكّ في اجزاء تبرع الغير في اداء الدين الشرعي كاشتغال الذمة بالخمسة او الزكاة فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بأداء الدين لنفي اجزاء تبرع الغير، حيث يكون من التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية له، اذ يحتمل براءة ذمة المكلف عن الدين الشرعي بتبرع الغير، فلا يكون عليه دين كي يشمله خطاب الأمر بأداء الدين، فلا بدّ من التمسك باستصحاب بقاء الدين بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

نعم لا يبعد جواز التمسك باطلاق خطاب الأمر بأداء الزكاة مثلا، حيث لم يؤخذ في موضوعه فعلية اشتغال الذمة بالزكاة، فلو تعلق الزكاة بمال مكلف فمقتضى اطلاق أمره بأداء الزكاة هو لزوم استناد الأداء اليه سواء في فرض بقاء العين المتعلقة للزكاة او في فرض تلفها او اتلافها فينفي بذلك اجزاء تبرع الغير عنه بأداء الزكاة، ويلحق به الخمس حيث انه بدل الزكاة.

ولعل ما ذكرناه هو المراد من كلام المحقق النائيني قده، حيث انه بعد ما تمسك باطلاق خطاب الأمر بأداء الدين على المكلف لنفي براءة ذمته بأداء المتبرع اورد اشكالا على نفسه بان الشك في سقوط الدين بأداء الغير تبرعا يرجع الى الشك في بقاء الموضوع، فلا يمكن تصحيح حاله بالتمسك

باطلاق الخطاب بعد كونه مشروطا ببقاء الموضوع عقلا، ثم اجاب عنه باننا اذا نفينا باطلاق الخطاب اشتراط التكليف بعدم تبرع الغير فيستكشف منه بقاء الموضوع قهرا^(١) فانه انما يتم جوابه قده فيما اذا لم يؤخذ فعلية اشتغال الذمة في موضوع خطاب التكليف، والا فكيف يتمسك باطلاقه مع الشك في فعلية اشتغال الذمة بعد تبرع الغير كما هو كذلك بالنسبة الى خطاب الأمر بأداء الدين، فلعل نظره قده الى مثل خطاب الأمر بأداء الزكاة ونحوه فتدبر.

هذا اذا لم يكن اطلاق لنفس خطاب الحكم الوضعي باشتغال ذمة المكلف بالدين، والا فلا اشكال في امكان التمسك باطلاقه لبقاء الدين بعد تبرع الغير باداءه.

ثم انه قد يعتبر في اجزاء فعل الغير قصده النيابة عن المكلف وهذا ايضا يكون على قسمين، حيث انه تارة يكفي نيابة الغير عنه تبرعا كما في النيابة عن الميت في قضاء فوائته من صلاة او صيام او حج، وقد لا يكفي ذلك بل يحتاج الى استنابة المكلف له، بحيث لو أتى الغير بالفعل تبرعا عنه من دون اذنه لم يجزه ذلك، كما في الحي العاجز عن مباشرة الحج، فان ظاهر الروايات انه يجب عليه الاستنابة للحج، فلو حجّ الغير عنه تبرعا لم يجزه ذلك.

وحيث يقع الكلام في انه هل يمكن ان تكون الاستنابة او النيابة عدلا للواجب التخييري ام لا، فقد حكى عن بعض الاعلام قده ان الاستنابة لا يمكن ان يكون عدلا للواجب التخييري، بان يكون المكلف مأمورا بالجامع بين الفعل المباشري والاستنابة، لان النيابة عبارة عن تنزيل النائب نفسه او عمله منزلة نفس المنوب عنه او عمله او عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي ترتب آثاره في حق المنوب عنه، ويتوقف قصد هذه المعاني على تعلق

[hComment]: فينبغي ان يجعل قسما خامسا للنوصلي

أمر بخصوص فعل المنوب عنه كي ينزل عمل شخص آخر على منزلة عمله او ينزل شخصه منزلة شخصه، او يؤتى بالعمل بداعي ترتب آثاره في حق المنوب عنه، وأما اذا كان الأمر متعلقاً بنفس الفعل النيابي فلامعنى للإتيان به بهذه القصود، لان فعل المنوب عنه مأخوذ في موضوع الفعل النيابي فلا بد ان يكون واجبا ومتعلقا للأمر في حال النيابة بحيث يكون الداعي للنيابة اسقاط الأمر المتعلق به فيمتنع ان يكون الفعل النيابي عدلا له وفي عرضه، اذ معنى ذلك انه لو جئى بالفعل النيابي كان فعل المنوب عنه غير واجب اصلا، وهو خلف الفرض، وبالجملة النيابة في طول تعلق الأمر بفعل المنوب عنه فيمتنع ان تؤخذ عدلا له وفي عرضه كما هو شأن الواجب التخيري.

والمتحصل انه لا يمكن إرجاع الاستنابة الى الواجب التخيري، بل الدليل الدال على صحة النيابة او الاستنابة انما يدل على ترتب الغرض على عمل الغير النيابي مطلقا او مع التسبب اليه، وعليه فمع الشك في صحة النيابة او الاستنابة يرجع الشك الى ان الغرض الباعث للأمر هل يتحقق بالفعل النيابي فيسقط الأمر به او لا يتحقق فلا يسقط الأمر به، ومن الواضح ان دليل الحكم لانظر له الى هذه الجهة كي تنفى باطلاقه او لاتنفي، فالمرجع حينئذ هو الاصل العملي وهو يقتضي عدم صحة النيابة، لانه يشك في مسقطية النيابة للأمر، ولا يكون المورد من موارد الشك في التعيين والتخير، ومقتضى قاعدة الاشتغال في موارد الشك في المسقط هو الاحتياط^(١).

ويلاحظ عليه اولا: انه يمكن ان يكون المكلف مدينا بطبيعي العمل كالحجّ، فتكون ذمته مشغولة به وضعاً، فالاتحتاج النيابة عنه حينئذ بتوجه أمر اليه باتيان الحجّ.

وثانيا: انه لايتقوم النيابة باشتغال ذمة المنوب عنه بالعمل تكليفا او وضعا، ولأجل ذلك تصح النيابة عن الميت في الحجّ او الزيارة ونحوهما، كما انه يمكن ان يكون العاجز عن مباشرة فعل مأمورا بالاستنابة، ولايحتاج اتيان النائب بالعمل نيابة عنه الى توجه تكليف الى المنوب عنه بالعمل او كونه دينيا في ذمته، حيث انه سيأتي ان النيابة لاتتقوم الا باتيان النائب بالعمل بدلا عن المنوب عنه ولو كان بداعي إفراغ ذمته من وجوب الاستنابة او المنع عن فعلية وجوب الاستنابة عليه كما لو كان وجوب الاستنابة مشروطا بعدم نيابة الغير عنه تبرعا، كما انه قد يكون الداعي من النيابة ايصال الثواب اليه، كما في النيابة عن الميت في الحج المستحب او الصدقة او الزيارة.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني قده على ما حكى عنه في وجه عدم امكان الأمر بالجامع بين المباشرة والاستنابة انه قام الإجماع على ان كلما يجوز فيه استنابة الغير يكون فيه تبرع الغير من دون استنابة، ولامعنى لان يكون فعل الغير من اطراف الوجوب التخيري المتوجه الى المكلف^(١).

ولايخفى ان دعوى الإجماع على جواز تبرع الغير في كل ما جازت الاستنابة فيه غريبة جدا، مضافا الى ان جواز النيابة يمكن ان يكون بنحو مسقطيتها لأمر المكلف بالجامع بين المباشرة والاستنابة.

وكيف كان فحيث ان عمل النائب لاينتسب الى المنوب عنه حتى ولو كان بتسبيب منه، فمقتضى اطلاق خطاب الأمر المتوجه الى المكلف عدم الاجتزاء باستنابة الغير، فضلا عن نيابته عنه تبرعا.

ولكن حكي عن بعض السادة الاعلام دام ظله انه ادعى عدم وجود اصل لفظي يقتضي نفي الاجتزاء بفعل النائب في موارد الشك في جواز النيابة، وذلك لان عمل النائب وان كان لايستند الى المنوب عنه بخلاف الوكيل، ولكن مقتضى دليل النيابة كون عمل النائب بمنزلة عمل المنوب عنه،

وبلحاحظ هذه الهوهوية الاعبارية تفرغ ذمة المنوب عنه في مورد اشتغالها بالعمل، فمتعلق التكليف المتوجه الى المنوب عنه هو فعل نفسه، الا ان الشارع اعتبر فعل النائب مصداقا لفعل المنوب عنه من باب التوسعة في مرحلة الامتثال على نحو الورود، وبذلك تفرغ ذمة المنوب عنه، وعليه فلا يوجد اصل لفظي يقتضي عدم الاجتزاء بفعل النائب في موارد الشك في جواز النيابة، فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي من استصحاب بقاء التكليف او قاعدة الاشتغال.

ويلاحظ عليه: ان ظاهر خطاب التكليف المتوجه الى المنوب عنه حيث يكون هو الفعل المستند اليه ولا يشمل فعل النائب فلا يرفع اليد عن ظهوره الا بعد وصول الدليل الحاكم الذي يعتبر عمل النائب مصداقا لعمل المنوب عنه، كما هو الحال في سائر موارد الشك في الحكومة، فلو قال المولى "اكرم عالما" فمجرد احتمال تنزيل ولد العالم منزلة العالم لا يكفي في رفع اليد عن ظهور هذا الخطاب في وجوب اكرام العالم الحقيقي كما ذكرناه في بحث التعارض.

حقيقة النيابة

هذا ولابأس ان نتكلم في المقام عن حقيقة النيابة، فانه قد ذكر في حقيقة النيابة عدة احتمالات:

١- تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، وهذا احد الوجهين اللذين ذكرهما صاحب العروة في معنى النيابة^(١).

وقد يورد عليه اولا بما ذكره السيد الخوئي قده من ان تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه انما ينفذ ويترتب عليه الاثر اذا صدر ممن بيده الجعل

١ - العروة الوثقى مسألة ١ من مسائل صلاة الاستيجار

والاعتبار، فانه مجرد ادعاء وفرض أمر على خلاف الواقع، فلا يملكه الا من بيده زمام الامور وهو الشارع الأقدس، ولا يكاد يصح ذلك من آحاد المكلفين الذين هو بمعزل عن مقام التشريع، والمفروض عدم قيام دليل على التنزيل في خصوص المقام، ثم انه على تقدير التسليم بتصدي الشارع للتنزيل في المقام فلازمه ان يكون الفعل الصادر من النائب بمثابة الفعل الصادر عن المنوب عنه، حتى لو قصد الإتيان بالفعل عن نفسه بعد ان كان المفروض تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فيكون هو هو وفعله فعله، وهو كما ترى لا يظن الالتزام به من احد بل هو باطل جزماً، فالتنزيل لامحصل له^(١).

كما يورد عليه ثانياً بما ذكره بعض الاعلام قده من ان النيابة اذا كانت بمعنى تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه فلا بد ان يكون هناك اثر مترتب على المنوب عنه كي يترتب بالتنزيل على النائب، كما ان الأمر كذلك في تنزيل الطواف منزلة الصلاة في قوله الطواف بالبيت صلاة، حيث يثبت اثر المنزل عليه وهو الصلاة على المنزل وهو الطواف، بينما انه ليست النيابة من هذا القبيل، فمن ينوب عن شخص في امامة الجماعة فلا يترتب عليه الا اشغاله للمكان واداءه لصلاة الجماعة، وهذا الاثر ثابت تكويناً للنائب ولا يحتاج الى تنزيه منزلة المنوب عنه.

والظاهر عدم تمامية اي من الإرادين، أما الإراد الأول فلأنه لو كان معنى النيابة صادقا على تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه فيشمله ما دل على مشروعية النيابة، ولا يحتاج الى قيام دليل خاص على التنزيل المذكور، ولا يتم ما اورده من النقض بما لو نزل النائب نفسه منزلة المنوب عنه لكنه قصد كون الفعل لنفسه، لان المقصود هو تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه في هذا الفعل، فكيف يجتمع مع قصد ان يكون الفعل لنفسه لاللمنوب عنه.

وأما الإراد الثاني فلأنه لاملزم لأن يثبت بهذا التنزيل في حق النائب حكم

ثابت على المنوب عنه في الرتبة السابقة، بل يكفي ترتب أثر فعل المنوب عنه على فعل النائب، فقد تكون نتيجة ذلك ثبوت حكم في حق المنوب عنه، كما اذا ورد انه اذا طاف الحاج بالنساء تحل له النساء ثم ورد ان النائب في طواف النساء منزّل منزلة المنوب عنه، فمعناه ان اتيان النائب بطواف النساء يكفي في حلية النساء للمنوب عنه، وهكذا لو قال المولى لعبده اذا تصدقت فيجوز لك ان تفعل كذا، ثم قال له ان ابنك مثلك، فتارة يكون الغرض من هذا التنزيل هو ثبوت هذا الحكم في حق الابن ايضا، فاذا تصدق الابن فيحل له ذلك الفعل، فهذا خارج عن محل الكلام، وأخرى يكون الغرض منه هو ان الابن لو تصدق فيثبت لأبيه جواز الفعل، ولا يحتاج ان يكون التنزيل بلسان "ان صدقة ابنك صدقتك" كي يكون من تنزيل فعل النائب منزلة فعل المنوب عنه، ويثبت حكم فعل المنوب عنه لفعل النائب، فكما انه لو تصدق الاب بنفسه كان يحل له ذلك الفعل فلو تصدق ابنه ايضا يحل ذاك الفعل لأبيه.

ويكفي في تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه ترتب أثر شرعي في حق المنوب عنه بسبب فعل النائب، بل الظاهر انه لا يحتاج في هذا التنزيل الى اثر شرعي، بل يكفي الاثر العرفي، ففي مثال الاستنابة لصلاة الجماعة يكون اثرها العرفي بقاء المنوب عنه كإمام راتب للمسجد بل جواز إقامة النائب للجماعة عرفا، او فقل أرجحيته عرفا من غيره.

والمهم في الاشكال على هذا الوجه كونه خلاف المرتكز جدّا، حيث لا يوجد في ارتكاز النائب او المستتيب تنزيل النائب منزلة المنوب عنه، فهل ينزل النائب عن الامام عليه السلام نفسه منزلة الامام عليه السلام؟!.

٢- تنزيل النائب فعله منزلة فعل المنوب عنه، وهذا ما اختاره المحقق

النائبي قدّه -على ما حكى عنه في اجود التقريرات- حيث ذكر ان حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل النائب فعله منزلة المنوب عنه، وأما تنزيل النائب نفسه وبدنه منزلة المنوب عنه فمما لا يخطر ببال النائب والمنوب عنه اصلا^(١). والانصاف ان تنزيل النائب فعله منزلة فعل المنوب عنه ايضا لا يوجد في مرتكز النائب اصلا.

٣- ان يقصد النائب اتيان ما على المنوب عنه له، نظير أداء دين الغير، وهذا ما ذكره صاحب العروة كوجه ثانٍ للنيابة، وقد اختار ذلك المحقق النائبي قدّه في تعليقه على العروة حيث ذكر ان الظاهر كون مناط تحقق النيابة في العبادات هو قصد النائب ان يمثل الأمر المتوجه الى المنوب عنه بفعله ويفرغ ذمته بذلك، أما تنزيل نفسه منزلته فلا أثر له.

وقد اختار السيد الخوئي قدّه هذا المعنى للنيابة فقط، حيث ذكر ان النيابة تكون باضافة العمل الى المنوب عنه والاتيان به بقصد ادائه عنه وبداعي تفرغ ذمته، نظير التبرع باداء دين الغير، وهذا في حدّ نفسه وان كان على خلاف القاعدة الا انه لا مانع من الالتزام به اذا ساعد عليه الدليل، نعم قد ثبت جواز النيابة في الامور الاعتبارية كالوكيل في البيع والإجارة والتزويج والطلاق وغيرها من العقود والإيقاعات، وكذا فيما يلحق بالأمور الاعتبارية كالقبض، فان فعل الوكيل مستند الى الموكل استنادا حقيقيا بمقتضى السيرة العقلائية.

وأما الامور التكوينية فلا يكاد يصح الاستناد الحقيقي بمثل ذلك، فلا يكون اكل زيد او نومه اكلا لعمرو او نوما له، وان أمر بهما ونواهما عنه، واذا صح الاستناد أحيانا كما في قولهم غلب الأمير او فتح الأمير البلد او انه انهزم باعتبار غلبة طيشه او فتحهم او هزيمتهم فهو من باب التوسعة والمجاز، وعليه ففي مثل الصلاة والصيام ونحوهما من سائر العبادات التي هي من الامور

التعبدي والتوصلي ١٥٥

التكوينية لا يكاد يستند الفعل حقيقة الا الى المباشر، دون غيره وان نوى المباشر ذلك عنه، فلا يجزي عن المنوب عنه الا فيما قام الدليل عليه بالخصوص^(١).

وفيه اولا: ان النيابة لا تتقوم بقصد ا فراغ ذمة المنوب عنه لمشروعية النيابة عن الميت في الحج المستحب والزيارة ونحوهما، وقد أفتى الأعلام كلهم بذلك وفقا للنصوص.

وثانيا: انه ليس كل عمل يؤتى به بداعي إفراغ ذمة الغير مصداقا للنيابة، فانه يوجد فرق بين أداء دين الغير مثلا وأداء دينه عنه، والنيابة تتقوم عرفا بان يصدق انه أتى بالعمل عنه كما يقال صلى عنه وصام عنه وهكذا، ومجرد أداء دين الغير لا يكفي في صدق انه أدى دينه عنه.

وثالثا: ان ما ذكره من كون اتيان الوكيل بالعقد والإيقاع من مصاديق النيابة غير متجه، فانه لا يصدق عنوان النيابة على فعل الوكيل مالم يقصد الإتيان به عن موكله، فلو أذن المالك لشخص ان يبيع ماله فلا يصدق على بيع الوكيل انه باع عنه، وكذا لو أذنت البنت لأبيها ان يزوجه من شخص فزوجه الأب منه فلا يقال انه زوجهها بذلك الشخص عنها، فان الوكالة إذن في العقد او الإيقاع المرتبط بالموكل، ولا تتقوم بقصد الوكيل الإتيان بالفعل عن موكله، نعم حيث ان الوكيل عادة يقصد انشاء العقد او الإيقاع بدلا عن موكله فلاجل ذلك يصدق انه باع عنه او طلق عنه وهكذا، الا ان الوكالة لا تتقوم بذلك.

ورابعا: ان ما ذكره من عدم اسناد الفعل التكويني حقيقة الا الى المباشر لا يتم باطلاقه، فانه لا اشكال في انتساب بعض الافعال الى غير المباشر ايضا

كبناء البيت وحلق الرأس وذبح الهدي ونحو ذلك، ولأجل ذلك التزم قده بعدم اعتبار الايمان في ذابح الهدي، حيث ان الذبح ليس عبادة صادرة من الذابح وانما هو عبادة صادرة من الحاج الذي يأمره بالذبح، نظير حلق الحلاق رأس الحاج بامر، حيث انه ليس نيابة عنه جزماً، وانما هو فعل تسبيبي ينتسب الى الحاج نفسه، فلا يعتبر الاسلام في الحلاق فضلاً عن الإيمان، فيختلف عن موارد الاستنابة كاستنابة الغير للطواف، حيث يعتبر في النائب ان يكون مؤمناً لكونه طوافه النيابي عبادة صادرة منه ويعتبر في صحة العبادة عند المشهور الإيمان.

٤- ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان النيابة قد تكون بقصد اداء ما في ذمة الغير كما في النيابة في مثل الصلاة والصوم عن الميت فانها تكون كأداء دين الغير، فان من يقوم بأداء دين الغير لا ينزل نفسه منزلة المدين بل يقصد أداء ما في ذمته، وقد تكون النيابة بتنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، وذلك فيما اذا لم يكن ذمة المنوب عنه مشغولة بشيء، كما في النيابة في الحجّ المندوب عن الميت، فيكفي في مثله القول بالتنزيل^(١).

ويلاحظ عليه: ان مجرد الاتيان بالفعل بقصد إفراغ ذمة شخص آخر لا يعتبر نيابة عنه، فلا يصدق على مجرد أداء دين الغير انه أداء لدينه عنه، كما ان تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه خلاف المرتكز جداً.

٥- إتيان النائب بالفعل بدلاً عن المنوب عنه، وهذا هو المناسب للمعنى اللغوي للنيابة، فانه اذا قام شخص مقام شخص آخر فيقال انه ناب عنه اي قام مقامه، والظاهر انه عنوان قصدي فلا بد ان يقصد النائب بدلية عمله لعمل المنوب عنه، والا فليس كل من يقوم بعمل مكان شخص آخر نائباً عنه عرفاً، فاذا رأت امرأة ان أخاها لا يقوم بقضاء فوائت أبيه او لا ينفق عليه فقامت هي بذلك مكانه، فلا يصدق انها نابت عنه بمجرد كون السبب لقيامها بالعمل

التعبدي والتوصلي ١٥٧

عدم قيام أخيها بذلك، وكذا لو رأى شخص ان الأجير لخياطة ثوب زيد لايقوم بالعمل فقام هو بخياطة ثوب زيد لابنية كونها عن الأجير فلا يصدق انه خاط ثوب زيد نيابة عن ذلك الاجير، كما لا يكفي ذلك في براءة ذمته، فحقيقة النيابة عرفا قيام شخص مقام آخر في عمل بنية كون عمله بدلا عن عمل ذاك الشخص.

وقد ذكر بعض الاعلام قده اولا ان المعنى العرفي للنيابة هو إتيان النائب بالفعل بدلا عن المنوب عنه، فان النيابة عرفا هو حلول شيء محل آخر (جانشيني)، وقد تكون النيابة في موارد المعاملات من عقد بيع او نكاح ونحو ذلك او في الوظائف المقررة للشخص خارجا كإمامة الجماعة، حيث يرسل الإمام الراتب نائبا مكانه أحيانا، او في الدعوة الى الحضور في الولائم، او في الأعمال الاجتماعية الأخلاقية كالتعزية والتهنئة فيما اذا كان يصدر من النائب التهنئة والتعزية نيابة عن المنوب عنه لا انه مجرد رسول لإيصال التعزية والتهنئة، فترى انه في هذه الموارد لا يوجد اي تنزيل وانما يحلّ النائب محلّ المنوب عنه ويأتي بالعمل بدلا عنه.

ثم ذكر ثانيا حيث تختص النيابة بهذا المعنى العرفي بما اذا كان ذمة المنوب عنه مشغولة بفعل وضعا او تكليفا، فلامعنى للنيابة بهذا المعنى عن الميت في المستحبات، ولكن حيث قام الدليل على مشروعية النيابة عن الميت في المستحبات فلا بد من الالتزام بان المعنى الشرعي للنيابة هو اهداء الثواب^(١).

وفيه انه لاوجه للالتزام بان المعنى الشرعي للنيابة هو إهداء الثواب، لتقوم صدق النيابة بان يقال ان النائب أتى بالعمل عن المنوب عنه، ويكفي في

صدقه عرفا في النيابة عن الميت في المستحبات قصد ايصال الثواب اليه، ولا يعتبر فيه اشتغال ذمة المنوب عنه بفعل وضعا او تكليفا، على انه لو فرض قيام القرينة على كون النيابة عن الميت في المستحبات بمعنى إهداء الثواب فلا وجه للالتزام بكون معنى النيابة شرعا هو ذلك مطلقا.

وفي ختام البحث عن النيابة ينبغي التنبيه على نكات:

١- ان الأفعال تختلف بلحاظ قبولها للنيابة وعدمه، فقد لا يتحقق النيابة حتى مع صدور الفعل بأمر المنوب عنه كما لو عجز زيد عن أكل طعام مثلا فأمر عمرا ان يأكل هذا الطعام بدلا عنه فلا يصدق ان عمرا أكل الطعام عن زيد، فضلا عما اذا قام عمرو بأكله من دون أمر زيد، وقد لا يتحقق النيابة الا اذا كان اتيان النائب بالفعل بأمر من المنوب عنه، كما لو زار زيد مريضا بعنوان النيابة عن عمرو من دون طلب عمرو بذلك، فانه لا يصدق انه زار المريض عنه، نعم لو كانت زيارته بطلب عمرو صدق عليه ذلك، وهكذا لو شتم شخصا بقصد النيابة عن عمرو، فانه لا يصدق انه شتم ذاك الشخص عن عمرو الا اذا كان بطلب منه، وقد تتحقق النيابة في بعض الأفعال مطلقا كما في الحجّ عن الميت مثلا فانه يصدق انه حج عن الميت ولو كان حجه عنه تبرعيا، ولا علاقة لما ذكرناه ببحث مشروعية النيابة شرعا، بل الكلام في صدق انه أتى بالفعل عن فلان عرفا، والظاهر ان هذا الاختلاف يرجع الى ما هو المتعارف المرتكز في هذه الأفعال.

هذا ويعتبر في مشروعية النيابة وجود المقتضي لمطلوبية صدور الفعل من المنوب عنه، كما هو كذلك في النيابة عن الميت في الحجّ المستحب عنه مثلا، حيث انه لولا موته لكان صدور الحج منه مطلوبا وكذا في النيابة عن الحائض في الزيارة عنها بما فيها من صلاة الزيارة، وهذا لا يعني انه كلما تمّ المقتضي لمطلوبية فعل من المنوب عنه كانت النيابة فيه مشروعة بل لا بد من ملاحظة دليل مشروعية النيابة، ولذا يشكل الأمر في الاعتكاف نيابة عن

الحي ولو كان عاجزا عن الاعتكاف.

٢- قد تدخل النيابة في النيابة، كما اذا استؤجر شخص للحج عن ميت من دون شرط المباشرة فقام غيره بالحج عن الميت بطلب من هذا الأجير او تبرعا عنه، فبناء على الاحتمال الثالث في معنى النيابة وهو الإتيان بالفعل بقصد افرغ ذمة الغير، فيكون هذا المباشر للحج نائبا عن الأجير في الحج النيابي عن الميت، نعم بناء على ما ذكرناه من ان مجرد الإتيان بالفعل بداعي تفرغ ذمة الاجير لا يكون نيابة عنه الا اذا قصد الإتيان بالفعل نيابة عن الأجير، فمع عدم قصد النيابة عن الأجير يكون اتيانه بالحج نيابة عن الميت فقط.

واما لو استتاب الأجير لبعض اعمال الحج كما لو عجز عن الطواف فاستتاب شخصا يطوف عنه فلا يمكن ان يقصد الطائف النيابة عن الميت مباشرة، بل لابد ان يقصد النيابة عن الأجير والّا لا يكون جزءا من حجه فيبقى حجه بلاطواف، فلاتفرغ ذمته، كما لا يحلّ له ما يتوقف حلّه على اتيانه بالطواف، وحينئذ فيكون النائب قد أتى نيابة عن هذا الأجير بالطواف النيابي عن الميت، فيكون من دخول النيابة في النيابة، وكذا لو استتاب الأجير في الحج من يذبح الهدى بناء على كونه من باب النيابة لالتسيب، فيقصد النائب الذبح نيابة عن هذا الأجير في الذبح نيابة عن من حج عنه الأجير، ويكفي في ذلك النية الإجمالية.

٣- انه قد لا يتمكن المكلف من اتيان فعل بالمباشرة فيؤمر بالاستتابة كما في الحي العاجز عن مباشرة الحج اذا كان مستطيعا ماليا، وحينئذ فيقع الكلام في انه هل يجزي نيابة الغير عنه تبرعا ام لا؟

فقد يقال بان الحي العاجز عن مباشرة الحج حيث لا يكون مكلفا بالحج

المباشري لعجزه عنه، فتارة يلتزم بكونه مدينا بطبيعي الحج فيعقل حينئذ أجزاء حج الغير عنه تبرعا من دون استنابة، وان كان ذلك بحاجة الى دليل خاص لعدم دليل على جواز تبرع الغير في مثل هذا الدين التعبدى، فان بناء العقلاء على براءة ذمة المدين بتبرع الغير يختص بالدين العرفي، نعم يمكن التمسك باطلاق تنزيله منزلة الدين العرفي في قوله (عليه السلام) انما هو مثل دين عليه^١.

وقد يلتزم بكونه مكلفا بالاستنابة فمن الواضح انه لايجزي حج الغير عنه تبرعا من دون استنابة الا بان يجعل مسقطا لتكليفه بالاستنابة، ولكنه خلاف الظاهر ايضا لانه اذا كان حج الغير عنه تبرعا مسقطا لتكليفه فكيف يقصد الغير النيابة عنه مع عدم اشتغال ذمة العاجز بالحج في هذا الفرض. واما احتمال كونه مكلفا بالنيابة اي بحج الغير عنه ولو من دون استنابة، فاشكاله انه ليس أمر المكلف بفعل الغير عقلائيا، حيث انه لا بد ان يكون متعلق التكليف هو الفعل المستند الى المكلف.

ويلاحظ عليه: انه يمكن الالتزام بامره بالاستنابة وتكون نيابة الغير عنه تبرعا مسقطا لهذا الأمر، فيكون حج الغير عنه تبرعا بداعي المنع من فعلية امره بالاستنابة او رفعه للأمر بالاستنابة بقاء، وليس صدق النيابة في هذا الفرض

^١ - هذا التعبير وارد في صحيحة ضريس الكناسي قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل عليه حجة الإسلام نذر نذرا في شكر ليحجن به رجلا إلى مكة- فمات الذي نذر قبل أن يحج حجة الإسلام و من قبل أن يفى بنذره الذي نذر قال إن ترك مالا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال و أخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره و قد وفى بالنذر و إن لم يكن ترك مالا- بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر إنما هو مثل دين عليه (وسائل الشيعة، ج ١١ ص ٧٥) بناء على استظهار رجوع الضمير في قوله "انما هو مثل دين عليه" الى حجة الاسلام لاحجة النذر، كما يؤيده ما ورد في رواية حارث بياح الأنماط أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى بحجة فقال إن كان ضرورة فهي من صلب ماله إنما هي دين عليه و إن كان قد حج فهي من الثلث.

التعبدية والتوصلي ١٦١

باسوء حالا من صدق النيابة عن الميت في الحج المستحب مع عدم أمر الميت بالحج المندوب لامباشرة ولااستنابة، وعدم كونه مدينا به وضعاً. نعم لاينبغي الاشكال في ان مقتضى اطلاق الهيئة في مثل قوله من كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض فان عليه ان يحجّ عنه، وكذا قوله فليجهّز رجلاً يحج عنه أن وجوب الاستنابة عليه لايسقط بتبرع الغير، وما يقال من ان العرف يلغي خصوصية الاستنابة في الخطاب ويحملها على كونها مجرد سبب لتحقق الفعل بعد عدم قيام الغير به عادة من دون استنابة، ففيه انه لاجه لإلغاء الخصوصية في هذه الأمور التعبدية -التي لا يكون ملاكها واضحاً لدى العرف، فيختلف عن مثل تعريف اللقطة، حيث ان العرف يلغي خصوصية استناده الى الملتقط- خاصة وان الحجّ عبادة قد يراد تقرب المكلف باستنابته للغير.

كان الكلام الى الآن في مقتضى الاصل اللفظي في الشك في سقوط الواجب بفعل الغير، ويقع الكلام فعلاً في مقتضى الاصل العملي.

مقتضى الاصل العملي

المقام الثاني: في تشخيص مقتضى الاصل العملي، فذهب المشهور الى ان مقتضى الاصل العملي هو الاحتياط وعدم الاكتفاء بفعل الغير، حيث أنهم التزموا بان اجزاء فعل الغير يكون من باب مسقطيته للأمر من دون شمول متعلق الأمر له، حيث افترضوا عدم معقولية كون متعلق الأمر هو الجامع بين الفعل المباشري وبين فعل الغير، فيكون الشك في اجزاء فعل الغير من موارد الشك في المسقط، فيكون مقتضى استصحاب بقاء التكليف وقاعدة الاشتغال هو الاحتياط.

ولا يخفى انه بناء على ما مر من امكان الأمر بالجامع بين الفعل المباشري

والتسبيبي فلو كان الشك في إجزاء الفعل التسبيبي فحيث يحتمل تعلق الأمر بالجامع فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة من شرطية صدوره من المكلف مباشرة^(١)، وهكذا بناء على ما ذكره السيد

١ - نعم يوجد هنا فرضان:

١- ما لو كان عاجزا عن الفعل المباشر فيكون شكه حينئذ في اصل التكليف، كما هو كذلك في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فانه لو فرض عجز المكلف عن الأكثر جرت البراءة عن أصل التكليف، ولو فرض تكرر الواقعة فإن علم المكلف بقدرته على الأكثر في واقعة وعجزه عنه في واقعة أخرى فتتعارض البراءة عن وجوب الأكثر في الأولى مع البراءة عن أصل الوجوب في الثانية، فيجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

٢- لو كان المكلف قادرا على الفعل المباشر في اول الوقت ثم طرء عليه العجز عنه في أثناء الوقت وبقي قادرا على الفعل التسبيبي فقط فيندرج تحت كبرى طرؤ العجز عن الإتيان بالأكثر في أثناء الوقت، وقد ذكرنا في محله اشكالا في جريان البراءة عن وجوب الأكثر في مثله بدعوى أن مقتضى الصناعة هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في أول الوقت، فلو تركه وجب عليه الإتيان بالأقل في آخر الوقت، وذلك للعلم الإجمالي بأنه إما يجب عليه الأكثر أو يبقى عليه وجوب الأقل بعد عجزه عن الأكثر، فالبراءة عن وجوب الأكثر تتعارض مع البراءة عن بقاء الوجوب بعد طرؤ العجز عن الأكثر، أو فقل تتعارض البراءة عن وجوب الأكثر مع البراءة عن وجوب الأقل لابتسار الجارية بغرض الترخيص في ترك الأقل فيما لو ترك المكلف الاحتياط بإتيان الأكثر الى ان عجز عنه، فانه يحتمل ثبوت ان الشارع أزم المكلف بالاحتياط بإتيان الأكثر في اول الوقت ولكن رخصه في ترك الاحتياط بإتيان الأقل لو خالف الاحتياط بإتيان الأكثر في اول الوقت، فلادافع لاحتمال جريان هذه البراءة وان فرض كون احتمال جريانها موهوما لكنه ليس بحد يحصل الاطمئنان بعده، وحينئذ فتتعارض مع البراءة عن وجوب الأكثر.

نعم لو كانت البراءة عن وجوب الأكثر تثبت وجوب الأقل لابتسار كانت حاکمة على البراءة عن بقاء وجوب الأقل بعد عجز المكلف عن الإتيان بالأكثر، لكن المفروض ان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق الا بنحو الاصل المثبت، بل الصحيح ان استصحاب عدم التقييد ايضا لا يثبت الاطلاق كما هو منقح في محله، وأما استصحاب بقاء الوجوب بعد طرؤ العجز عن الإتيان بالأكثر فلا يمنع عن البراءة عن وجوب الأقل لابتسار بعد طرؤ العجز عن الاكثر، لان هذا الاستصحاب لا يثبت كون المتعلق هو الأقل لابتسار الا بنحو الاصل المثبت، ومع احتمال كون متعلق الوجوب هو الأكثر والمفروض عجزه عنه فعلا فيكون متعلق هذا الوجوب مرددا بين المقدور القطعي وغير المقدور القطعي، فيكون نظير ما لو علم اجمالا بانه إما ورد الخطاب من المولى بإكرام زيد العالم <<

> >

او بإكرام زيد الشاعر، فلو فرض عجزه عن اكرام زيد العالم فلا يكون وجوب اكرام زيد الشاعر منتجزا في حقه بحكم العقل والعقلاء، بل يشمله دليل البراءة، ولا يكون العلم بهذا الوجوب الجامع منجزا فضلا عن استصحابه.

هذا، ولكن مر في بحث الصحيح والأعم ما يمكن ان يكون جوابا عن ذلك حيث قلنا ان البراءة عن وجوب الأكثر حيث تعني كون الأقل مجزءا ظاهرا فالعرف يطبق عليه آثار الصحة الواقعية، ولولا ذلك لأشكل الأمر في مثل إجراء البراءة في دوران أمر الوضوء او الغسل او التيمم بين الأقل والأكثر، كما لو جرت البراءة عن شرطية الترتيب بين الجانب الأيمن والأيسر في الغسل، فانها لو لم تكف لترتيب آثار الصحة الواقعية على الغسل الفاقد للترتيب بين الجانب الأيمن والأيسر فيجري حينئذ استصحاب بقاء الحدث وبقاء محرمات المحدث فلا يجوز له دخول المسجد ونحوه.

وكذا يشكل الأمر في إجراء البراءة عن الشرط المشكوك في الطواف كلزوم كونه بين البيت والمقام فإنها لو لم تكف في إثبات آثار الصحة للطواف خارج المقام فلو اكتفى به المكلف فلا يحرز بهذا الطواف والسعي والتقصير بعده، خروجه عن الإحرام، فيجري استصحاب كونه محرما او استصحاب بقاء محرمات الإحرام عليه، كما أنه لو انقضى وقت الطواف كما لو كان طواف عمرة التمتع فرالت الشمس من يوم عرفة، فيشك في وجوب إتمام الحجّ عليه، لأنه لو كان الطواف فاسدا بطلت عمرته ولم يجب عليه إتمام الحجّ لعجزه منه، وعليه فتتعارض البراءة عن الشرط المشكوك في الطواف مع البراءة عن وجوب إتمام الحج على من اكتفى بهذا الطواف الى ان انقضى الوقت.

وما يستفاد مما ذكره في البحوث (ج ٥ ص ٣٠٤) من ان نفس خطاب وجوب الإتمام مردد بين الأقل والأكثر، فيشك في أن ما وجب عليه بمقتضى الأمر بإتمام الحج هل هو الإتيان بالطواف داخل البيت والمقام مع سائر أجزاء عمرة التمتع وحج التمتع او ان الواجب عليه هو الإتيان بطبيعي الطواف ولو كان خارج المقام مع الإتيان بسائر أجزاء العمرة والحج، فتجري البراءة عن وجوب الأكثر ويتنجز عليه الأقل، فلامجال حينئذ لجريان البراءة عن وجوب إتمام الحج عليه لانها تعني جريان البراءة عن وجوب الأقل في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الشرط المشكوك في الطواف بلامعارض، ففيه: ان البراءة عن وجوب إتمام الأكثر لا تثبت ان الواجب اتمام الأقل لا بشرط، وحينئذ فيكون وجوب الإتمام بإتيان الأقل لا بشرط مشكوكا بعد طرؤ العجز عن إتيان الأكثر بانقضاء وقت تدارك الطواف، فتتعارض البراءة عن وجوب الاتمام مع البراءة عن الشرط < <

الصدر قده من امكان الأمر بالجامع بين الفعل المباشري وفعل الغير ولو تبرعا، ولكن قد مر انه ليس ذلك معهودا عند العقلاء فلايحتمل كون فعل الغير تبرعا مصداقا للواجب، وعليه فيكون فعل الغير على تقدير اجزائه مسقطا للتكليف ففي مثله يكون المقام من موارد الشك في المسقط، والمشهور فيه جريان استصحاب بقاء التكليف وقاعدة الاشتغال.

وحيثنذ فقد ذكر في البحوث انه تارة يكون منشا الشك في مسقطية فعل الغير هو احتمال استيفاءه للملاك ومحبوب المولى، كما اذا شك الولد الاكبر في اجزاء قضاء صبي مميز لما فات من ابيه من الصلاة والصيام، فانه في فرض قضاء ذلك الصبي المميز يكون المرجع اصالة البراءة عن حدوث تكليف الولد الاكبر بالقضاء، وذلك لان سقوط تكليف الولد الاكبر بقضاء الصبي المميز لما فات من ابيه يكون عادة من جهة استيفاء الملاك، وهذا يعني ان حدوث وجوب القضاء على الولد الاكبر يكون مشروطا بعدم قضاء الصبي المميز ولو في وقت متأخر.

وتارة أخرى يكون منشا الشك في مسقطية فعل الغير هو احتمال كونه سببا لزوال محبوبة فعل المكلف -وان لم يكن هذا الفرض من الفروض الفقهية المتعارفة ولكن يمكن التمثيل له بما لو أمر المولى عبده بلبس ثوب معين واحتملنا ان لبس الكافر له يوجب زوال محبوبة لبس العبد له لصيرورته تشبها بالكفار- او فرضنا ان مسقطية فعل الغير لاجل كونه مانعا عن استيفاء

>>

المشكوك في الطواف، وهذا يعني وجوب الاحتياط بإتيان الشرط المشكوك في الطواف ونحوه. وهكذا لو نوى المسافر إقامة عشرة أيام فاكتفى بصلاة رابعة مع إجراء البراءة في شرط او جزء مشكوك مما لايجري فيه حديث لاتعاد ثم عدل عن نية الإقامة فلولم تكن البراءة كافية لإنبات آثار الصحة الواقعية في الإتيان بالأقل فكيف يبيى على التمام في الصلوات الآتية، فالطريق الوحيد لحل هذه المشكلة هو الالتزام بان البراءة عن الأكثر حيث تكون مؤمنة عن وجوب الزائد والاكتفاء بالأقل ظاهرا فالعرف لايفكك بين ذلك وبين ترتيب آثار الصحة الواقعية على ذلك.

الملاك ومحبوب المولى، فمقتضى الاصل في هاتين الحالتين بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو جريان استصحاب بقاء الوجوب بعد فعل الغير، للعلم بحدوث التكليف والشك في سقوطه بفعل الغير، لان فعل الغير لا يكون مانعا عن حدوث الوجوب في فعل المكلف وانما يحتمل كونه موجبا لارتفاعه.

واما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يكون المرجح هو اصل البراءة عن بقاء التكليف دون قاعدة الاشتغال.

توضيح ذلك انه في الحالة الأولى اي ما لو احتمالنا مسقطية فعل الغير لاجل كونه سببا لزوال محبوبة فعل المكلف فبعد فعل الغير نشك في محبوبة الفعل وهو من الشك في التكليف، فمع عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فتجري البراءة عن بقاء التكليف بعد فعل الغير.

واما في الحالة الثانية اي الشك في مسقطية فعل الغير لاجل كونه مانعا عن استيفاء الملاك وما هو محبوب المولى ففي الفروض الفقهية المتعارفة التي لايجب فيها مبادرة المكلف الى اتيان الفعل قبل صدور الفعل من الغير كما لايجب عليه منع الغير من اتيان الفعل، فيكون تفويت المكلف لغرض المولى على تقدير كون فعل الغير مانعا عن استيفاء الغرض تفويتا مآذونا من قبل المولى، حيث لم يوجب المولى على المكلف ان يبادر الى الفعل قبل صدور الفعل من الغير، وعليه فلو ترك المكلف الفعل واكتفى بفعل الغير فلا يدري انه هل كان تفويته للملاك تفويتا غير مآذون فيه من قبل المولى او تفويتا مآذونا فيه، فانه ان كان فعل الغير مانعا عن استيفاء الغرض فتفويت الغرض بترك البدار كان تفويتا مآذونا فيه من قبل المولى، وان لم يكن فعل الغير مانعا عن استيفاء الغرض فيكون ترك المكلف للفعل حينئذ الى آخر الوقت تفويتا غير

مأذون فيه، ففي مثله يشك في وجود غرض غير مأذون في تفويته فتجري البراءة.

نعم لو فرضنا فقهيا بانه على تقدير كون فعل الغير مانعا عن استيفاء الغرض لكان يجب على المكلف البدار كان مقتضى الاصل العملي الاشتغال، اذ يعلم المكلف حينئذ بعدم رضا المولى بتفويت الغرض، ويشك في انه هل يكون قادرا على تحصيل الغرض بعد فعل الغير ام لا، فيكون من الشك في القدرة ولكنه ليس فرضا فقهيا متعارفا.

فتحصل من جميع ذلك انه لامجال في الفروض الفقهية المتعارفة لما ذكروه من قاعدة الاشتغال في المقام^(١).

اقول: ان نكتة ما ذكره قده من انه لو كان فعل الغير وافيا بالملاك فلايجتمع ذلك مع حدوث وجوب الفعل في حق المكلف في فرض اتيان الغير به ولو في زمان متأخر، هي ان وجوب الفعل على المكلف -بنحو يكون فعل الغير موجبا لارتفاعه لامانعا من حدوثه- لايجتمع مع رضا المولى بترك المكلف لذلك الفعل رأسا في فرض فعل الغير.

وهذه النكتة تجري في الحالتين الأخيرتين أيضا، حيث لايجتمع ترخيص المكلف في ترك اتيانه للفعل قبل فعل الغير مع حدوث وجوب الفعل في حق هذا المكلف، فلو جاز للمكلف ترك البدار الى ان يأتي الغير بهذا الفعل واحتمل كون فعل الغير رافعا للمحبوبية او مانعا عن استيفاء المحبوب فيعني ذلك الشك في حدوث وجوب الفعل على المكلف في فرض صدور الفعل من الغير فتجري البراءة عن حدوث التكليف، ولا مجال فيه لاستصحاب بقاء الوجوب.

وأما لو علم بانه على فرض كون فعل الغير رافعا للمحبوبية او مانعا عن استيفاء المحبوب فقد اوجب الشارع البدار على المكلف فقد يخطر بالبال

انه حينئذ يحصل العلم الإجمالي بانه إما يجب البدار على المكلف - لو كان فعل الغير مستقظا- او يجب عليه الاتيان بالفعل بعد فعل الغير له فيما لو ترك البدار -لولم يكن فعل الغير مستقظا-، ومقتضى هذا العلم الإجمالي لزوم الاحتياط بمبادرة المكلف الى الفعل قبل اتيان الغير، وعلى فرض عدم مبادرته الى ذلك فيجب عليه الاحتياط باتيانه بالفعل بعده.

ان قلت: ان هذا العلم الإجمالي ينحلّ بجريان البراءة عن وجوب البدار مع جريان استصحاب بقاء التكليف، حيث يتنجز به وجوب اتيان المكلف بالفعل بعد فعل الغير له فيما اذا ترك البدار، بل ينحلّ هذا العلم الإجمالي بموجب جريان البراءة عن وجوب البدار، او فقل جريان البراءة عن شرطية كون الفعل الواجب على المكلف غير مسبوق بفعل الغير، حيث انها أصل بلا معارض، اذ ما يتوهم ان يكون معارضا لها هو جريان البراءة عن بقاء الوجوب بعد صدور الفعل من الغير فيما اذا ترك المكلف الإتيان بالفعل قبله، ولكنه لامقتضى لجريان هذه البراءة لأن جريانها في فرض جريان البراءة الأولى ممتنع، لاستلزامها الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، وجريانها في فرض عدم جريان البراءة الأولى ممتنع أيضا لعدم أثر عملي لها حينئذ أبدا، لانه لو لم تجر البراءة الأولى فيجب الاحتياط عقلا باتيان المكلف بالفعل قبل صدوره من الغير، فلو خالف هذا الاحتياط المنجز لاستحق العقاب عليه ولو بملاك كونه متجريا، وحينئذ فلا يترتب على البراءة عن بقاء الوجوب في حقه التأمين من العقاب.

قلت: أما انحلال العلم الاجمالي بجريان استصحاب بقاء التكليف فيرد عليه انه يحتمل كون متعلق الوجوب هو الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير، فانه لو كان فعل الغير مزيلا للمحبوبية او مانعا عن استيفاء المحبوب وكان

يجب على المكلف البدار فيعني ذلك ان الواجب عليه هو الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير، وحيث ان استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت تعلق الوجوب بذات الفعل من غير تقيده بعدم سبق فعل الغير الا بنحو الاصل المثبت، فيكون متعلق الوجوب مرددا بين ما يكون مقدورا قطعاً (وهو طبيعي الفعل من غير تقيده بعدم سبق فعل الغير) وبين ما يكون غير مقدور قطعاً (وهو الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير، حيث انه يكون بعد فعل الغير غير مقدور قطعاً).
والصحيح كما اختاره السيد الصدر قده في البحوث ان قاعدة الاشتغال في موارد الشك في القدرة لاتجري في مثله مما يكون متعلق التكليف مرددا بين ما يكون مقدورا قطعاً وما يكون غير مقدور قطعاً، كما علمنا بوجوب اكرام زيد ولم نعلم هل هو زيد بن عمرو الذي لانقدر على اكرامه او زيد بن بكر الذي نقدر على اكرامه، فليس حكم العقل وبناء العقلاء في مثله على الاحتياط باكرام الثاني بنحو لا يصح الرجوع فيه الى عمومات البراءة الشرعية، وفي المقام ايضا لو كان فعل الغير مانعا عن استيفاء المحبوب فلامحالة يكون المحبوب هو الفعل غير المسبوق بفعل الغير.

هذا وقد يقال بان المفروض كون فعل الغير على تقدير مسقطيته غاية للوجوب لاقيدا في الواجب، فالواجب على المكلف هو طبيعي الفعل وانما يكون فعل الغير مسقطاً لهذا الوجوب وان كان قيد الهيئة موجبا لتقييد المادة لئلا، لكن المتعلق للوجوب بنظر العرف هو ذات الفعل، وحينئذ فلامانع من استصحاب بقاء الوجوب على المكلف بعد فعل الغير.

ولكن يرد عليه اولاً: أنه يكفي احتمال كون القيد قيذا للواجب بان يكون الواجب على المكلف هو فعله غير المسبوق بفعل الغير، ومعه فلايجري استصحاب بقاء الوجوب لعدم إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه فيه وثانياً: إنه لو كان القيد شرطاً في حدوث الوجوب تمّ ما ذكر من انه يكون الواجب عرفاً طبيعي الفعل كما في قوله ان استطعت فحجّ، وأما لو فرض

كونه مسقطا للوجوب بحيث لايجدي الإتيان بالفعل بعده، فلامحالة يكون ذلك مساوقا لتقييد المتعلق عرفا، فلو لم يكن الحج الصادر ممن استطاع ثم اتلف استطاعته مجزئا فهذا يعني انه بعد ما استطاع المكلف فالواجب عليه ليس هو طبيعي الحج وانما هو الحج المقترن بالاستطاعة، فانه لو كان دعوى وجوب طبيعي الحج عليه عرفيا فلماذا لايجوز له ان يكتفي بالحج بعد زوال استطاعته، ففي المقام أيضا لو كان يجب على المكلف البدار بإتيان الفعل قبل تبرع الغير له فهذا يعني ان الواجب هو الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير، فيعود الاشكال.

ان قلت: المفروض ان فعل الغير على تقدير مسقطيته يكون مانعا عن استيفاء المحبوب او مزيلا لمحبوبيته، فالمحبوب هو ذات الفعل، وهذا يعني انه هو الواجب على المكلف وانما يكون فعل الغير مسقطا للوجوب، ومع الشك في مسقطيته فيستصحب بقاء الوجوب.

قلت: ليس معنى كون فعل الغير مانعا عن استيفاء المحبوب ان المحبوب هو طبيعي الفعل، بل معناه ان حبّ الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير ثابت في جميع الحالات سواء وجد فعل الغير ام لا، نظير ما يقال من ان الطهارة شرط لاستيفاء ملاك الصلاة، فانه يعني ان الملاك القائم بالصلاة مع الطهارة لا يختص بفرض وجدان الطهارة، فلو فقد المكلف الطهارة فيفوت منه هذا الملاك، بخلاف مثل الاستطاعة التي هي شرط اتصاف الحج بالملاك الملزم، فانه يعني عدم فوت أي ملاك ملزم فيما لو ترك فاقد الاستطاعة للحج.

هذا كله بلحاظ انحلال العلم الاجمالي بجريان استصحاب بقاء التكليف، واما انحلاله بجريان البراءة عن وجوب البدار بلامعارض بدعوى عدم أثر

عملي في جريان البراءة عن بقاء الوجوب فيما لو ترك المكلف متعمدا الإتيان بالفعل حتى أتى به غيره، ففيه: انه يكفي في شمول اطلاق دليل البراءة للبراءة عن بقاء الوجوب أنه لو تاب المكلف من تركه للاحتياط المنجز في حقه -باتيان الفعل قبل صدوره من غيره- فتكون هذه البراءة مؤمنة له في ترك الإتيان بالفعل بعد صدور الفعل من الغير، بل يكفي كونها موجبة للترخيص في ذلك، وان كان المكلف غير معذور في تركه لذلك الاحتياط.

هذا ولكن يمكن الجواب عن هذا العلم الاجمالي بما مرّ منا في بحث الصحيح والأعم من أنه لايبعد ان يثبت بالبراءة عن وجوب الأكثر آثار الصحة الواقعية على إتيان الأقل، حيث أن العرف بعد أن يرى جواز الاكتفاء بالأقل ظاهرا فيرتب عليه آثار الصحة واقعا، ولا يبدو في ذهنه احتمال التفكيك بينهما، فيثبت بالبراءة عن تقيد الفعل الواجب بعدم سبق فعل الغير في المقام أن الواجب هو ذات الفعل، والمفروض قدرته عليه الى آخر الوقت، فيثبت بذلك بقاء وجوبه، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي، فلو تم هذا الجواب فهو، والا فلا يصح ما قد يقال من انه حيث يكون الشك في بقاء الوجوب مسببا عن الشك في وجوب الأكثر، أي الفعل المقيد بعدم سبق فعل الغير، فتكون البراءة عن وجوب الأكثر حاکمة على البراءة عن بقاء الوجوب فانه دعوى بلا دليل، حيث ان هذا التسبب ليس تسببا شرعيا، والبراءة عن وجوب الأكثر لا تثبت وجوب الأقل لابشرط، وانما تكون مؤمنة عن وجوب الأكثر فقط.

ولأجل ذلك نلتزم بانه اذا لم يعلم المكلف ان المولى هل قال له "اذا قدرت فصل" او قال له "اذا قدرت فصل" مع الوضوء" فلو كان عاجزا عن الوضوء لم يثبت بالبراءة عن شرطية الوضوء اطلاق الواجب وأن الواجب عليه هو الصلاة لابشرط عن الوضوء، فان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق الا بنحو الاصل المثبت، وكذا لو فرض تكرار الواقعة فكان قادرا على الوضوء في واقعة وعاجزا عنه في واقعة أخرى، فالبراءة عن وجوب الصلاة مع الوضوء

التعدي والتوصلي ١٧١

لا تثبت كون الواجب هو الصلاة لابطراط كي يتنجز عليه وجوب الصلاة في فرض العجز عن الوضوء، نعم المهم ما ذكرناه من انه لا يبعد ان تكون البراءة عن وجوب الاكثر في الواقعة التي يكون المكلف قادرا على الأكثر ولو في اول الوقت مثبتة لآثار الصحة واقعا، حيث لا يفكك العرف بين ذلك وبين جواز الاكتفاء بالأقل ظاهرا بمقتضى كون البراءة عن وجوب الأكثر مؤمنة عن وجوب ذلك.

هذا ولو فرض عدم التفات المكلف الى وجوب الفعل عليه الا بعد اتيان الغير بالفعل فتجري البراءة عن وجوب الفعل عليه بلامعارض، حيث ذكرنا ان استصحاب بقاء الوجوب لايجري في حقه بعد ان كان متعلق الوجوب مرددا بين المقذور القطعي وغير المقذور القطعي، ولاتجري في مثله قاعدة الاشتغال في مورد الشك في القدرة ايضا.

ثم انه بناء على جريان البراءة عن وجوب البدار في فرض الشك في مسقطية فعل الغير في الحالتين الأخيرتين والمنع عن معارضتها بالبراءة عن بقاء الوجوب بعد فعل الغير كما لا يبعد، فوجوب الاتيان بالفعل ولو بعد فعل الغير له لا يكون مستندا الى قاعدة الاشتغال خلافا لما يظهر من البحوث، فانه يكون نظير تنجز الإتيان بالأقل في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر حيث انه ليس بنكته قاعدة الاشتغال وانما هو لأجل كون تركه مخالفة قطعية للتكليف، ففي المقام ايضا حيث يعلم المكلف بوجوب الفعل عليه ويشك في تقيده بعدم سبق فعل الغير فأصل التكليف معلوم وانما ترخص البراءة عن التقييد في اكتفاء المكلف باتيان الفعل ولو بعد صدور الفعل من الغير.

هذا كله بناء على تمامية النكته التي ذكرها في البحوث من ان استيفاء فعل الغير للملاك ينافي حدوث وجوب الفعل على المكلف في فرض تحقق الفعل

من الغير الى آخر الوقت .

وقد حكي عن المحقق العراقي قده انه ذكر ان لزوم الاتيان في ظرف صدور الفعل من الغير يكون مشكوكا من الاول فلا يتم فيه اركان الاستصحاب ولا مجال لقاعدة الاشتغال^(١) .

وقد حاولنا ان نجيب عن ذلك سابقا بدعوى انه لامحذور عرفا - كما هو المشهور- في ان يجب على الولد الأكبر مثلا قضاء فوائت ابيه مادام لم يقضها غيره، ولا ينافي ذلك كون الولد الأكبر قبل اتيان الغير بالقضاء مرخصا في الترك بنكته كون القضاء واجبا موسعا ومرخصا فيه بعد ذلك أيضا بنكته سقوط الواجب لاجل استيفاء الملاك، ومآل ذلك في الحقيقة وان كان الى ترخيص الولد الأكبر في ترك القضاء رأسا في فرض إتيان الغير بذلك، ولكنه لا ينافي عرفا صحة إنشاء وجوب القضاء عليه مادام لم يأت به غيره، وهذا هو الذي يساعد عليه ظاهر ما ورد من انه يقضي عنه (اي عن الميت الذي فات منه الصلاة والصوم) اولى الناس بميراثه، فيختلف ذلك عما لو ورد في الخطاب الشرعي ترخيص الولد الأكبر في تركه للقضاء رأسا في فرض ما لو كان سيأتي الغير بالقضاء، فانه لا يجتمع عرفا مع حدوث وجوب القضاء على الولد الأكبر في هذا الفرض .

وعليه فيكون المرجع - فيما لو شك في كون فعل الغير موجبا لاستيفاء المحبوب- بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو استصحاب بقاء الوجوب بعد ان كان الظاهر من الخطاب الشرعي هو حدوث وجوب الفعل في حق المكلف وانما يقع الشك في بقاءه وارتفاعه بعد فعل الغير .

وما عن بعض الاعلام قده من عدم جريان هذا الاستصحاب مستدلا لذلك بما محصله انه من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان اثر الوجوب

التعبيدي والتوصلي ١٧٣

وهو لزوم امتثاله عقلا ليس ثابتا لكلي الوجوب وانما هو ثابت لأفراده على نحو الانحلال، وفرد الوجوب مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير حدوثه وهو الوجوب المشروط بعدم فعل الغير وبين ما هو مشكوك حدوثه وهو الوجوب غير المشروط بفعل الغير^(١).

فيرد عليه ان الاستصحاب في المقام ليس من قبيل استصحاب الكلّي حتى يرى انه هل يكون الاثر ثابتا على صرف وجود الكلّي كي يكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي او ان الاثر ثابت لأفراد الكلّي بنحو الانحلال كي يكون من استصحاب الفرد المردد^(٢)، بل الاستصحاب يجري في الفرد وهو شخص وجوب الفعل الثابت في حق هذا المكلف، وهذا الوجوب بشخصه مشكوك البقاء من ناحية الشك في اشتراط بقاءه بعدم فعل الغير او عدم اشتراط بقاءه بذلك، نظير ما لو شككنا في بقاء الضوء من جهة الشك في اشتراط بقاءه بعدم خروج المذي، واين هذا من استصحاب الجامع المردد بين فردين.

نعم لو كان المقام من قبيل استصحاب بقاء جامع الوجوب المردد بين الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المشكوك الحدوث لم يجر هذا الاستصحاب، لالأجل كونه من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد لما مر في محله من عدم أي محذور في جريان هذا الاستصحاب، بل لكونه جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، نظير ما لو علمنا اجمالا بعد اكرام زيد بانه إما كان يجب اكرامه او يجب اكرام عمرو، فان استصحاب بقاء وجوب احدهما اجمالا يكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام عمرو وما لا يقبله وهو وجوب اكرام زيد، حيث انه خرج عن محل الابتلاء باكرامه قبل زمان العلم

١ - منتهى الاصول ج١ ص١٥٣

٢ - راجع نهاية الافكار ج٤ ص١٢٧ وبحوث في علم الاصول ج٦ ص٢٤٤ وبحوث في شرح العروة الوثقى ج٤ ص١٨٤

الاجمالي، وقد تحقق في محله ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون منجزا. ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالا بانه إما امره ابوه بفعل في يوم السبت او امرته أمه بذلك الى آخر الأسبوع، فاستصحاب بقاء جامع أمر الوالدين بالفعل الى آخر الأسبوع حيث لا يثبت أمر الأم به فيكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اطاعة أمر الأم وما لا يقبل التنجيز وهو وجوب اطاعة أمر الأب للعلم التفصيلي بعدمه بعد يوم السبت، بل يجري في هذا الفرض استصحاب عدم أمر الأم، فينفي بذلك أثره الشرعي وهو وجوب الطاعة، فيضم ذلك الى الوجدان بعدم ثبوت الأثر الشرعي لأمر الأب للعلم بعدمه بعد يوم السبت، ولأقل من معارضته مع استصحاب بقاء جامع الأمر.

والحاصل انه بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء وجوب الفعل في حق المكلف اذا شك في ارتفاعه بفعل الغير، نعم بناء على مسلك من لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيكون المرجع البراءة الشرعية عن بقاء التكليف دون قاعدة الاشتغال، لان الصحيح كما ذكرنا في مباحث الاشتغال اختصاص قاعدة الاشتغال بموارد الشك في الامثال خارجا دون الشك في المسقط شرعا، حيث يكون الشك فيه راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، وان كان الظاهر ذهاب المشهور الى جريان قاعدة الاشتغال في موارد الشك في المسقط مطلقا، كما هو مختار السيد الخوئي قده^(١).

هذا ما كان يخطر بالبال سابقا في الجواب عن اشكال امتناع اجتماع حدوث وجوب الفعل على مكلف مع رضا الشارع بتركه له حتى يأتي غيره به، ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الجواب لان معنى الواجب الموسع جواز تأخيره وإتيانه في آخر الوقت لا جواز تركه الى ان يتحقق المسقط له، ولأجل ذلك لا يجوز تأخير الوضوء من اول الوقت لمن كان يفقد الماء في

التعبدي والتوصلي ١٧٥

أثناء الوقت، مع انه بعد فقدته للماء يقال بسقوط الأمر بالوضوء وحدوث الأمر بالتيمم في حقه، وعليه فلو فرض جواز ترك الواجب الموسع الى ان يتحقق المسقط فلامحالة يكون مرجع ذلك إما الى اشتراط حدوث التكليف بعدم تحقق ذلك المسقط بنحو الشرط المتأخر او بتعلق التكليف بالجامع كما التزم به جماعة منهم السيد الخوئي قده فيما لو كان المكلف حاضرا في اول الوقت وسافر في أثناء الوقت او بالعكس، حيث لا يعقل في حقه الا وجوب الجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر، والا فلو وجب على الحاضر في اول الوقت صلاة التمام وكان السفر مسقطا لهذا الوجوب بقاء لم يجز عصيان هذا التكليف، كما لم يجز عصيان التكليف بالوضوء في المثال المتقدم.

فما ذكره بعض الاعلام قده من ان لازم كون فعل الغير مانعا عن حدوث التكليف في حق المكلف هو ان لا يجب على المدين أداء دينه مع قيام شخص آخر بوفاء دينه، مع ان من البديهي تعلق التكليف به قبل وفاء الغير^(١) فيرد عليه انه لامحذور في الالتزام بكون قيام الغير بأداء دين المدين قبل فوت زمان فورية الأداء يكون مانعا عن توجه التكليف الفعلي في حق المدين، بعد اقتضاء البرهان ذلك.

وبناء على هذا فيكون الشك في اجزاء قضاء الصبي المميز لفوائت الميت موجبا للشك في حدوث التكليف في حق الولد الأكبر، كما انه لو لم يكن الولد الاكبر بالغا حين قضاء الصبي المميز لفوائت ابيه فيكون الشك في اجزاء قضاء الصبي مساوقا للشك في حدوث التكليف بالقضاء بالنسبة الى الولد الاكبر بعد بلوغه بلاشكال فتجري البراءة عنه.

ان قلت: يمكن استصحاب اشتغال ذمة الميت بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وبذلك يثبت وجوب القضاء على الولد الاكبر، فلا تصل النوبة الى البراءة عن حدوث وجوب القضاء عليه.

قلت: ان الظاهر من دليل وجوب القضاء على الولد الأكبر في صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال: يقضى عنه أولى الناس بميراثه^(١) انه ليس موضوع وجوب القضاء على الولد الاكبر فعلية اشتغال ذمة ابيه، بل موضوعه ان يكون على ذمة ابيه حين موته قضاء صلاة او صيام، وهذا محرز وجدانا، نعم علم بالمقيد اللبي ان الجزء الآخر لموضوع وجوب القضاء على الولد الاكبر هو عدم تبرع الغير، فلا يدري انه هل يجزي تبرع الصبي المميز ام لا.

نعم لو فرض في مورد الشك في مسقطية فعل الغير في المقام كون الواجب على المكلف فوراً ثم تحقق فعل الغير وشك في اجزائه فلاشكال في عدم كونه مانعا عن حدوث الوجوب في حق المكلف، وحينئذ فستصحب بقاء الوجوب بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وكذا لو كان الواجب على المكلف وضعياً لا تكليفياً محضاً كما لو اشتغلت ذمته بالخمس او الزكاة ثم تبرع شخص آخر عنه في أداءهما، فانه يجري استصحاب اشتغال ذمة المكلف حتى لو فرض ان ادائه لم يكن واجبا فوراً.

مقتضى الاصل في مسقطية الفعل غير الاختياري

المسألة الثانية ما اذا شك في سقوط الواجب بالفعل الصادر عن المكلف بغير اختياره، كما لو كان جزء من الطواف صادراً بغير اختيار من المكلف، بان أُلجاء الزحام الى ذلك، او زلق من شاهق فوقع في ماء فنوى حين وقوعه

التعبدي والتوصلي ١٧٧

في الماء غُسل الجنابة، او صدر الفعل من المكلف في حال نومه او سهوا وغفلة، فيقع الكلام في مقتضى الاصل اللفظي والعملي، فيقع البحث في مقامين.

مقتضى الاصل اللفظي

المقام الأول فيما هو مقتضى الاصل اللفظي، وقد ذكرت اربعة وجوه لاعتبار صدور الفعل الواجب باختيار المكلف:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان التكليف لما كان هو البعث بداعي انبعاث المكلف نحو الفعل فمن البديهي انه انما يمكن الانبعاث في خصوص الفعل الاختياري، وعليه فاعتبار القدرة يكون باقتضاء خطاب التكليف في ان يكون متعلقه ما يمكن الانبعاث اليه وهو خصوص الحصاة الاختيارية، وحينئذ فمقتضى اطلاق الهيئة عدم سقوط الوجوب الا بحصول متعلقه، فلا يسقط بحصول الحصاة غير الاختيارية، نعم لو كان دليل اشتراط القدرة هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز لم يكن موجب لتخصيص التكليف بأكثر من قدرة المكلف على صرف وجود الطبيعة، من دون تقييد متعلق التكليف بالحصاة الاختيارية، ولكن هذا المبني غير متجه^(١).
وقد اورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما ذكره السيد الخوئي قده من ان البحث عن اشتراط خطاب التكليف بالقدرة انما يبتني على مسلك المشهور من ان مدلول صيغة الأمر هو إنشاء الطلب او البعث او النسبة الإيقاعية^(٢) وماشابه ذلك، واما على ما حققناه من

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠٢

٢ - هذا إشارة الى مبنى المحقق النائيني قده من كون مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإيقاعية، <<

ان مدلول صيغة الأمر ليس الا إبراز اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف فلماوجب لاشتراط التكليف بالقدرة اصلا، حيث أنه لايشترط في كون المكلف مدينا بفعل او غيره تمكنه من اداء الدين، نعم ان القدرة من شرائط تنجز التكليف عقلا، والالغوية في اطلاق الخطاب للحصة غير الاختيارية، اذ أثره الاكتفاء بها في سقوط الأمر^(١).

وفيه: انه قد مر ان قوام خطاب التكليف بكون المولى بصدد البعث والتحريك من غير فرق بين ان تكون صياغته بمثل إنشاء البعث او بمثل اعتبار الفعل في ذمة المكلف، فالمهم هو كون المدلول التصديقي لخطاب التكليف مشتملا على داعي التحريك، فحينئذ يكون خطاب التكليف منصرفا الى ما يمكن الانبعاث والتحرك اليه، ويشهد على ذلك انه لو صدر أمر عام من زعيم بان يستهل الناس فلاريب في انصرافه عرفا عن الأعمى والمسجون ونحوهما، وكذا لو ورد أمر عام بالهرولة فهو منصرف عن الأفلاج او المقيد بالسلاسل، فلايتم ما يظهر من السيد الخوئي قده في المقام من عدم اعتبار القدرة شرطا في التكليف شرعا وانما هي شرط في تنجز التكليف عقلا، كما لا يتم ما صرح السيد الإمام قده بشمول الخطابات القانونية للعاجز بدعوى انه يكفي فيها احتمال كونها محركة لعدة معتد بها من المكلفين، فانه مضافا الى ما مر من انصراف خطاب التكليف الى فرض القدرة يكون مقتضى مثل قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها"^(٢) تقييد خطاب التكليف بالقدرة، كما ان فحوى قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج"^(٣) هو عدم

>>

ولكن لم يظهر الفرق بلحاظ المقام بينه وبين ما ذكره السيد الخوئي قده من كون مدلول صيغة الأمر هو إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، حيث أن النسبة الإيقاعية بمعنى جعل الفعل في ذمة المكلف.

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠١ (تعليقة السيد الخوئي قده)

٢ - سورة البقرة الآية ٢٧٦

٣ - سورة الحج الآية ٧٨

جعل التكليف في حق العاجز.

واما الاشكال على القول باشتراط خطابات التكليف بالقدرة، بان لازمه الرجوع الى البراءة عن التكليف عند الشك في القدرة^(١)، فجوابه: ان السيرة العقلائية على الاحتياط في مثله موجبة لانصراف دليل البراءة قطعاً او احتمالاً، ولعل منشأ السيرة ان القدرة شرط لاستيفاء الملاك في الخطاب المطلق غالباً، فيكون منشأ لظهوره في كون القدرة في جميع الخطابات المطلقة شرطاً لاستيفاء الملاك، ولأجل ذلك لا يعذر العقلاء الشاك في القدرة اذا ترك الاحتياط، بعد احرازه لفوت الملاك الملزم.

هذا ولا يخفى ان السيد الخوئي قدّمه لم يرتّب أي أثر عملي على ما ذكره في المقام بل صرح في غير موضع من المباحث الاصولية والفقهية باختصاص التكليف بالقادرين بنكتة لغوية شمول اطلاق التكليف للعاجز، ويشهد على ذلك ما ذكره في المقام من عدم لغوية اطلاق خطاب التكليف بالنسبة الى الحصة غير الاختيارية حيث يكون أثره الاجتزاء بحصول الحصة غير الاختيارية، فيظهر من مجموع كلماته ان مقصوده حصر المانع عن اطلاق الأمر في اللغوية كما في فرض عجز المكلف عن صرف وجود الطبيعة، نعم نتيجة ما ذكره قدّمه من كون خطاب التكليف فاقد اداع البعث والتحرك وأنه مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف بقاء جملة من التكليف في ذمة الميت كوجوب قضاء الصلاة والصوم وأداء الكفارة والمفروض انه لا لغوية في بقاءها في ذمة الميت، ولو بلحاظ انه قد يوجد متبرع يقوم بإفراغ ذمته، ومن هنا تبين ان التعبير بكون القدرة من شرائط تنجز التكليف عقلاً لا يلائم مبناه من لغوية تكليف العاجز.

٢- ما ذكره السيد الخوئي قده من ان غاية ما ينصرف اليه خطاب البعث هو تعلقه بالطبيعة التي يكون صرف وجودها مقدورا للمكلف لأن خطاب البعث يكون بداعي التحريك الى متعلقه وهو صرف وجود الطبيعة لأكثر، ومن الواضح ان الحصنة غير الاختيارية تكون مصداقا لهذه الطبيعة، وان شئت قلت: انه حيث يكون الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورا فلان مانع من تعلق خطاب البعث به، ولا بأس بما افاده.

نعم ذكر في البحوث انه بناء على إرجاع التخيير العقلي الى التخيير الشرعي بان يكون الأمر بالطبيعة منحلا الى الأمر بكل فرد مشروطا بترك سائر الأفراد يتم اشكال المحقق النائيني قده، حيث لا يمكن الأمر بالحصنة غير الاختيارية ولو مشروطا بترك الحصنة الاختيارية، لكن المبني ضعيف.

اقول: لا ينافي تضعيفه لهذا المبني ما اختاره في محله من استلزام حب الجامع لحب كل فرد مشروطا بترك سائر الأفراد^(١) فانه لو تم فانما يتم في الحب دون الأمر، ولان مانع من تعلق الحب بغير المقدور.

واما ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان قوام الأمر بالجامع هو الترخيص في التطبيق على افراده، والترخيص كالبعث لا يتعلق بالفرد غير المقدور او الفرد المغفول عنه^(٢)، فلازم ما ذكره قده هو اختصاص الأمر بالحصنة المقدورة كما عليه المحقق النائيني قده، وفيه ان الاطلاق يتقوم باللابشرطية عن التطبيق على اي فرد من افراد الطبيعة، وليس في اللابشرطية عن التطبيق على الفرد غير المقدور أية مؤونة زائدة حتى يلتزم بلغويتها، بل لو فرض تقوّم الاطلاق بانشاء ترخيص شرعي في التطبيق فمع ذلك لم يكن شمول هذا الترخيص بالنسبة الى الفرد غير المقدور لغوا عرفا، بعد عدم كونه مجعولا بجعل مستقل في خصوص الفرد غير المقدور.

١ - راجع: بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣١

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٢٩٦

٣- ما ذكره السيد الخوئي قده ايضا من انه لو تم ما ذكره المحقق النائيني قده من اقتضاء خطاب التكليف لتعلقه بالحصة الاختيارية لكان ينبغي ان يقول بأن اطلاق المادة اي اطلاق الفعل المأخوذ في خطاب الأمر وعدم تقيده في الخطاب بكونه مقدورا يكشف عن قيام الملاك بذات الفعل ولو في ضمن الحصة غير الاختيارية ويلتزم بسقوط الوجوب بحصول هذه الحصة لأجل استيفائها الملاك، على ما اعترف به قده في مبحث الضد^(١).

وقد حاول في البحوث الجواب عن هذا الإيراد على المحقق النائيني قده بان ما ذكره المحقق النائيني في بحث الضد كان حول تراحم الأهم والمهم، وأنه بناء على استحالة الترتب فالأمر بالمهم وان كان ساقطا لكن لو فرض اتيان المكلف به فيمكن اثبات صحته باطلاق المادة في خطاب الأمر بالمهم، حيث يدل على وجود الملاك في ذات الفعل ولو فرض سقوط أمره لأجل التراحم، ولكن لا يصح إسراء ما ذكره المحقق النائيني قده هناك الى المقام لوجهين:

أحدهما: ان سقوط الأمر بالمهم -بناء على استحالة الترتب- كان لأجل معارضته مع خطاب الأهم وتقديم خطاب الأهم عليه، وهذا يعني ان سقوط اطلاق الأمر بالمهم كان بالمقيد المنفصل، وحينئذ فقد يقال بان المقيد المنفصل لا يمنع من انعقاد الدلالة المطابقة لخطاب الأمر بالمهم في شمول الأمر به لفرض التراحم مع الأهم، وانما يمنع عن حجيتها، وحيث ان الدلالة الالتزامية لاتكون تابعة للدلالة المطابقة في الحجية فتبقى الدلالة الالتزامية لخطاب المهم على حجيتها في اثبات وجود الملاك في المهم مطلقا، بينما انه في المقام يكون تقييد خطاب التكليف بالحصة الاختيارية بمقيد متصل

وهو انصراف خطاب البعث الى ما يمكن الانبعاث اليه، والمقيد المتصل حيث يمنع من انعقاد الدلالة المطابقي لخطاب التكليف بلحاظ الحصاة غير الاختيارية، فلا ينعقد الدلالة الالتزامية لهذا الخطاب في وجود الملاك في هذه الحصاة، اذ لا ريب في ان انعقاد الظهور الالتزامي تابع لانعقاد الظهور المطابقي، وانما الاختلاف في امكان تبعية الظهور الالتزامي للظهور المطابقي في الحجية.

ثانيهما: انه لو سلم انعقاد الدلالة الالتزامية لخطاب التكليف في المقام في وجود الملاك في الحصاة غير الاختيارية ايضا فحيث أنها باطلاقها تدل على ذلك فيتعارض هذا الاطلاق مع اطلاق الهيئة، حيث ان اطلاق الهيئة يقتضي بقاء الوجوب مالم يتحقق متعلقه الذي هو الحصاة الاختيارية حسب الفرض، وهذا بخلاف مورد التزاحم بين الالم والمهم، حيث ان المفروض سقوط الأمر بالمهم رأسا في فرض التزاحم مع الالم -بناء على استحالة الترتب- وحينئذ فلا يبقى اطلاق لهيئة الأمر بالمهم في فرض التزاحم كي يتعارض مع ظهور الخطاب في وجود الملاك في المهم في هذا الفرض^(١).

اقول: الصحيح تامة إيراد السيد الخوئي قده وعدم صحة جواب البحوث عنه، فان المحقق النائيني قده قد تمسك باطلاق المادة في مورد تزاحم الواجب الموسع والمضيق كفرض تزاحم الصلاة في اول الوقت مع وجوب ازالة النجاسة عن المسجد، وقد ذكر هناك انه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الحصاة الاختيارية فلا تكون الصلاة المزاحمة للإزالة الواجبة مصداقا للصلاة الاختيارية، لانه بعد فعالية الأمر بالإزالة فلا تكون الصلاة التي هي ضد الإزالة اختيارية ومقدورة شرعا، وغير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا، لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- لم يكن متقدما على عروض الهيئة عليها، بل كان باقتضاء تعلق

التعبدي والتوصلي ١٨٣

الهيئة المتضمنة للبعث والتحريك بها فلامحالة يكون التقييد بالقدرة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا ان نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود الملاك في المادة مطلقا بلااختصاص بالحصصة الاختيارية^(١).

فترى انه قد ادعى ان خطاب الواجب الموسع وان كان منصرفا لأجل المقيد المتصل الى الحصصة الاختيارية فلايشمل الفرد المبتلى بالتراحم مع الواجب المضيق، لكنه يمكن التمسك باطلاق المادة لإثبات وجود الملاك في هذا الفرد، مع ان قضية اطلاق الهيئة تأتي فيه ايضا، حيث يقال ان اطلاق الهيئة يقتضى عدم سقوط الوجوب الابحصول متعلقه وهو الحصصة الاختيارية والمفروض ان الفرد المبتلى بالتراحم مع الواجب المضيق ليس مصداقا لها، ومن الواضح ان ما ذكره قد في مورد تراحم الواجب الموسع والمضيق يجري في المقام ايضا حرفا بحرف.

هذا مضافا الى انه لو فرض التراحم بين الاهم والمهم في الواجبين المضيقين فقد ذكر المحقق النائيني قد في ايضا ان نكتة عدم فعلية الأمر بالمهم هو اقتضاء خطاب التكليف لتعلقه بالمقدور وخطاب الأمر بالاهم يكون رافعا للقدرة على المهم، فيرتفع بذلك موضوع خطاب الأمر بالمهم.

ثم لا يخفى ان ظاهر كلام المحقق النائيني قد - كما اعترف به في بحث التعارض من البحوث^(٢) - هو ان خطاب التكليف يدل في عرض واحد على كل من ثبوت الملاك في الفعل وتعلق الأمر به، فكأنه يثبت لخطاب "صل" مثلا محمولان احدهما كون الصلاة ذات ملاك وثانيهما كونها واجبة، وحينئذ فيدعي المحقق النائيني قد ان تقييد احد المحمولين بمقيد متصل او

١ - اجود الفقرات ج١ ص٢٦٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص١٤٦

منفصل لا يستلزم تقييد الآخر، وعليه فما ذكره هنا من ان المحقق النائيني قد تمسك بالدلالة الالتزامية للخطاب على وجود الملاك في الطبيعة، ثم اورد عليه بان الصحيح هو تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية^(١)، فلا يخلو عن مسامحة، الا ان يراد من ذلك ما هو الصحيح من انكار وجود محمول ثان لخطاب التكليف يدل على ان المادة ذو ملاك -سواء اريد من الملاك المصلحة او المحبوبة- فلو أريد اثبات الملاك فيحتاج الى التمسك بالدلالة الالتزامية للخطاب.

والصحيح ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية حتى لو كان المدلول الالتزامي من اللازم البين بالمعنى الأخص بحيث يتشكل للخطاب ظهور التزامي زائدا على الظهور المطابقي، نعم بناء على ما يظهر من البحوث من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية فيما اذا كان المدلول الالتزامي من اللازم البين بالمعنى الأخص^(٢)، فقد يقال في المقام بان ظهور خطاب التكليف في محبوبة الفعل من اللازم البين بالمعنى الأخص، فلو فرض تقييد الظهور المطابقي لخطاب التكليف بالمقيد المنفصل فتجري اصالة الحجية في الظهور الالتزامي الدال على محبوبة الفعل، ولكن المبني غير صحيح، فانه بعد عدم ظهور الخطاب في الإخبار المستقل عن المدلول الالتزامي فبعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية فافتراض عدم مطابقة المدلول الالتزامي للواقع لايعني افتراض كذب زائد في الإخبار او مخالفة زائدة للظهور في الإنشاء، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

٤- ما حكى من المحقق العراقي قدّمه من انه حيث يكون تقييد التكليف بالحصّة الاختيارية بموجب البرهان العقلي النظري لا البديهي فيكون بمثابة

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٦٩

٢ - راجع بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٦٤

التعبدي والتوصلي ١٨٥

المقيد المنفصل فلايوجب ذلك انهدام ظهور الهيئة في سقوط الوجوب بحصول طبيعي الفعل الصادق على الحصة غير الاختيارية وحدوث ظهور جديد لها في بقاء الوجوب ما لم يحصل الحصة الاختيارية، وحينئذ فيبقى الظهور الالتزامي للخطاب في ثبوت الملاك في طبيعي الفعل على الحجية بلامعارض، فيقتضي سقوط الوجوب بسبب حصول الحصة غير الاختيارية لأجل كونها وافية بالملاك^(١).

ولا يخفى ان لازم ما ذكره قده عدم الحاجة الى حجية الظهور الالتزامي للخطاب في ثبوت الملاك لطبيعي الفعل، حيث ان المهم ان ظاهر الهيئة هو سقوط التكليف بحصول طبيعي الفعل ولو كان في ضمن الحصة غير الاختيارية، فحتى لو بنينا على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية فلنا ان نتمسك بظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل ولو دل دليل مستقل على كون متعلق الأمر خصوص الحصة الاختيارية، فان ظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل بناء على هذا الوجه ليس مدلولاً التزامياً للخطاب وانما هو جزء من مدلوله المطابقي.

وكيف كان فيرد عليه ان مبنى المحقق النائيني قده هو انصراف خطاب التكليف الى تعلقه بالحصة الاختيارية فيكون التقييد ثابتاً بالمقيد المتصل لالمنفصل، وقد قوينا هذا المبنى سابقاً، فيكون الاشكال عليه مبنائياً. هذا وقد أضاف في البحوث على ذلك ثلاثة ايرادات أخر على ما ذكره المحقق العراقي قده:

١- النقض بما لوورد في خطاب "اكرم عالماً" ثم ورد مقيد منفصل وهو خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" فبناء على ما ذكره قده لو اكرم المكلف

عالما فاسقا فيكون مقتضى ظهور الخطاب الأول سقوط الوجوب به، حيث ان المقيد المنفصل لا يوجب انهزام ظهور الخطاب الاول في سقوط الوجوب باكرام مطلق العالم.

٢- ان ما ذكره مبني على مسلك المشهور من كون الامتثال مسقطا للتكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف وانما يكون مسقطا لفاعليته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطا للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل والمحجوب لا يخرج بتحقيقه عن المحبوبة، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحجوب بعد تحقيقه، ولكن لا يدل الخطاب أيضا على سقوط فاعلية التكليف بتحقيق الفعل وانما ذلك بحكم العقل، وحكم العقل يتبع مجموع ما دل على تعيين متعلق الأمر، وحيث قام دليل منفصل على كون متعلق الأمر هو الحصاة الاختيارية فلا تسقط فاعلية الأمر الا بعد تحققها، ولا يكفي تحقق الحصاة غير الاختيارية.

٣- انه لو فرض كون الامتثال مسقطا للتكليف فغاية ما يقتضيه هو تقيد اطلاق الهيئة في خطاب الأمر بما اذا لم يتحقق متعلقه الواقعي، فليس مفاد "صل" "انه تجب الصلاة وتكون الصلاة مسقطا للوجوب"، وانما مفاده "انه تجب الصلاة ويكون الامتثال الواقعي مسقطا لهذا الوجوب"، فاذا قام دليل منفصل على كون متعلق الوجوب هو الحصاة الاختيارية فيكشف منه ان المسقط للوجوب هو الإتيان بهذه الحصاة، فالدليل المنفصل لم يوجب تغييرا في هيئة خطاب الأمر وانما كشف عن كون مصداق المسقط للوجوب هو الحصاة الاختيارية، حيث ان الاتيان بها يكون امتثالا واقعا للأمر.

اقول: يمكن الجواب عن النقض المذكور في الإيراد الأول بانه -كما صرح به المحقق العراقي قده^(١)- يكون ظاهر المقيد اللفظي المنفصل عدم

التعبدي والتوصلي ١٨٧

وفاء اكرام العالم الفاسق بملاك الأمر باكرام عالم، فيدل بالالتزام على بقاء وجوب اكرام عالم بعد اكرام العالم الفاسق، فيكون مقتضى تقديم اطلاق الخاص على العام هو قيام الحجة على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بالملاك، وبالتالي عدم سقوط الوجوب باكرام العالم الفاسق، وهذا بخلاف المقام مما يكون تقييد الأمر بالحصة الاختيارية بمقتضى المقيد العقلي المنفصل القائم على امتناع تعلق الأمر بالحصة غير الاختيارية، فانه لا يظهر منه عدم وفاءها بالملاك.

وأما الإراد الثاني ففيه ان الحبّ ليس روح التكليف بل روحه الطلب النفساني، فانه كما يريد الانسان أحيانا ما لا يشترق اليه كدفع الأفسد بالفساد، كما اعترف به نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي^(١)، وقد يشترق الى ما لا يريده كغير المقذور فكذلك قد يأمر بشيء ولا يشترق اليه كما لو أمر بدفع الأفسد بالفساد، وقد يشترق الى شيء ولكن لا يكون في نفسه داعي التحريك اليه كما لو اشتاق الى ما لا يقدر عليه المكلف، ولو سلمنا ان روح التكليف يشتمل على الحبّ لكنه كما اعترف به في بحث الواجب المشروط من البحوث ليس تمام روح التكليف، وانما هو الحبّ والشوق الى الفعل بالمقدار الذي سجّله المولى في ذمّة العبد وطالبه به^(٢)، وعندئذ فلا يبعد ان يقال انه يلغو بقاء الطلب النفساني او فقل تسجيل الفعل على ذمة العبد ومطالبة المولى به بعد حصول متعلقه، وكذلك الوجوب ايضا يكون مغبي ولو ارتكازا بعدم حصول المتعلق.

وما قد يقال من ان بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلامؤونة فيه عرفا فغير صحيح، اذ البعث لا بد ان يكون بداعي التحريك فيقيد ارتكازا

١ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٢٠٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ١٩٢

بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعل حيث انه لابقاء له بعد تحقق الفعل، والشاهد على ذلك انه لو سئل عن بقاء البعث او العزم بعد حصول متعلقهما لأجاب بالنفي.

وأما الإيراد الثالث ففيه ان ظاهر خطاب الأمر هو سقوط الأمر بحصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب لاما هو متعلقه واقعا، ولولا ذلك لم يصح التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الأمر لإثبات كون الواجب تعيينيا، اذ لعل الإتيان بما يحتمل كونه عدلا له يكون امثالا واقعا للأمر، فلا يدل اطلاق الهيئة على بقاء الوجوب مالم يأت بالفعل الذي دل عليه خطاب الأمر، مع انه قد تمسك باطلاق الهيئة لإثبات الوجوب التعييني -إضافة الى التمسك بظهور المادة في انها المتعلق للوجوب لالجامع بينها وبين فعل آخر- فراجع^(١).

نعم لا يبعد ان يقال بان مفاد خطاب الأمر وان كان هو سقوط الأمر باتيان ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب، لكنه ظاهر في انه بمناس كونه متعلقا واقعا للأمر، وعليه فلو قام دليل على تقييد المتعلق الواقعي فلا يسقط الأمر الا باتيان المقيّد.

ثم انه لو فرض كون ظهور خطاب الأمر في وفاء الحصة غير الاختيارية بالملاك حجة لم يعارضه ظهور الهيئة في بقاء الوجوب مالم يتحقق متعلقه الواقعي وهو الحصة الاختيارية، والوجه في عدم المعارضة هو كون ظاهر الهيئة ان مسقط الوجوب إما حصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب بمناس كونه متعلقا واقعا للأمر وإما حصول ما يظهر من الخطاب كونه وافيا بالملاك بمناس كونه وافيا بالملاك واقعا، فاذا كان ظهور الخطاب في وفاء الحصة غير الاختيارية بالملاك حجة فيكون ظاهر الهيئة مسقطية حصول هذه الحصة غير الاختيارية للوجوب.

التعبدية والتوصلي ١٨٩

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني فده ايضا من انه يعتبر في تحقق الواجب مضافا الى حسنه الفعلي ان يكون ذا حسن فاعلي، وهذا مما لا يتحقق الا في فرض صدور الفعل باختيار المكلف^(١).

وفيه: أنه لا دليل على لزوم الحسن الفاعلي في سقوط الأمر، نعم لا بد في العبادة من قصد القرية ولكن يجتمع ذلك مع كون الفعل صادرا عن المكلف بلاختيار، اذا كان له داع الهي مستقل بحيث لو لم يكن مُلجأ الى الفعل لأتى به، كما في الصائم الذي يكون عاجزا عن ارتكاب المفطرات برمتها، ولكنه لو فرض كونه قادرا على ارتكابها لاجتنب عنها بداعي القرية.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي فده من انه بناء على مسلك المحقق النائيني فده من انه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق، فحيث يستحيل تقييد الأمر بخصوص الحصّة غير الاختيارية فيستحيل اطلاقه بالنسبة اليها^(٢).

ولكن يلاحظ عليه ان استحالة تقييد المادة بالحصّة غير الاختيارية لاتستلزم استحالة اطلاق خطاب الأمر بالنسبة الى هذه الحصّة، بل تستلزم استحالة الاطلاق بالنسبة الى غير هذه الحصّة اي الحصّة الاختيارية، حيث ان نكته استلزام استحالة التقييد لاستحالة الاطلاق هو ان ما لا يمكن للحاكم اخراجه فلا يكون حكمه مطلقا بالنسبة اليه، لان الاطلاق يتصور في محل قابل للتقييد، فلعل غرض المولى لايشمله ولكن لايمكنه اخراجه عن الخطاب لافتراض استحالة التقييد، وحيث لايمكن في المقام ان يخرج الحاكم الحصّة الاختيارية من خطاب الأمر فلاينعقد اطلاق بالنسبة اليها، ولكن

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٥٠

حيث انه لا ياحتمل اختصاص غرض المولى بالحصة غير الاختيارية ولو كان مختصا بها لما تصدى لإنشاء خطاب الأمر فيعلم بعدم دخل قيد عدم الاختيار في غرضه.

وكيف كان فما يقابل اطلاق خطاب الأمر للحصة غير الاختيارية هو تقييد هذا الخطاب بالحصة الاختيارية وهذا التقييد أمر ممكن حيث يمكن تخصيص الحكم بالحصة الاختيارية بلاشكال فيكون اطلاق الخطاب بالنسبة الى الحصة غير الاختيارية امرا ممكنا.

الوجه الرابع: -وهو العمدة- ما يقال من ان الفعل غير الاختياري لا يستند الى المكلف عرفا، والظاهر من الفعل سواء كان فعل الأمر او غيره هو الفعل المنتسب الى المكلف، وقد فصل المحقق النائيني قده بينما لو صدر الفعل غير الاختياري بالحاء من الغير وبين ما لو صدر الفعل حال النوم او الغفلة ونحوها، فانه لا ينتسب الفعل الى المكلف في الفرض الأول دون الثاني، والشاهد على ذلك ان الفقهاء أفتوا بضممان الإلتلاف حال النوم او حال الغفلة تمسكا بعموم "من اتلف مال الغير فهو له ضامن"، وقد نسب المحقق النائيني قده الى الشيخ الأعظم قده انه ذهب الى هذا التفصيل في قوله عليه السلام: "البيعان بالخيار ما لم يفترقا" فذكر ان خيار المجلس لا يسقط بتفريق الغير للمتبايعين قهرا^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي قده فيما لو عثر الحمال فسقط ما على رأسه فانكسر انه لا يستند كسره اليه، وكذا لو كان على السطح فوقعت زلزلة او هبت ريح عاصف فسقط على اناء زيد فكسره، فلا يستند اليه الإلتلاف، بخلاف ما لو اصابته يده حال النوم اثناء زيد فكسره، فانه مستند اليه عرفا وان لم يكن باختياره^(٢).

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠٢
٢ - مستند العروة كتاب الاجارة ص ٢٥٠

التعبدي والتوصلي ١٩١

اقول: الأفعال التي أشرب في معناها الحلول والانفعال والمطاوعة كالموت والمرض ونحو ذلك فلاشكال في عدم دخل الاختيار في صدقها، ولعل الافتراق في قوله عليه السلام "البيعان بالخيار ما لم يفترقا" من هذا القبيل، واما سائر الافعال مما أخذ فيها حيث الصدور فالظاهر انه يتم فيها التفصيل الذي ذهب اليه المحقق النائيني قده، فلو ألجأ شخص آخر الى الذهاب الى مكان فلا يقال انه ذهب الى ذلك المكان حتى لو فرض انه لو لم يكن ملجأ لذهب في نفس الوقت الى ذلك المكان، بل لا يصدق على هذا الفعل انه ذهاب وانما هو ذهاب به، وكذا لو هبّت الريح فأسقطه من شاهق الى إناء فانكسر لا يقال انه كسر الإناء الا مجازا، ومن ثم التزم الاصحاب بانه لو ألجأ الصائم على الأكل ونحوه بحيث صدر منه الأكل بغير اختياره لم يبطل صومه، لانه لا يصدق في حقه انه أكل شيئا بخلاف ما لو أكره او اضطر الى ذلك بحيث لم يكن مسلوب الاختيار تكويننا فيبطل صومه بذلك.

واما لو صدر منه الفعل في حال النوم او السهو والغفلة فيكون الفعل منتسبا اليه، نعم لو كان عبادة فقد يشكل الحكم بصحته كما لو نام في عرفات قبل وقت الوقوف ولم يستيقظ الا بعد خروج الوقت او نام حال السعي، لكن الظاهر عدم تمامية هذا الاشكال بعد قصده الوقوف او السعي بداعي القرية، نعم استشكل السيد الخوئي قده في صحة صوم من نام قبل دخول الليلة الأولى من شهر رمضان ولم يستيقظ الا بعد طلوع الفجر، ومنشأ اشكاله عدم حدوث تكليفه بالصوم بخلاف سائر ليالي شهر رمضان، لفعلية وجوب الصوم بالنسبة الى جميع شهر رمضان منذ دخول الشهر بمقتضى قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه^(١)، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

بقي الكلام في حكم الحركة غير الاختيارية حال الطواف فقد افتى جماعة منهم السيد الإمام قده بلزوم كون الطواف مستندا الى اختيار المكلف، وقد يقال بان الحركة غير الاختيارية حال الطواف حيث تكون مستندة بالأخرة الى الاختيار بلحاظ ان الطائف بنفسه قد دخل في ضمن مجموعة الطائفين فيصدق انه يطوف، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي قده انه اذا ركب عربة حال الطواف او السعي وطلب من شخص ان يحركه فيصدق انه يطوف ويسعى^(١)، نظير من ركب طائرة ونزلت به الطائرة الى بلد فيصدق في حقه انه ذهب الى هذا البلد، وقد أفتى بعض السادة الأعلام دام ظلله انه انما يصح طوافه حال الزحام اذا لم يكن مسلوب الاختيار بالمرة بان امكنه التوقف في مكانه او امكنه الخروج من المطاف، كما يصح طوافه وسعيه على العربة اذا امكنه إيقافه العربة بنفسه.

ولكن الانصاف انه يشكل الحكم بصحة الطواف والسعي اذا خرج عن الاختيار في حركته، حيث لا يصدق عليه حقيقة انه يطوف ويسعى وانما يقال انه يطاف ويسعى به، حتى لو كان يريد ان يطوف او يسعى بنفسه فيكون نظير ما لو أراد ان يذهب الى مكان فجرّه شخص آخر في نفس الوقت الى ذاك المكان فلا يقال انه ذهب، بل يقال انه ذهب به نعم كان يريد ان يذهب بنفسه، والشاهد على ما ذكرناه انه لو استمر تلك الحالة الى مقدار معتدبه من الطواف والسعي، فانه لا يصدق في حقه انه يطوف او يسعى، وكذلك لا يصدق انه يطوف ويسعى لو ركب عربة وحركها السائق حتى وان امكنه إيقاف العربة بنفسه، نعم قد يكون مقتضى السيرة المتشرعية والاطلاق المقامي لخطاب الأمر بالطواف هو اغتفار المقدار المتعارف من سلب الاختيار الحاصل بسبب الزحام للوثوق بتحقيق مثل هذا الزحام في عهد النبي والأئمة عليهم السلام في موسم الحجّ.

مقتضى الاصل العملي

المقام الثاني في مقتضى الاصل العملي عند الشك في سقوط الأمر بحصول الحصة غير الاختيارية فان احتمل تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور دخلت المسألة في الاقل والاكثر الارتباطيين والصحيح فيها جريان البراءة عقلا ونقلا وان علم بعدم التكليف بالجامع وانما احتمل كون غير المقدور مسقطا اندرج في البحث السابق فراجع.

مقتضى الأصل عند الشك في سقوط الواجب بالإتيان بالفرد

المحرّم

المسألة الثالثة: اذا شك في سقوط الوجوب باتيان الفرد المحرم، كما لو صلى في مكان مغضوب، فشك في اجزاءها عن الأمر بالصلاة او توضأ بالماء المغضوب وشك في اجزائه عن الأمر بالوضوء، فيقع البحث عن مقتضى الأصل فيه في مقامين:

مقتضى الأصل اللفظي

المقام الأول في مقتضى الاصل اللفظي، وتحقيق الحال فيه ان المورد حيث يكون مندرجا في مسألة اجتماع الأمر والنهي فان كانت الحرمة متعلقة بنفس العنوان الواجب، كما لو دل دليل على تحريم الصلاة في المكان المغضوب بحيث يكون الاختلاف بين هذا العنوان المحرم وبين العنوان الواجب وهو الصلاة نسبة العنوان المقيد الى العنوان المطلق فلا اشكال في امتناع اجتماع الأمر والنهي، وبهذا يثبت ان متعلق الأمر هو الصلاة في المكان المباح، ويكون مقتضى اطلاق هيئة الأمر بقاء الوجوب مالم يحصل متعلقه، فلا يسقط باتيان الصلاة في المكان المغضوب.

ولو كانت الحرمة متعلقة بعنوان آخر غير العنوان الواجب نظير حرمة الغضب ووجوب الصلاة، حيث أن عنوان الغضب والصلاة ينطبقان على وجود واحد وهو الصلاة في المكان المغصوب، فإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي ولو مع اختلاف العنوان وقلنا أيضا بتقديم دليل الحرمة على اطلاق الأمر فيعني ذلك قيام الدليل على كون متعلق الأمر هو الصلاة في المكان المباح، وحينئذ فيكون مقتضى اطلاق هيئة الأمر عدم سقوطه الا بتحقق هذا المتعلق دون الإتيان بالصلاة في المكان المغصوب.

وأما ما يستفاد من كلام المحقق العراقي قده من ان تقييد خطاب الأمر بالصلاة حيث يكون بالمقيد المنفصل وهو خطاب "لاتغصب" فلا يوجب ذلك انقلاب ظهور هيئة الأمر في قوله "صل" في مسقطية الاتيان بطبيعي الصلاة الى ظهورها في مسقطية الاتيان بالصلاة في مكان مباح، وحينئذ فيكون مقتضى ظهور هيئة الأمر بالصلاة سقوط الوجوب ولو باتيان الصلاة في المكان المغصوب^(١).

فيرد عليه اولاً: ان ظاهر هيئة الأمر بعمل وان كان هو سقوط الأمر بحصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب، لكن لا بما هو هو بل بما انه متعلق واقعي للأمر، فمع قيام الدليل على ان متعلقه الواقعي هو الفرد المباح، فمقتضى اطلاق هيئة الأمر حينئذ انحصار المسقط للأمر في الإتيان بالفرد المباح.

وثانياً: ان الظاهر من خطاب "لاتغصب" بعد تقديمه على اطلاق خطاب "صل" بمقتضى الجمع العرفي هو عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك التام، سواء أريد من الملاك التام المصلحة او المحبوبة، نظير ما لو كان الدليل المنفصل أخص مطلقاً كما لو قال "لاتصل" في المكان المغصوب".

وان قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً وعرفاً مع تعدد العنوان، فلأمانع

من التمسك باطلاق خطاب الأمر في شمول متعلقه للفرد المحرم .
 وأما ما ذكره المحقق النائيني قده من انه بناء على جواز اجتماع الأمر
 والنهي أيضا فحيث يعتبر في تحقق الواجب الحسن الفاعلي، فلايجتزئ
 بالفرد المحرم حيث يختلّ به الحسن الفاعلي^(١)، فيلاحظ عليه انه - كما
 ذكره السيد الخوئي قده- لاوجه لاعتبار الحسن الفاعلي في تحقق الواجب
 التوصلي كدفن الميت، نعم يعتبر قصد القرية في الواجب التعبدية فلو كان
 يختلّ قصد القرية في مورد إتيان الواجب في ضمن فرد محرم فانما يختلّ في
 مورد العلم بالحرمة، وقد يلحق به الجهل التفصيلي، ولايختلّ في مورد
 الجهل القصورى ونحوه، بل قد يقال بانه في فرض العلم بالحرمة أيضا فمن
 حيث اتيان الواجب يكون المكلف قاصدا للقرية ويتواجد فيه بهذا اللحاظ
 الحسن الفاعلي، ولايعتبر فيه ازيد من كون داع المكلف الى صرف وجود
 الواجب داعيا لهيا، وان كان لايتواجد في المكلف الحسن الفاعلي بلحاظ
 صدور الفرد المحرم منه، وسيأتي تفصيل هذا البحث في مسألة اجتماع الأمر
 والنهي ان شاء الله تعالى .

مقتضى الاصل العملي

المقام الثاني في مقتضى الاصل العملي فانه بناء على احراز امتناع
 اجتماع الأمر والنهي عقلا او عرفا وافتراض تقديم خطاب النهي على اطلاق
 خطاب الأمر فيحترز كون متعلق الأمر مقيدا بغير الفرد المحرم، فلو لم يوجد
 اطلاق في هيئة الأمر، كما لو فرض كون دليل الأمر لبيبا من اجماع ونحوه،
 فوصلت النوبة الى الاصل العملي، فيكون احتمال سقوط الأمر باتيان الفرد
 المحرم من قبيل الشك في المسقط، فيجري فيه ما مر في المسألة الثانية من

البحث عن مقتضى الأصل العملي في موارد الشك في المسقط، كما انه لو قيل باستقرار المعارضة بين اطلاق خطاب النهي واطلاق خطاب الأمر فتجري البراءة عن حرمة هذا الفرد الذي ينطبق عليه الواجب، كما تجري البراءة عن تقييد الواجب بعدم كونه في ضمن هذا الفرد، وأما بناء على احتمال جواز اجتماع الأمر والنهي عقلا وعرفا فيكون المورد من قبيل الشك في الأقل والأكثر حيث لا يحرز ان العرف هل يقيد اطلاق متعلق الأمر بغير الفرد المحرم ام انه يقيه على اطلاقه، فيكون مقتضى الاصل العملي حينئذ البراءة عن تقييد متعلق الأمر بعدم كونه في ضمن الفرد المحرم.

الكلام في التعبدي والتوصلي بالمعنى المشهور

المسألة الرابعة: انه يقع الكلام في التعبدي والتوصلي بالمعنى المشهور فالتعبدية هو ما يعتبر فيه قصد القربة والتوصلي هو ما لا يعتبر فيه ذلك ككفن الميت ودفنه، وأما غسل الميت فيعتبر فيه قصد القربة بمقتضى ارتكاز المتشعبة على عبادة الأغسال، ويؤيد ذلك ما ورد من ان غسل الميت كغسل الجنابة ان لم نقل بانصرافه الى التشبيه في الكيفية الخارجية، فلا يتم ما حكى عن السيد الخوئي قده في المحاضرات من ان غسل الميت توصلي^(١)، مضافا الى كونه خلاف مبناه في الفقه^(٢).

ولأبأس ان نتعرض اولا لما ذكره السيد الإمام قده من ان ما يقابل التوصلي هو التقريبي لا التعبدي، اذ ليس كل ما يعتبر قصد القربة في سقوط امره عبادة فان العبادة بمعنى "پرستش" - كالسجود لله تعالى - قسم خاص من التقريبي^(٣)، وما ذكره وان كان لأبأس به، فانه ليس مجرد الإتيان بعمل بقصد التقرب الى شخص عبادة له، كما انه يعتبر في الصدقة والعق مثلا قصد

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٣٩

٢ - التنقيح كتاب الطهارة ج ٨ ص ١٠٠

٣ - تهذيب الاصول ج١ ص١١١

التعبدي والتوصلي ١٩٧

القربة ولكن لا يصدق عليهما العبادة، ولكن المهم انه لامشاحة في الاصطلاح، ولا يخفى ان تحقيق معنى العبادة لا يخلو عن صعوبة، فانه قد يقع شخص على رجل من أحسن اليه فيقبلها شكرا لإحسانه، فلا يصدق عليه العبادة، مع انه كانت تصدق العبادة على عكوف المشركين على الأصنام وركوعهم لها، ويمكن ان يقال ان العبادة متضمنة لاعتبار كون المعبود ربًا ويده أمر الكائنات.

وقبل ان ندخل في البحث عن مقتضى الاصل اللفظي والعملي فلا بد من التحقيق في تفسير حقيقة الواجب التعبدي.

حقيقة الواجب التعبدي

حكى عن القدماء من علمائنا الى زمن الشيخ الانصاري قده انهم كانوا يعدون قصد القربة في العبادات في عداد سائر شرائط المأمور به وأجزائه من غير تعرض لورود اشكال في المقام^(١).

الا انه نسب الى مشهور المتأخرين انهم ذهبوا الى ان الأمر في الواجب التعبدي متعلق نحو ذات الفعل كالواجب التوصلي وانما يختلف عنه في دخل قصد القربة في استيفاء الغرض وسقوط الأمر في التعبدي دون التوصلي، وذلك لأجل استحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وقد استدلل على ذلك بعدة وجوه، ولا يخفى انه قد افترض في هذه الوجوه ان قصد القربة بمعنى قصد الأمر، فقد ذكر صاحب الجواهر لزوم قصد امتثال الأمر في العبادة^(٢)، ومرادهم من قصد امتثال الأمر كون الأمر محركا للمكلف نحو الفعل، وستكلم بعد الانتهاء عن ذكر هذه الوجوه حول معنى قصد القربة.

١ - نهاية الاصول ص ١١١

٢ - جواهر الكلام ج ٩ ص ١٢١ و ص ١٥٥ و ص ١٥٧

وكيف كان فعمدة هذه الوجوه ما يلي:

الوجه الأول: ان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه مستلزم للدور، لان الأمر يتوقف على متعلقه، حيث ان الأمر عارض عليه، وكل عارض يتوقف وجوده على وجود معروضه كتوقف وجود البياض على وجود الجسم، وحيث ان قصد امتثال الأمر ايضا يكون موقوفا على وجود الأمر، اذ لايمكن قصد امتثال الأمر بدون وجوده، فلو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر لزم منه الدور، كما يلزم من ذلك التهافت في الرتبة، حيث أن قصد امتثال الأمر يكون متأخرا عن الأمر لتوقفه عليه، فلو أخذ في متعلق الأمر لزم منه تقدمه على الأمر رتبة كتقدم أي معروض على عارضه.
وقد أجب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما يظهر من الكفاية من أن ما هو متوقف على وجود الأمر انما هو تحقق قصد الامتثال خارجا، بينما ان ما يتوقف وجود الأمر عليه هو الصورة الذهنية لقصد امتثال الأمر، فان من الواضح ان وجود الأمر لايتوقف على وجود متعلقه خارجا، وانما يتوقف على صورته الذهنية الموجودة في نفس الحاكم.

ولكن ذكر المحقق العراقي قده ان محذور الدور وان كان يرتفع بهذا الجواب، لكن يبقى محذور التهافت في الرتبة في نظر الحاكم، حيث أنه يرى الصورة الذهنية متعلقة للأمر بما هي فانية في معنونها وبما هي حاكية من الخارج فيلزم التهافت في نظر الحاكم ولحاظه، حيث انه يرى واقع قصد امتثال الأمر متأخرا عن الأمر فيمتنع عليه ان يلحظه جزءا او شرطا في متعلقه، نعم لو كان الملحوظ في مقام تعلق الأمر بشيء هو الصورة الذهنية لذلك الشيء بماهي هي لا بماهي فانية في الخارج لم يلزم منه أي تهافت في الرتبة ولو في لحاظ الحاكم، ولا يخفى انه لا يختلف في لزوم التهافت في الرتبة في أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر بين أخذ قصد امتثال شخص الأمر بان

يتعلق الأمر بالصلاة مثلا بقصد امتثال شخص هذا الأمر، او يؤخذ قصد امتثال طبيعي الأمر في متعلق الأمر، فانه يأتي فيه أيضا محذور التهافت في الرتبة في نظر الحاكم، فانه بعد ما يلحظ الحاكم أنه لا يوجد مصداق للأمر بالصلاة مثلا الا شخص هذا الأمر فيرى توقف قصد امتثال الأمر على ثبوت شخص الأمر الذي هو بصدد جعله، فان اريد أخذه في متعلق الأمر فحيث يكون الأمر متأخرا عن متعلقه رتبة فيلزم التهافت في الرتبة في نظر الحاكم^(١). وقد فصل في البحوث بين أخذ قصد امتثال شخص الأمر وبين أخذ قصد امتثال طبيعي الأمر، فالترزم بلزوم محذور التهافت في الرتبة في لحاظ الحاكم في الفرض الاول بنفس التقريب الذي ذكره المحقق العراقي قده^(٢)، بينما انه التزم بعدم لزوم محذور التهافت في الفرض الثاني، بدعوى ان الحاكم حينما يتصور الصلاة بقصد امتثال الأمر فيلحظ الأمر فانيا في طبيعي الأمر، ولا يرى بنظره التصوري توقف قصد امتثال طبيعي الأمر على وجود شخص هذا الأمر الذي هو بصدد جعله، والمفروض ان الاطلاق ليس الا رفض القيود، فلا يتوجه عليه اشكال التهافت في الرتبة بنظر الحاكم الذي هو مجرد محذور تصوري^(٣).

وما ذكره بالنسبة الى الفرض الثاني وان كان صحيحا الا ان التحقيق هو عدم توجه محذور التهافت حتى في الفرض الأول، لان لحاظ المتعلق فانيا في الخارج غير لحاظه موجودا او قابلا للوجود مع قطع النظر من الأمر، فللحاكم ان يلحظ الوضوء المشروط بكونه بقصد امتثال الأمر فانيا فيما هو بالحمل الشائع كذلك، فيأمر به، وهذا لا يعني افتراض تحقق قصد امتثال

١ - نهاية الافكار ج ١ ص ١٨٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٨١

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٨٤

الأمر خارجاً مع قطع النظر عن الأمر، بل يكفي تصور وجوده ولو في طول هذا الأمر الذي سيتعلق به، فإنه يكون من قبيل تصور الشيء قبل وجوده، فإنه لا يرب في امكانه.

هذا ويرد على السيد الصدر قده النقض بما اختاره من امكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المَجْعول - كما لو قال المولى تجب الصلاة على من يعلم بهذا الوجوب- وقد قوينا ذلك في محله، مع ان ما فرض وجوده في موضوع الجعل وهو العلم بالجعل لا يكاد يحصل الا في طول هذا الجعل، فيتوجه عليه الاشكال باستلزامه للتهافت في الرتبة بنظر الحاكم، حيث يقال ان الجعل متأخر عن موضوعه وهو الصورة الذهنية الملحوظ فانية في الخارج، فلو أخذ في الموضوع العلم بالجعل فحيث ان العلم بالجعل متأخر عن الجعل فيلزم منه التهافت في الرتبة ولو في لحاظ الحاكم.

الجواب الثاني ما ذكره المحقق العراقي قده من انه كما يمكن انشاء احكام عَرَضِيَّة بجعل واحد، كقوله "اكرم العالم"، حيث يُنشئ بإنشاء واحد وجوبات متعددة للإكرام بعدد أفراد العالم، وكذا قوله "اغتسل للجمعة والجنابة حيث أنشئ وجوب غسل الجمعة والجنابة بجعل واحد، كذلك يمكن إنشاء أحكام طولية بجعل واحد، وطولية الأحكام قد تكون لأجل طولية متعلقاتها، كما في قوله اذا دخل الوقت فقد وجبت الصلاة والطهور، فان الصلاة في طول الطهور، او لأجل طولية نفس تلك الأحكام، كما في حجية الأخبار مع الوساطة، فإنه اذا روى حريز عن زرارة عن الإمام عليه السلام، فان حجية خبر زرارة مثلاً تحقق موضوع حجية خبر حريز، اذ لا معنى لحجية خبر حريز الا ترتب آثار الواقع الذي أخبر عنه، والمفروض ان ما أخبر عنه ليس الا خبر زرارة، فلولم يكن خبر زرارة حجة لم يوجد اثر شرعي لواقع ما أخبر عنه حريز، حتى يترتب هذا الأثر على خبر حريز، وهذا يعني ان حجية خبر حريز تكون في طول حجية خبر زرارة، ولكن هذا لا ينافي ان

التعبدى والتوصلي ٢٠١

تكون حجية خبرهما مجعولة بجعل واحد بمقتضى دليل حجية خبر الثقة. وعليه ففي المقام ايضا لو قال المولى: "صلّ مع قصد امتثال الأمر" فقد أنشئ بإنشاء واحد وجوبان أحدهما متعلق بالصلاة والآخر متعلق بإتيان الصلاة بقصد امتثال وجوبها، فالأمر الأول المتعلق بالصلاة محقق لموضوع الأمر الثاني المتعلق بإتيان الصلاة بقصد امتثال الأمر الأول^(١).

وأورد عليه في البحوث بما محصله انه ان اريد من انشاء وجوبين في المقام انشاء وجوبين ضمنيين فقياسه بباب حجية الخبر قياس مع الفارق حيث ان الجعل والمجعول بالذات فيه وان كان واحدا لكن المجعول بالعرض منحل الى احكام استقلالية متكررة، ولامانع من ان يكون حكم استقلالي محققا لموضوع لحكم استقلالي آخر، واما في الاوامر الضمنية فالمجعول بالعرض وان كان منحلا الى اوامر ضمنية، لكن موضوع هذه الأوامر الضمنية حيث يكون واحدا في لحاظ الحاكم وهو المركب الذي تعلق به الأمر الاستقلالي، فلا يعقل ان يكون موضوع أمر ضمني في طول أمر ضمني آخر، لانه يلزم منه لحاظ الحاكم موضوع الأمر الضمني الأول مرة وموضوع الأمر الضمني الثاني مرة أخرى، حيث أخذ فيه الأمر الضمني الأول، وهذا خلف الضمنية.

نعم لو اريد منه انشاء وجوبين استقلاليين بانشاء واحد فالتصوير المعقول له في المقام هو ان يشير المولى الى مجموعة من الاجزاء والشرائط بما فيها قصد امتثال الأمر فيأمر بكل ما كان مقدورا منها، فيتعلق الأمر اولا بما عدا قصد امتثال الأمر وبعدئذ يصير قصد امتثال الأمر مقدورا، فمقتضى اطلاق خطاب الأمر تعلق أمر آخر به، او فقل بالمركب الذي يشملها، فيرد عليه اولا:

انه مجرد فرض لا واقع له في ادلة العبادات الشرعية وثانيا: ان الغرض في المقام إثبات اطلاق لفظي لخطاب الأمر بشيء لعدم قصد امتثال الأمر فيه لامجرد تصوير طريق لأخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، ومن الواضح ان هذا البيان لا يفي به وثالثا: ان المطلوب في هذه المرحلة تصوير أخذ قصد الأمر في متعلقه بامر واحد لا بامرین ولو كانا مجعولين بجعل واحد^(١).

اقول: ان ما ذكره في البحوث من عدم امكان أخذ موضوع حكم ضمني في موضوع حكم ضمني آخر ففيه انه لا يوجد اي مانع من ذلك فيمكن للمولى ان يقول "يجب عليك ان تكرم زيدا وكل من كان جالسا في جنب من يجب اكرامه" ولنفرض كون هذا الواجب بنحو العام المجموعي للاستغراقي، فانه يتعلق الأمر الضمني حينئذ بكل من كان جالسا في جنب زيد ولو مع الواسطة، ولا يمتنع ان يكون عنوان المركب المتعلق للامر الاستقلالي منطبقا على جزء في طول انطباقه على جزء آخر، نعم لا يرتفع بذلك المحذور الذي كان المحقق العراقي قد دفعه وهو محذور التهافت في الرتبة بلحاظ الحاكم، حيث أخذ في موضوع الأمر الاستقلالي بالمركب قصد امتثال الأمر الضمني الذي يكون جزءا تحليليا لذلك الأمر الاستقلالي.

هذا ولا يبعد ان يكون مقصود المحقق العراقي قد انشاء أمرين استقلاليين في المقام بإنشاء واحد لكن لا بالتصوير الذي ذكره في البحوث بل بما افاد المحقق العراقي نفسه من ان المولى حينما يقول "صل مع قصد امتثال الأمر" فينشأ بذلك أمرا استقلاليا بذات الصلاة وأمرا استقلاليا آخر باتيانها بقصد امتثال امرها الأول، ويظهر ذلك من تشبيهه المقام بمثل خطاب "اغتسل للجمعة والجنابة"، وبذلك اراد إجراء اصالة الاطلاق اللفظي لنفي اعتبار قصد الامتثال في موارد عدم تقييد خطاب الأمر به، ولكنك ترى ان مجرد إبراز

التعبدي والتوصلي ٢٠٣

الأمرين بمبرز واحد لا يعني إنشاءهما بإنشاء واحد، فانه يلزم في الإنشاء الواحد لأمرين استقلاليين ان يكون متعلقهما عنوانا واحدا كما في إنشاء حجية خبر الثقة، حيث أنه لايلحظ فيه خصوصيات المصاديق وانما ينشأ كقضية حقيقية، فيشمل اولا خبر زرارة مثلا فيتحقق له أثر شرعي وفي طول ذلك يتحقق موضوع آخر لهذا الدليل بالنسبة الى خبر حريز الحاكي عن خبر زرارة.

وعليه فمجرد عدم اشتمال الخطاب على الأمر الثاني لايررّ التمسك بالاطلاق اللفظي لخطاب الأمر الأول المتعلق بذات العمل، فانه يشبه التمسك باطلاق اغتسل للجمعة فيما اذا تجرد عن قوله "والجنابة" لنفي وجوب غسل الجنابة، مع كونه واضح الفساد.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قده من انه بعد فرض عدم قيام

الغرض والمصلحة في العبادات بذات الفعل، بل بالفعل الصادر بمحركية الأمر، فلاجرم يستحيل في مثله توسعة دائرة الإرادة والأمر عن دائرة الغرض والمصلحة، بل بمقتضى تبعية الإرادة للمصلحة تنضيق دائرة الإرادة والأمر ايضا بنحو لايكاد يتعلق الأمر والإرادة الا بذات الفعل التوأمة مع محركية الأمر، فمتعلق الإرادة والأمر وان لم يكن مقيدا بمحركية الأمر ولكنه لا يكون مطلقا ايضا، بل يكون عبارة عن حصة من ذات الفعل تكون توأما مع محركية الأمر^(١).

اقول ان كان مقصوده هو ان المولى وان كان يلحظ ذات الفعل ويجعله متعلقا لأمره وإرادته، لكنه يتضيق قهرا بتضيق المصلحة فهذا مما لاوجه له ابدأ، الا ان يأخذ المولى اتصاف الفعل بالمصلحة قيذا لمتعلق امره وإرادته،

ولكنه ليس عرفياً.

وان كان مقصوده انه يمكن التوصل الى نتيجة أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق، من دون ان يترتب عليه محذور الدور او التهافت في الرتبة بنظر الحاكم بان يتعلق الأمر بالحصة التوأمة مع قصد امتثال الأمر من دون ان يؤخذ قصد امتثال الأمر جزءاً او شرطاً في المتعلق، فيكون كل من القيد والتقييد خارجاً عن المتعلق، وانما يلحظ المولى -على وزان القضية الحينية- ذات الصلاة في حين صدورها بقصد امتثال الأمر ويشير الى هذه الذات فيأمر بها، فانه لا ينعقد لها اطلاق يشمل الصلاة التي لاتكون بقصد امتثال الأمر، فان الذات التي يطرأ عليها القيد تكون متضيقة في نفسها ولاتنطبق على ذات لم يطرأ عليها القيد نظير تضيق المعلول الصادر عن علة كالحرارة الصادرة عن النار، فانه وان لم تصدر من النار الحرارة بوصف صدورها عن النار بل صدرت منها ذات الحرارة لكنها ذات متضيقة لاتنطبق على حرارة لم تصدر من هذه النار.

ففيه اولاً: أنه لا يمكن تضيق المفهوم الكلي الا بلحاظ تقييده بمفهوم آخر، فكيف يمكن ان يتضيق مفهوم الصلاة مثلاً بنحو لا ينطبق على الصلاة الفاقدة لقصد الامتثال بمجرد لحاظ مفهوم الصلاة، مع عدم لحاظ تقييدها بقصد امتثال الأمر، واما تعلق لحاظ الحاكم بالصلاة بقصد امتثال الأمر ثم إشارته الى هذه الصلاة وأمره بها فلا يعني الا أخذ قصد الامتثال في المتعلق، وهذا ما تهرّب المحقق العراقي قده منه، فليس لمبنى الحصة التوأمة أساس صحيح في المفاهيم الكلية، نعم يمكن في العين الخارجية ملاحظة ذاتها من دون ملاحظة اوصافها، فيشار الى انسان معين فيؤمر باكرامه ولا يلحظ كونه رجلاً او امرأة، وان كانت ذاته متضيقة قهراً، فان العين الخارجية يكون تشخصها بوجودها فيشار اليها اجمالاً، والمفروض اتصافها بأوصاف وتكون هذه الاوصاف مأخوذة قهراً من دون لحاظها بوجه، واين هذا من المفهوم

التعبدى والتوصلي ٢٠٥

الكلي الذي لا يمكن تضييقه الا بلحاظ تقييده بمفهوم آخر.

نعم بناء على مسلك من يرى كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد لتقوم الاطلاق بلحاظ السريان وانه يمكن انتفاء كل من لحاظ تقييد الموضوع او لحاظ سريانه في جميع افراده فيكون الجعل مهملا ثبوتا، ولا يتم فيه اطلاق او تقييد لحاظي، وحيث تكون القضية المهملة في قوة القضية المقيدة فيكون الخطاب مختصا بالموضوع المقيد من دون لحاظ تقييده، وهكذا بناء على مسلك من يرى ان تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية وانه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق لكان الجعل مهملا كما عليه المحقق النائيني قده، فان القضية المهملة تكون حينئذ في قوة القضية المقيدة من دون لحاظ كونها مقيدة، ولكن بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل السلب والايجاب، كما هو مسلك المحقق العراقي قده فاذا لم يلحظ تقييد الطبيعة بقيد فيثبت لها الاطلاق الذاتي.

وكذا بناء على مسلك السيد الخوئي قده من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد وان كان تقابل التضاد لتقوم الاطلاق بلحاظ عدم أخذ القيد الزائد في متعلق الجعل، فعدم التقييد ولو لأجل امتناعه يوجب ضرورة الاطلاق، اذ لا ينفك لحاظ المولى لعدم أخذ القيد في متعلق الجعل عن واقع عدم أخذه، والا لزم جهل الحاكم بكيفية جعله.

وثانيا: ان المحذور الذي يترتب على أخذ قصد امتثال الأمر يتوجه على أخذ الحصّة التوأمة أيضا، فانه حيث يلحظ الحاكم الحصّة التوأمة فانية في شيء لا يتحقق الا في طول الأمر، فيقال حينئذ انها كيف يتعلق الأمر بها بعد افتراض تقدم متعلق الأمر عليه رتبة، فان لحاظ الحصّة التوأمة لا يمكن الا بلحاظ قصد امتثال الأمر ولو من باب كونه مشيرا الى تلك الحصّة التوأمة،

فلا يندفع بذلك محذور الدور او التهافت في الرتبة بنظر الحاكم.

الجواب الرابع: ما حكاه المحقق النائيني قده عن استاذه المجدد الشيرازي قده من أنه اذا استحال أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر فيمكن أخذ عنوان ملازم له.

وقد فسّر كلامه بانه يمكن ان يؤخذ في المتعلق عدم إتيان الفعل بداع نفساني، ولا يخفى انه لو كان الشرط عدم صدور الفعل عن داع نفساني فهذا يوجب بطلان العبادة في فرض اجتماع الداعي النفساني والداعي الالهي المستقلين في التأثير، والصحيح فقها كفاية الداعي الالهي المستقل في التأثير وان انضم اليه الداعي النفساني ايضا، فينبغي ان يكون الشرط هو عدم صدور العمل بداع نفساني يكون انتفاءه موجبا لانتفاء العمل، ولو اريد حصر قصد القرية بما يلزم قصد امتثال الأمر ولا يكتفى بسائر الدواعي القرية فلا بد أن يشترط عدم صدور العمل بتلك الدواعي القرية أيضا، بنحو يكون انتفاء تلك الدواعي القرية موجبا لانتفاء ذلك العمل.

الوجه الثاني: ان القدرة على اتيان متعلق الأمر حيث تكون من شرائط فعلية الأمر ومع انتفاءها ينتفي الأمر، فيتوقف عليها الأمر توقف المشروط على شرطه، فلو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر لزم توقف الأمر على القدرة على قصد امتثال الأمر، وحيث ان القدرة على قصد امتثال الأمر تتوقف على الأمر فيلزم منه الدور.

وقد اجاب عنه في الكفاية بان شرط الأمر هو القدرة في زمان الامتثال لافي زمان تعلق الأمر، والمفروض حصول القدرة في زمان الامتثال في المقام^(١).

وفيه انه لا يندفع بذلك غائلة الدور، لان المعتبر وان كان هو القدرة في

التعبدي والتوصلي ٢٠٧

زمان الامتثال لكن الاشكال في ان هذه القدرة تتوقف على الأمر وبدون الأمر لا تتحقق القدرة على قصد امتثال الأمر أبدا، فيقال حينئذ بان القدرة في زمان الامتثال اذا كانت موقوفة على الأمر فالمفروض ان الأمر ايضا موقوف على القدرة في زمان الامتثال فيلزم الدور، فالمتعين في الجواب ان يقال ان اشتراط القدرة إما لأجل قبح تكليف العاجز او لأجل اقتضاء خطاب البعث لأن يكون متعلقا بما يمكن الانبعاث اليه، وكلا الوجهين لا يقتضيان أكثر من توقف التكليف على القدرة التعليقية ولو كانت هذه القدرة في طول الأمر، فما يتوقف عليه الأمر انما هو قضية شرطية وهي انه لو تعلق الأمر بعمل فيكون ذلك العمل مقدورا، ولذا يصح الأمر فيما لو كان مؤثرا تكوينيا في زوال عجز المكلف، كما لو أمر النبي صلى الله عليه وآله المريض العاجز عن القيام بان يقوم وأوجب ذلك نشوء قوة في بدنه بحيث قدر بذلك على القيام، والحاصل ان ما يتوقف عليه الأمر هو هذه القضية الشرطية، وما يكون متوقفا على الأمر هو وجود الجزاء اي القدرة الفعلية، فلا دور.

الوجه الثالث: ما ذكره في الكفاية من انه لو تعلق الأمر بالصلاة المتيقنة بقصد امتثال الأمر فلا يمكن الاتيان بذات الصلاة بداعي امرها لعدم أمر بذات الصلاة، ولا يكاد يدعو الأمر الا الى متعلقه والمفروض تعلق الأمر بالصلاة المتيقنة بقصد امتثال الأمر، ولا ينحل الأمر بالمقيد الى الأمر بذات المقيد والتقيد، لان الجزء التحليلي العقلي لا يكاد يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي.

ان قلت: هذا اذا فرض قصد امتثال الأمر شرطا وقيدا في المتعلق، وأما لو فرض أخذه جزءا فلا محالة يكون نفس الفعل متعلقا للوجوب اذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل واحد من الأجزاء بعين تعلقه

بالمركب، فيصح ان يؤتى بذات الصلاة بداعي الأمر بالمركب .
قلت: يرد عليه اولاً: انه يمتنع أخذ قصد امتثال الأمر جزءاً في المتعلق فانه
يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري، فان قصد الامتثال يعني إرادة
الامتثال والارادة غير اختيارية والا لزم التسلسل وثانياً: انه انما يصح الاتيان
بجزء المركب الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيان المركب بهذا الداعي،
ومن الواضح انه لايمكن الاتيان بالمركب من ذات الصلاة وقصد امتثال الأمر
بقصد امتثال الأمر لانه يعني كون قصد امتثال الأمر ناشئاً عن قصد امتثال
الأمر وهو محال^(١).

اقول: ان نشوء قصد امتثال الأمر عن قصد امتثال الأمر وان كان
مستحيلاً، حيث ان معناه كون داعي امتثال الأمر سبباً لتحقيق الداعي لامتثال
الأمر، وهذا مستلزم إما للدور او لفرض تعدد الداعي وهو خلاف الوجدان،
ولكن لامانع من كون الأمر بالصلاة المتقيدة بقصد امتثال الأمر محرّكاً
وداعياً الى الاتيان بذات الصلاة، فيكون الأمر بالمقيد داعياً الى الإتيان بذات
المقيد، حيث يلتفت المكلف الى حصول قيده -وهو قصد امتثال الأمر-
بذلك قهراً، فما قيل من ان الأمر لايكاد يدعو الا الى متعلقه فمما للأساس
له، اذ الأمر يدعو الى ما يتوقف عليه متعلقه فضلاً عن دعوته الى جزء من
متعلقه فيما يلتفت المكلف الى انه يتحقق في طول ذلك متعلق الأمر بكامله .
وكذا لو فرض تحقق بعض أجزاء المركب او شرائطه اتفاقاً او بداع
نفساني، كما لو أمره المولى بالصلاة في المسجد فاتفق ذهابه الى المسجد
بداع نفساني بحيث لو لم يكن له هذا الداعي النفساني لما كان يدعوه أمر
المولى الى ذلك، لكنه لما رأى نفسه في المسجد دعاه أمر المولى حينئذ
الى ايقاع الصلاة فيه، حيث يعلم بانه لو صلى فيه فينطبق عليه الأمر بالصلاة
في المسجد لامحالة؛ نعم لو كان اتيان جزء المتعلق مما لايجب انضمام

التعدي والتوصلي ٢٠٩

سائر أجزاءه فلامعنى لداعوية الأمر بالمركب اليه، لانه لأمر بهذا الجزء بما هو هو ومنفردا عن سائر الأجزاء.

وبذلك اتضح انه لاحاجة الى دعوى ان المأخوذ في المتعلق هو اتيان الصلاة بقصد امرها الضمني، حتى يورد عليه بانه لاجود للامر الضمني، وذلك إما لما يقال من ان انحلال الأمر بالمركب الى اوامر ضمنية باجزاء وهم محض، او لما يقال من انه يلزم من وجود الأمر الضمني المحال، لانه ان كان متعلقا بالجزء بنحو الاطلاق، اي مع لحاظ كونه لا بشرط من انضمام سائر الأجزاء اليه، فهذا متهافت مع كون المركب ارتباطيا وقد تعلق الأمر الاستقلالي بالكل، وان كان متعلقا بالجزء المقيد بانضمام سائر الأجزاء اليه فلا بد ان ينحلّ هذا الأمر الضمني الى أمر ضمني بذات الجزء وأمر ضمني بتقيده بسائر الأجزاء، فينتقل الكلام الى الأمر الضمني المتعلق بذات الجزء، ويسأل هل هو مطلق او مقيد، فان كان مطلقا لزم محذور التهافت وان كان مقيدا لزم التسلسل، وان كان الأمر الضمني متعلقا بالجزء على وجه الإهمال، فالإهمال في المقام وان كان ممكنا -لانه ليس اهمالا في اصل الجعل وانما هو اهمال في طرف من اطراف الجعل، لأجل ان تقييد متعلق الأمر الضمني الاول وهو الركوع مثلا بانضمام سائر الأجزاء اليه أوجب الاستغناء عن تقييد ذلك الطرف، نظير ان تقييد الصلاة باستقبال جهة القبلة يوجب الاستغناء عن تقييدها بعدم استقبال سائر الجهات، فلا يقاس باهمال الأمر بالمركب، حيث يوجب ذلك الاهمال في اصل الجعل ويستحيل ذلك من الحاكم الملتفت- ولكن لما كانت القضية المهملة في قوة القضية المقيدة والجزئية -فانه لو قيل لمريض: "الدواء نافع بحالك"، فحيث يكون مهملا فيصير في قوة ان يقال له "قسم من الدواء نافع لك"- فيعود محذور تعلق الأمر الضمني بالجزء

المقيد بسائر الأجزاء.

وان كان الصحيح عدم توجه أي من الإرادين على وجود الأمر الضمني، أما الإيراد الأول فجوابه أنه ليس المراد من انحلال الأمر بالمركب الى أوامر ضمنية باجزائه أن هناك أوامر متعددة وارادات متكررة بعدد كل جزء من اجزاء المركب، فانه خلاف الوجدان، اذ من الواضح انه لو اراد المولى من المكلف ان يسقي زيدا ويطعم عمرا فليس هنا الا إرادة وامر واحد، وانما الانحلال يكون بحسب التحليل العقلي نظير انحلال النوع الى جنس وفصل، وان شئت قلت: ان المراد من الصلاة بقصد امتثال امرها الضمني هو الصلاة بقصد امرها الثابت في ضمن الأمر الاستقلالي بالمركب.

واما الايراد الثاني فجوابه ان متعلق الأمر الضمني هو ذات الجزء على وجه الاهمال، اي ليس ملحوظا بنحو المطلق للحاظي وهو لحاظ كونه لا بشرط من انضمام سائر الاجزاء اليه، -بأن يقال مثلا اركع في الصلاة سواء سجدت ام لا- ولا ملحوظا بنحو المقيد للحاظي وهو لحاظ تقيده بانضمام سائر الأجزاء اليه، وانما المتعلق لهذا الأمر الضمني هو ذات الجزء وقد يعبر عنه بالمطلق الذاتي، ولكن حيث ان الأمر به ضمني ناش من أمر استقلالي بالمركب فيوجب ذلك تضيقه القهري فلا ينطبق على ما لو أتى بذلك الجزء منفردا عن سائر الأجزاء.

هذا وقد ذكر في البحوث في الجواب عن هذا الإيراد الثاني بان متعلق الأمر الضمني هو ذات الجزء بنحو الماهية المهملة وهذا ما يسمى بالاطلاق الذاتي، ولذا قلنا في محله ان تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتي تقابل السلب والإيجاب والاهمال الثبوتي غير معقول، اذ الحكم على طبيعة مع عدم لحاظ قيد زائد معها يساوق الاطلاق، نعم القضية المهملة في القضايا التصديقية تكون في قوة القضية المقيدة، واما الطبيعة المهملة فهي في قوة المطلقة دائما، ومقدمات الحكمة دائما تثبت هذا الطبيعة المهملة الجامعة بين

المطلق والمقيد المقسمي^(١).

والظاهر ان مراده من القضايا التصديقية هي القضايا الخبرية فلو قيل لمريض الدواء نافع لك، فحيث انه في مقام الاهمال فيكون في قوة ان يقال بعض الدواء نافع لك، وكذا لو قيل العالم مفيد للمجتمع، فان كان المتكلم في مقام الاهمال من حيث كونه فاسقا فيكون في قوة الإخبار بان العالم العادل مفيد للمجتمع، وأما القضية الإنشائية فلا يعقل اهمالها الثبوتى بنظره، لان انشاء الحكم على طبيعة مع عدم لحاظ قيد زائد معها مساوق عنده للاطلاق واللابشرط القسمي، نعم يعقل اهمالها الإثباتي وتكون في قوة القضية المقيدة لامحالة، ولكنه خارج عن محل الكلام.

وأما ما ذكره من ان مقدمات الحكمة تثبت الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد المقسمي فلم يتضح مراده، فانه بناء على مسلكه تثبت مقدمات الحكمة جعل الحكم على الماهية المهملة مع عدم لحاظ قيد زائد عليها، وهذا هو الاطلاق الذاتي الذي يكون عنده مساوقا للابشرط القسمي، فالتى تثبت بالمقدمات الحكمة هي الطبيعة المهملة بلالاحاظ قيد زائد عليها وهي نفس المطلق بنظره لانها جامعة بين المطلق والمقيد، على أننا لم نفهم وجه التعبير عن الطبيعة المهملة الجامعة بالمقسمي، فانه يعني كون الطبيعة المهملة نفس اللابشرط المقسمي، وهذا غير صحيح كما ذكره بنفسه في بحث المطلق والمقيد فراجع.

وكيف كان فلا يخفى أنّا حتى لو اخترنا مسلك من يرى كالسيد الخوئي قدّه كون تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتين تقابل التضاد لتقوم الاطلاق بلحاظ سريان الطبيعة في جميع افرادها او فقل لحاظ عدم دخل قيد زائد في ثبوت

الحكم لها، فهذا لا ينافي كون متعلق الأمر الضمني هو ذات الجزء من دون كونه مطلقا لحاظيا او مقيدا لحاظيا، فان الاطلاق والتقيد للحاظيين يتصوران في المركب بتمامه وبلحاظ الانقسامات الطارئة على هذا المركب، كما نص عليه السيد الخوئي قده^(١).

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمامية الوجه الثالث الذي تبناه صاحب الكفاية في وجه استحالة أخذ قصد القرية في متعلق الأمر. هذا وقد اشكل بعض الاعلام قده على صاحب الكفاية بان المراد من قصد الامتثال ليس هو ارادة الامتثال كي يدعى كون الإرادة غير اختيارية فلا يتعلق الأمر بها، بل المراد منه هو الداعي، وكثيرا ما يتعلق الأمر بما يتقوم بالداعي كالتعظيم، على انه لو كان القصد غير اختياري فلا يعقل ان يؤخذ شرطا في الواجب ايضا^(٢)، ولا بأس بما افاده.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني قده من انه اذا تعلق الأمر بالصلاة مثلا بقصد امتثال امرها فقصد امتثال الأمر يكون متعلق التكليف، وأما الأمر نفسه فيكون متعلق المتعلق، فالمتعلق هو ما يطلب من المكلف ايجاده وأما متعلق المتعلق فلا يطلب ايجاده، بل يفرض وجوده في مقام جعل الحكم ويعبر عنه بموضوع الحكم، وتكون فعلية الحكم تابعة لفعليته، اي يكون وجود الحكم تابعا لوجوده خارجا، فيكون مآل الخطاب الى قضية شرطية يكون مقدمها وجود الموضوع وتاليها وجود الحكم، وعليه فلا بد ان يكون معنى قوله "صل بقصد امتثال الأمر" "انه ان وجد الأمر بالصلاة فصلّ بقصد امتثاله" وهذا يعني تعليق الشيء على نفسه، وهو دور صريح، الا اذا فرض تعدد الأمر ولكنه خلف الفرض^(٣).

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٢٥

٢ - منتقى الاصول ج ١ ص ٤٢١

٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٠٦

التعبدية والتوصلي ٢١٣

وأورد عليه السيد الخوئي قده ان كون القيد المأخوذ في الخطاب موضوعا للحكم - بان يلحظ مفروض الوجود في مقام جعل الحكم فيكون مآله الى جملة شرطية مفادها انه ان وجد هذا القيد فيوجد الحكم - إما يكون نتيجة نكتة ثبوتية او يكون نتيجة نكتة إثباتية.

أما النكتة الثبوتية فهي كون القيد غير اختياري للمكلف فيتعين كونه موضوعا للتكليف لامتعلقا له، اذ لو صار متعلقا بالتكليف لزم منه تعلق التكليف بغير المقدور، وهذا نظير خطاب الأمر بالصلاة عند زوال الشمس، فان زوال الشمس خارج عن اختيار المكلف، فلا بد ان يكون موضوعا للحكم بان يكون شرط الوجوب.

وأما النكتة الإثباتية فهي كما في قوله اوفوا بالعهد، حيث ان الظاهر منه انه ان وجد عهد فيجب الوفاء به، فلا يلزم ايجاد عهد كي يفى به^(١) ولا تشمل اي من النكتتين للمقام.

أما عدم النكتة الثبوتية فلانّ مآل هذه النكتة الثبوتية كانت الى عدم امكان التكليف بغير المقدور، وبعد كون الأمر مما سيوجد بنفس هذا الجعل فلا يكون الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر تكليفا بغير المقدور، ومعه فلا وجه لأخذ الأمر مفروض الوجود في هذا الخطاب، كي يلزم منه محذور تعليق الشيء على نفسه^(٢).

١ - بخلاف مثل الأمر بالوضوء بالماء، فانه لا توجد قرينة على تعليقه على وجود الماء، فلو لم يجد الا الثلج ولكنه تمكن من اذابته وجب عليه الوضوء، فمتعلق الأمر هو ايجاد ماهية خاصة وهي ماهية الغسل بالماء وايجاد هذه الماهية قد يتوقف على ايجاد الماء فيجب ذلك عقلا، ونظيره ما لو قال المولى لعبده المريض "كل دجاجا مشويا" فليس معناه انه ان وجد دجاج مشوي فيجب الأكل منه.

واما عدم النكتة الإثباتية فواضح لعدم قرينة عرفية على تعليق الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر على وجود الأمر.
وما افاده متين جداً.

الوجه الخامس: ما ذكره في البحوث وقال ما محصله انه يمكن ان يكون تنميما لكلام المحقق النائيني قده في الوجه الرابع بان يقال: حيث يلزم في قصد امتثال الأمر عدم كونه بنحو التشريع فلا يصير مقدورا الا بعد وصول الأمر ولو وصولا احتماليا بان يحتمل المكلف وجوده فيقصد حينئذ امتثاله رجاء، وعليه فلو أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق فحيث لا يكون وصول الأمر ولو بنحو الوصول الاحتمالي باختيار المكلف دائما، فان كان الأمر مطلقا لزم شموله لمن لم يصل اليه هذا الأمر كمن كان غافلا او قاطعا بعدم وجود الأمر، وحينئذ فيلزم التكليف بغير المقدور، ولأجل الفرار من هذا المحذور فلا بد من أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، بان يقول المولى مثلا صلّ بقصد امتثال الأمر ان وصل اليك هذا الأمر، وهذا مستحيل أيضا لكونه بمعنى أخذ وصول الحكم في موضوع نفس الحكم، وهو محال، فتكون نتيجة ذلك استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر.

ان قلت: لامانع من أخذ وصول الخطاب او وصول الجعل في موضوع الحكم، كما يقال تجب الصلاة على من وصل اليه هذا الخطاب او يقال تجب الصلاة على من وصل اليه هذا الجعل، فان المستحيل هو أخذ وصول الحكم الفعلي في موضوع الحكم الفعلي.

قلت: نعم، ولكن مجرد وصول الخطاب او الجعل من دون وصول الحكم الفعلي المتوجه الى شخص المكلف لا يكفي في القدرة على قصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع، لانه لا يمكن قصد امتثال أمر لا يكون فعليا ومتوجها الى المكلف نفسه^(١).

التعبدي والتوصلي ٢١٥

ويلاحظ عليه اولا: انه على مسلكه قده تكون نكتة عدم شمول خطاب التكليف للعاجز أن خطاب التكليف يتقوم بداعي البعث والتحريك على تقدير الوصول فلا يشمل العاجز، حيث لا يكون التكليف باعثا له حتى بعد الوصول، ولكن يشمل الغافل والناسي لامكان تحريكهما على تقدير الوصول، ومن الواضح ان المكلف في المقام ليس عاجزا عن قصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع على تقدير وصول هذا الأمر، فلانواع من شمول خطاب الأمر له.

وثانيا: انه يمكن تعليق الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع على كون المكلف قادرا على ذلك، وقد مر انه يكفي القدرة التعليقية، فاذا وصل خطاب الأمر الى المكلف صار قادرا على الصلاة بقصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع، من دون ان يؤخذ وصول الأمر في موضوع الخطاب، والقدرة على قصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع لاتتوقف على وصول الأمر الفعلي، وانما تتوقف على وصول أمر لو وصل يكون فعليا.

وثالثا: انه يمكن أن يؤخذ في موضوع الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر وصول الأمر الذي يصير فعليا ولو في طول وصوله، ولا يحتاج ان يكون الواصل امرا فعليا في الرتبة السابقة.

ورابعا: انه لامانع من أخذ الالتفات الى الحكم الفعلي في موضوع الحكم الفعلي، بأن يجعل المولى وجوب فعل على من لم يكن غافلا او قاطعا بعدم وجوبه في حقه، نعم لو علم المكلف بان ثبوت الحكم في حقه يكون موقوفا على احتمال له لثبوته فيستحيل انقداح هذا الاحتمال في ذهنه، ولكنه اجنبي عن المقام.

وخامسا: لو فرض عدم تمامية هذه الأجوبة فنقول ان شمول الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع لمن لم يصل اليه هذا الأمر ولو وصولا احتماليا ليست نتيجهته الا شمول الأمر بالنسبة الى العاجز، وهذا مما لامحذور فيه بعد فرض عدم امكان اخراجه عقلا او عرفا عن خطاب الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر.

الوجه السادس: ما ذكره جماعة منهم المحقق الاصفهاني قده من انه يلزم من أخذ قصد امتثال الأمر محركية الأمر نحو محركية نفسه، وهذا محال^(١)، وقد ذهب بعض الاعلام قده لأجل هذا الوجه الى امتناع أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر^(٢)، وقد اخترنا في توضيح هذا الوجه ما ذكره في البحوث وارتضاه من ان حقيقة الأمر تتقوم بداعي جعل الداعي للمكلف ليتحرك نحو الفعل، وحيث ان الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر يعني تعلق الأمر الضمني بقصد امتثال الأمر فهذا الأمر الضمني يكون فاقدا لما يتقوم به الأمر، لانه ان كان الأمر بذات الصلاة كافيا لتحريك المكلف نحو الصلاة فلما محركية للأمر الضمني بقصد امتثال الأمر بالصلاة، لاتأسيسا (لافتراض تحرك المكلف نحو الصلاة مع قطع النظر عن هذا الأمر الضمني بقصد الامتثال) ولاتأكيدا (لانه لاتأكيد في الاوامر الضمنية اذ كل من الاطاعة والعصيان واستحقاق العقاب وعدمه انما يلحظ بالنسبة الى الأمر الاستقلالي) وان لم يكف الأمر بذات الصلاة لتحريك المكلف نحوها فلا يوجب ضم الأمر الضمني بقصد الامتثال مزيد تحريك للعبد نحو الصلاة، لانه أخو الأمر الضمني بذات الصلاة، وكلاهما أمر واحد حسب الفرض فلا توجب مخالفتها الا عقابا واحدا.

نعم اثر ضم الأمر الضمني بقصد الامتثال انه لو اتى المكلف بذات الصلاة

١ - نهاية الدار ج ١ ص ٣٢٥

٢ - منتهى الاصول ج ١ ص ٤٢٦

التعبدي والتوصلي ٢١٧

بلاقصد الامتثال لعلم ببقاء التكليف فيعيد عمله لاجل بقاء الأمر بذات لصلاة، لالاجل محركية الأمر الضمني بقصد الامتثال فهذا الأمر الضمني حافظ لمحركية الأمر لذات الصلاة كي لا يكتفي المكلف بما اتى من الصلاة بدون قصد امتثال امرها، فلا يكون للامر الضمني بقصد الامتثال أية محركية زائدة وبذلك يخرج عن حقيقة الأمر^(١).

ويلاحظ عليه اولاً: ان المعتبر هو كون الأمر الاستقلالي بالمركب بداعي تحريك المكلف ولامانع من تقييد المركب بقيد كقصد الامتثال لاجل اختصاص الملاك به، حتى لا يفوت على المولى غرضه ويسعى العبد في تحصيله ولو باعادة عمله الذي اتى به من دون قصد الامتثال ولا ملزم لان يكون في الأمر بقصد الامتثال أية محركية زائدة الى متعلقه.

وان شئت قلت: ان الداعي الى الأمر بفعل ليس هو المحركية الفعلية نحوه وانما هو المحركية نحوه على تقدير عدم وجود محرك آخر، لان الغرض من الأمر هو حصول ذات الفعل الوافي بغرض المولى، نعم لو كان الواجب تعبدياً فحيث تعلق غرض المولى بالفعل الصادر بالمحركية الفعلية للامر كان الداعي من الأمر الضمني بقصد الامتثال هو كون الأمر بذات العمل محركاً فعلياً نحوه، وعليه فيثبت لهذا الأمر الضمني محركية زائدة.

وثانياً انه سيأتي ان قصد الامتثال ليس مجرد محركية الأمر واقعا نحو الفعل، بل بمعنى البناء القلبي على امتثال الأمر^(٢)، فيكون للأمر الضمني بقصد الامتثال محركية زائدة الى متعلقه وهو البناء القلبي على الامتثال.

الوجه السابع: ما ذكر في البحوث من انه يمكن ان يكون تفسير كلام

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص٨١

٢ - راجع صفحة ٢٣٤

المحقق الاصفهاني قده "من انه يلزم من أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر محذور محركية الأمر الى محركية نفسه"، هو ان محركية الأمر عبارة عن كون الأمر سببا لانقذاح الإرادة في نفس المكلف، فالأمر بالفعل بقصد امتثال الأمر حيث يكون بداعي كونه محركا نحو متعلقه فهذا انما يتصور على احد أنحاء ثلاثة كلها مستحيلة:

النحو الأول: ان يفرض ان هذا الأمر المتعلق بالمجموع -من الفعل وقصد الامتثال- يكون محركا للمكلف نحو هذا المجموع على حد تحريك أي أمر بالمركب نحو مجموع ما تعلق به في عرض واحد، وهذا غير معقول، لان تحريك الأمر نحو الفعل يعني كونه سببا لانقذاح الإرادة في نفس المكلف نحو الفعل، وهذه الإرادة هي بنفسها قصد امتثال الأمر الذي هو الجزء الثاني من المأمور به، فلو فرض تعلق هذه الإرادة بالمجموع من الفعل وقصد الامتثال، فهذا يعني تعلق الإرادة بنفسها وهو محال.

النحو الثاني: ان يكون هذا الأمر محركا نحو إتيان ذات الفعل فقط، فهذا الأمر لم يحرك نحو الجزء الثاني لمتعلقه وهو قصد الامتثال، وهو يعني عدم تعلق الأمر بقصد الامتثال بداعي المحركية نفسه وهو خلف تقوم الأمر بكونه بداعي التحريك الى متعلقه.

النحو الثالث: ان يكون هذا الأمر محركا نحو إرادة امتثال الأمر بذات الفعل، والمفروض ان معنى محركية الأمر هو كونه سببا لانقذاح الإرادة نحو متعلقه، فكون الأمر بقصد الامتثال محركا نحو قصد الامتثال واردة يعني كونه سببا لإرادة إرادة امتثال الأمر بذات الفعل، وفي طول ذلك يكون الأمر بذات الفعل محركا نحو الفعل أي كون هذا الأمر سببا لإرادة الفعل، وهذا يعني ان محركية هذا الأمر تتمثل في محركيتين طوليتين، فالأمر الضمني بقصد الامتثال يوجب انقذاح ارادة ارادة الفعل، ثم يكون الأمر الضمني بذات الفعل سببا لإرادة الفعل، وحيث لاتعقل ارادة الفعل في عرض ارادة

التعدي والتوصلي ٢١٩

ارادة الفعل اذ لامعنى لكون المراد في عرض الإرادة، حيث ان المراد يوجد بالإرادة، فتكون نتيجة ذلك ان اقتضاء تحريك الأمر الضمني بذات الفعل يكون في طول تحريك الأمر الضمني بقصد الامتثال ومتأخرا عنه رتبة، وهذا غير معقول، لان الأمرين الضمنيين في رتبة واحدة، فلا يعقل ان لا يكون احدهما مقتضيا للمحركية في عرض اقتضاء الآخر لها^(١).

ويلاحظ عليه: أننا نختار النحو الثاني، ونلتزم بان الداعي من الأمر بالفعل بقصد امتثال الأمر ليس الا المحركية الى ذات الفعل، ولكن حيث يكون الأمر بداعي تحصيل غرض المولى وقد تعلق غرضه حسب الفرض بالفعل الصادر بمحركية الأمر، فالذي يحفظ غرض المولى في تمام الحالات هو الأمر بالفعل مع تقييد الفعل بصدوره مع قصد الامتثال، بحيث لو فرض تحقق ذات الفعل من المكلف بدون قصد الامتثال فيكون نفس هذا الأمر مقتضيا لإعادة الفعل.

وان شئت قلت: ان الداعي من الأمر هو حصول الغرض، ويكفي فيه محركية الأمر نحو الفعل لمن لا يكون له محرك آخر، فيصح ان يقال بان الداعي من الأمر هو المحركية الشأنية، بينما ان الداعي من الأمر بقصد الامتثال هو كون الأمر بالفعل محركا فعليا نحوه، بحيث لو أتى المكلف بالفعل بداع نفساني فيقتضي هذا الأمر إعادة الفعل.

هذا وأما النحو الثالث فقد ذكر بعض الأعلام دام ظله في تعليقه على البحوث بانه لا يحتاج الجواب عنه الى ما ذكره قده بل يكفي دعوى كون تعلق الإرادة بالإرادة خلاف الوجدان، ولولا ذلك لأمكن الجواب عما ذكره بان المحركية الطولية في المقام نشأت من الطولية بين متعلق الأمر الضمني

بقصد الامتثال ومتعلق الأمر الضمني بذات الفعل، فان الأمر الضمني بقصد الامتثال يقتضي انقداح ارادة ارادة الفعل في نفس المكلف حسب الفرض، بينما ان محركة الأمر الضمني بذات الفعل تقتضي ارادة ذات الفعل، فلما محالة يكون الداعي في طول الأول لان المراد في طول الإرادة.

اقول: لو تمّ ما ذكره -من ان لازم محركة الأمر الضمني بقصد الامتثال نحو محركة الأمر الضمني بذات الفعل هو تعلق الإرادة بالإرادة، وهذا خلاف الوجدان- فيلزم منه استحالة تعلق أمر استقلالي آخر بقصد امتثال الأمر الأول المتعلق بذات الفعل، بل يلزم منه استحالة امره تعالى بقصد امتثال أمر نبيه، حيث يقال ان امره تعالى بذلك حيث يكون بداعي المحركة نحو محركة أمر النبي نحو الفعل فهذا يعني انقداح ارادة المكلف نحو ارادة امتثال أمر النبي.

والحلّ أن الأمر بداعي انقداح ارادة امتثال الأمر الآخر لا يستلزم تعلق الإرادة بالإرادة، فانه لو كان متعلق الأمر هو ارادة امتثال الأمر فيكون الأمر بداعي ايجاد هذه الإرادة في نفس المكلف لايجاد ارادة ارادته، فلاتنقح في نفس المكلف ارادة ارادة الفعل أبدا، كما ان معنى محركة الأمر بإرادة الفعل هو ان يكون سببا لنفس ارادة الفعل لاسببها لإرادة إرادته كما هو واضح، فالإشكال يختص بمحركة الأمر نحو محركة نفسه.

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه انه لا ينبغي الاشكال في امكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، ولا يخفى انه لو تمّ هذا الاشكال لسرى الى روح الأمر وهو مقام ارادة المولى، فان المولى حينما يلتفت الى الفعل فيرى ان المصلحة في الفعل الصادر مع قصد امتثال ارادة المولى، فلولم يمكن تعلق ارادته بهذا الفعل المقيد لزم إما الاهمال في مقام الإرادة وهو غير معقول او الاطلاق بأن يكون الإتيان بذات الفعل محصلا لمراد المولى، وهذا خلاف الوجدان ايضا، لأن المولى يلتفت الى انه لا يفي

التعبدي والتوصلي ٢٢١

بالملاك الا الفعل المقيد بحصوله بداعي امتثال ارادة المولى .
هذا وقد حكي عن المحقق العراقي قده انه التزم بامتناع ان يؤخذ داعوية
الإرادة في متعلق الإرادة أيضا^(١)، والظاهر انتفاء المحذور في الالتزام باخذ
داعوية الأمر في متعلق ارادة المولى .

معنى قصد القربة

كان المفروض الى هنا كون قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر وكون
قصد امتثال الأمر هو محركية الأمر نحو العمل، ولكن الصحيح انه ليس قصد
القربة مساوقا لقصد امتثال الأمر ولاكون قصد امتثال الأمر مساوقا لمحركية
الأمر، فلنا في المقام دعويان .

عدم اعتبار قصد امتثال الأمر في تحقق قصد القربة

الدعوى الأولى: انه يكفي في تحقق قصد القربة إضافة العمل اليه تعالى
ولايلزم قصد امتثال الأمر، وان ادعى صاحب الجواهر لزوم قصد امتثال الأمر
في العبادة، وذلك لأنه لا يظهر من مثل قوله تعالى "وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ
لِلَّهِ"^(٢)، او قوله عليه السلام: قال الله عز وجل: من عمل لي ولغيري فهو لمن
عمل له^(٣)، وكذا قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان فقال: فلمن
تصلي؟ قال: لله عز وجل، قال: فكيف تكون منافقا وأنت تصلي لله عز
وجل لا لغيره^(٤)، وكذا قوله: وكان عمله بنية صالحه يقصد بها ربه^(٥)، او
قوله: لاصدقة ولاعتق الا ما اريد به وجه الله^(٦) اكثر من إضافة العمل اليه

١ - نهاية الافكار ج١ ص١٩١

٢ - سورة البقرة الآية ١٩٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٦٧ باب ١١ من ابواب مقدمات العبادات ح ١١

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٦٠ باب ٨ من ابواب مقدمات العبادات ح ٦

٥ - لم نجد مستندا لهذه الراوية وان نقلها في اجود التقريرات ج ١ ص ١٠٩ ومحاضرات ج ٢ ص ١٨٢

٦ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢١٠ باب ١٣ من ابواب الوقوف والصدقات الحديث ٢

تعالى، وقد ذكرت عدة دواع قريبة.

منها: إتيان العمل بداعي كونه محبوبا للمولى.

ومنها: إتيان العمل بداعي تحصيل المصلحة الكامنة فيه.

ومنها: إتيان العمل بداعي حسنه الذاتي.

ومنها: إتيان العمل بداعي انه تعالى اهل للعبادة.

وينبغي الكلام اولا في تحقق قصد القرية بهذه الأمور، وامكان أخذها في متعلق الأمر ثانيا، ووقوع ذلك ثالثا، فالكلام يقع في ثلاث مقامات.

المقام الأول: لاشكال في تحقق قصد القرية بإتيان العمل بداعي كونه

محبوبا للمولى -ولو رجاء- لتتحقق اضافة العمل اليه تعالى بذلك.

وأما إتيان العمل بداعي تحصيل المصلحة فلا يتحقق به قصد القرية، بعد

ان كانت المصلحة عائدة الى العبد لاليه تعالى، وكذا إتيان العمل بداعي

حسنة الذاتي لا يحقق قصد القرية.

وأما ما في البحوث من ان اتيان العمل بداعي حسنة الذاتي يتوقف على

حسنة في الرتبة السابقة فلا يمكن ان ينشأ حسنة من هذا الداعي، وكذا إتيان

العمل بداعي كونه تعالى أهلا للعبادة يكون موقوفا على عبادية ذلك العمل

في الرتبة السابقة كي يصح ان يؤتى به بهذا الداعي، فلا يمكن ان تنشأ

عبادته منه^(١).

فيلاحظ عليه اولا: ان المفروض كون العمل مشتملا على الحسن الفعلي

وصالحا لان يتقرب به، وانما يحتاج الى الحسن الفاعلي والقرية الفاعلية

وحينئذ فقد يقال بان إتيان العمل بداعي حسنة الفعلي يوجب الحسن

الفاعلي والقرية الفاعلية.

وثانيا: يمكن الالتزام بان إتيان العمل بداعي حسنة الاقتضائي -اي حسنة

على تقدير اتيانه بهذا الداعي- موجب لحسنه الفعلي، نظير القيام بداعي

التعبدي والتوصلي ٢٢٣

التعظيم فانه لا يكون القيام تعظيما مالم ينضم اليه هذا الداعي، نعم مرّ ان الإتيان بالعمل بداعي حسنه الذاتي لا يوجب اضافة العمل اليه تعالى، ولكنه لا يوجد ايّ مانع من ان يكون إتيان العمل بداعي كونه تعالى اهلا للعبادة موجبا لحصول قصد القربة، فلو كان المسجود هو الله فيكون السجود عبادة فعلية له تعالى، فلو أتى به بداعي أنه أهل للعبادة لابداعي الرباء ونحوه فيكون سجوده بقصد القربة.

المقام الثاني في امكان أخذ هذه الدواعي في متعلق الأمر، فقد حكي عن المحقق النائيني قده انه ذهب الى امتناع ذلك بدعوى ان الداعي سبب لتعلق الإرادة التكوينية بالفعل، فداعي رفع العطش يكون سببا لارادة شرب الماء، فيستحيل تعلق الإرادة التكوينية بهذا الداعي، لان المفروض سبق هذا الداعي على الإرادة لنشوء الارادة منه، فيستحيل كون الداعي في عرض الفعل الصادر عن ارادة، بان تعلق الارادة التكوينية بايجاد الفعل والداعي معا، هذا وحيث ان متعلق الإرادة التشريعية هو بعينه ما يتعلق الإرادة التكوينية به فيستحيل تعلق الارادة التشريعية به ايضا.

وقد اورد عليه السيد الخوئي قده بان لازم كلامه عدم صحة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ولو بنحو متمم الجعل، وهو مناف لمبناه، على ان المستحيل هو ان يتعلق شخص الإرادة الناشئة عن داع بهذا الداعي، واما تعلق ارادة أخرى به فهو بمكان من الامكان، وحيث ان المفروض ان هناك فعلين احدهما خارجي وهو الصلاة مثلا والآخر نفساني وهو الداعي القربي فلامحالة تكون الإرادة المتعلقة بالفعل الخارجي غير الإرادة المتعلقة بالفعل النفساني، نعم لما كان غرض المولى واحدا مترتبا على الفعلين معا فلامناص من كون الإرادة التشريعية المتعلقة بهما واحدة فتختلف عن الإرادة التكوينية

المنقذحة في نفس العبد نحوهما^(١).

اقول: انه يمكن ان يقال في جواب المحقق النائيني قده ان أمر المولى بإتيان الفعل بداعي امتثال امره لا يحرك المكلف الا الى ذات الفعل بعد ما يلتفت المكلف الى انه يحصل حينئذ قيد الواجب قهرا وهو صدوره عن محركية أمر المولى، فلا توجد إرادتان من المكلف أبدا، هذا مع غمض العين عما سيأتي قريبا من ان قصد القرية ليس مجرد محركية الداعي الالهي الى العمل بل يحتاج الى البناء النفساني على ذلك، وهذا البناء النفساني مما يمكن ايجاده في عرض العمل، وان كان سبب ارادة العمل هو الداعي الالهي.

وقد حكي عن المحقق النائيني قده ايضا انه ذكر ان أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر غير معقول فان الإتيان بعمل بداعي المصلحة فرع ترتب المصلحة على ذات الفعل، كي يمكن ان يؤتى به بذاك الداعي، نظير أكل الطعام بداعي حصول الشبع فانه فرع ترتب الشبع على اكل الطعام، فلو أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر كان معناه عدم قيام المصلحة بذات الفعل بل بالفعل الماتي به بداعي المصلحة، وهذا يعني الدور المحال، اذ اتيان الفعل بداعي المصلحة موقوف على قيام المصلحة بذات الفعل، فلا يمكن ان تتوقف مصلحة الفعل على اتيانه بداعي المصلحة.

وفيه ان الإتيان بعمل بداع لا يعني قيام ذاك الداعي بذات العمل وكون العمل علة تامة له، بل يكفي كونه دخيلا في تحققه، نظير اختيار القيام بداعي التعظيم، فانه لا يكون القيام تعظيما لولا صدوره بهذا الداعي.

كلام البحوث في المقام

قد ذكر في البحوث أنه لامحذور ثبوتا في ان يؤخذ في متعلق الأمر قصد المحبوبة او المصلحة، ولا يتوجه عليه اي من الاشكالات المهمة التي

ذكرت سابقا في بيان استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق .
فلايرد عليه ما مرّ في الوجه الاول من اشكال لزوم تهافت الرتبة في نظر
الحاكم، لأن أخذ قصد المحبوبة او المصلحة في متعلق الأمر لايتوقف على
لحاظ الأمر.

وكذا لايرد عليه ما في الوجه الخامس من ان أخذ قصد امتثال الأمر في
المتعلق يؤدي الى لزوم أخذ وصول الأمر الفعلي ولو بوصول احتمالي في
موضوع الأمر وهو محال، فانه لاستحالة في أخذ وصول المحبوبة او
المصلحة في موضوع الأمر.

ان قلت: ان وصول المحبوبة او المصلحة غالبا يتوقف على وصول الأمر
الفعلي، اذ لا يوجد طريق آخر الى معرفة المحبوبة او المصلحة عادة غير
الأمر، من غير فرق في ذلك بين الوصول القطعي او الوصول الاحتمالي،
حيث ان احتمال المحبوبة او المصلحة أيضا موقوف غالبا على احتمال الأمر
الفعلي، فيلزم اشكال أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر.

قلت: غايته ان يكون وصول المحبوبة او المصلحة متوقفا غالبا على
وصول الجعل ووصول سائر قيود موضوع الأمر ولا يحتاج معرفة المحبوبة او
المصلحة الى وصول الأمر الفعلي، -حتى يقال بانه يستلزم الدور، بتقريب ان
وصول المحبوبة او المصلحة يكون متوقفا على وجود الأمر الفعلي، بينما ان
وجود الأمر الفعلي يتوقف على وجود موضوعه، والمفروض أخذ وصول
المحبوبة او المصلحة في موضوعه- فانه بعد ما وصل الى المكلف جعل
الأمر على وجه القضية الحقيقية مع وصول سائر قيود موضوعه عدا قيد
وصول المحبوبة او المصلحة، فيكفي ذلك في معرفة كون الفعل محبوبا وذا
مصلحة، ولا يحتاج الى وصول المحبوبة او المصلحة حيث يعلم بمقتضى

البرهان ان وصول المحبوبة او المصلحة لا يكون مؤثرا في تحقق المحبوبة او المصلحة، لاستحالة تأثير وصولهما في تحققهما واقعا، فبمجرد وصول جعل الأمر على نهج القضية الحقيقية مع وصول سائر قيود موضوعه الماخوذة في الخطاب فيعلم المكلف بمحبوبة الفعل، فلا يتوقف على وصول الأمر الفعلي، وبذلك ينتفي محذور أخذ وصول الأمر الفعلي في موضوع الأمر. وكذا لا يرد عليه ما مر في الوجه السادس من ان الأمر الضمني بقصد امتثال الأمر يكون فاقدا لما يتقوم به الأمر وهو المحركة الى متعلقه، فانه يوجد للأمر الضمني بقصد محبوبة الفعل او مصلحته محركة زائدة على محركة الأمر بذات العمل، حيث ان الأمر بذات العمل لا يحرك الا الى ذات العمل، واما الأمر بقصد المحبوبة او المصلحة فيحرك الى اتيان العمل بمحركة المحبوبة او المصلحة.

هذا ولا يرد اشكال من ناحية أخذ قصد المحبوبة في متعلق الحب او أخذ قصد المصلحة فيما يقوم به المصلحة فانه ليس مثل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، حيث مر انه لو تعلق الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر فحيث يلزم ان يكون قصد امتثال الأمر بنحو لا يوجب التشريع فيكون شمول هذا الأمر لمن لم يصل اليه ولو وصولا احتماليا تكليفا بغير المقدور فلا بد من اختصاصه بمن وصل اليه هذا الأمر فيلزم منه أخذ وجود الأمر الفعلي في موضوعه، وهذا مستحيل، ولكنه لا يوجب اشكالا في المقام، اذ لا مانع من تعلق الحب بأمر غير مقدور، كما لا مانع من تعلق المصلحة به، نعم لو أخذ في متعلق الحب صدوره بقصد موافقة هذا الحب فيرد عليه محذور التهافت في الرتبة في لحاظ المحبّ، فانه لا يعقل عروض الحبّ على ما يتقوم بشخص هذا الحب، كما لا يعقل عروض الأمر على ما يتقوم بهذا الأمر، ولكن لا يرد هذا المحذور لو أخذ في متعلق الحب قصد موافقة طبيعي الحب لهذا الفعل.

ثم انه قد اورد على نفسه اشكالا، فقال حيث يكون أخذ سائر الدواعي القربية -غير قصد امتثال الأمر- على وجه التعيين، خلاف ضرورة الفقه لكفاية قصد امتثال الأمر جزما، فلا بد من أخذ قصد القربة الجامع بين قصد امتثال الأمر وسائر الدواعي القربية، وحينئذ يتوجه عليه اشكال عدم محركية زائدة للأمر الضمني بقصد القربة، اذ لو كان الأمر بذات العمل محركا نحو العمل تحقق بذلك جامع قصد القربة لتحقيق فرد منه وهو قصد امتثال الأمر الذي يعني محركية الأمر نحو العمل، وان لم يكن الأمر بذات العمل محركا نحو العمل لم يكن للأمر الضمني محركية زائدة لانه اخو الأمر الضمني بذات العمل، ولا يستتبع مخالفته عقابا زائدا^(١).

اقول: اما ما ذكره من امكان أخذ قصد المحبوبة في متعلق الحب او الأمر فهو متين جدًا، ولا يرد عليه ما قد يقال من ان روح الأمر ليس هو الحب وانما هو ارادة المولى وطلبه النفساني المتعلق بفعل العبد، ويتوجه على أخذ قصد امتثال الإرادة في متعلق الإرادة جميع الاشكالات المتوجهة الى أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، فانه لا يرب في محبوبة العبادات، فيمكن الاتيان بها بقصد محبوبيتها.

واما ما ذكره من سريان اشكال عدم المحركية الزائدة للأمر الضمني بقصد امتثال الأمر الى الأمر الضمني بجامع قصد القربة فهذا وان كان صحيحا لكن مر انتفاء هذا الاشكال رأسا، فلا يوجد اي محذور في أخذ جامع قصد القربة في متعلق الأمر.

وأما ما ذكره بعض الأعلام قد اورد انه من انه حيث يكون عمدة الاشكال في أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق لزوم محركية الأمر نحو محركية نفسه

فيمكن للمولى ان يأمر بالعمل بقصد سائر الدواعي القربية في حق المكلف الذي لم يأت بالعمل بقصد امتثال الأمر، فان محذور محركية الأمر نحو محركية نفسه انما كان يتحقق فيما لو أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق دون الموضوع، ويكون نتيجة هذا الأمر هو التخيير^(١)، ففيه أنه حينئذ لا يكون من أتى بالعمل بقصد امتثال الأمر مأمورا بأي شيء الا ان يلتزم بتعلق أمر آخر بذات العمل، وهذا يعني الالتزام بتعدد الأمر وهو خروج عن محل البحث. وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه امكان قصد امتثال الأمر وكذا امكان أخذ قصد القرية بمعناه الجامع في متعلق الأمر وعدم توجه اي من الاشكالات عليه.

المقام الثالث: ذكر صاحب الكفاية قده ان أخذ هذه الدواعي القربية في متعلق الأمر غير محتمل فقها، لانه لا ريب في صحة عبادة من لا يحركه الى العمل الا امره تعالى.

ويلاحظ عليه: انه لا يمنع من أخذ جامع قصد القرية بنحو ينطبق على قصد امتثال الأمر ايضا، وهذا هو الظاهر مما دل على اعتبار قصد القرية في العبادات مثل قوله تعالى واتمّوا الحجّ والعمرة لله^(٢).

ولعله قده لم يذكر ذلك بتوهم سريان محذور أخذ قصد امتثال الأمر اليه ايضا، ولكنه غير متجه، لان محذور أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق لا يسري الى أخذ جامع قصد القرية بعد ان كان الاطلاق رفض القيود.

هل يعتبر في قصد القرية إضافة العمل الى الله إضافة تذكيلية

ثم ان بعض السادة الاعلام دام ظلّه اعتبر في قصد القرية اضافة العمل الى الله تعالى إضافة تذكيلية.

فان كان مراده الاحتراز بذلك عما لو كان المكلف في عمله بصدد المنّ

١ - منتقى الاصول ج ١ ص ٤٥٢

٢ - سورة البقرة الآية ١٩٦

والتدلل عليه تعالى فهو متين جدًا، فانه لو امتثل المكلف أمره تعالى بداعي المنّ عليه فلا يصدق عرفا انه عمل لله او اراد به وجه الله، وان كان مراده انه يحتاج قصد القربة الى التدلل بمعناه الحقيقي ففيه انه يكفي في قصد القربة ان يريد العبد ان يجازي مولاه الذي انعم عليه باتباع امره. نعم لو تعلق الأمر بالعبادة الذاتية كالسجود لله تعالى كان ذلك مستبطنًا للأمر بالتعظيم والتدلل له تعالى. هذا كله بلحاظ الدعوى الأولى وهو عدم اعتبار قصد الأمر في معنى قصد القربة.

عدم اتحاد قصد امتثال الأمر مع محركية الأمر

الدعوى الثانية: وهي أن قصد امتثال الأمر الذي هو أبرز مصداق لقصد القربة لا يكون مساوقا لمحركية الأمر نحو الفعل، فانه قد توجد محركية الأمر ولكن لا يتحقق قصد القربة، وذلك لشاهدين:

١- لو كان المكلف منبعثا عن بعث المولى لكنه يكابر ويدعي في نفسه عدم كون داعيه امتثال أمر المولى فلا يعدّ متقربا اليه، ولأجل ذلك التزمنا في محله بان تعليق قصد امتثال الأمر على شيء غير حاصل ينافي تحقق قصد القربة كأن يقول العبد إني انما أجيئ بالماء لأن المولى أمرني به كي يشربه زيد، فلو كان أمره به لأجل ان يشربه عمرو فلا قصد امتثال أمر المولى أبدا، فلو تبين ان المولى أمره لأجل ان يشربه عمرو فلا يعتبره العرف قاصدا للقربة في هذا الفرض، وان كان محرکه الى إتيانه بالماء هو أمر المولى لامحالة، اذ لولا ذلك لتركه رأسا.

٢- إن محركية الأمر نحو الفعل حيث لا يلزم ان تكون بالذات، بل يكفي كونها بالعرض، والا لبطلت عبادة عامّة الناس، لان محركية الأمر بالنسبة

اليهم ليست بالذات وانما هي بالعرض، ويكون الشوق الى الثواب او الخوف من العقاب هو السبب في محركة الأمر، ويسمى هذا السبب بالداعي على الداعي، وحينئذ يقال انه قد يكون الداعي على الداعي الرياء مثلا، نظير ما لو كان غرض العبد ان يمثّل أمر المولى لأجل ان يمدحه الناس بانه ممتثل لأمر مولاه، فيكون أمر المولى محركا له نحو الفعل ولكن يكون داعيه الى ذلك هو الرياء، فلا يصدق حينئذ انه قد أتى بالعمل للمولى، ومن الظاهر ان قصد القربة او قصد امتثال الأمر في العبادة يتقوم بعدم كونه بداعي الرياء، والا لم يصدق انه عمل لله، وان فرض كون الرياء على نحو الداعي على الداعي كما في المثال المذكور.

نعم قد يفرض الرياء في خصوصيات العبادة بان يكون اتيان طبيعي الصلاة مثلا بقصد امتثال الأمر لكن اختيار فرد معين منها كالصلاة في المسجد او الصلاة في اول الوقت يكون بداعي الرياء فهذا لا يتنافى مع قصد القربة، لان المعنى في قصد القربة هو قصد القربة في ايجاد متعلق الأمر وهو طبيعي الفعل، ولا يضّر كون اختيار فرد معين منه بداع نفساني، ولكن دلّت النصوص الخاصّة على مانعية الرياء في العبادة مطلقا ولا مانع عقلا من اشتراط متعلق الأمر بعدم صدوره او صدوره فردا بداعي الرياء.

اشكال وجواب

أما الاشكال فهو انه اذا فرض كون الرياء في الإتيان بطبيعي الفعل بنحو الداعي على الداعي بان كان هو السبب لمحركة الأمر فلولا نصوص مانعية الرياء لم يكن فرق بينه وبين سائر أنحاء الداعي على الداعي مما لا يكون السبب في محركة الأمر الداعي الإلهي.

توضيح ذلك انه قد يكون سبب محركة الأمر هو الداعي الالهي كحبّه تعالى او الشوق الى ثوابه -الأخروي او الدنيوي، كما تمثال الأمر بصلاة جعفر بداعي سعة الرزق- او الخوف من عقابه وغير ذلك من الدواعي القربية التي

التعبدي والتوصلي ٢٣١

توجب اضافة العمل اليه تعالى، فيصدق انه أتى بالعمل لله بلا اشكال .
ولكن قد لا يكون سبب محركية الأمر هو الداعي الالهي، كما لو قال
الوالد لولده اذا صليت صلاة الليل لله فانا أهديك جائزة، فالظاهر من
المشهور كونه كافيا في تحقق قصد القرية، فيصح ان يقول الولد "اني صليت
لله" وان كان السبب لذلك هو قصد الحصول على جائزة، بحيث لو وعده
ان يؤتته جائزة اذا أتى بعمل آخر لترك صلاة الليل وأتى بذلك العمل، ولكن
حيث كان الحصول على الجائزة موقوفا حسب الفرض على الإتيان بصلاة
الليل لله فيأتي بصلاة الليل لله، وكذا لو أصيب شخص بكآبة نفسية فاقترح
عليه الطبيب ان يأتي بصلاة الليل لله، فهو أتى بصلاة الليل لله بغرض ان
تزول عنه تلك الكآبة، بحيث لو اقترح عليه الطبيب الاشتغال بأي عمل آخر
بداعي زوال الكآبة عنه لأتى به، فلعل المشهور هو تحقق قصد القرية في هذه
الفروض حيث يصدق عرفا انه أتى بصلاة الليل لله، ولو كان المحرك الى
ذلك هو الداعي النفساني كالحصول على جائزة الأب او زوال الكآبة النفسية
عنه .

نعم منع بعض الاعلام كالمحقق الشيرازي^(١) والمحقق الايرواني قد هما عن
تحقق قصد القرية -فيما اذا كان الداعي على الداعي غير الهي-، وذكر
المحقق الايرواني قده ان الحقّ بطلان الداعي على الداعي وان بنى عليه
معظم اساتيدنا، فانك لو تأملت علمت ان الداعي اعني المحرك الباعث على
العمل لا يعقل في غير الافعال غير الاختيارية، ودعوة الأمر ليست فعلا من
افعال المكلف فضلا ان تكون فعلا اختياريا، هذا مضافا الى ان الداعي
الحقيقي واحد وهو الغرض الاقصى، دون الأغراض المتوسطة التي يعلل به

الفعل في الصورة، وأما العمل بداعي الوصول الى الثواب من الله او لأجل قضاء الحاجة الدنيوية فلا بأس به، وان كان الداعي المستقل فيه هو الوصول الى الثواب او قضاء الحاجة، الا ان العبادة لاتنحصر في قصد امتثال الأمر، بل العمل طلبا لما وعد الشارع من الثواب وفرارا من العقاب يكون عبادة، فاذا وعد الشارع بتوسعة المعيشة لمن صلى صلاة جعفر كان صلاة جعفر طلبا لهذا الوعد من دون نظر الى أمر الشارع بها عبادة للشارع واصغاء الى دعوته، فان من اصغى الى ناطق فقد عبده، ولو قال الجاعل من ردّ عليّ ضالّتي فله كذا، فرددت ضالّته طلبا لجُعله فقد عبده^(١).

لكن الانصاف ان الداعي النفساني اذا كان مترتبا على صدور الفعل لله كما في مثال إعطاء الأب الجائزة على صلاة الولد لله، او زوال الكآبة النفسية بالإتيان بالصلاة لله، فلا يمنع الداعي النفساني من صدق صدور العمل لله عرفا، بانه أتى به لوجه الله، ولادليل على لزوم قصد القربة ازيد من ذلك، وحينئذ يقال بانه بناء على كفاية الداعي النفساني على الداعي فما الفرق بين ان يكون الداعي النفساني هو الرياء او شيء آخر، نعم دلّت النصوص الخاصة على مانعية الرياء بعنوانه في العبادات، ولكنه أمر آخر غير مسألة لزوم قصد القربة بمعناه العامّ، فلو كان يعتبر في الداعي على الداعي كونه الهيا وقريبا لزم المنع عن تحقق قصد القربة في الداعي النفساني على الداعي من غير فرق بين الرياء وغيره.

والحاصل انه لا فرق في الداعي على الداعي بين كونه رياء او داعيا نفسانيا آخر، وحيث ان الظاهر عدم اعتبار كون الداعي على الداعي الهيا فلا يقدر ان يكون رياء أيضا لولا النصوص الخاصة.

أما الجواب فهو ان الانصاف وجود فرق عرفا بين ما لو كان الداعي النفساني على الداعي هو الرياء فيمنع عن صدق اتيان العمل لله، وبين كونه

التعبدي والتوصلي ٢٣٣

داعيا نفسانيا آخر كالحصول على جائزة الأب او زوال الكآبة النفسية وغير ذلك فلايمنع من صدق اتيان العمل لله.

التوصل الى أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق من طريق تعدد

الأمر

ان جملة من الاعلام القائلين باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق ذهبوا الى امكان أخذ قصد الامتثال من طريق تعدد الأمر، بان يأمر المولى اولا بذات العمل ثم يأمر ثانيا بإتيانه بقصد امتثال الأمر الأول، او يأمر بإتيانه بقصد امتثال طبيعي الأمر، فيكفي إتيان العمل بقصد امتثال الأمر الثاني أيضا.

وقد أورد عليه بعدة ايرادات:

الأول: ما في الكفاية من حصول القطع بانه ليس في العبادات الا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر يدور الثواب والعقاب في العبادات مدار قصد الامتثال بخلاف غير العبادات، فانه يدور فيه خصوص الثواب على قصد الامتثال، واما العقاب فيترتب على ترك العمل المأمور به.

وفيه ان دعوى القطع بعدم تعدد الأمر لا يخلو من مجازفة.

الثاني: ما في الكفاية ايضا من ان الأمر الأول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولولم يقصد به الامتثال فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني لان موضوعه منوط ببقاء الأمر الأول، حيث ان متعلقه هو إتيان العمل بقصد امتثال الأمر الأول، وان لم يسقط هذا الأمر الأول بإتيان العمل بدون قصد الامتثال لاجل عدم حصول غرض المولى من امره - كما هو كذلك في

التعدييات، حيث ان الغرض موجب لحدوث الأمر، فمادام لم يحصل الغرض فيستحيل سقوط الأمر- فحينئذ لا يكون حاجة الى الأمر الثاني لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى.

وفيه ان من طرق العلم ببقاء غرض المولى هو الأمر الثاني، فانه وان كان يمكن للمولى ان يخبر ببقاء غرضه، لكنه لا يوجب لغوية الأمر بداعي البعث فيكون هو الكاشف عن بقاء غرض المولى كما هو كذلك في سائر الأوامر.

وأما ما قد يقال من كفاية الشك في بقاء غرض المولى في حكم العقل بلزوم الاحتياط باتيان ما يحتمل دخله في غرض المولى فيلغو الأمر الثاني ففيه اولاً: ان اللازم عقلاً هو امتثال الأمر باتيان المأمور به، ولا يجب إحراز سقوط الأمر بتحصيل ما يحتمل كونه دخيلاً في غرض المولى كقصد امتثال الأمر، خاصة مع امكان أخذه في متعلق الأمر الثاني، او إخبار المولى بدخله في غرضه، نعم لو فرض وصول غرض المولى الى العبد فيجب تحصيله بمقدار ما وصل منه ولولم يأمر به بلافق بين ان يتمكن من الأمر ام لا.

وثانياً: إنه حتى لو قيل بجريان قاعدة الاشتغال عقلاً في فرض الشك في دخل قصد الامتثال في غرض المولى، وافترض التفات عامة الناس الى هذا الحكم العقلي فيكون الأمر الثاني موجبا لتبديل الشك في دخل قصد الامتثال في غرض المولى الى العلم به، فيكون مؤكداً لحكم العقل بلزوم قصد امتثال الأمر، بل يكون منجزاً في حق من يرى جريان البراءة عن دخل قصد امتثال الأمر في غرض المولى.

الثالث: ما اورده المحقق الايرواني قده من ان الأمر الأول المتعلق بذات الفعل ان كان سوريا لم يوجب انقداح الداعي نحو امتثاله، وان كان جدّياً سقط بحصول متعلقه في الخارج ولو لم يكن بداعي الامتثال فلا يبقى موضوع للامر الثاني فخرج عن كونه عبادياً وهو خلف^(١)، وكذا ذكر في البحوث أنه

إذا جاء المكلف بالفعل بلا قصد الامتثال فان قيل بسقوط الأمر الأول المتعلق بذات الفعل لزم منه سقوط الأمر الثاني أيضا ولو عصيانا، وبالتالي عدم وجوب الاعادة وهو خلف، وان قيل بعدم السقوط وبقاء الأمر الأول بذات الفعل رغم تحقق متعلقه لزم ان يكون من طلب الحاصل فانه لامعنى لبقاء الأمر بعد تحقق متعلقه، وعليه فلا بد من الالتزام بسقوط شخص ذلك الأمر بالاتيان بذات الفعل - إما بمعنى سقوط فعلية الأمر كما هو رأي المشهور، او بمعنى سقوط فاعلية الأمر ومحركيته كما هو مختاره قده- وحدوث أمر آخر بذات الفعل وهكذا، بان يكون كلما أتى المكلف بذات الفعل بلا قصد امتثال الأمر يتجدد أمر آخر بالعمل^(١).

وهذا الاشكال تام بناء على عدم امكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر الأول، ولا يخفى ان ما ذكره ناظر الى فرض كون الواجب موسعا كما في الصلاة، والا فلو وجب على المكلف صوم يوم معين فمع عدم قصد امتثال الأمر فلا يبقى مجال لتجدد الأمر بالصوم، خاصة اذا فرض عدم وجوب قضاءه، ولكن المهم كون المكلف مستحقا للعقاب على تفويته لغرض المولى باخلاله بقصد امتثال الأمر.

الرابع: إن محذور أخذ قصد امتثال الأمر لو كان مثل محذور التهافت بنظر الحاكم كما مر بيانه في الوجه الأول من وجوه المنع عن أخذ قصد الامتثال، او كان محذور أخذ وصول الأمر الفعلي في موضوع نفسه كما مر بيانه في ذيل الوجه الخامس فيمكن التخلص عنه بأخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر الثاني، لكن لو كان المحذور هو ما مر من الوجه السادس فانه يجري في المقام أيضا، حيث يقال انه يبقى محذور عدم محركية الأمر الثاني

زائدا على محركية الأمر الأول، حيث انهما بحسب اللب والروح لما كانا ناشئين من غرض واحد فهما في قوة أمرين ضمنيين، فليس لهما الا محركية واحدة لعدم استتباع مخالفتيهما الا عقابا واحدا، بعد عدم نشوءهما الا عن ملاك واحد فلا يجدي كونهما بحسب الصياغة امرين مستقلين، وحينئذ يقال ان الأمر الثاني لا اثر له الا الاحتفاظ على محركية الأمر الاول، وقد تقدم انه لا بد في الأمر الحقيقي بشيء من كونه بداعي المحركية نحو متعلقه، ولأجل ذلك التزم في البحوث بامتناع أخذ امثال الأمر في المتعلق ولو بنحو تعدد الأمر^(١).

مختار المحقق النائيني قده في المقام

ثم انه بعد ما اختار المحقق النائيني قده امكان أخذ قصد امثال الأمر في المتعلق بنحو تعدد الأمر ذكر ان الأمر الأول يكون مهما بالنسبة الى اعتبار قصد امثال الأمر، لانه بعد ما استحال تقييده بقصد امثال الأمر فيستحيل اطلاقه بالنسبة اليه ايضا، لكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فالاطلاق عدم التقييد في محل قابل له، فيتعين اهمال الجعل الاول ولكن حيث ان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم لا يخلو إما ان يكون مطلقا فلا بد من التوصل الى نتيجة الاطلاق بواسطة متمم الجعل - بأن يجعل أمر ثان بذات العمل- او يكون مقيدا فلا بد من التوصل الى نتيجة التقييد بتمم الجعل - بأن يجعل أمر ثان بالعمل بقصد امثال الأمر الأول-، وهذا البيان جار في جميع الانقسامات الثانوية، كانقسام المكلف الى العالم بالحكم والجاهل به^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٩٠

٢ - اجود التفريعات ج١ ص١٠٤، فوائد الاصول ج٣ ص١١، وقد حكى في فوائد الاصول ج١ ص١٤٦ عن المحقق النائيني قده في الاطلاق والتقييد الثبوتيين انه اذا استحال احدهما استحال الآخر، فالقدرة على احدهما عين القدرة على الآخر كما ان امتناع احدهما عين امتناع الآخر <<

التعبدى والتوصلي ٢٣٧

وقد اورد عليه السيد الخوئي قده في مصباح الاصول بان التقابل بين الاطلاق والتقييد وان كان تقابل العدم والملكة لكن يكفي فيه قابلية المحل في الجملة، ألا ترى انه يصدق على الانسان انه جاهل بكنه الباري تعالى لقدرته على العلم في الجملة ببعض الأشياء مع انه عاجز عن العلم بكنه ذاته تعالى، وكذا يصدق عليه انه عاجز عن الطيران الى السماء لقدرته على بعض الأشياء، بينما انه لايقال للجدار انه جاهل بكنه الباري او عاجز عن الطيران، فلا يلزم القابلية الشخصية بل تكفي القابلية في الجملة^(١).

ثم عدل عن ذلك فاختر في المحاضرات ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، لان الاطلاق أمر وجودي وهو لحاظ الطبيعة سارية في جميع افرادها، او فقل لحاظ عدم دخل خصوصية اخرى معها في ثبوت الحكم لها، وحيث ان الاهمال في الواقع مستحيل فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق، وذلك لان الغرض الداعي الى جعل الحكم لا يخلو اما ان يقوم بالطبيعي او يقوم بحصة منه ولائال لهما، فعلى الأول لامحالة يلحظه المولى في مقام الجعل على نحو الاطلاق وعلى الثاني يلحظ الحصة الخاصة منه، بدهاة ان المولى الملتفت الى انقسام الصلاة الى الصلاة مع قصد الأمر وبدونه فاما ان يعتبرها في ذمة المكلف على نحو الاطلاق او يعتبرها مقيدة بقصد الأمر او مقيدة بعدم قصده، ولا يتصور فرض رابع لان مرده الى الاهمال، وهو غير معقول، كيف ومرجعه الى جهل المولى بمتعلق حكمه او

>>

ولا يخفى ان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا يقتضي استحالة التقييد عند استحالة الاطلاق، حيث أنه لا يعتبر في صدق الملكة امكان عدمها، فانه تعالى عالم مع استحالة كونه جاهلا، نعم لو كان مقصوده قده ان التقييد الناشئ من ضيق الخناق ليس كاشفا عن ضيق الغرض فيكون مهملًا، تم ما ذكره.

موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في ذلك، ومن الطبيعي ان تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه، وهو من الحاكم غير معقول^(١).
اقول: هنا ملاحظتان:

١- ان قياس المقام -بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة- بسائر أعدام الملكات كالعمى والجهل والعجز ونحو ذلك ثم النزاع في أنه هل يلزم في اتصاف المورد بالاطلاق قابليته الشخصية للتقييد كما هو رأي المحقق النائيني قده او قابليته له في الجملة كما اختاره السيد الخوئي قده غير متجه، لان المقام ليس من قبيل المباحث اللغوية كي يرجع فيه الى نظر العرف والصدق اللغوي حتى نرى أنه هل يكفي قابلية المحل في الجملة في صدق أعدام الملكات -كما هو الصحيح- ام لا، فان المقام من قبيل المباحث العقلية ولابرهان على أكثر من ان الاطلاق هو عدم التقييد في محلّ يكون مقسما لواحد القيد وفاقده.

نعم يمكن النزاع في ان عدم التقييد مع استحالة التقييد هل هو موضوع للآثر العقلي والعقائلي المرغوب من الاطلاق وهو كونه حجة على سعة غرض المولى ام لا، والا فيكون الخلاف في انطباق عنوان الاطلاق على عدم التقييد عند استحالة التقييد اختلافا لفظيا بحثا، والصحيح ان اطلاق متعلق الجعل في فرض استحالة التقييد حيث لا يكشف عن سعة الغرض فلا يكون حجة على العبد.

٢- ان ما ذكره السيد الخوئي قده في المحاضرات من أنه وان كان الصحيح تقابل التضادّ بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، لتقوم الاطلاق بلحاظ سريان الطبيعة في جميع افرادها او فقل لحاظ عدم دخل القيد الزائد، فامتناع التقييد بما هو هو لا يقتضي ضرورة الاطلاق لامكان كونهما ضدّين لهما ثالث، ولكن حيث يستحيل الإهمال الثبوتي من الحاكم فلو فرض استحالة

التقييد كان الاطلاق ضروريا .

فيلاحظ عليه أنه ان كان مراده من تقوّم الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد هو لحاظ عدم دخله في غرض المولى، فيتعين ان يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضادّ، حيث يكون التقييد هو أخذ قيد زائد في متعلق الجعل ويكون الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الغرض، وحينئذّ فلا توجب استحالة التقييد استحالة الاطلاق، كما لا توجب ضرورته، فانه لو لم يكن للقيد الزائد دخل في غرض المولى فلامحالة يلحظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، فيكون عدم تقييد متعلق الجعل مطابقا مع غرضه، ولا يكون لاستحالة الاطلاق أي تأثير في كيفية الجعل، فان الذي اوجب الاطلاق هو لحاظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، ولا يختلف في حال المولى تمكنه من التقييد او عدم تمكنه منه.

ولكن لاوجه لفرض كون التقييد بلحاظ مقام الجعل وكون الاطلاق بلحاظ مقام الغرض، بل لا بد ان يكون الاطلاق الذي يقابل هذا التقييد تقابل التضادّ هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في مقام الجعل، وهذا هو مراده من الاطلاق حيث ذكر ان الاطلاق متقوم بلحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الجعل، والشاهد عليه انه ذكر في تقريب كون استحالة التقييد موجبة لضرورة الاطلاق ان مرجع الاهمال الى جهل المولى حين صدور الجعل منه بكيفية جعله وهو غير معقول، وحينئذ فنقول انه لاوجه لتفسير الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الجعل، فانه كما كان التقييد هو أخذ القيد الزائد فكذلك الاطلاق يكون بعدم أخذه، وأما لحاظ ذلك وتصوره فهو مجرد طريق محض ولا ينفكّ عن عدم أخذ القيد الزائد ولو كان لأجل امتناع

التقييد.

فالصحيح حينئذ كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، نعم حيث يكون هذا الاطلاق ناشئا من ضيق الخناق فلايكشف عن سعة غرض المولى ولايكون حجة عليه، ولعل مراد المحقق النائيني قده من الاهمال هو ذلك.

كلام البحوث في المقام

وقد اورد في البحوث على ما ذكره السيد الخوئي قده - من امتناع الاهمال حيث ان مرجعه الى جهل المولى وتردده حين الجعل في كيفية جعله وهو غير معقول- بان مقصود المحقق النائيني قده هو ان متعلق الأمر الأول ذات الطبيعة المهملة التي هو مدلول اسم الجنس بلالفاظ زائد، لما هو المقرر في محله من ان الاطلاق والتقييد كلاهما لحاظان زائدان على لحاظ الطبيعة المهملة، فان التقييد هو لحاظ دخل القيد الزائد والاطلاق هو لحاظ عدم دخله او فقل لحاظ سريان الطبيعة في افرادها، فيكون قوله "أعتق رقبة" بمعنى أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة او كافرة، وعليه فلو استحال تقييد متعلق الأمر الاول بقصد امتثال الأمر واستحال ايضا لحاظ عدم دخل قصد امتثال الأمر فيه فيضطرّ المولى الى ان يأمر بذات الفعل كالصلاة ويعبر عنه بالطبيعة المهملة ويتصدى لرفع اهماله بامر ثان يكون متمما للجعل، ولايلزم من جعل الأمر على ذات الطبيعة المهملة عدم تعين متعلق الجعل الأول ولاجهل الأمر بجعله، فلاوجه للاشكال باستحالة الإهمال الثبوتي في الجعل^(١).

ويلاحظ عليه ان ما ذكره - من تعلق الأمر الاول بذات الطبيعة المهملة، من دون لحاظ دخل قصد الامتثال او لحاظ عدم دخله فينتفي الاطلاق والتقييد معا لانهما لحاظان زائدان على لحاظ ذات الطبيعة- لايتلائم مع مبنى المحقق النائيني قده من كون الاطلاق عدم التقييد في مورد قابل للتقييد،

التعبدية والتوصلي ٢٤١

فليس الاطلاق بنظره متقوما بلحاظ زائد على لحاظ ذات الطبيعة.

نعم قد يتوهم تلائم ذلك مع مبنى السيد الخوئي قده من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، فانه اذا استحال التقييد فلا يكون الاطلاق ضروريا بعد تقوم الاطلاق بناء على هذا المسلك بلحاظ سريان الطبيعة في جميع افرادها، وهذا هو الذي يعبر عنه بالاطلاق اللحاظي، فانه يمكن ان يكون متعلق الأمر الأول الطبيعة المهملة بالاحاظ زائد عليها حتى لحاظ السريان، فيكون هذا الجعل مهملا.

ولكن الظاهر انه لا يتلائم مع مبنى السيد الخوئي قده ايضا، فانه ان كان يرى ان الاطلاق بمعنى لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرض المولى لكان يتم هذا البيان، ولكن مرّ انه يرى تقوم الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الجعل، وعليه فلو استحال التقييد كان الاطلاق ضروريا لعدم امكان جهل المولى بكيفية جعله.

ثم انه ذكر في البحوث اشكالين آخرين على كلام المحقق النائيني قده من اهمال الأمر الاول:

١- انه بناء على ما هو الصحيح من كون الأمر المهمل في قوة الأمر المطلق، حيث انه اذا أنشئ الحكم على الماهية المهملة ولم يؤخذ معها قيد زائد فيثبت لها الاطلاق الذاتي، كما لو قيل "الصلاة واجبة" فانها تنطبق على الصلاة الفاقدة لقصد الامتثال أيضا، وهذا يعني ان القضية المهملة في الجملة الإنشائية تكون في قوة القضية المطلقة، ولذا يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب، فحينئذ يكون الأمر الاول مطلقا بالنسبة الى أخذ قصد امتثال الأمر، غايته انه يكون مطلقا ذاتيا للحاظيا، ولكنه ليس بهممّ، فلاحاجة الى التوصل بمتتم الجعل لإثبات نتيجة الاطلاق

فيما لو كان الغرض مطلقا غير مقيد بقصد الامتثال .

وأما بناء على كون الأمر المهمل في قوة الأمر المقيد بتقريب كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل التضاد لتقوم الاطلاق بلحاظ السريان او فقل لحاظ عدم دخل القيد الزائد، فحينئذ لا يتم الاطلاق في القضية المهملة ويكون في قوة القضية المقيدة، وعليه يكون خطاب الأمر بالصلاة مثلا لأجل إهماله في قوة الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر، غايته انه يكون مقيدا ذاتيا للحاظيا، فلا حاجة حينئذ في فرض كون الغرض مقيدا بقصد الامتثال من التوصل بمتتم الجعل لإثبات نتيجة التقييد، بان يتعلق أمر ثان بالصلاة بقصد امتثال الأمر الأول، لكفاية الأمر الأول الذي هو في قوة الأمر بالمقيد في اتصال غرض المولى الى المكلفين .

٢- انه بناء على كون القضية المهملة في قوة القضية المقيدة فيكون الأمر بالصلاة -بناء على اهماله كما هو مختار المحقق النائيني قده- في قوة الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر، غايته ان التقييد فيها يكون ذاتيا للحاظيا، وهذا وان لم يجر فيه ما مرّ من الوجه الاول من وجوه استحالة تقييد متعلق الأمر بقصد الامتثال وهو محذور التهافت في الترتبة في لحاظ الحاكم، حيث يختص هذا المحذور بالتقييد للحاظي ولا يشمل التقييد الذاتي لعدم لحاظ قصد الامتثال فيه حين الجعل، ولكن الوجه الخامس من وجوه المنع من أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر الأول -وهو أنه حيث يلزم من اطلاق الأمر بالفعل بقصد امتثال الأمر شموله لمن لم يصل اليه هذا الأمر ولو بوصول احتمالي فيكون تكليفه بذلك تكليفا بغير المقدور، وان اريد تقييده بأخذ وصول الأمر الفعلي في موضوعه فيكون مستحيلا- يجري فيه ايضا، لان هذا المحذور لا يختص بتقييد متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر بتقييد لحاظي، بل يشمل تقييده به بتقييد ذاتي .

فاذا شمل الوجه الخامس للقضية المهملة التي تكون في قوة القضية

التعبدى والتوصلي ٢٤٣

المقيدة، فتستحيل القضية المهملة بعد فرض استحالة القضية المقيدة كما هو المدعى في تقييد متعلق الأمر الاول بقصد الامتثال الأمر بالصلاة، وبضم ذلك الى مبنى المحقق النائيني قده من ان استحالة التقييد توجب استحالة الاطلاق فتستحيل القضية المطلقة ايضا، فيلزم ان لا يكون جعل الأمر الأول مهملا ولا مقيدا ولا مطلقا، وهذا غير معقول، لعدم خلو الجعل من احدها، وهذا يوجب العلم بخلل في احدى المقدمات التي أدت الى هذه النتيجة، إما أن تكون قاعدة أنه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق باطلة او تكون قاعدة ان القضية المهملة في قوة القضية المقيدة باطلة^(١).

اقول: اذا فسّرنا الاهمال بعدم كشف الاطلاق الناشئ عن ضيق الخناق واستحالة التقييد عن سعة غرض المولى، فلا تكون القضية المهملة في قوة القضية المطلقة لعدم كشفها عن سعة الغرض، ولا في قوة القضية المقيدة لان كون القدر المتيقن وفاء المقيد بغرض المولى غير احراز دخل القيد في غرضه، ولعل هذا هو المراد من الاهمال في كلام المحقق النائيني قده، فلا يرد عليه ايّ من الاشكالين.

هذا ومن جهة أخرى ان ما ذكره من ان الاطلاق في فرض عدم امكان التقييد يكون ذاتيا، حيث يجعل الحكم على الطبيعة المهملة ولا يؤخذ قيد زائد معها، وليس الاطلاق حينئذ لحاظيا.

فيرد عليه أنه لامنشأ لاعتبار امكان التقييد في الاطلاق اللحظي الا بان يفسر الاطلاق اللحظي بلحاظ القيود تفصيلا بأن يقال مثلا تجب الصلاة سواء قصدت امتثال الأمر ام لا، فلو امتنع أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر لأجل لزوم التهافت في لحاظ الحاكم فيقال بامتناع الاطلاق اللحظي أيضا،

ولكنه ليس كذلك، فان الاطلاق للحاظي ليس هو الجمع بين القيود، وانما هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد وكون الطبيعة تمام المتعلق للحكم. نعم الظاهر هو الفرق بين الاطلاق للحاظي والذاتي في تقوم الاطلاق للحاظي باللحاظ التفصيلي لعدم أخذ القيد الزائد في متعلق الحكم، والاطلاق الذاتي هو لحاظ ذلك اجمالا وارتكازا، لان معنى الاطلاق للحاظي هو اللحاظ التفصيلي لعدم دخل الخصوصية في متعلق الجعل او فقل لحاظ سريان الطبيعة في جميع مصاديقها وهذا أمر حاصل قهرا للحاكم الملتفت الى الاطلاق الذاتي.

ثم ان ما ذكره من انه بناء على تقابل التضاد بين الاطلاق والتقييد فيكون الأمر المهمل في قوة الأمر المقيد، ففيه انه حيث يكون الاطلاق على هذا القول بمعنى لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الجعل كما صرح به السيد الخوئي قده فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق ولا معنى لفرض الاهمال فيه الا ان يراد منه ما ذكرناه من عدم كشفه عن سعة غرض المولى بعد ان كان الاطلاق ناشئا عن ضيق الخناق.

مختار البحوث في المقام

ذكر في البحوث انه حيث يستحيل أخذ قصد القرية في متعلق الأمر الأول او الثاني فيتعين رأي المشهور من كون الأمر في التعبدي متعلقا بذات الفعل، ولكن ما لم يأت المكلف به بقصد القرية فلا يسقط الأمر ولكن لا بالمعنى الذي هو ظاهر المشهور من بقاء شخص السابق، فانه بعد ان كان الأمر بذات الفعل فأتي به من دون قصد القرية ومحركة الأمر فلا يعقل بقاء شخص هذا الأمر بحقيقته، لصيرورته طلبا للحاصل، وان صح بقاءه بداعي الارشاد الى بقاء الغرض، لكنه لا يكون امرا حقيقيا، وحينئذ فلا بد من حدوث أمر آخر بذات الفعل كي يتمكن المكلف بذلك من قصد الامتثال. ان قلت: ان ذات الفعل التعبدي حيث لا يكون وافيا بالغرض فلا يكون

التعبدى والتوصلي ٢٤٥

محبوبا للمولى فكيف يتعلق به الأمر مع لزوم تعلق الأمر بما هو محبوب للمولى .

قلت اولاً: حيث لا يمكن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر فالأمر بذات الفعل هو غاية ما يمكن للمولى ان يسدّ به ابواب عدم محبوبه، نظير انه قد يأمر المولى عبده الأمي باتيان احد الكتب برجاء ان يجيئ بالكتاب الذي يريده المولى، حيث لا يمكن امره بالاتيان بشخص الكتاب المطلوب .

وثانياً: ان تعلق الأمر بفعل حيث يكون بداعي محركته نحوه فيكفي تعلق الأمر بما يكون محبوبا في فرض محركته نحوه، وهذا حاصل في المقام^(١) . وكيف كان فحقيقة الأمر التعبدى هو الأمر بذات الفعل وتجدد هذا الأمر فيما اذا أتى المكلف بالفعل بدون قصد القرية، وهذا في الأوامر الشخصية يكون عن طريق تجديد خطاب الأمر فيما لو أتى المكلف بالعمل من دون محركية الأمر .

وأما في الأوامر المجعولة على نحو القضية الحقيقية فيكون عن طريق نصب قرينة عامة، بان يقول "صل بقصد القرية" او يقول "صل بقصد امتثال الأمر" فانه وان استحال تقييد متعلق الأمر بقصد القرية ثبوتاً لكنه لامانع من أخذه في الخطاب إثباتاً، فيكون هذا التقييد الإثباتي كاشفاً عن تجدد الأمر بذات الصلاة ثبوتاً .

١ - هذا الوجه الثاني غير تام، فانه ليس الداعي من الأمر كونه محركاً الى متعلقه بالفعل وانما الداعي منه حصول متعلقه خارجاً، فالداعي هو المحركية الشأنية للأمر اي التحريك نحو الفعل ان لم يكن للمكلف محرك آخر اليه، فلو كان الملاك في الفعل الصادر عن المحركية الفعلية للأمر، كما في الواجب التعبدى، فان امكن أخذ قيد محركية الأمر في المتعلق لزم ذلك كي لاكتفي المكلف بالفعل الصادر بدون محركية الأمر .

بل لا يستحيل أخذ قصد القرية في متعلق الأمر من المولى العرفي الذي لا يلتفت الى استلزام الأمر بالفعل بقصد الامتثال للتكليف بغير المقذور بالنسبة الى من لم يصل اليه الأمر، على ما مر توضيحه في الوجه الخامس، كما لا يلتفت الى الاشكال المذكور في الوجه السادس وهو فقدان الأمر الضمني بقصد القرية للمحركية نحو متعلقه، فلما محذور في أخذه قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، نعم محذور لزوم التهافت في لحاظ الحاكم في أخذ قصد امتثال شخص الأمر في متعلقه يوجب استحالته لكل أحد، لانه نظير استحالة اجتماع النقيضين، لكن نفرض الكلام في أخذ قصد امتثال طبيعي الأمر في المتعلق حيث لا يأتي فيه محذور التهافت.

وبناء على ذلك فيمكن للمولى العرفي ان يأخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر ثبوتاً، وأما الشارع فهو وان لم يتمكن من ذلك لالتفاته الى المحذور الذي لا يلتفت اليه العرف، ولكنه يتبع العرف في خطابه ومحاوراته، فيصح له ان يأخذ قصد امتثال الأمر في خطاب الأمر إثباتاً، وان كان يكشف ذلك عن تجدد الأمر ثبوتاً^(١).

وما افاده متين جداً بناء على مسلكه من عدم امكان قصد القرية في متعلق الأمر، لكن مر ممّا امكان ذلك.

مقتضى الاطلاق اللفظي لخطاب الأمر في كونه تعبدية او توصيلية

بعد ما فرغنا من البحث عن حقيقة الواجب التعبدية فيقع الكلام فعلاً في بيان مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في التعبدية والتوصيلية.

والصحيح امكان التمسك بالاطلاق اللفظي لخطاب الأمر بفعل لنفي كونه واجبا تعبدية، وهذا واضح جداً بناء على المسلك الصحيح من امكان أخذ قصد القرية بشتى أنحاء في متعلق الأمر الأول، حيث يكون قصد القرية كسائر القيود التي يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر لنفي احتمال تقيد

التعبدى والتوصلي ٢٤٧

الواجب بها، نعم لا بدّ من تمامية الاطلاق الإثباتي بان لا يعلم بعدم كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة، والظاهر أنه لا يعلم بعدم كون المولى في مقام البيان بالنسبة الى عامّة خطابات التشريع، فيكون الاصل فيها هو كون المولى في مقام البيان، فلا يتم ما ذكره المحقق العراقي قده من كون خطابات التشريع بأجمعها مهمة إثباتا.

هذا ولا يخفى ان التمسك باطلاق خطاب الأمر لنفي شرطية قصد القرية انما يكون بلحاظ اطلاق المادة دون الهيئة، لان التمسك باطلاق الهيئة انما يكون في موارد الشك في شرط الوجوب، فما في الكفاية من التعبير بان اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا لا يخلو عن مسامحة.

هذا بناء على امكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر الاول، وأما بناء على مسلك من يرى استحالة تقييد متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر دون تقييده بجامع قصد القرية، فقد ذكر في البحوث أنه لو شك في التقييد بجامع قصد القرية فيمكن نفيه باصالة الاطلاق، وحينئذ فينفي لزوم قصد امتثال الأمر لامحالة لان نفي الأعم نفي للأخص ايضا، وأما مع فرض تقييد الخطاب بجامع قصد القرية فلا يمكن اجراء اصالة الاطلاق في الخطاب لنفي اعتبار قصد امتثال الأمر.

اقول: ان قصد امتثال الأمر وان كان اخص من جامع قصد القرية لكنه متباين معه مفهوما، فجريان اصالة الاطلاق لنفي تقييد الواجب بلزوم اضافته اليه تعالى لا ينفى احتمال تقيده بقصد امتثال الأمر، نظير ما لو أمر المولى عبده بالكون في الدار مثلا وشك في تقييد هذا الواجب بكونه مع احترام العالم الموجود هناك او تقيده، فأصالة الاطلاق وان كانت تجري لنفي لزوم احترام العالم الموجود في الدار لكنها لاتنفي احتمال لزوم اطعام ذاك العالم،

فيما اذا كان لا يتمكن المولى من تقييد خطابه بإطعام العالم.
وأما بناء على مسلك المشهور فقد يمنع من التمسك بالاطلاق اللفظي
لنفي الشك في دخل قصد القرية في غرض المولى باحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني قده من انه حيث يستحيل تقييد
متعلق الأمر بقصد القرية فيستحيل اطلاقه بالنسبة اليه ايضا، فانه كلما
استحال التقييد استحال الاطلاق ولزم الإهمال، ومراده من ذلك انه كلما
استحال التقييد استحال الاطلاق بالنسبة الي فاقد القيد^(١)، فاذا استحال تقييد

١ - قد يراد من قاعدة أنه كلما استحال التقييد استحال الاطلاق انه اذا استحال التقييد استحال
شمول الاطلاق للمقيد - كما يفهم ذلك من تطبيق السيد الخوئي قده لهذه القاعدة في بعض
الموارد (راجع محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٥٠) الا ان تطبيق القاعدة بهذا المعنى على
المقام لايجدي شيئا، اذ تكون نتيجة ذلك استحالة اطلاق الأمر لما اذا أتى المكلف بالفعل بقصد
امثال الأمر، حيث يقال انه يستحيل تقييد الأمر بقصد امثال الأمر فيستحيل اطلاق الأمر بالنسبة
اليه، وهذا خلف المقصود، الا ان يطبق هذه القاعدة على استحالة تقييد متعلق الأمر بعدم صدوره
بقصد امثال الأمر بان يقال "صل لا بقصد امثال الأمر" - فان الداعي من الأمر هو المحركة نحو
العمل، فلو كان الأمر به هو العمل الصادر لا بمحركة الأمر لزم منه اللغوية - فيدعى حينئذ استحالة
اطلاق الأمر بالنسبة الي صدور الفعل بغير قصد امثال الأمر ايضا، الا ان هذه الدعوى ممنوعة
حيث انه اذا كانت نكته استحالة التقييد امتناع حصر متعلق الأمر بالعمل الصادر لا بقصد الامتثال
فلا تستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق بالنسبة الي المقيد.

توضيح ذلك أنه تارة تكون نكته استحالة التقييد استحالة حصر الحكم في المقيد فلامحذور في
شمول الحكم له بالاطلاق، بل افرق في ذلك بين ان يكون منشأ الاستحالة هو استحالة نفس
العملية الذهنية للتقييد كما في محذور لزوم التهافت في لحاظ الحاكم حين أخذ قصد امثال الأمر
في المتعلق، او يكون منشأها استحالة انحصار الحكم بالمقيد كما في تقييد خطابات التكليف
بالكفار فقط.

نعم لو قيل بان الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود فلو كانت العملية الذهنية للتقييد محالا
فيستحيل الاطلاق ايضا، حيث ان ملاك الاستحالة في نفس لحاظ القيد في مقام الجعل، ولكن
الصحيح ان الاطلاق ليس عبارة عن الجمع بين القيود، وانما هو رفض لها.

وأخرى تكون نكته استحالة التقييد استحالة ثبوت الحكم للمقيد كما في تكليف العاجر بناء
على امتناعه فلا يختلف في ذلك الاطلاق او التقييد، فكما يستحيل تقييد الخطاب بالعاجر بان
<<

التعبدية والتوصلي ٢٤٩

متعلق الأمر بقصد القربة فيستحيل اطلاقه بالنسبة الى الفعل الصادر بغير قصد القربة، وقد ذكرت ثلاثة تقريبات لذلك:

١- ما ذكره المحقق النائيني قده من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد حيث يكون تقابل العدم والملكة لوضوح انه ليس كل ما ليس بمقيد مطلقا، بل لا بد في اتصافه بالاطلاق من قابليته للتقييد، فاذا استحال مورد للتقييد لم يكن موردا للاطلاق ايضا.

٢- ما ذكره ايضا من ان الاطلاق والتقييد فرع كون الطبيعة مقسما لواجد القيد وفاقده كمقسومية الرقة الى الرقة الكافرة والمؤمنة، فان لم تكن الطبيعة مقسما استحال أخذ القيد واستحال رفضه ايضا، وفي المقام لا يكون العمل مقسما للعمل الصادر بقصد امتثال الأمر وللعمل الصادر بدون قصد امتثال الأمر الا بعد ثبوت الأمر - كما هو شأن جميع الانقسامات الثانوية اي الانقسامات الطارئة على الطبيعة بعد ثبوت الحكم لها، كانقسام المكلف الى العالم بالحكم والجاهل به، في قبال الانقسامات الاولية الطارئة على الطبيعة مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له، كانقسام المكلف الى القادر والعاجز- فقبل ثبوت الأمر لايفرض انقسام العمل الى العمل الصادر بقصد امتثال الأمر وغيره، كي يكون الأمر المتعلق به مطلقا او مقيدا بلحاظ ذلك^(١).

٣- بناء على ان الاطلاق جمع القيود لتقومه بلحاظ سريان الحكم الى تمام حالات الطبيعة المتعلقة للحكم، فاذا استحالت العملية الذهنية للتكليف كما

>>

يختص الأمر به كذلك يستحيل اطلاق الخطاب بالنسبة اليه، وعليه فالقاعدة بهذا المعنى -اي انه اذا استحال التقييد استحال شمول الاطلاق للمقيد- انما تتم في هذا الفرض الأخير.

في المقام بناء على امتناع تقييد متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر لأجل محذور لزوم التهافت في لحاظ الحاكم، فحينئذ يستحيل الاطلاق ايضا، لتقومه بلحاظ صدور العمل بقصد امتثال الأمر وكذا صدوره لابقصد امتثال الأمر كي يلحظ سريان الحكم في كلتا الحالتين.

ولا يتم أي من هذه التقريبات.

اما التقريب الأول فانه يرد عليه ما سبق من ان استحالة التقييد الثبوتي -اي تقييد مقام الجعل في قبال التقييد الإثباتي وهو تقييد الخطاب- تستلزم ضرورة الاطلاق الثبوتي، فيستحيل الاهمال، الا ان يراد بالاهمال معنى آخر سنتعرض اليه في الوجه الثاني.

هذا وقد اورد على هذا التقريب نقضا في البحوث بانه يلزم منه نتيجة غريبة، لانه كما يكون التقييد الواجب بقصد امتثال الأمر مستحيلا حسب الفرض كذلك يكون تقييده بعدم صدوره بقصد امتثال الأمر مستحيلا ايضا، اذ يلزم منه لغوية الأمر، فانه ان لم يجزئ إتيان الفعل بمحركية الأمر فينتقي بذلك أثر الأمر لأنه كان الداعي منه هو محركيته نحو الفعل، فاذا كانت استحالة التقييد موجبة لاستحالة الاطلاق لزم بقاء الأمر مهما، فلا ينطبق لا على العمل الصادر بقصد امتثال الأمر ولا على العمل الصادر من دون قصد امتثال الأمر، ولا يمكن رفع هذا الاهمال بتبديله الى الاطلاق بجعل أمر ثان بالعمل من غير تقييده بقصد امتثال الأمر الأول، اذ يستحيل تقييد هذا الأمر الثاني ايضا بفرض صدور العمل لابقصد الامتثال بنكته اللغوية فيستحيل اطلاقه للعمل الصادر بقصد الامتثال، حيث ان المفروض ان استحالة التقييد توجب استحالة الاطلاق للفرد الفاقد للقيد، وسوف يبقى مثل هذا الجعل مهما، حتى يرث الله الارض ومن عليها.

ولكن اجاب بعض الاعلام دام ظله في تعليقة البحوث عن هذا النقض باختصاص قاعدة "انه كلما استحال التقييد استحال الاطلاق لفاقد القيد" بما

التعبيدي والتوصلي ٢٥١

إذا كان منشأ استحالة التقييد هو استحالة العملية الذهنية للتقييد، دون ما إذا كان منشأها استحالة انحصار الحكم على المقيد، والمفروض في المقام أنه لا يستحيل العملية الذهنية لتقييد العمل بالعمل الصادر لا بقصد الامتثال، وإنما يستحيل انحصار متعلق الأمر به بملاك اللغوية، وعليه فلا يستحيل الاطلاق للعمل الصادر بقصد الامتثال، على أنه لو كان المطلوب من متمم الجعل انكشاف سعة غرض المولى مثلاً، فوفاء العمل الصادر بقصد الامتثال لا يحتاج الى متمم الجعل، حيث أنه القدر المتيقن من الأمر، وأما اطلاق الأمر الثاني بالنسبة بالعمل الصادر لا بقصد الامتثال فلاشكال فيه لافتراض امكان تقييد الأمر الثاني بخصوص العمل الصادر بقصد الامتثال^(١)، وما ذكره متين جداً.

وأما التقريب الثاني ففيه أن الوجود الخارجي للعمل الصادر بقصد الأمر وان كان موقوفاً على ثبوت الأمر لكن لا يتوقف تصوره عليه، فيمكن تقسيم العمل الى العمل الصادر بقصد امتثال الأمر والعمل الصادر بدون قصد امتثال الأمر في عالم المفهوم وان لم يكن هناك أي امر، وهذا يكفي في الاطلاق والتقييد ولا حاجة الى امكان وجود هذه الأقسام في الخارج مع قطع النظر عن الأمر.

وأما الدليل الثالث فقد اورد عليه في البحوث بان الاطلاق ليس جمع القيود وإنما هو رفض القيود ويقتصر فيه على النظر الى ذات الطبيعة التي يراد جعل الحكم لها، بخلاف العموم الذي هو جمع بين القيود^(٢).

اقول: ما ذكره قده من ان الاطلاق رفض القيود وان كان تاماً لكن ما ذكره في العموم من انه جمع بين القيود غير متجه، لان لازمه عدم انعقاد

١ - تعليقة بحوث في علم الاصول ج٣ ص ١٠٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ٩٩

العموم بلحاظ الانقسامات الثانوية للحكم، فلو قال المولى "كل مكلف يجب عليه الصلاة" فلا بد ان يقال بان حيث يستحيل تقييده بالمكلف العالم بالحكم فيستحيل عمومه بلحاظه، مع انه خلاف الوجدان، لان محذور استحالة التقييد ان كان ناشئا عن لحاظ القيد تفصيلا فلا يلحظ القيد في موارد العموم تفصيلا، وانما يلحظ شمول الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة من دون ان يلحظ خصوصيات تلك الافراد، مضافا الى ان المحذور انما هو في أخذ القيد في متعلق الجعل وموضوعه لامجرد لحاظه.

الوجه الثاني: إنه حيث يستحيل تقييد متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر فالاطلاق وان كان ضروريا لكنه حيث يكون ناشئا عن ضيق الخناق فلا يكشف عن سعة غرض المولى، وعليه فلا يمكن التمسك بالاطلاق لإثبات كون الواجب توصليا.

وهذا الوجه وان كان متينا في حد ذاته، لكن يمكن ان يقال حيث يكون دخل قصد القرية في غرض المولى من شؤون خطاب الأمر بالفعل ويكون قييدا في متعلق الأمر بحسب النظر العرفي فالعرف يتعامل مع دليل لزوم قصد امتثال الأمر معاملة التقييد، وحيث يتمكن المولى من نصب قرينة متصلة على لزوم قصد القرية -ولو كان ذلك راجعا الى اخباره عن دخل قصد القرية في متعلق غرضه او راجعا الى متمم الجعل- فمع عدمه يتمسك العرف باطلاق الخطاب لنفي كون الواجب تعديا .

وأما ما ذكره المحقق العراقي قده في تقريب التمسك بالاطلاق اللفظي من انه حيث يصح ان يكون الأمر بذات الفعل والأمر بإتيانه بقصد امتثال ذلك الأمر مجعولين بجعل واحد فيمكن التمسك باطلاق الجعل لنفي الجعل الثاني، فيثبت بذلك كون الواجب توصليا، فقد مر سابقا النقاش فيه سابقا فراجع.

هذا وقد ذكر السيد الصدر قده أنه بناء على مسلكه من كون الواجب

التعبدى ما يتجدد فيه الأمر بذات الفعل كلما أتى المكلف بذات الفعل من دون قصد الامتثال، فيمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لإثبات كون الواجب توصلياً، إما بتقريب ان قصد القربة يكون قيدياً في متعلق الأمر إثباتاً بحسب النظر العرفي، بل يكون قيدياً ثبوتاً في الأوامر الصادرة من المولى العرفية، فالعرف يتعامل مع دليل لزوم قصد امتثال الأمر معاملة التقييد لأنه مجرد كاشف عن ضيق غرض المولى من دون تقييده بمتعلق الأمر، وحينئذ فمع عدم قرينة على التقييد إثباتاً فيكشف منه عدم تجدد الأمر ثبوتاً في الأوامر الشرعية، او بتقريب انه لو فرض كون العرف عارفاً بالفرق بين تجدد الأمر وبين تقييد متعلق الأمر فيعلم ان الأمر التعبدى يكون بمعنى تجدد الأمر فمع ذلك حيث أن في تجدد الأمر مؤونة زائدة على اصل الأمر بالفعل الذي هو أمر واحد لأوامر متعددة، والمفروض عدم بيان ازيد من أمر واحد فمقتضى الاطلاق عدم تجدد الأمر، وما ذكره تامّ جداً.

مقتضى الاطلاق المقامى

هذا كله بلحاظ التمسك باطلاق الخطاب اللفظي، وأما التمسك بالاطلاق المقامى لخطاب الأمر لإثبات كون الواجب توصلياً فقد ذكر في تقريبه وجهان:

- ١- انه لو كان قصد القربة دخيلاً في غرض المولى كان عليه بيانه ولو بالإخبار عن ذلك، والا لزم نقض الغرض.
- وقد أجاب عنه صاحب الكفاية قده بانه انما يتم في مثل قصد الوجه والتمييز مما يغفل عنه عامة الناس لامثل قصد القربة، حيث ان عامة الناس يحتملون دخل قصد القربة في متعلق الأمر الشرعى، فيلزمهم قصد القربة ولو بمقتضى قاعدة الاشتغال.

ولكن يبتني هذا الجواب على كون مقتضى الاصل العملي هو لزوم قصد القربة بمقتضى قاعدة الاشتغال، وسيأتي المنع عنه.

والانسب ان يقال في الجواب عن هذا الوجه بان الاطلاق المقامي لا يتم حتى في فرض غفلة عامة الناس عن احتمال دخل قصد القربة في غرض المولى او اعتقادهم بكون المورد مجرى للبراءة، حيث يكفي في انتفاء نقض الغرض ان يتصدى المولى لبيان غرضه ولو في خطاب آخر، فلا بد من العلم بعدم بيان ذلك في أي من خطابات الشارع، ولا يكفي مجرد عدم بيانه في شخص خطاب الأمر.

مضافا الى ما ذكره في البحوث من ان غاية ما يقتضيه برهان نقض الغرض هو عدم دخل قصد القربة في غرض المولى بالنسبة الى حالة الغفلة ولا يمكن نفي كونه شرطا ذكريا بان يكون دخيلا في غرض المولى بالنسبة الى ما لو احتمل المكلف دخله في الغرض، لو افترض كون المورد مجرى لقاعدة الاشتغال عقلا.

٢- ان ظاهر حال المولى عند ما يأمر بشيء أنه بصدد بيان تمام غرضه، فلو كان الأمر قاصرا عن بيان تمام غرضه ولكن أمكن تتميم ذلك في نفس الخطاب ولو بالإخبار عن دخل قصد القربة في غرضه كان ظاهر حاله انه يفعل ذلك، فاذا سكت عنه انعقد لكلامه اطلاق مقامي لنفي دخل قصد القربة في غرضه، ومع هذا الظهور الحالي لاحاجة الى ما ذكره صاحب الكفاية من توقف انعقاد الاطلاق المقامي على إحراز ان المولى كان في خطابه في مقام بيان تمام ما هو دخيل في غرضه.

وهذا الوجه تام جداً.

وبذلك اتضح امكان التمسك بالاطلاق اللفظي والمقامي لخطاب الأمر لنفي التعبدية.

أدلة مسلك اصالة التعبدية في الأوامر

ذهب جمع من المحققين الى ظهور خطاب الأمر في التعبدية، واستدلوا على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان غرض المولى من الأمر هو كونه محركا للعبد نحو العمل وحيث يلزم تحصيل غرض المولى عقلا فلا بد في إتيان العمل من كون الأمر محركا نحوه ولا نعني بقصد القرية الا ذلك.

وأجاب عنه السيد الخوئي قده بجوابين:

١- ان الغرض من الأمر هو التحريك الشأني لالفعلي والا استحال تخلفه، مع انه قد يتخلف كما في مورد العصاة.

٢- انه لو فرض ان غرض المولى من الأمر كونه محركا فلا يلزم عقلا تحصيل غرض المولى من أمره او سائر افعاله، وانما يلزم تحصيل الغرض المولوي المتعلق بفعل العبد.

اقول: أما ما ذكره من الجواب الأول فهو وان كان تامًا، فانه لادليل كون الغرض من الأمر ازيد من كونه محركا على فرض عدم محرك آخر للعبد نحو العمل، لكن ما ذكره من النقض بانه لو كان الغرض هو التحريك الفعلي استحال تخلفه غير متجه، لوروده حتى على تقدير كون الغرض من الأمر هو التحريك الشأني، اي تحريك العبد نحو العمل لولم يكن له محرك آخر، فانه لولم يكن للعبد محرك آخر فيكون الغرض كون الأمر محركا له حينئذ، مع انه يتخلف في موارد العصيان، والحل أن المراد من كون الغرض من الأمر هو التحريك نحو الفعل هو ان الداعي من الأمر كونه محركا للعبد نحو العمل على تقدير وصوله وكون العبد في مقام الطاعة .

وأما ما ذكره من الجواب الثاني ففيه: ان الغرض من الأمر علة محدثة

للأمر، فمادام لم يسقط الغرض يمتنع سقوط الأمر، نعم قد مر أنه لو فرض بقاء الغرض بعد تحقق متعلق الأمر فيسقط شخص ذلك الأمر، حيث أن بقاءه يكون طلبا للحاصل ويتجدد أمر آخر بإعادة العمل .
فالمهم هو الجواب الأول وهو أن الغرض من الأمر ليس هو المحركة الفعلية مضافا الى ما مرّ سابقا من ان محركة الأمر لاتلازم قصد القربة، فراجع^(١).

الوجه الثاني: ما حكى عن المحقق الحائري قده من ان الأمر بفعل علة تشريعية لذلك الفعل، ووزان العلة التشريعية وزان العلة التكوينية، فحيث ان معلول العلة التكوينية متضيق ذاتا من حيث صدوره من علته، فلا يصدر من النار مطلق الحرارة ولا الحرارة بوصف صدورها عن النار، بل الحرارة المتضيقه ذاتا بنحو لا يكون لها اطلاق بالنسبة الى الحرارة غير الصادرة عن تلك النار، فكذلك يكون متعلق الأمر متضيقا ذاتا فلا اطلاق له بالنسبة الى الفعل غير الصادر عن محركة الأمر، وقد حكى في تهذيب الاصول انه قده لأجل ذلك عدل في آخر عمره الشريف الى اصالة التعبدية^(٢).

ويلاحظ عليه: انه لو كان المحرك نحو العمل غير الأمر لم يكن الأمر علة له، ولانفهم معنى للعلة التشريعية عدا صلاحية الأمر لمحركة العبد وكون الأمر بغرض داعوية العبد نحو العمل لولم يكن له داع آخر، ومالم يكن الأمر محركا فعليا فلا يكون العمل معلولا له، فالعمل المتعلق للأمر ليس معلولا للأمر دائما وانما يكون بعض مصاديقه التي صدرت بمحركة الأمر معلولة له على مسامحة في التعبير بالمعلولية ايضا كما لا يخفى، حيث ان الأمر ليس علة مفيضة للفعل بل وليس وجوده الذهني محركا وداعيا الى الفعل حقيقة وأولا وبالذات، وانما الداعي والمحرك الى الفعل هو كون المكلف بصدد

١ - راجع صفحة ١٩٩

٢ - تهذيب الاصول ج ١ ص ١٢٢

الوصول الى الثواب او الخوف من العقاب ونحو ذلك .
وقد يورد على ما ذكره قده بانه لو فرض حصول التضيق القهري لمتعلق الأمر وعدم شموله للفعل الصادر بدون محركية الأمر الا انه لا يكشف عن دخل صدور الفعل بمحركية الأمر في غرض المولى، حيث أن التضيق القهري يكون بحكم الانصراف فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي وهو البراءة^(١)، وفيه انه لو كان المتعلق ولو بموجب التضيق القهري هو الفعل الصادر بمحركية الأمر فمقتضى اطلاق الهيئة عدم سقوط الوجوب الا بحصوله، فلا يمكن الرجوع الى اصل البراءة.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قده من ان الغرض من الأمر تحريك العبد نحو العمل، وحيث ان الغرض من أي فعل يوجب تضيق ذلك الفعل الناشئ منه، فالغرض من الأمر يوجب تضيق الأمر -بتضيق ذاتي للاحاطي- بتعلقه بالعمل الصادر بمحركية الأمر، فصحة التوصلي الصادر بلامحركية الأمر من باب أجزاء غير المامور به عنه، والتمسك باطلاق الخطاب لإثبات التوصلية انما كان بالنسبة الى متعلق الإرادة، حيث ان ظاهر الخطاب كون طبيعي الفعل متعلقا لإرادة المولى لخصوص الفعل الصادر بمحركية الأمر^(٢).

وفيه اولاً: انه كما مر يكون الغرض من الأمر هو التحريك الشائني اي تحريك من ليس له محرك آخر نحو العمل، نعم لو كان الغرض من الأمر هو التحريك الفعلي لزم ان يقيد الأمر متعلق امره بصدوره بمحركيته.
وثانياً: ان ما ذكره من كون الغرض من الفعل موجبا لتضيق ذلك الفعل من

١ - مباني الاحكام ج ١ ص ١٧٩

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ١٩٢ و ١٩٨

ناحية نشوءه من ذلك الغرض -كتنضيق أي معلول من ناحية علته- لا يقتضي في المقام الا تضيق الأمر من ناحية صدوره بغرض المحركية، ولا يوجب ذلك تضيق متعلق الأمر، نعم كان يمكن ان يقال ان الأمر بفعل حيث كان بغرض محركيته نحوه فمالم يحصل هذا الغرض فلماوجب لسقوط الأمر، اذ الغرض من الأمر كان علة محدثة له فلاوجه لسقوط الأمر مادام لم يسقط الغرض، وهذا يقتضي ان يكون متعلق الأمر هو الفعل الصادر من محركية الأمر، فان لم يمكن تقييد المتعلق بصدوره بمحركية الأمر بتقييد لحاظي فيكفي تقيده به ذاتا بمقتضى تناسب متعلق الأمر مع الغرض من الأمر، وحينئذ يكون الجواب عنه ما مر من ان الغرض من الأمر ليس الا التحريك الشأني، اي تحريك من ليس له محرك آخر نحو الفعل.

وثالثا: انه لو فرض عدم اطلاق الأمر بالنسبة الى فرض صدور العمل بلا محركية الأمر فلا يبقى مجال لانعقاد الاطلاق في خطاب الأمر بلحاظ تعلق ارادة المولى بطبيعي الفعل، اذ يجري ما ذكره في الأمر بالنسبة الى الارادة أيضا، بناء على ما هو الصحيح من عدم كون الارادة مجرد الشوق الى الفعل وانما هو طلب قائم بنفس المولى، فيكون من سنخ الفعل لا الانفعال، ويكون له غرض، فالغرض من ارادة المولى لفعل العبد اذا كان هو التحريك الفعلي فيوجب ذلك تضيق متعلق الإرادة على وزان ما ذكره في متعلق الأمر.

ورابعا: لو فرض اختصاص ما ذكره بمتعلق الأمر وعدم جريانه في متعلق الإرادة فمع ذلك لا يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر لإثبات كون طبيعي الفعل متعلقا لإرادة المولى، لانه لو فرض كون الغرض من الأمر تحريك العبد نحو العمل وأوجب ذلك ضيق الأمر من حيث تعلقه بالفعل الصادر بمحركية الأمر، فهذا يكون بمثابة قرينة متصلة موجبة لظهور خطاب الأمر في كون المتعلق هو العمل الصادر بمحركية الأمر، ومعه فلا ينعقد ظهور التزامي

للخطاب في كون متعلق الإرادة اوسع منه، لتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ذاتا بلااشكال، وان وقع الخلاف في تبعيتها للدلالة المطابقية في الحجية، فانه يختصّ بما لو سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية بمقيد منفصل فهل تبقى الدلالة الالتزامية على حجيتها ام لا؟ لكنه لاعلاقة له بالمقام.

الوجه الرابع: ماذكره المحقق الايرواني قده من ان من يريد شيئاً فلامحالة يتوصل اليه بمقدمات تناسبه، فمن يريد التحفظ من البرد يلبس ثوب الشتاء مثلاً، وعليه فالمولى حينما يريد عملاً من عبده فان اراد صدوره منه بغير اختياره فلا بد ان يختار طريقاً للتوصل الى ذلك، وكذا لو اراد صدوره منه باختياره فلا بد من اختيار مقدمات تناسب ذلك، وحيث ان الأمر يناسب العمل الصادر بمحركية الأمر، فلو كان مراد المولى مطلق العمل الاختياري ولولم يكن بمحركية الأمر فلا بد ان لا يكتفي بخطاب الأمر، بل يختار كل الوسائل التي توجب انقذاح الداعي في نفس العبد نحو الفعل، وكيف يعقل ان يكون متعلق ارادة المولى مطلق الفعل ثم يرتب المولى ما نتيجته فعل خاص، وهو الفعل الصادر بمحركية الأمر، فاذا اختار المولى خطاب الأمر فقط فيكشف عن كون متعلق الأمر هو الفعل الصادر بمحركيته.

نعم قد يكون غرض المولى متعلقاً بذات الفعل ولولم يكن صادراً بمحركية الأمر، ولكن يعجز المولى عن استخدام سائر المقدمات التي توجب حصول الفعل عدا انشاء خطاب الأمر، ولكنه لا يتصور ذلك بالنسبة الى الشارع، وانما يتصور في الموالي العرفية، وهذا يقتضي كون الاصل في خطاب الأمر التعبدي، فلو ثبت كون الواجب توصلياً فهذا يعني ان غير المأمور به -اي الفعل الصادر لابمحركية الأمر- يكون مسقطاً للأمر، ولكن ما لم يثبت كون

الواجب توصيليا فمقتضى اطلاق هيئة الأمر عدم سقوطه الا بحصول متعلقه وهو العمل الصادر بمحركية الأمر^(١).

ويلاحظ عليه: ان ما يكون تحت اختيار الشارع بما هو شارع هو إنشاء خطاب الأمر لغرض صدور الفعل من العبد باختياره، كما انه قد يضم الى ذلك الوعد بالثواب او الوعيد بالعقاب، فهذا غاية ما يمكن للشارع ايجاده مقدمة للتوصل الى غرضه وهو صدور الفعل من العبد باختياره، فلا يكشف عن كون متعلق الأمر هو خصوص الفعل الصادر بمحركية الأمر.

الوجه الخامس: الاستدلال بجملته من الآيات والروايات كقوله تعالى: وما

أمروا الا ليعبدوا لله مخلصين له الدين^(٢)، بتقريب ان مفاه انهم لم يؤمروا بشيء الا لأجل عبادة الله، وكذا قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات^(٣)، وانه لا قول ولا عمل الابنية^(٤)، وان لكل امرء ما نوى^(٥)، بتقريب ان مفادها نفي العمل بدون قصد القرية ادعاء، ومقتضى اطلاقه نفي جميع آثار العمل ومنها الإجزاء لامجرد نفي الكمال.

ويلاحظ عليه: ان الظاهر منها انهم لم يؤمروا بعبادة أحد الا بعبادة الله، وذلك بقرينة داخلية وقرينة خارجية، اما القرينة الداخلية فهي ورود هذه الآية في ضمن آيات تدمّ الكفار من اهل الكتاب والمشركين، فقد قال تعالى: "لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة... وما تفرقوا الا من بعد ما جاءتهم البينة... وما أمروا الا ليعبدوا لله مخلصين له الدين" بل مع غمض العين عن ذلك فالآية نظير ما لو قيل "ما أمرت زيدا الا ليقلد الأعلم" فان ظاهره نفي أمر زيد بتقليد أحد الا تقليد

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ١٠٤

٢ - سورة البينة الآية ٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٦ باب ٥ من ابواب مقدمات العبادات الحديث ٦

٤ - نفس المصدر ج ٤

٥ - نفس المصدر ج ١٠

التعبدي والتوصلي ٢٦١

الأعلم، لانفي أمره بشيء آخر غير تقليد الأعلم مطلقا، وأما القرينة الخارجية فهي لزوم تخصيص الأكثر المستهجن، لان أكثر الواجبات والمستحبات في الشريعة توصلي.

وأما الروايات فالظاهر منها كونها في مقام بيان اشتراط إعطاء الثواب بنية القربة، او بيان ان الداعي الى العمل دخيل في اتصافه بالحسن او القبح، فقد ورد في الحديث: إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرء ما نوى، فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقالا، لم يكن له إلا ما نوى^(١) ولو فرض كون المراد نفي الصحة بدون قصد القربة لزم تخصيص الأكثر كما مرّ آنفا، وقد حكى المحقق الهمداني قده عن الشيخ الأعظم قده في كتاب الطهارة انه فسر قوله "لاعمل الا بنية" بأن كل عمل لا يكون صادرا عن قصد واردة فيكون بحكم العدم^(٢)، ولكن حمل لفظ النية على الإرادة بعيد جدا.

مقتضى الاصل العملي عند الشك في التعبدي والتوصلي

يقع الكلام في مقتضى الاصل العملي عند دوران الأمر بين كون الواجب تعبديا او توصليا، ويتم البحث عن ذلك على ضوء المسالك في حقيقة الواجب التعبدي:

١- بناء على المسلك الصحيح من امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الأول، فاذا شك في شرطية قصد القربة في الواجب فيكون المقام من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين، والصحيح فيه جريان البراءة العقلية -بناء على القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان- او البراءة العقلائية والشرعية عن

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٦٦ باب ٥ من ابواب مقدمات العبادات الحديث ١٠

٢ - مصباح الفقيه ج ٢ ص ١٣٩

وجوب الأكثر، فان اشتغال العهدة بذات الاقل معلوم تفصيلا، نعم لا يعلم كون الاقل لابتشر من الاكثر او بشرط شيء بالنسبة اليه، ولكن اللابشرطية عين التوسعة فلاتدخل في العهدة، والبشرط شيء مشكوكه فيكون العقاب عليها عقابا بلا بيان كما تجري البراءة عنها بلامعارض.

ولايجري استصحاب بقاء الوجوب بعد الاتيان بالأقل، حيث انه من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لايقبل التنجيز، ويكون هذا تارة بلحاظ انه حيث لا يثبت بهذا الاستصحاب تعلق الوجوب بالاكثر الا بناء على حجية الاصل المثبت، فيكون وزانه وزان العلم الإجمالي بوجوب الأقل لابتشرط او الأكثر، الذي كان متحققا قبل الإتيان بالأقل ومع ذلك لم يكن مقتضيا للتنجيز بالنسبة الى وجوب الأكثر لعدم كونه بيانا عليه، فلا يكون الاستصحاب باحسن حالا منه، فبهذا اللحاظ يكون وجوب الأكثر غير قابل للتنجيز بواسطة استصحاب بقاء الوجوب، وأخرى يكون بلحاظ ان استصحاب بقاء جامع الوجوب الجاري بعد الإتيان بالأقل حيث لا يثبت تعلق الوجوب بالأكثر فيكون جامعا بين وجوب الأكثر وبين وجوب الأقل، والمفروض انه قد أتى بالأقل قبل جريان هذا الاستصحاب فخرج عن محل الابتلاء ولأجل ذلك لا يكون قابلا للتنجيز.

نظير ما لو اكرم زيدا ثم علم اجمالا بانه أمر المولى إما باكرام زيد او باكرام عمرو فان هذا العلم الاجمالي حيث يكون جامعا بين ما لا يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام زيد لانه قد امتثله سابقا وبين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام عمرو فلا يكون منجزا بالوجدان العقلي والعقلاني، وتجري البراءة عن وجوب اكرام عمرو بلامعارض، فاذا لم يكن العلم بجامع الوجوب في هذا الفرض منجزا فكيف بالاستصحاب.

ومع غمض العين عن هذا الاشكال وقبول تمامية المقتضي في جريان استصحاب بقاء جامع الوجوب بعد اتيان الاقل، ويكون اثره تنجيز وجوب

التعبدية والتوصلي ٢٦٣

الاکثر ولو لم يثبت به وجوبه، فيتعارض مع البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر ويرجع بعدئذ الى البراءة العقلية.

بل ذكر السيد الخوئي قده ان البراءة عن وجوب الاكثر تكون حاکمة على ذلك الاستصحاب^(١)، والظاهر ان مراده من الحكومة في المقام ورود اصل البراءة عن وجوب الاكثر على قاعدة الاشتغال الجارية في مورد العلم الإجمالي او قيام الحجة الإجمالية، ومنها استصحاب بقاء الوجوب في المقام حسب الفرض، ولكن يلاحظ عليه بانه يوجب انتفاء الاثر العملي لاستصحاب بقاء الوجوب فلامعنى لحكومة البراءة عن وجوب الاكثر على هذا الاستصحاب او ورودها على قاعدة الاشتغال الجارية في مورد، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

٢- بناء على مسلك متمم الجعل وكون الواجب التعبدية متقوما بوجود أمر بذات الفعل مهما وامر آخر بإتيانه بقصد امتثال الأمر الأول كما هو مسلك المحقق النائيني قده، فقد ذكر في البحوث ما حصله انه ان قلنا بان الأمر بذات الفعل على نحو الإهمال يكون في قوة الأمر بالمقيد بدعوى ان القضية المهملة تكون في قوة القضية المقيدة، فلو قلنا ان العالم نافع وكنّا في مقام الإهمال من ناحية كونه فاسقا فيكون مآله الى الإخبار عن كون العالم العادل نافعا، وفي المقام يكون مآل الأمر بالفعل من حيث اهماله من ناحية قصد امتثال الأمر الى الأمر بالفعل مع قصد امتثال الأمر، فيكون حال المقام حال سائر موارد الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين، لانه يصير كفرض امكان تقييد الأمر الأول بقصد القربة، -وان كان يختلف عنه في كون التقييد هنا ذاتيا للاحاطيا- فتجري البراءة عن لزوم العمل المقيد بقصد القربة على وزان

جريان البراءة في سائر موارد الاقل والأكثر.

وان قلنا بما هو الصحيح من ان القضية المهملة انما تكون في قوة القضية المقيدة في خصوص الجملة الخيرية، وأما في الجملة الإنشائية كخطاب الأمر فيكون الأمر بذات الفعل على وجه الإهمال في قوة الأمر بالمطلق حيث ان الأمر بالماهية المهملة مع عدم لحاظ زائد عليها يكون مساوقا للاطلاق الذاتي وهو في قوة الاطلاق للحاظي، فحينئذ يكون جريان البراءة في المقام اسهل من جريانها في الاقل والأكثر.

وذلك لانه توجد ثلاثة تقريبات للقول بوجود الاحتياط عقلا في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وهي:

١- انه يوجد علم اجمالي إما بوجود الأقل لا بشرط او بوجود الأكثر، فبمقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي يجب الاحتياط باتيان الأكثر. وهذا التقريب لايجري في المقام، للعلم التفصيلي بكون متعلق الأمر الأول هو الماهية المهملة فيكون الأمر بالمطلق.

٢- ان وجوب الأقل منجز على كل حال، وهو مردد بين كونه استقلاليا او ضمنيا ففي حال الاقتصار على الإتيان بالأقل لا يحرز سقوط وجوب الأقل، لانه على تقدير كونه ضمنيا لايسقط الا ضمن الإتيان بالكل، فيكون من الشك في الامتثال والخروج عن عهدة تكليف معلوم على كل حال فيجب الاحتياط.

وهذا التقريب أيضا لايجري في المقام، للعلم بكون الإتيان بذات العمل مصداقا لمتعلق الأمر الأول.

٣- إنه يجب على العبد بحكم العقل احراز حصول غرض المولى من امره المتنجز على المكلف، حيث ان أصل الأمر في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر يكون متنجزا على المكلف فيجب عقلا احراز حصول غرض المولى منه، ولايكاد يحرز ذلك عند الاكتفاء بالاقل فيجب الاحتياط باتيان الأكثر.

وهذا التقريب فقط جار في المقام، فترى أنه لايجري في المقام أي من التقريبين الأولين لوجوب الاحتياط في الأقل والأكثر وانما يجري التقريب الثالث، وهذا هو سرّ كون البراءة في المقام أسهل^(١).

اقول: أما بناء على كون الأمر المهمل في قوة الأمر بالمقيد فحال المقام يكون اصعب عن سائر موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لانه قد يقال بالبراءة هناك دون المقام بدعوى احراز الأمر بالمقيد في المقام، وان كان الصحيح عدم تمامية هذا الكلام لان الأمر المهمل وان كان في قوة الأمر بالمقيد حسب الفرض لكن تقيده ذاتي ومفروض على المولى لكونه ضروريا لايمكن المولى ان يتخلف عنه، فلايكشف عن تعلق غرضه بالمقيد، فتجري البراءة عن تقيده متعلق الأمر الثاني بإتيانه بقصد امتثال الأمر، وهذا الأمر الثاني أصل وجوده محرز بناء على مسلك المحقق النائيني قده حيث أنه يرى لزوم رفع اهمال الأمر الأول بمتتم الجعل، كما انه تجري البراءة عن تقيده الغرض بقصد القربة، كما سيأتي توضيحه.

وأما بناء على كون الأمر المهمل في قوة الأمر بالمطلق فحال المقام لا يكون اسهل من سائر موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر.

اذ اولا حيث يعلم بناء على مسلك المحقق النائيني قده بوجود الأمر الثاني وان كان مرددا بين كونه بنحو نتيجة التقييد او بنحو نتيجة الاطلاق، فيدور متعلق هذا الأمر الثاني بين كونه ذات الفعل او الفعل بقصد امتثال الأمر،

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٠٥، لا يخفى انه وان ذكر فيه تقريبات أربعة للقول بوجوب الاحتياط في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن لم يتضح لنا الفرق بين التقريب الثالث والرابع، فاعتمدنا على ما ذكره في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين من التقريبات الثلاث راجع بحوث في علم الاصول ج٥ ص١٢٧ و٣٣٥ و٣٣٧

فيجري بلحاظه التقريب الأول والثاني للقول بوجوب الاحتياط في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

وثانيا: يمكن تطبيق هذين التقريبين -مع غمض العين عن ثبوت الأمر الثاني- بلحاظ عالم ارادة المولى (وغرضه اللزومي) حيث يدور متعلقها بين كونه هو العمل الصادر بقصد امتثال الأمر او العمل لابطراط منه.

٣- بناء على مسلك السيد الصدر قده من كون التعبدي متقوما بتجدد الأمر بذات العمل كلما أتى به المكلف بدون قصد القرية فقد ذكر ان جريان البراءة في المقام اولى من جريانها في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لانه بعد ما اتى بذات العمل فيحرز سقوط هذا الأمر ويشك في حدوث أمر جديد بالإتيان بذاك العمل مرة أخرى، -بينما انه في مورد الأقل والأكثر يكون اصل الوجوب معلوما وانما يتردد متعلقه بين الأقل والأكثر- نعم ياتي فيه التقريب الثالث للقول بالاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، حيث يشك في تحصيل غرض المولى بالإتيان بذات العمل، لكنه غير تام في نفسه (كما سيأتي توضيحه).

اقول: يوجد هنا اشكال وهو انه بناء على هذا المسلك أيضا يأتي جميع التقريبات الثلاثة المذكورة في وجوب الاحتياط في الأقل والأكثر في المقام أيضا بلحاظ غرض المولى وارادته، الا اذا فرض استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق غرض المولى وارادته أيضا، لكنه لاوجه له، اذ بعد كون قصد امتثال الأمر دخيلا في غرض المولى فيعني ذلك تعلق غرضه اللزومي بخصوص الفعل الصادر بقصد امتثال الأمر.

ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال حيث أنه بناء على هذا المسلك يكون الشك في التكليف بعد الإتيان بذات العمل من الشك في حدوث تكليف جديد بلحاظ عالم الجعل، فتجري البراءة عنه بلاشكال، وتؤمن عن الأمر الجديد بما له من مبادئ، اي الملاك والغرض اللزومي.

٤- بناء على مسلك صاحب الكفاية والذي نسب الى المشهور من عدم الاختلاف بين الواجب التعبدى والتوصلي من حيث المتعلق وانما الاختلاف بينهما في عدم سقوط الأمر في التعبدى بإتيان العمل بدون قصد القربة، لكون قصد القربة دخيلا في غرض المولى، فذكر في الكفاية ما محصله: أنه يلزم الاحتياط في المقام دون الأقل والأكثر الارتباطيين، توضيح ذلك أنه وان كان مقتضى حكم العقل في كلا المقامين هو لزوم الاحتياط حيث يلزم إحراز تحصيل غرض المولى من أمره المعلوم، اذ مالم يحرز استيفاء الغرض منه فلا يحرز سقوط الأمر، وهذا يقتضى الاحتياط بإتيان الأكثر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يقتضى قصد القربة عند الشك في التعبدية والتوصلية، ولكن الفارق بين المقامين في جريان البراءة الشرعية هناك^(١) دون المقام حيث أنه في موارد الأقل والأكثر تجري البراءة عن جزئية المشكوك او شرطيته، وأما في المقام فلا يحتمل جزئية قصد القربة او شرطيته لمتعلق الأمر، وانما يحتمل دخله في غرض المولى، وهذا مما لا يمكن نفيه بإجراء أصل

١ - ذكر المحقق الآخوند قده في حاشية الكفاية في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر ان مورد حكم العقل بالاحتياط هو صورة العلم بالتكليف الفعلي على اي تقدير ومعه لايجري للبراءة الشرعية وفي فرض عدم العلم بالتكليف فتجري البراءة العقلية والشرعية معا، فلامجال للفرق بين البراءة الشرعية والعقلية.

اقول: بناء على مسلكه قده يمكن ان يقال ان ظاهر خطاب الأمر بالمركب كونه فعليا فيلزم الاحتياط عقلا في دوران امره بين الأقل والأكثر، ولكن بعد جريان البراءة عن جزئية المشكوك او شرطيته وحكومتها على دليل لجزئية والشرطية، فتتم الحجة على التكليف الفعلي بالأقل، حيث انه على مسلكه ليس دليل الأمر بالأقل انفس دليل الأمر بالمركب بعد حكومة حديث الرفع على دليل جزئية المشكوك وشرطيته وتخصيص جزئيته وشرطيته بغير حال الجهل، وحينئذ فيعلم بتكليف فعلي بالأقل دون الأكثر، لان التكليف الفعلي بالأكثر مناف مع الترخيص الشرعي في الترك، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

البراءة عنه، لأنه انما يرفع ما يكون قابلا للوضع شرعا، ودخل شيء في الغرض مما لاتناله يد الوضع او الرفع شرعا. وقد أورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما ذكره السيد الخوئي قده من أنه لامانع عن جريان البراءة العقلية عن وجوب الأكثر في الدوران بين الأقل والأكثر حيث ان العقاب على ترك الأكثر يكون عقابا بلابيان، وكذا عن دخل قصد القربة في غرض المولى في المقام حيث ان العقاب على ترك قصد القربة يكون عقابا بلابيان بعد ان كان يتمكن الشارع من بيان دخله في غرضه ولو بالإخبار عن ذلك، فلا حاجة الى البراءة الشرعية حتى يقال بعدم جريانها في المقام بناء على امتناع أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، ولولم تجر البراءة العقلية في الأقل والأكثر فلا تجري البراءة الشرعية أيضا، اذ لولزم إحراز تحصيل الغرض في مورد الأقل والأكثر فلا تكون البراءة الشرعية عن الأكثر واردة على هذا الحكم العقلي اذ هي لاتثبت وفاء الأقل بالعرض.

اقول: ما ذكره من جريان البراءة العقلية في كلا المقامين وان كان هو الصحيح -بناء على تمامية كبرى قاعدة قبح العقاب بلابيان- فانه لو تعلق أمر المولى بفعل، فانه وان كانت العلة الغائية منه حصول غرض المولى، ولكن مادام لم يأمر المولى عبده بتحصيل غرضه ولم يحرز العبد توقف حصول غرضه على إتيان الأكثر فلا يلزم على العبد عقلا ازيد من إتيان ما يعلم بكونه متعلق الأمر وهو الأقل، وتجري البراءة العقلية (او فقل البراءة العقلائية الممضاة) عن لزوم الإتيان بالزائد، لأن المهم بنظر العقل والعقلاء ما انصبّت عليه الإرادة التشريعية المولوية وهو متعلق الأمر، والمفروض ترده بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الأكثر، وبناء على ذلك فكما تجري البراءة العقلية عن وجوب الأكثر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر تجري في المقام عن احتمال دخل قصد القربة في غرض المولى، بعد تمكن المولى من بيان دخله في

غرضه ولو بالإخبار عنه، بل قد يقال بجريان البراءة العقلية والعقلانية حتى في فرض عجز المولى عن الإخبار بغرضه أيضا، لعدم كون العبد مسؤولا عن اغراض المولى الا بالمقدار الواصل منها اليه.

الا ان ما ذكره من انه لولم تجر البراءة العقلية في الأقل والأكثر فلا تجري البراءة الشرعية أيضا فيرد عليه أولا: إن البراءة الشرعية عن التكليف المشكوك تعني البراءة عنه بما فيه الغرض والا كان جريانها بدون التأمين عن الغرض لغوا، وهذه البراءة وان لم تكشف عن وفاء الأقل بالغرض الا ان مآلها الى الترخيص في عدم احراز الغرض من ناحية ترك الزائد، فلو كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فيكون هذا الترخيص الشرعي واردا على حكم العقل بإتيان الأكثر حيث ان حكمه ليس بنحو العلية وانما هو بنحو الاقتضاء أي يكون معلقا على عدم ورود ترخيص شرعي في خلافه.

وثانيا: ان مسلك صاحب الكفاية في الأقل والاكثر كما يظهر بالمراجعة الى كلامه هو انه مع جريان البراءة عن جزئية المشكوك فلا تتعلق الإرادة اللزومية بالاكثر ويستكشف منه عدم الغرض او الملاك اللزومي فيه، وبعد حكومة حديث الرفع على دليل جزئية المشكوك وتقييدها ولو بلحاظ مرحلة الفعلية بغير صورة الجهل فيدل الأمر بالمركب على ثبوت الأمر الفعلي بالأقل لابطراط.

٢- ان الصحيح جريان البراءة الشرعية عن دخل قصد القربة في متعلق ارادته وغرضه تعالى بعد ما مر من امكان أخذ قصد القربة في متعلق غرض المولى و ارادته، ولادليل على لزوم كون المرفوع بحديث الرفع امرا قابلا للوضع الشرعي الواقعي، بل يكفي ان يكون قابلا للوضع الشرعي الظاهري

بان يأمر المولى بالاحتياط بالنسبة اليه، ولا اشكال في امكان أمر المولى بالاحتياط في موارد الشك في دخل قصد القربة في غرض المولى، فاذا أمكن الوضع الظاهري بالنسبة الى دخل قصد القربة في غرض المولى فيمكن رفعه الظاهري الذي يكون لبه عدم إيجاب الاحتياط، وليس المستفاد من حديث الرفع الا الرفع الظاهري بالنسبة الى الواقع المجهول.

هذا مضافا الى ان ارادة المولى وطلبه النفساني وان لم تكن اعتبارية لكنها وضع مولوي على المكلف، فتقبل الرفع المولوي، نعم لامعنى لجريان البراءة عن احتمال دخل قصد القربة في مصلحة الفعل، فان دخله فيها ليس موضوعا لأثر عقلي مالم ينضم اليه لازمه من بقاء الطلب مع تركه او كونه متعلقا لغرض المولى، وجريان البراءة عنه للتأمين عن لازمه العقلي يكون من الاصل المثبت.

٣- ذكر شيخنا الاستاذ قده انه بناء على مسلك صاحب الكفاية في حقيقة الواجب التعبدي يمكن اجراء البراءة الشرعية عن بقاء التكليف لاجل عدم تمامية جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وتكون هذه البراءة واردة على قاعدة الاشتغال الجارية في المقام بناء على القول بحكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشك في دخل قصد القربة في غرض المولى.

وما ذكره متين بناء على مسلك صاحب الكفاية من بقاء شخص الأمر بذات الفعل فيما لو أتى به بدون قصد القربة وكان قصد القربة دخيلا في غرض المولى واقعا، ولا يخفى انّا وان ناقشنا في مبنى الاستاذ قده من ورود دليل البراءة على قاعدة الاشتغال في موارد الشك في تحقق الامتثال خارجا، كما لو أتى المكلف بالصلاة مع توارد الحالتين بالنسبة الى الطهارة والحدث وقلنا بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي لنفي المركب وهو الصلاة مع الوضوء ولا الاستصحاب الحكمي لبقاء التكليف فوصلت النوبة الى البراءة عن بقاء التكليف، فذكر شيخنا الاستاذ قده انه لامانع من إجراء البراءة عن بقاء

التعبدي والتوصلي ٢٧١

التكليف ويكون واردا على قاعدة الاشتغال، لانها ليست قاعدة تنجزية لايمكن للشارع الترخيص في خلافها، وانما هي قاعدة اقتضائية، وان استفدنا لزوم الاحتياط في خصوص الصلاة من قوله عليه السلام قال: متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها، أو في وقت فوتها أنك لم تصلها، صليتها^(١)، ولكن اجبنا عن ذلك في محله بان العرف يرى انصراف حديث الرفع عن مثل هذا الفرض، ويدعي انه ليس من مورد الشك في التكليف بل من موارد العلم بالتكليف والشك في امثاله، لكنه في مثل المقام حيث يكون الشك راجعا الى الشك في دخل قصد القرية في غرض المولى فلاوجه لدعوى انصراف حديث البراءة عن بقاء التكليف في مثله.

نظير ما لو شككنا في مسقطية شيء للتكليف شرعا، كما لو شك الولد الأكبر في مسقطية قضاء الصبي المميز لما فات عن ابيه بالنسبة الى وجوب قضاء فوائت ابيه عنه، فانه لو كان هذا الشك راجعا الى الشك في ارتفاع التكليف بعد حدوثه فان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فهو والا فتجري البراءة عن بقاء التكليف بعد قضاء الصبي المميز، وتكون واردة على قاعدة الاشتغال لو سلمنا جريان قاعدة الاشتغال في الشك في مسقطية شيء عن الواجب شرعا، وان نسب الى المشهور جريان قاعدة الاشتغال بالنسبة اليه ايضا من دون ورود للبراءة عليها.

بقي الكلام فيما ذكره المحقق النائيني قده من ان الفرق بين الأقل والأكثر وبين المقام يبتني على التفرقة بين الشك في المحصل الشرعي (كالشك في كون الوضوء مع مسح الرأس منكوسا هل هو محصل للطهارة الشرعية ام لا) والشك في المحصل العقلي (كنفس مثال الوضوء اذا افترضنا كون الطهارة

حالة نورانية تكوينية كشف عنها الشارع) بلزوم الاحتياط في الثاني دون الأول، فالشك في دخل قصد القربة في الغرض يكون من قبيل الثاني لان دخله فيه واقعي وليس شرعياً، بخلاف موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر كالشك في جزئية السورة للصلاة مثلاً حيث ان دخل السورة في المتعلق شرعي، فلا بأس بنفي جزئيتها في حال الشك بأصل البراءة.

فأورد عليه اولاً بانّ دخل السورة في حصول الغرض واقعي أيضاً فلا فرق بين المقامين وثانياً ان الأفعال مجرد معدّات لحصول الملاكات، وليست أسباباً لها فلا علاقة للشك في دخل شيء في غرض المولى بمسألة الشك في المحصل، فانها تختص بموارد الشك في كون شيء سبباً ومحضاً للمسبّب الشرعي او العقلي.

اقول: ان الفعل الواجب يكون سبباً لحصول الغرض الأدنى الذي أمركم المكلف بذلك الفعل لأجله وان كان معدّاً بلحاظ الغرض الأقصى الذي ليس المكلف ملزماً بتحصيله، كما اذا أمر المولى عبده بإتيان الماء الى الضيف، فان غرضه الأدنى هو كون الماء بقرب الضيف وهذا مسبب عن الإتيان بالماء، وان كان غرضه الأقصى شرب الضيف للماء، وان شئت قلت ان الغرض الأدنى من الواجب هو حصول الاستعداد لتحقيق الغرض الأقصى، وهذا الاستعداد يكون مسبباً عن الإتيان بالواجب، وحينئذ فقد يقال بان الشك في حصول هذا الغرض الأدنى يكون من الشك في المحصل.

فالمهم أنه وان كان المكلف في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر وفي مورد الشك في دخل قصد القربة في الغرض يشكّ في المحصل العقلي بلحاظ غرض المولى، لكن مرّ أن ما هو اللازم عقلاً انما هو إحراز حصول ما انصبّ عليه أمر المولى واردة ولا يلزم احراز حصول غرض المولى بعد ان لم يطالب المولى بتحصيل غرضه ولم يجعل ذلك في عهدة المكلف.

فتحصل من جميع ما ذكرنا امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، كما

التعبدي والتوصلي ٢٧٣

ان مقتضى الاصل اللفظي والعملي هو عدم اعتبار قصد القربة الا في ما قام عليه دليل خاص من خطاب لفظي او ارتكاز متشعري، فالخطاب اللفظي مثل ما ورد بالنسبة الى الصلاة والحج كقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله او الصوم حيث ورد في صحيحة زرارة بنى الاسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية^(١)، فانه كما ذكر السيد الخوئي قد لا معنى لابتناء الاسلام على مجرد الإمساك عن المفطرات من دون قصد القربة^(٢).

وكذا ورد في الزكاة التعبير بالصدقة فقال تعالى: خذ من اموالهم صدقة^(٣)، فيضم ذلك الى ما ورد من انه لا صدقة ولا اعتق الا ما اريد به وجه الله^(٤) يثبت اشتراط اداء الزكاة بقصد القربة، -الا فيما دل دليل خاص على خلافه، وهو موارد اجبار الحاكم بأداء الزكاة- وهكذا في الخمس بعد كونه بدلا للزكاة، وكذا اداء الكفارة حيث ورد التعبير عنه في الروايات بالتصدق، وكذا في لزوم التصديق بمجهول المالك عن صاحبه.

واما الارتكاز المتشعري فهو في مثل الوضوء والغسل والتيمم.

مقتضى الأصل عند الشك في الوجوب النفسي لقصد القربة

كواجب في واجب، وعند الشك في اعتباره في صحة عقد او ايقاع

كان الكلام الى هنا في الشك في كون الواجب تعبديا بمعنى عدم سقوط الأمر به الا بالاتيان بالفعل مع قصد القربة، ولكن يوجد موردان آخران يشك في لزوم قصد القربة فيهما:

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣ باب ١ من ابواب مقدمات العبادات الحديث ٢

٢ - مستند العروة كتاب الصوم ص ١٦

٣ - سورة التوبة الآية ١٠٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢١٠ باب ١٣ من ابواب الوقوف والصدقات الحديث ٢

احدهما: ما اذا شك في وجوب قصد القربة فيه كواجب في واجب كما لو شك في وجوب قصد القربة في اداء الزكاة كتكليف مستقل، كما التزم جمع من الأعلام بإجزاء أداء الزكاة ولولم يكن مع قصد القربة وانما يكون قصد القربة فيه واجبا في واجب^(١)، فلاشكال في هذا الفرض في كون مقتضى الاطلاق المقامي والأصل العملي عدم وجوب قصد القربة، حتى لو قلنا بلزوم الاحتياط عند الشك في التعبدية والتوصلية في الأبحاث السابقة.

ثانيهما: ما اذا شك في اشتراط صحة عقد او ايقاع بقصد القربة كما في الوقف، فلاشكال حينئذ في كون مقتضى اطلاق خطاب صحة الوقف عدم اعتبار قصد القربة فيه، ولاعلاقة لذلك ببحث امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر وعدمه كما هو ظاهر، نعم لولم يكن في البين اطلاق لفظي لدليل الصحة ووصلت النوبة الى الاصل العملي فمقتضى الاصل هو الفساد وعدم ترتب الأثر على الوقف الفاقد لقصد القربة.

قصد الوجه والتميز

ان الكلام في أخذ قصد الوجه -أي قصد كون ما يأتي به واجبا او مستحبا- وكذا التمييز بين الواجب وغير الواجب في متعلق الأمر وان كان شبيها ببحث امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر من ناحية أن قصد الوجه والتميز أيضا من الانقسامات الثانوية اي الانقسامات التي تعرض على الطبيعة في الرتبة المتأخرة عن عروض الحكم الشرعي عليها، فيجري فيهما بعض الوجوه السابقة لاستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، كلزوم التهافت في الرتبة بنظر الحاكم الذي مرّ بيانه في الوجه الاول او محذور تعلق التكليف بغير المقدور فيما اذا لم يكن خطاب الأمر واصلا الى المكلف بالتقريب الذي مرّ في الوجه الخامس، وان أجبنا عنهما في محلّه، لكن ما مرّ في الوجه السادس من كون الأمر بقصد امتثال الأمر غير قابل للمحركية نحو

١ - تعليقة السيد الصدر قده على منهاج الصالحين ج١ص٢٧٧، منهاج الصالحين للسيد السيستاني دام ظلّه ج١ص٤٤٢

متعلقه، لايجري في المقام، الا بالنسبة الى قصد الوجه بناء على إرادة محركية الأمر الوجوبي المتعلق بذات الفعل او محركية الأمر الاستحبابي المتعلق به، لكن الظاهر من قصد الوجه هو توصيف العمل الذي يأتي به بعنوان الوجوب او الاستحباب، فلا يكون الأمر به فاقدا للمحركية نحو متعلقه، اذ يكون محركا نحو توصيف العمل المأتي به بعنوان الوجوب مثلا.

ثم لا يخفى ان التمييز في الشبهات الموضوعية مثل تمييز الصلاة نحو القبلة عن غيرها يكون من الانقسامات الاولى أي الانقسامات التي تعرض على الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم الشرعي، فلا اشكال في امكان أخذ التمييز في الشبهات الموضوعية في متعلق الأمر، وانما الاشكال في أخذ التمييز بين الواجب وغير الواجب في الشبهات الحكمية نظير من لا يدري ان وظيفته هل هي القصر او التمام فيحتاط بالجمع بينهما وهو لا يميّز بين الواجب وغيره، فانه يكون من الانقسامات الثانوية فيكون بحكم قصد القرية او قصد الوجه.

مقتضى اطلاق صيغة الأمر كون الوجوب نفسيا، تعيينيا، عينيا

ذكر الأعلام ان مقتضى اطلاق صيغة الأمر هو كون الوجوب نفسيا لاغيريا كما ان مقتضاه كون الوجوب تعيينيا لاتخييريا، عينيا لاكفائيا، فينبغي البحث عن ذلك في ثلاثة مقامات:

المقام الاول في مقتضى اطلاق صيغة الأمر بلحاظ كون الوجوب نفسيا

لاغيريا، وقد ذكرت عدة وجوه لتقريب اطلاق صيغة الأمر بلحاظ ذلك:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من ان مقتضى اطلاق صيغة الأمر وجوب متعلقه سواء وجب شيء آخر ام لا، فلو أمر المولى عبده بنصب السلم فمقتضى اطلاق الأمر كون نصب السلم واجبا سواء وجب شيء آخر كالصعود الى السطح ام لا، وهذا يقتضى كونه واجبا نفسيا، اذ لو كان

واجبا غيريا كان وجوبه مشروطا بوجوب الصعود الى السطح.

وما ذكره قده في المقام وان كان ينافي ما ذكره في مفهوم الشرط من ان مقدمات الحكمة لاتتم فيما هو مفاد الحروف والهيئات^(١)، ولعل ما ذكره هناك كان ناشئا عن شبهة عدم امكان تقييد معنى الحروف والهيئات، حيث ان لحاظه لا بد ان يكون آليا، بينما ان التقييد يحتاج الى اللحاظ الاستقلالي، ولكن الظاهر عدم التزامه بهذا الاشكال كما يظهر من كلماته في بحث الواجب المشروط وبحث دوران أمر القيد بين رجوعه الى الهيئة او المادة، فراجع، كما سيأتي الجواب عن تلك الشبهة في بحث الواجب المشروط. وأما ما ذكره بعض الأعلام قده من ان ما افاده في المقام من التمسك باطلاق صيغة الأمر ليس بظاهر في التمسك باطلاق هيئة صيغة الأمر، فلعله تمسك باطلاق المادة من حيث اقترانها بوجوب شيء آخر وعدمه، فالواجب يكون هو الفعل لابلشروط من اقترانه بوجوب شيء آخر^(٢).

ففيه: ان صريح كلام الكفاية هو ان مقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب مطلقا لاكون الواجب مطلقا، وقد انكر في بحث الواجب المشروط مسلك الشيخ الأعظم قده من رجوع القيد في خطاب الأمر (كقوله ان استطعت فحج) الى المادة، والتزم بكونه راجعا الى تقييد الهيئة.

وكيف كان فهذا الوجه انما يجدي فيما اذا كان وجوب ذلك الواجب النفسي -الذي يحتمل كون هذا الفعل واجبا غيريا لأجله- ينتفي في بعض حالات وجوب هذا الفعل، ولو كان منشأ انتفاء وجوب ذلك الواجب النفسي عجز المكلف عنه، فحينئذ يتمسك باطلاق الهيئة لإثبات وجوب هذا الفعل فيثبت بذلك كونه واجبا نفسيا، اذ لو كان واجبا غيريا كان يرتفع وجوبه بارتفاع وجوب ذي المقدمة، وهذا بخلاف ما لو فرض ثبوت وجوب ذلك

١ - كفاية الاصول ص ١٩٥

٢ - منقى الاصول ج ١ ص ٥١٠ وج ٢ ص ٢١٩

الواجب النفسي في جميع حالات وجوب هذا الفعل، فانه لايجدي حينئذ التمسك باطلاق الهيئة لإثبات كون وجوب هذا الفعل نفسيا، كما لايجدي التمسك باطلاق الهيئة فيما اذا علم باشتراط وجوب هذا الفعل بوجوب شيء آخر وتردد حال هذا الفعل بين كونه واجبا نفسيا يكون ظرفه زمان وجوب ذلك الشيء او كونه واجبا غيريا لأجله، كما لو علم بأن وجوب غسل مسّ الميت مشروط بوجوب الصلاة، واحتمل كون وجوب غسل مسّ الميت في فرض وجوب الصلاة ناشئا عن ملاك نفسي، بحيث لو ترك الصلاة والغسل معا خالف تكليفين نفسيين واستحق بذلك عقابين، كما يترتب عليه آثار فقهية أحيانا كصدق عنوان الاصرار على الصغيرة الذي ينافي العدالة جزما.

٢- ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان الوجوب النفسي حيث يكون مقيدا بأمر عدمي وهو عدم كونه ناشئا عن وجوب آخر، بخلاف الوجوب الغيري فانه مقيد بأمر وجودي وهو كونه ناشئا من وجوب آخر، فمقتضى مقدمات الحكمة فيما لو دار القيد بين أمر عدمي وأمر وجودي هو نفي التقييد بالقيد الوجودي، فعدم ذكر القيد الوجودي في الخطاب كاشف عن عدم أخذه ثبوتا والا لزم نقض الغرض.

وذكر قده ان هذا الفرق بين الوجوب النفسي والغيري هو الصحيح، لاما يمكن ان يقال من ان الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لا يكون مقترنا بوجوب فعل آخر لانتقاضه بالوجوب النفسي لكل من صلاتي الظهر والعصر، مع ان وجوب كل منهما مقترن بوجوب الآخر.

وفيه اولا: أنه لو علم إجمالا بالتقييد بامر عدمي اووجودي فلا تتدل مقدمات الحكمة على كون التقييد بالأمر العدمي، فلو ورد خطاب الأمر باكرام العالم ودار أمره بين التقييد بمن ليس شاعرا وبين التقييد بمن كان فقيها مثلا

لم يمكن تعيين الأول بمقدمات الحكمة، ولو ادعي ان الوجوب النفسي حيث كان مقيدا بقيد عدمي فكأنه ليس مقيدا بشيء عرفا، فهو أمر غريب ولا يلتزم به المحقق الاصفهاني قده نفسه.

وثانيا: ان الوجوب النفسي مقيد بامر وجودي أيضا، والتعبير بكونه غير ناش عن وجوب آخر تعبير بلازم الشيء، فان الوجوب النفسي هو الوجوب الثابت للشيء لنفسه وبالاصالة.

٣- ما ذكره السيد الخوئي قده من انه لو كان للدليل الواجب النفسي - الذي يحتمل كون هذا الواجب المشكوك شرطا له- اطلاق من حيث المادة فيمكن التمسك بهذا الاطلاق لنفي تقيد الواجب به، ويثبت بالالتزام كون المشكوك واجبا نفسيا، فلو شك في كون الإقامة للصلاة واجبا نفسيا قبل الصلاة او واجبا غيريا فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالصلاة بناء على ثبوت الاطلاق له من حيث المتعلق والمادة فينفي بذلك احتمال اشتراطها بالإتيان بالإقامة قبلها، فيكون الإتيان بالإقامة واجبا نفسيا قبل الصلاة من دون اشتراط الصلاة به بحيث تبطل بتركه^(١).

وهذا الوجه وان كان لأبأس به لكنه يختصّ بما اذا احتتمل كون هذا الفعل الذي يشكّ في وجوبه النفسي والغيري مقدمة شرعية لواجب آخر، لاما اذا احتتمل كونه مقدمة وجودية له، فلايجري في مثل خطاب الأمر بنصب السلم بلحاظ نفي كونه واجبا غيريا بالنسبة الى خطاب الأمر بالصعود الى السطح لان الصعود الى السطح يتوقف على نصب السلم تكوينا، والتمسك باطلاق المادة انما يجدي لنفي احتمال التقيد الشرعي كما هو ظاهر.

وقد ذكر في البحوث انه لايجري فيما اذا كان جميع خطابات ذلك الواجب النفسي متصلة بخطاب هذا الواجب الذي يشكّ في كون وجوبه نفسيا او غيريا، فلو كان في البين مثل خطاب "اذا دخل الوقت وجبت

الصلاة والظهور" فان اجمال وجوب الظهور من حيث كونه نفسيا او غيريا يسري الى الصلاة ولاينعقد لها اطلاق لنفي تقيدها بالظهور^(١).

ولكن يمكن ان يقال بان مجرد اتصال خطاب الواجب النفسي بخطاب هذا الواجب لايجب اجماله، لعدم اجمال المراد الاستعمالي في الأمر بهذا الواجب، وانما تكون نكتة الوجوب غير واضحة، من حيث ان الوجوب نفسي او غيري، وقد ذكر قده في محله ان مثل ذلك لايجب الاجمال^(٢).

وكيف كان فيوجد لهذا الوجه تطبيقات في الفقه، ففي مسألة وجوب الموالاة العرفية بين الطواف وصلاته اذا شك في كون خطاب الأمر بها ظاهرا في الوجوب النفسي كما عليه المشهور او ظاهرا في الوجوب الغيري بناء على وجوب المقدمة شرعا - وان كان الاصح التعبير بكونه ارشادا الى الشرطية- كما عليه السيد الخوئي قده، فلو فرض اجمال خطاب الأمر بالموالاة فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالطواف لنفي احتمال تقييد الطواف بالموالاة بينه وبين صلته، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي، فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للموالاة بلامعارض، نعم لولم ينعقد اطلاق في خطاب الأمر بالطواف يكون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للموالاة او بكونها شرطا في صحة الطواف منجزا، لتعارض البراءة عن تقييد الطواف بالموالاة مع البراءة عن وجوبها النفسي، فيلزم الاحتياط بعدم ترك الموالاة حتى لو أراد إعادة الطواف، وذلك لاحتمال الوجوب النفسي للموالاة، كما انه لو أخلّ بالموالاة فيحتاج باعادة طوافه، وذلك لاحتمال شرطية الموالاة في صحة الطواف.

ونظير هذه المسألة ما لو شك في ان خطاب النهي عن قطع رأس الذبيحة

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١١٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢١٧

قبل زهوق روحها او تنخيعها كذلك هل يكون ظاهرا في النهي النفسي كما هو المشهور او الارشاد الى مانعيته عن التذكية كما عليه جماعة منهم السيد الخوئي قده، فيمكن التمسك باطلاق دليل التذكية لنفي تقيدها بعدم قطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها مثلا.

وكذا لو شكّ في كون قصد القربة في أداء الزكاة واجبا نفسيا كما هو مختار جماعة او واجبا غيريا لكونه شرطا في الصحة كما هو رأي المشهور، فان فرض اجمال خطاب الأمر بقصد القربة في الزكاة فيمكن الرجوع الى اطلاق خطاب الأمر بأداء الزكاة لنفي تقيده بقصد القربة، فلولم يوجد اطلاق في ذلك فيكون العلم الإجمالي منجزا، فيلزم قصد القربة في اداء الزكاة، ولو اخلّ به فيلزم الاحتياط بالاعادة، الا ان المهم عدم اجمال دليل وجوب قصد القربة في الزكاة، لان عمدة دليله بنظرنا انه تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وآله بأخذ الزكاة من المؤمنين وسمّى الزكاة بالصدقة، فقال: "خذ من اموالهم صدقة"، وقد ورد في الروايات انه: لاصدقة ولاعتق الا ما اريد به وجه الله^(١).

٤- يمكن التمسك باطلاق خطاب الواجب الذي يشكّ في كون وجوبه نفسيا او غيريا، لنفي لزوم الإتيان به قبل الواجب النفسي الآخر، كما لو أمر المولى عبده بغسل الجمعة وأمره بصلاة الجمعة، فانه يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بغسل الجمعة لنفي لزوم الإتيان به قبل صلاة الجمعة، وبذلك ينتفي احتمال كونه مقدمة لها.

٥- ما في البحوث من انه يمكن التمسك باطلاق المادة في الأمر بشيء بالنسبة الى الحصة غير الموصلة منه وبذلك يثبت أنها مصداق الواجب أيضا، وهذا يقتضي كونه واجبا نفسيا، اذ لو كان واجبا غيريا لاختص بالحصة الموصلة بناء على ما سوف يأتي تحقيقه من اختصاص الوجوب

الغيري بالحصة الموصلة.

ويلاحظ عليه اولا انه لايجري في مثل خطاب الأمر بالإقامة قبل الصلاة، فانه وان شك في ان وجوبها بناء على القول به وجوب نفسي بحيث لا تبطل الصلاة بتركها او غيري بحيث تبطل الصلاة بتركها، ولكنه على اي تقدير يكون وجوبها مشروطا باتيان الصلاة، فالواجب هو الإقامة الموصلة الى الصلاة، سواء كان وجوبها نفسيا او غيريا.

وثانيا: انه لو كان الواجب هو الحصة الموصلة فالأمر بذات الفعل لا يكون نقضا للغرض، ولأجل قد يأمر المولى عبده بالمقدمة ويؤخر خطاب الأمر بذى المقدمة الى زمان لاحق، نعم لو كانت المقدمة محرمة في حد ذاتها، كما في مورد توقف انقاذ الغريق على الغصب، فاطلاق الأمر بالغصب يكون نقضا للغرض لشموله للغصب غير الموصل لإنقاذ الغريق.

٦- ما في البحوث من ان الوجوب الغيري حيث يكون وجوبا للفعل لأجل التوصل به الى واجب آخر بخلاف الوجوب النفسي، والأمر بفعل إثباتا يناسب ان يكون ذلك الفعل مأمورا به أصالة ولنفسه، ولايناسب ان يكون ايجابه لأجل شيء آخر، فمقتضى اصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات إرادة الوجوب النفسي، وهذا يوجب ظهور خطاب الأمر عرفا في كونه نفسيا بلا حاجة الى ملاحظة حيثية أخرى.

وقد اورد عليه بعض الأعلام دام ظله في تعليقه على البحوث بان الأمر لايدل الا على اصل الوجوب، وأما حيثيات الوجوب والغرض منه فهو خارج عن مدلول خطاب الأمر^(١).

والانصاف مساعدة العرف على ما ذكره في البحوث، فان ظاهر خطاب

الأمر بشيء هو وجوبه لنفسه، حيث انه لو كان واجبا غيريا لكان المولى يلحظ في الأمر به أنه لأجل التوصل به الى واجب آخر، وحينئذ لكان يذكر ذلك في خطابه عادة، ويشهد على ذلك احتجاج العقلاء بخطاب الأمر على كونه واجبا نفسيا.

وما حكى عن السيد الإمام قده من ان خطاب الأمر لا يدل على الوجوب النفسي لاوضعا ولااطلاقا وانما هو حجة عقلانية عليه، ولذا يجري فيما يكون البعث بنحو الإشارة ايضا، ويأتي هذا البيان بلحاظ كون الوجوب تعيينيا او عينيا^(١) ففيه: انه وان امكن ذلك فيكون اصلا وحكما عقلايا بلاأن يكون بملاك الكاشفية النوعية الا ان الظاهر ان الحجية في المقام تكون بنكتة الكاشفية العرفية، ويشهد على ذلك انه لو كان خطاب الأمر محفوظا بما يوجب اجماله او كان مدلولاً للدليل لبي لم يحتج به العقلاء على نفسيته، وما استشهد به من احتجاج العقلاء بالبعث بنحو الإشارة أيضا فلاينافي ما ذكرناه من كون الاحتجاج العقلائي بنكتة الظهور العرفي، فان الظهور العرفي لا يختص بالمبرز القولي، بل يجري في المبرز الفعلي أيضا.

نعم يختص هذا الوجه كسائر الوجوه بما اذا لم يكن خطاب الأمر بشيء متصلا بالأمر بشيء آخر مما يحتمل كونه مقدمة له، كما لو قال المولى: ائت بالأذان والإقامة ثم صل، فانه لا يظهر من الأمر بالأذان والإقامة فيه أنه وجوب نفسي او غيري، وكذا لو ورد في خطاب ان من تكلم في صلاته فليسجد سجدي السهو بعد الصلاة، فانه لا يظهر من هذا الخطاب ان الأمر بسجود السهو نفسي او غيري فيتوقف عليه صحة الصلاة، بل قد يقال في مثل هذه الموارد انه لولا قرينة خاصة في البين فظاهر خطاب الأمر كونه ارشادا الى الشرطية او الجزئية كما في موارد الأمر بشيء في المركب، والكلام فيه موكول الى محله.

٧- ما ذكره بعض الاعلام دام ظله في تعليقه على البحوث من أن الوجوب الغيري ان كان على اساس التوقف التكويني كما في نصب السلم حيث يتوقف عليه الصعود الى السطح، فحيث ان ظاهر أمر المولى بشيء ان محركته تأسيسية لاتأكيدية يعني ان ظاهره انه يتصدى بامر الى تحصيل مالولا أمره لما كان يحصل فمقتضى ظهوره عدم كونه بملاك توقف واجب آخر عليه تكوينا وان كان على اساس التقيد الشرعي كما في الأمر بالطهور، فان اريد من الأمر به الإرشاد الى تقيد الصلاة به فمن الواضح ان حمل خطاب الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر، وان اريد منه إنشاء وجوبه الغيري الكاشف عن تقيد الصلاة به في الرتبة السابقة فحيث انه يكون المقيد متوقفا تكوينا على قيده فيأتي فيه ما ذكرناه في الفرض الأول، مضافا الى انه حيث يكون في طول ملاحظة ذلك التقييد في الرتبة السابقة فنفس سكوت الخطاب عن التقييد قرينة عرفية على عدم ارادته، ولهذا تحمل الأوامر بالقيود والشرائط الشرعية على الإرشاد لا الإنشاء، وتكون نتيجة ما ذكر ظهور خطاب الأمر بشيء في كونه واجبا نفسيا^(١)، وما افاده وان كان متينا، لكنه كما ذكرنا في الوجه السابق يختص بما اذا لم يكن خطاب الأمر متصلا بخطاب الأمر بواجب نفسي آخر مما يحتمل كونه مقدمة له.

هذا كله بلحاظ مقتضى الاصل اللفظي في موارد الشك في كون الوجوب نفسيا او غيريا، وسوف يأتي البحث عن مقتضى الاصل العملي في ذلك في بحث مقدمة الواجب.

المقام الثاني: في مقتضى اطلاق صيغة الأمر فيما اذا دار أمر الوجوب

بين كونه تعيينيا او تخييريا.

فبناء على مسلك المشهور من كون الوجوب التخيري هو وجوب الفعل مشروطا بترك عدله الآخر (سواء كان بنحو الشرط المقارن بان يكون إتيان العدل الآخر رافعا لوجوب ذلك الفعل او بنحو الشرط المتأخر بان يكون إتيان العدل الآخر مانعا عن حدوث وجوب ذلك الفعل) فمقتضى اطلاق هيئة الأمر بفعل كون وجوبه ثابتا ولو أتى بما يحتمل كونه عدلا له، فيثبت بذلك كونه واجبا تعينيا.

وبناء على المسلك الصحيح من كون الوجوب التخيري هو وجوب الجامع الانتزاعي بين الفعلين وهو عنوان احدهما، فقد ذكر السيد الخوئي قده أنه يمكن إثبات الوجوب التعيني بأحد طريقتين:

أحدهما التمسك باطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب مالم يأت المكلف بالمتعلق المذكور في الخطاب حتى لو فرض إتيانه بما يحتمل كونه عدلا له. وثانيهما: التمسك بظهور المادة في كونها بعنوانها متعلق الحكم، وهذا يعني الوجوب التعيني اذ الوجوب التخيري متعلق بالعنوان الجامع.

وقد اورد بعض الاعلام وشيخنا الاستاذ قدهما على إثبات الوجوب التعيني بالتمسك باطلاق الهيئة فذكر ان المتعين بناء على كون الوجوب التخيري بمعنى وجوب الجامع هو التمسك بظهور المادة لاحراز انها متعلق الوجوب دون الجامع، فيثبت بذلك الوجوب التعيني، ولا يصح التمسك باطلاق الهيئة لانه انما ينفي احتمال اشتراط الوجوب والمفروض عدم احتمالها في المقام بناء على هذا المسلك، سواء كان الوجوب تعينيا او تخييريا، وانما التردد في متعلق الوجوب^(١).

اقول: الظاهر عدم تمامية هذا الإيراد، حيث ان الاختلاف في تفسير حقيقة الوجوب التخيري لا يرتبط بالمدلول الاستعمالي للخطاب، فاننا حتى لو اخترنا كون حقيقة الوجوب التخيري هو تعلق الوجوب بالجامع الانتزاعي

ولكن يصح التعبير عنه في الخطاب بما يكون ظاهرا في اشتراط الوجوب بان يقال مثلا: "ان لم تطعم فصم"، وحينئذ فلو ورد في الخطاب "صم" فيمكن التمسك باطلاق الهيئة لنفي كونه واجبا تخييريا، فيقال بان اطلاق هيئة الأمر بالصوم يقتضي بقاء الوجوب مالم يحصل ما هو متعلقه في الخطاب، كما يمكن التمسك بأصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات بالنسبة الى متعلق الأمر في الخطاب وهو الصوم، فيقال ان أخذه متعلقا للأمر في الخطاب ظاهر عرفا في كونه هو المتعلق للأمر في مقام الثبوت دون الجامع بينه وبين الإطعام -مالم يتم قرينة على كون متعلق الأمر هو الجامع كما لو عُطف الإطعام على الصوم بلفظة "او"- فكما أن التمسك باطلاق الهيئة لا يحتاج الى جريان أصالة التطابق في متعلق الأمر، حيث كان يقال بان مقتضى اطلاق الهيئة بقاء الوجوب مالم يحصل متعلقه في الخطاب وهو الصوم، فكذلك التمسك بأصالة التطابق في متعلق الأمر لإثبات ان ما هو متعلق الأمر في الخطاب هو المتعلق للأمر في مقام الثبوت لا يحتاج الى إجراء أصالة الاطلاق في الهيئة، بل يكفي خلوّ الهيئة في الخطاب عن القيد، حيث لم يرد في الخطاب "ان لم تطعم فصم".

بل يمكن ان يورد على إثبات الوجوب التعييني بالطريق الثاني وهو التمسك بظهور المادة في كونها بعنوانها متعلق الحكم، فيقال بانه يبتني على ظهور الخطاب في أن ما أخذ موضوعا فيه للحكم او متعلقا للأمر يكون بنفسه هو الموضوع او المتعلق في مقام الثبوت، ويعبر عنه بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، الا ان هذا الظهور ممنوع فانه لو ورد في الخطاب "أكرم الفقيه" فلا يظهر منه أن الفقيه موضوع للجعل ثبوتا، اذ لعله مصداق من مصاديق العنوان العام الذي تعلق الأمر بإكرامه كعنوان العالم مثلا، ولأجل

ذلك لا يوجد أية منافاة بين هذا الخطاب وبين خطاب الأمر باكرام العالم، وهكذا لو قال المولى مثلا بول الانسان نجس، فانه لا يظهر منه كون بول الإنسان موضوعا لهذا الجعل ثبوتا، فلعل المجعول ثبوتا هو نجاسة بول كلّ ماله نفس سائلة، وانما اختار الشارع بيان حكم فرد من افراده لابتلاء المكلف به ونحو ذلك.

وأما ما ذكره المحقق العراقي قده من انه لولا جريان اصالة التطابق لم يكن وجه لتقديم مثل قوله ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة على قوله ان اعتقت فاعتق رقبة، فان منشأ حمل المطلق على المقيد هو ظهور خطاب المقيد في كونه هو الموضوع للجعل ثبوتا، وحيث يحرز وحدة الجعل فتقع المنافاة بين الخطابين ويقدم العرف الخطاب المقيد على الخطاب المطلق^(١).

ففيه ان منشأ تقديم الخطاب الاول هو اطلاق الهيئة حيث يقتضي بقاء الوجوب ما لم يحصل المتعلق في الخطاب وهو عتق الرقبة المؤمنة.

ولوتّم ما ذكره من جريان اصالة التطابق في كون الموضوع في الخطاب هو الموضوع للجعل ثبوتا، فيلزم من ذلك ثبوت مفهوم اللقب على وزان مفهوم الوصف المعتمد على الموصوف، فان خطاب الأمر باكرام الفقيه مثلا لو كان ظاهرا في أن الفقيه بعنوانه موضوع للجعل ثبوتا، فلا بد ان يكون مقيدا لخطاب الأمر باكرام العالم، لانه اذا كان عنوان العالم أيضا تمام الموضوع للجعل فيلزم من ذلك ثبوت وجوبين في مورد إكرام الفقيه، ولايحتتمل ذلك عرفا، واحتمال ثبوت جعل وجوب الإكرام بالنسبة الى الفقيه وجعل آخر لوجوب الإكرام بالنسبة الى العالم غير الفقيه أيضا غير محتمل عرفا بعد وجود ملاك وجوب الاكرام في طبيعي العالم، فحينئذ تقع المنافاة بين خطاب الأمر باكرام الفقيه وخطاب الأمر باكرام العالم، فلا بد من تقييد خطاب الأمر باكرام العالم، لانه كلمًا دار الأمر بين الغاء عنوان الخاص عن

التعبدي والتوصلي ٢٨٧

كونه موضوعاً للجعل رأساً وبين حمل عنوان العام على كونه جزءاً للموضوع، فيتعين الثاني بنظر العرف.

وبناء على ما ذكرناه فيقال في المقام انه لولا التمسك باطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب مالم يحصل متعلقه في الخطاب فلاوجه لإجراء أصالة التطابق في المادة، فلعلّ الصوم المتعلق للأمر في الخطاب قد أخذ فيه بما انه مصداق للجامع الانتزاعي وهو عنوان "احدهما".

ثم إنه يمكن ان يستثنى عن اقتضاء الاطلاق اللفظي لكون الوجوب تعيينياً صورة واحدة وهي ما اذا ورد الأمر بالعمل الأخفّ واحتمل التخيير بينه وبين الفعل الأشقّ، فانه لا يظهر منه عدم أجزاء الفعل الأشدّ، فلو أمر الإمام عليه السلام في مقام الكفارة بذبح شاة، فلايستفاد منه عدم اجزاء البقرة او البدنة.

نعم يختص ذلك بما اذا كان خطاب الأمر واردا في مقام الإفتاء اي بيان الوظيفة الفعلية للمخاطب كما لو سأله رجل وقال له إني فعلت كذا وأنا محرم فقال له الامام عليه السلام اذبح شاة، فانه لا يظهر منه تعيين ذبح الشاة عليه، فان السكوت عن بيان كون الأشقّ وهو ذبح البقرة والبدنة عدلاً لذبح الشاة عرفي جداً، وأما لو كان الأمر واردا في مقام التعليم بان كان ظاهر كلام الامام عليه السلام انه بصدد بيان القانون الكلي، فقال المحرم اذا فعل كذا يذبح شاة، فلايعد ظهوره الاطلاقي في كونه واجبا تعيينياً.

المقام الثالث في مقتضى اطلاق صيغة الأمر فيما اذا دار الوجوب بين

كونه عينياً او كفائياً.

فبناء على كون الوجوب الكفائي هو وجوب الفعل على كل مكلف مشروطاً بترك سائر المكلفين لذلك الفعل فمقتضى اطلاق هيئة الأمر ثبوت

وجوب الفعل في جميع الحالات اي سواء أتى سائر المكلفين بذلك الفعل ام لا، فاطلاق الهيئة يقتضي العينية.

وبناء على كون الوجوب الكفائي وجوبا متوجها الى عنوان احد المكلفين كما عليه السيد الخوئي قده، فمقتضى اطلاق الهيئة في قوله المكلف يصلي الجمعة بقاء الوجوب في حق كل مكلف ولو أتى غيره بالفعل، كما ان مقتضى اطلاق الموضوع أن من وجب عليه ذلك هو طبيعي المكلف لاعنوان احد المكلفين.

وأما بناء على أن الوجوب الكفائي هو وجوب الجامع بين فعل المكلف وبين فعل غيره بأن يجب على كل مكلف طبيعي الفعل الجامع بين كونه فعلا مباشريا له او فعل غيره، كما هو مختار البحوث فمقتضى ظهور المادة مالم يقيم قرينة على الخلاف هو ان الواجب الفعل المستند الى المكلف نفسه فلا يشمل فعل غيره، وهذا يقتضي العينية.

تنبيه

ان ما مر من التمسك باطلاق الهيئة لإثبات كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا انما يبتني على مسلك المشهور من امكان تقييد الهيئة في خطاب الأمر، وأما بناء على مسلك الشيخ الاعظم قده من عدم امكان تقييد الهيئة ورجوع القيد الى المادة دائما كما سيأتي توضيحه في بحث الواجب المشروط فلا بدّ من التمسك باطلاق المادة، فلو قال المولى "توضاً" فيتمسك باطلاق المادة لنفي كون متعلق الوجوب هو الوضوء على تقدير وجوب الصلاة مثلا، فيثبت بذلك كون الوجوب نفسيا، وهكذا اذا قال المولى "صم" فيتمسك باطلاق المادة لنفي كون متعلق الوجوب هو الصوم على تقدير ترك الاطعام، فيثبت بذلك كون الواجب تعيينيا، وكذا لو قال المولى لعبده افعل كذا فيتمسك باطلاق المادة لنفي كون متعلق الوجوب هو فعل هذا العبد على تقدير ترك الآخرين لذلك الفعل فيثبت بذلك كون

التعبدي والتوصلي ٢٨٩
الواجب عينيا.

الأمر عقيب الحظر

إذا ورد الأمر عقيب الحظر أو عقيب توهم الحظر كما لو استأذن العبد من المولى أن يفعل شيئاً، فقال له المولى: افعل، فقد ذكر صاحب الكفاية قده أنه نُسب إلى المشهور ظهوره في الإباحة ونُسب إلى بعض العامة ظهوره في الوجوب وإلى بعض آخر أنه إذا علق ثبوت الأمر على زوال علة النهي فيكون الأمر ظاهراً في الحكم الذي كان ثابتاً قبل النهي كقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين^(١)، إلى غير ذلك، ثم اختار صاحب الكفاية إجماله.

وقد ذكر المحقق العراقي قده أن محل البحث فرض وحدة متعلق الأمر والنهي من حيث العموم والخصوص، وأما لو قال المولى مثلاً لا تكرم النحويين وأكرم الكوفيين منهم، فإنه في مثله لا بد من الالتزام بالتخصيص الكاشف عن عدم تعلق النهي بالخاص من الأول^(٢)، ولا بأس بما أفاده.

ثم أنه قد ذكر السيد الخوئي قده أن خطاب الأمر عقيب الحظر حيث يكون محفوفاً بما يصلح للقرينية على الترخيص في الترك فلا يكون حجة على الوجوب على جميع المسالك، أما على مسلك وضع صيغة الأمر للوجوب فبناءً على كون أصالة الحقيقة من باب التعبد العقلاني (أي أن بناءهم عليه من باب الأصل لامن باب الكاشفية) فلا مانع عن إجرائها لإحراز استعمالها في الوجوب، لكن الصحيح أن جريانها بمناط أصالة الظهور فلا تجري في المقام بعد احتفاف الأمر عقيب الحظر بما يوجب إجماله، وأما على مسلك دلالتها على الوجوب بالاطلاق فانعقاد الاطلاق موقوف على عدم احتفافها بما يصلح للقرينية، وأما على المسلك الصحيح من كون الوجوب بحكم العقل فيختص ذلك بما إذا دل الخطاب على الأمر بشيء ولم يكن متصلاً بما

١ - سورة التوبة الآية ٥

٢ - نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٠٩

الأمر عقيب الحظر ٢٩١

يصلح للقرينية على الترخيص.

اقول: الظاهر ان مراده قده هو ان اصل دلالة الأمر عقيب الحظر على اعتبار الفعل على ذمة المكلف او البعث نحو الفعل غير ثابت لابتلائه بالإجمال فلا يتحقق موضوع حكم العقل بالوجوب، اذ موضوعه وصول بعث المولى وتحريكه نحو الفعل وعدم احراز ترخيصه في الترك، أما دعوى كون موضوع حكم العقل بالوجوب فرض عدم اتصال خطاب الأمر بما يصلح للقرينية على الترخيص في الترك فلا يعرف له وجه عدا ارجاع حكم العقل الى حكم العقلاء، فحينئذ يصح ان يقال بان العقلاء انما يحتجّون بخطاب الأمر الصادر من المولى ان لم يتصل بما يصلح للقرينية على الترخيص.

وذكر في البحوث ان الأمر له مدلول تصوري وهو النسبة الارشالية والالقاءية ومدلول تصديقي وهو تعلق إرادة المولى بفعل العبد، والأمر في موارد توهم الحظر مستعمل أيضا في مدلوله التصوري بدون أية عناية ومجاز وليس كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع، فقوله تعالى: "واذا حللتم فاصطادوا"^(١) قد استعمل الأمر فيه في النسبة الإرسالية والالقاءية، غاية الأمر ان المدلول التصديقي كما يناسب الطلب والإرادة في هذا المورد كذلك يناسب كسر الحظر، فانه يناسب عرفا ان يكسر حظر الفعل بالقاء الشخص على ما يكون محظورا منه، وبهذا يثبت انه لا يدل الأمر على الوجوب لان وروده مورد توهم الحظر يوجب الاجمال على الأقل في مرتبة المدلول التصديقي كما اتضح انه لامورد للبحث في ظهوره في الاباحة لان المدلول التصوري لم يتغير ولم يختلف عن سائر الموارد.

اقول: ان الاختلاف بين خطاب الأمر عقيب الحظر كقوله: "واذا حللتم

فاصطادوا" وسائر خطابات الأمر كقوله "اقيموا الصلاة" ليس في مرحلة الإرادة الجدية، لان هذا الاختلاف محفوظ حتى لو فرض صدورهما في مقام الهزل، وعليه فيكون الاختلاف بينهما في مرحلة الإرادة التفهيمية.

توضيحه ان المدلول المطابقي لصيغة الأمر هو النسبة البعثية، والمدلول الالتزامي لها هو نشوء هذه النسبة عن إرادة المولى لفعل العبد او فقل نشوءها عن داعي تحريك العبد نحو الفعل، والمدلول المطابقي لصيغة الأمر وان كان محفوظا في مورد الأمر عقيب الحظر أيضا لكنه لأجل احتفائه بما يصلح للقرينية انتلم ظهوره الالتزامي في ذاك المدلول التصوري الالتزامي اي كون النسبة البعثية ناشئة عن ارادة المولى لفعل العبد، فانه ظهور التزامي لاطلاق صيغة الأمر فمع احتفاف خطاب الأمر عقيب الحظر بما يصلح للقرينية فيختلّ اطلاقها، وتصلح لان يراد بها النسبة البعثية الناشئة عن داعي رفع الحظر، وعليه فلا يظهر من خطاب الأمر عقيب الحظر كون المولى بصدد تفهيم ارادته لفعل العبد وأنه يوجد في نفسه داعي تحريك العبد الى الفعل، فانه قد يكون مراد المولى تفهيم النسبة البعثية الناشئة عن داعي رفع الحظر، ولا يخفى ان ما ذكرناه من الفرق بين خطاب الأمر عقيب الحظر وبين سائر خطابات الأمر ليس مختصًا بمرحلة الإرادة الجديّة، بل يكون موجودا حتى في موارد قيام القرينة على الهزل، فيوجد لخطاب الأمر في سائر الموارد ظهور التزامي تصوري في نشوء النسبة البعثية عن داعي التحريك واردة المولى لفعل العبد، وقد اختلّ هذا الظهور الالتزامي التصوري في خطاب الأمر عقيب الحظر.

هذا وقد اتضح مما ذكرناه انه لامانع من صيرورة خطاب الأمر عقيب الحظر ظاهرا في استعماله في النسبة البعثية بداعي رفع الحظر والترخيص في الفعل، فلا يتجه ما في البحوث من انه لامورد للبحث في ظهور خطاب الأمر عقيب الحظر في الإباحة لعدم تغير مدلوله التصوري.

الأمر عقيب الحظر ٢٩٣

نعم الظاهر ان العرف يرى اجمال خطاب الأمر عقيب الحظر، حيث يحتمل ان يكون المراد منه النسبة البعثية بداعي رفع الحظر او فقل استعمل الأمر كناية عن لازمه وهو ارتفاع النهي، كما يحتمل ان يكون المراد منه النسبة البعثية بداعي التحريك نحو الفعل، فمثل قوله تعالى "فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين" يكون مجملا، ولا يظهر منه كون الأمر بقتل المشركين هل هو بداعي التحريك او بداعي رفع الحظر، فيختلف عما لو قيل انه لا يحرم قتل المشركين او يحل قتلهم، فانه يكون ظاهرا في الإباحة، وهذه الإباحة وان كانت إباحة بالمعنى الأعم فيمكن اجتماعها مع الوجوب خارجا، لكنه لا يحتمل استعمالها في الوجوب بخلاف قوله تعالى فاقتلوا المشركين، نعم قد لا يوجد احتمال عرفي لإرادة الوجوب كما في قوله تعالى فاذا حللتهم فاصطادوا، فيتعين كون المراد منه النسبة البعثية بداعي رفع الحظر، وبذلك اتضح ان ما ذكره في منتقى الاصول من ظهور خطاب الأمر عقيب الحظر في الإباحة غير متجه، والصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من اجمال خطاب الأمر عقيب الحظر او عقيب توهم الحظر، نعم يلزم استثناء صورة وهي ما لو كان خطاب الأمر في العبادات فانه لامعنى لإباحتها الا ان تكون مشروعة ومتعلقة للامر الوجوبي او الاستحبابي.

هذا ولا يخفى انه لا تترتب ثمرة عملية بين القول باجمال الأمر عقيب الحظر او ظهورها في الإباحة، نعم لو كان المدعى هو ظهور خطاب الأمر عقيب الحظر في الإباحة بالمعنى الأخص بحيث يمكن نفي الوجوب به لكان يترتب على هذا الخلاف ثمرة مهمّة، لكنه لا يحتمل دعوى ظهور خطاب الأمر عقيب الحظر في الحلية بالمعنى الأخص، وبذلك اتضح الاشكال فيما حكى عن بعض الاعلام قده من انه بناء على القول بظهور

خطاب الأمر عقيب الحظر في الاباحة يقع التعارض بينه وبين دليل الوجوب^(١).

ثم انه لافرق فيما ذكرناه بين كون الأمر معلقا على زوال سبب النهي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين، فاذا حللتهم فاصطادوا، فاذا تطهروا فأتوهن من حيث امركم الله، وعدمه، فانه لو قال المولى أكرم زيدا الى اول شهر رمضان ويحرم عليك اكرامه في شهر رمضان، فاذا انقضى شهر رمضان فآكرمه فانه لا يظهر منه عود الحكم السابق وهو وجوب الاكرام، نعم لو كان سبب النهي ظاهرا في العنوان الثانوي فيكون ظاهر الخطاب ان بزواله يعود عنوان الحكم الاولي كما في مثال حرمة الصيد على المحرم او حرمة وطئ الحائض.

ثم ان ما ذكرناه حول خطاب الأمر عقيب الحظر يأتي في خطاب النهي عقيب الأمر او توهمه، وقد يتخيل ان منشأ عدم ظهور خطاب النهي عن العبادات في حرمتها الذاتية هو كون خطاب النهي فيها واردا مورد توهم الأمر كما في نهي الحائض عن الصلاة، لكنه بمعزل عن التحقيق، فان منشأ عدم ظهور خطاب النهي عن العبادة في حرمتها الذاتية هو ان الأثر المترقب في العبادة حيث يكون امتثال الأمر فصار خطاب النهي عن العبادة ظاهرا في الإرشاد الى عدم ترتب ذلك الأثر، كما ان النهي عن المعاملة كذلك يكون ظاهرا في الإرشاد الى عدم ترتب الأثر المترقب منها وهو الملكية ونحوها، مع عدم كون النهي فيها واردا في مورد توهم الوجوب، ويشهد على ذلك انه لو كان منشأ عدم ظهور النهي عن العبادة في حرمتها الذاتية وروده في مقام توهم الأمر لم يكن يتم هذا الوجه فيما اذا كان المورد من قبيل الجهل بالوظيفة وتوهم كل من الأمر والنهي.

اجمال خطاب الأمر عند احتمال قرينة حالية نوعية على

الاستحباب

ذكر في البحوث ان هناك نكتة نوعية أخرى موجبة لإجمال الاوامر الواردة في كثير من الابواب الفقهية، وهي احتمال وجود ارتكاز نوعي متشعري على عدم الوجوب، ويكون ذلك من موارد احتمال وجود قرينة متصلة بالخطاب حيث اخترنا في محله كونه مانعا عن حجية الخطاب خلافا للمشهور، نعم في موارد الشك في القرينة اللفظية المتصلة او القرينة الحالية الشخصية فيمكن نفي ذلك بسكوت الراوي، اذ لو كان هناك قرينة متصلة منافية لظهور الخطاب لكان سكوت الراوي عن بيانها منافيا لوثاقته، وهذا بخلاف سكوته عن بيان القرينة النوعية الارتكازية، حيث لا يلتفت اليها الراوي تفصيلا حتى يتصدى لبيانها (مضافا الى انه لا يرى حاجة لذكرها لكون السامع مثله في الإحساس بهذا الارتكاز العرفي او المتشعري الى ان يذكر الحديث في كتاب كالكافي مثلاً، وفي مثله يقال انه لم يكن يعلم انه سيخفي هذا الارتكاز المتشعري على مرّ الدهور) وبهذا نستطيع ان نفهم وجه عدم استفادة الوجوب من الاوامر الكثيرة في الفقه في موارد متفرقة من ابواب العبادات فالأمر بصلاة الجمعة او صلاة الليل او الإقامة ونحو ذلك مما لم يذهب الفقهاء الى وجوبها رغم ورود الأمر بها يكون من هذا الباب، وما افاده تامّ جدّاً.

وقد حكى عنه انه ذكر ان احتمال القرينة الحالية ولو كانت شخصية يكون مانعا عن التمسك بالآيات القرآنية، لأن بناء المسلمين لم يكن على ضمّ القرائن الحالية الى القرآن الكريم، فلا يمكن نفي احتمال القرينة الحالية بسكوت نقلة القرآن الكريم، فلا يحرز ظهور الآية مع احتمال احتفافها بقرينة

حالية متصلة صارفة لها عن المعنى الذي كانت ظاهرة فيه لولا القرينة^(١)،
وسياتي البحث عن ذلك في حجية ظواهر الكتاب.

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٢٩٧

دلالة الأمر على المرة او التكرار

قد وقع الكلام في ان صيغة الأمر هل تدل على كفاية اتيان الفعل مرة واحدة او تدل على لزوم تكراره او لاتدل على شيء منهما.

ولا يخفى انه لاعلاقة لهذا البحث ببحث تعلق الأمر بالطبيعة او الأفراد، فان النزاع في ذلك البحث في ان الخصوصيات الفردية هل تكون خارجة عن متعلق الأمر بحيث تكون ذات الطبيعة متعلقة للأمر او تكون تلك الخصوصيات داخلة فيه، والنزاع في المقام يكون في ان الأمر بإيجاد الطبيعة كإكرام العالم او الإحسان الى الوالدين هل يكون ظاهراً في الأمر بصرف وجود الطبيعة، كي يكفي الإتيان به مرة واحدة، او يكون أمراً بجميع وجودات الطبيعة كي يلزم التكرار، وعليه فلا يتجه ما ذكره المحقق الايرواني قداه في المقام من ان هذا البحث متفرع على تعلق الأمر بالأفراد لا بالطبيعة، لانه انما تأتي الكثرة في المتعلق بدخل الخصوصيات فيه والا فلا يبقى مجال للنزاع في المرة والتكرار^(١).

فانه قد يكون الحكم منحللاً الى جميع وجودات الطبيعة ولكن يلتزم بان الخصوصيات الفردية خارجة عن متعلق الأمر.

وكيف كان فيقع البحث تارة عن مستوى الدلالة الوضعية وأخرى عن مستوى الدلالة الاطلاقية.

أما على مستوى الدلالة الوضعية فلا ينبغي الاشكال في عدم وضع صيغة الأمر على المرة او التكرار لابمادتها ولا بهيئتها.

أما مادتها فلوضوح انها لم توضع الا على ذات الطبيعة، لأن هذه المادة مشتركة بين هيئة الأمر وبين هيئة المصدر واسم المصدر والماضي

والمضارع، ولا يفهم أي من المرة والتكرار من هذه الصيغ جزماً. وقد حكي عن الفصول انه ادعى ان النزاع في المقام في دلالة هيئة الأمر لامادته حيث حكي السكاكي الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا على ذات الطبيعة، هذا بضمّ ان المصدر هو الاصل في المشتقات.

وأورد على كلام صاحب الفصول في الكفاية بان المصدر ليس مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها، كيف والمصدر متباين بحسب المعنى مع تلك المشتقات، (فانه بشرط لاعن الحمل على الذات بخلاف بعض تلك المشتقات كاسم الفاعل والمفعول) وما اشتهر من كون المصدر اصلاً في الكلام فمضافاً الى انه محل الخلاف معناه ان المصدر هو الذي وضع اولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعياً او شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه هو المصدر او الفعل.

ويلاحظ على ما ذكره صاحب الكفاية اولاً: ان مجرد كون معنى المصدر آياً عن الحمل لا ينافي كونه مبدأ للاشتقاق، اذ لعل النسبة بين اسم الفاعل كالعالم وبين المصدر كالعلم مثلاً كالنسبة بين قولنا ذو علم مع قولنا علم. وثانياً انه يكفي في الاستدلال على عدم دلالة مادة الأمر على المرة او التكرار أن هذه المادة موجودة في صيغة المصدر على اي حال، فلو أخذت خصوصية في معنى المادة لزم دلالة المصدر بمادته عليها ايضاً، والمفروض خلافها.

واما ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من انه يمكن ان تكون هيئة المصدر قرينة على عدم ارادة هذه الخصوصية من مادتها فلا ينافي وضع المادة على تلك الخصوصية، فيلاحظ عليه انه ان اريد وضع المادة بشرط لاعن هيئة المصدر على تلك الخصوصية ووضعها معها على المجرد من تلك الخصوصية فهذا يعني تعدد وضع المادة وهو بعيد، وان اريد كون هيئة المصدر قرينة على

المجاز فهو أبعد.

والمهم عدم دلالة سائر المشتقات -غير صيغة الأمر التي هي محل النزاع- على خصوصية المرة والتكرار يقينا، فيكشف ذلك عن عدم وضع صيغة الأمر بمادتها على المرة او التكرار، فاتضح عدم وضع صيغة الأمر بمادتها على المرة او التكرار.

وهكذا لم توضع هيئتها على المرة او التكرار لعدم تبادر ازيد من طلب ايجاد الطبيعية من صيغة الأمر وعدم مشاهدة مؤنة مجاز في موارد التقييد بالمرة او التكرار.

وقد يستدل على ذلك بان مفاد الهيئة معنى حرفي وهو النسبة البعثية، فلو اريد وضعها للدلالة على كون الفعل المبعوث اليه متخصصا بخصوصية المرة او التكرار لزم أخذ طرف النسبة الذي هو معنى اسمي في مدلول الهيئة وهو أمر غريب غير مألوف في الحروف والهيئات^(١)، ولكن لم يظهر لنا وجه غرابة ذلك، حيث ان المعنى الحرفي ليس الا اندماج معنى وانداكاه في معنى مستقل، فلا مانع من وضع هيئة الأمر على طلب المادة مع تقييد الطلب بتعلقه بما يكون متخصصا بخصوصية المرة بنحو الاندماج والاندكاه، كما ان الأمر في هيئة فَعَلَّة يمكن ان يكون كذلك وان كان الظاهر هو كون الوحدة فيها مدلولاً للثناء للمجموع الهيئة، وان شئت قلت انه لامانع من وضع هيئة الأمر للدلالة على طلب ايجاد واحد او طلب ايجاد متكرر.

وما ذكرنا في المرة والتكرار في الأفراد الطولية يجري بلحاظ الدفعة والدفعات في الافراد العرضية.

هذا كله على مستوى الدلالة الوضعية، وأما على مستوى الدلالة الاطلاقية

فقد ذكر السيد الخوئي قده ان اقتضاء الأمر بالطبيعة لكفاية المرة او لزوم التكرار يختلف بحسب اختلاف الموارد، فقد يستفاد من خطاب الأمر في مورد انحلال الحكم الى احكام عديدة بعدد افراد الطبيعة، وحينئذ فيلزم تكرار الفعل بتكرر افراد الطبيعة، وقد يستفاد من خطاب آخر عدم انحلاله.

ولكن ذكر في البحوث ان للانحلال وعدمه ضابطا نوعيا، وهو ان مقتضى اطلاق خطاب الأمر انحلال الحكم بلحاظ موضوعه دون متعلقه، فلو ورد في خطاب أكرم العالم فحيث ان العالم يكون موضوعا لوجوب الإكرام فينحل الوجوب بعدد افراد العالم، واما الإكرام فحيث يكون متعلقا للوجوب فلا ينحلّ الوجوب بعدد أفراد الإكرام، بل يثبت وجوب واحد لطبيعي الإكرام بالنسبة الى كل فرد من افراد العالم، والفرق بين الموضوع والمتعلق هو ان الموضوع يلحظ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فحينما يقول المولى "اكرم العالم" فيكون مآله الى قضية شرطية وهي انه اذا وجد عالم فآكرمه فيكون وجوب الاكرام تابعا لوجود العالم، فكلما وُجد عالم ثبت له وجوب الإكرام، وهذا يعني انحلال وجوب الإكرام بلحاظ افراد العالم، وأما المتعلق فلا يلحظ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، فلا يكون وجوب الإكرام متأخرا عن وجود الإكرام بل يكون الأمر بالعكس، حيث ان الوجوب يكون بداعي التحريك نحو ايجاد الإكرام، فيكون في الرتبة السابقة عليه، فحيث ان الوجوب ليس تابعا لوجود الاكرام فلا يكون في قوّة قضية شرطية وهي انه اذا وجد الإكرام فهو واجب، وعليه فلا ينحلّ الوجوب ولا يتكرر بتكرر افراد الإكرام.

وهذا الذي ذكرناه في الموضوع والمتعلق لخطاب الأمر يجري في الموضوع والمحمول في القضية الخبرية ايضا، فقولنا "الفقيه نافع للمجتمع" يكون في قوّة ان وجد فقيه فهو نافع للمجتمع، ويكفي في صدق ذلك ان يوجد فرد من النفع لكل فقيه، ولا يلزم وجود جميع افراد النفع، ولكن لو كان

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٠١

بعض افراد الفقيه غير نافع مطلقا كان هذا الكلام كاذبا بلحاظه .
وبذلك تبين ان نكتة عدم انحلال الموضوع في الهلية البسيطة كقولنا
الفقيه موجود هي انه لم يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، بل لوحظت
ماهيته وأريد إثبات الوجود لها .

وقد ذكر انه لا يختلف الأمر والنهي بالنسبة الى هذه النكتة، فمقتضى الطبع
الاولى في النهي ايضا عدم الانحلال بلحاظ المتعلق والانحلال بلحاظ
الموضوع، فاذا قال المولى لا تكرم فاسقا فاکرم المكلف فاسقا مرة سقط
النهي عن اكرامه بالعصيان ولم يكن اكرامه ثانيا محرما وان حرم اكرام سائر
الفساق، فبحسب الطبع الاولى لا يكون في النهي بلحاظ المتعلق ايضا الا
حكم واحد متعلق بالطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود، غاية الأمر الفرق
بينهما في مرحلة الامتثال فان المطلوب في الأمر ايجاد الطبيعة وفي النهي
اعدامها، وكما قال صاحب الكفاية قده ايجاد الطبيعة يتحقق بفرد ولكن
لاتنعدم الا بانعدام تمام افرادها، فلا يتحقق امتثال النهي الا باجتناح تمام
الافراد .

وهذا الفرق ثابت بين الجملة الخبرية الموجبة وبين الجملة الخبرية النافية،
فقولنا الفقيه موجود لا يدلّ على اكثر من وجود فقيه واحد، بينما قولنا الفقيه
ليس بموجود يدلّ على انعدام جميع الفقهاء، وقولنا الجاهل ليس بنافع منحلّ
بلحاظ افراد الجاهل، بحيث لو فرض ان فردا من افراد الجاهل يكون نافعا
كانت القضية كاذبة بالكذب الخبري^(١) بلحاظه وصادقة بالصدق الخبري

١ - هذا القيد لأجل الاحتراز عن الكذب المخبري حيث انه لا يختلف الحال في الكذب
المخبري، فانه فيما اذا كانت القضية الخبرية مخالفة للواقع فلا يختلف الحال بين ان تكون مخالفة
للواقع في بعض مدلولها او في تمام مدلولها، فانه لم يصدر من المتكلم الا كذب واحد، فلا يستحق
<<

بلحاظ الآخرين، واما لو كان كل جاهل واجدا لفرد واحد من النفع كانت القضية كاذبة محضنة بنكته ان النفع لا ينتفي الا بانتفاء جميع افراده. ثم ان انحلال الحكم بعدد افراد موضوعه وعدم انحلاله بعدد افراد متعلقه انما يكون بلحاظ الطبع الاولي للقضية، ولكن قد توجد قرينة على خلاف هذا الطبع الأولي، فقد توجد قرينة تقتضي عدم الانحلال بلحاظ الموضوع ويمكن ان نمثل له بالتنونين، فان التنونين في قولنا "اكرم عالما" موجب لعدم الانحلال في الموضوع لانه مقيد له بقيد الوحدة.

كما انه قد توجد قرينة تقتضي الانحلال بلحاظ المتعلق كالقرينة العامة الموجودة في النواهي حيث ان الغالب في موارد النهي عن الطبيعة قيام المفسدة بكل فرد من افراد تلك الطبيعة بنحو الاستقلال، كما ان الغالب في موارد طلب ترك طبيعة هو قيام المصلحة بترك كل فرد من افراد تلك الطبيعة بنحو الاستقلال ايضا، وهذه الغلبة توجب ظهور خطاب النهي عن الطبيعة او الأمر بتركها في الانحلال، فخطاب "لاتكذب" ظاهر في حرمة كل كذب، فلو صدر منه كذبان دفعة او تدريجا فقد ارتكب حرامين^(١).

ثم قال ان المراد من الموضوع الذي قلنا بان مقتضى الطبع الأولي انحلال

>>

اكثر من عقاب واحد، بخلاف الغيبة فلو اغتاب في كلام واحد عدة أشخاص فقال هؤلاء فساق صدر منه الغيبة بعدد كل واحد منهم.

١ - وكذا قوله لانتشرب الخمر، فان انحلال الحرمة بلحاظ افراد الخمر ايضا لأجل هذه النكته، حيث تحقق في محله ان الخمر ليس مفروض الوجود في مقام تعلق الحرمة بان يكون مآله الى قوله ان وجد خمر فلا تشربه، فانه لاقرينة على حمله على ذلك بعد إمكان تعلق النهي الفعلي بشرب الخمر ولولم يوجد أي خمر في الخارج، حيث يتحقق امتثاله ولو في فرض عدم وجود الخمر، ولأجل ذلك لو علم بانه لو أوجد الخمر لألجئ الى شربه فيستحق العقاب على إيجاده له، حتى بناء على جواز تعجيز النفس عن امتثال التكليف المشروط قبل فعلية شرطه، فلا يتم ما قد يقال من لغوية فعلية النهي عن شرب الخمر قبل وجوده، غايته تقييد النهي بفرض القدرة على شرب الخمر، بناء على انصراف خطاب الزجر الى ما يمكن ارتكابه كما يمكن الانزجار عنه.

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٠٣

الحكم بلحاظه كل ما يكون الكلام بحسب مقام الاثبات والفهم العرفي دالا على كونه مقدر الوجود، اي كون ثبوت الحكم معلقا على وجوده كالعالم في قولنا "أكرم العالم" وأما ما لا يظهر من الخطاب كونه كذلك فلا يكون ظاهرا في الانحلال وان ثبت من الخارج كونه مقدر الوجود، كما في قوله "نوضأ بالماء"، فانه لا يتكرر وجوب الوضوء بتكرّر أفراد الماء حيث انه لولا الدليل الخارجي^(١) لكننا نفهم من ذلك الخطاب لزوم ايجاد الماء والوضوء به^(٢).

اقول: ان ما ذكره قده من ظهور خطاب الأمر في الانحلال بلحاظ افراد موضوعه انما يكون واضحا فيما اذا كان الحكم الثابت للمتعلق يُرى وصفا من اوصاف الموضوع عرفا كما في مثال اكرم العالم، حيث يكون مآله الى ان العالم واجب الإكرام، وحينئذ فكما ينحلّ الوصف التكويني للطبيعة بعدد افرادها ففي قولنا الانسان ضاحك يكون كل فرد من افراد الانسان ضاحكا، فكذلك ينحلّ قولنا العالم واجب الاكرام الى جميع افراد العالم، فكلّ فرد من افراد العالم يكون متصفا بكونه واجب الاكرام.

نعم قد يكون مقتضى مناسبة الحكم والموضوع عدم الانحلال، كما اذا أمر المولى عبده باحضار الطبيب، فحيث انه توجد قرينة متصلة على أخذ الطبيب مفروض الوجود، كما اذا لم يكن وجدان الطبيب في ذلك المكان مضمون التحقق، فيكون وجوب احضار الطبيب مترتبا على وجوده فيكون مآله الى قوله ان وجد الطبيب فأحضره، فمع ذلك تقتضي مناسبة الحكم

١ - لا يظهر من كلامه قده وجود دليل خارجي على عدم لزوم ايجاد الماء، فانه لم يدل عليه اي دليل، فمن يتمكن من إذابة الثلج مثلا ثم الوضوء به فيجب عليه ذلك، ولا يظهر من قوله تعالى فلم تجدوا ماءً فتيمموا الا فرض عدم التمكن من استعمال الماء.

والموضوع عدم الانحلال بلحاظ افراد الطيب حيث يكفي الإتيان باحضار طيب واحد.

وأما ما ذكره من أن دلالة التنوين على الوحدة تمنع من انحلال الموضوع فالانسب أن يقال أن لحق التنوين بمتعلق متعلق الامر يمنع من ظهوره في الانحلال سواء كان ظاهرا في كونه قيد المتعلق كما في قوله "اشرب ماء" او كان ظاهرا في كونه موضوعا كما في قوله "اكرم عالما" او قوله "اعتق رقبة" والفرق بينهما أن قيد المتعلق يجب تحصيله مع التمكن كما لو تمكن من اذابة الثلج وتحصيل الماء بخلاف ما لو كان موضوعا أي كان الحكم مترتبا على وجوده كما في المثاليين الاخيرين، وما ذكر لايجري في لحق التنوين بموضوع النهي كقوله "لا تكرم عالما" او لحوقه بموضوع الشرط في القضية الشرطية كقوله "إن رأيت عالما فتصدق على فقير"، فانه لاينافي الانحلال.

وذكر بعض الاعلام أن سر الفرق بين هذه الموارد هو ان "عالما" في "أكرم عالما" وإن كان بحسب الموقع اللفظي موضوعاً في الجملة ولكنه بحسب المعنى واللّب قيد في متعلق الأمر فلا يفهم من الخطاب أخذه مقدر الوجود بل لو أمكن إيجاده لإكرامه لوجب لولا القرينة الخاصة، فالمعنى أوجد إكرام عالم، وهذا يتحقق بإكرام عالم واحد بنحو صرف الوجود، واما في قوله "لا تكرم عالما" فحيث انّ المطلوب إعدام إكرام عالم، فلا يتحقق إلا بترك إكرام كلّ عالم.

وأما الانحلال في (أكرم العالم) فلائنّ اللام تدلّ على أنّه أخذ مقدر الوجود^(١).

اقول: تبين مما ذكرناه ان لحق التنوين بمتعلق متعلق الامر يمنع من ظهوره في الانحلال ولو كان ظاهرا في أخذه مقدر الوجود كقول المولى للطيب "عالج مريضا" فانه لايب في ظهوره في أخذ المريض مقدر الوجود

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٠٥

فانه لا يأمر المولى بايجاد المريض ثم علاجه، وإن شئت فلاحظ قولنا بالفارسية "عالم را اكرام كن" مع قولنا "عالمي را اكرام كن" فان حرف الياء في قولنا "عالمي" ليس شأنه الا المنع من ظهور الخطاب في الانحلال، والا فمن الواضح ان العالم أخذ فيه مقدر الوجود.

واما اذا لم يكن ظاهر الخطاب كون الوجوب الثابت للمتعلق وصفا من اوصاف الموضوع فلا يكون الانحلال فيه واضحا، فانه لو قال المولى: اذا مسست ميتا فاغتسل، لا يكون ظاهره كون وجوب الغسل وصفا لمسّ الميت وكذا لو قال "من مسّ ميتا فليغتسل" فلا يظهر منه كون مسّ الميت سببا لوجوب الغسل، وانما ظاهره ان من مسّ ميتا يكون متصفا بانه يجب عليه الغسل، وهذا وان كان منحلا بانحلال افراد من مسّ ميتا، ولكنه بلحاظ كلّ فرد من افراد من مسّ ميتا لا يظهر منه الا اكثر من ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل في حقه وان تحقق منه مسّ الميت اكثر من مرّة، مالم يتخلّل غسل في البين.

الا ان ظاهر المشهور هو الانحلال فيه ايضا، بتقريب ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عقيب حدوث الشرط، فاذا تحقق فردان من مسّ الميت، فمقتضى القاعدة حدوث وجوب الغسل عقيب كلّ منهما، فمقتضى ذلك حدوث وجوبين، وحيث انه لامعنى لتعلق الوجوبين بصرف وجود الغسل لامتناع اجتماع وجوبين على فعل واحد إما عقلا او عرفا فيكون الظاهر منه تعلق احد الوجوبين بايجاد الغسل مرة والوجوب الثاني بايجاده مرة أخرى، وقد عبّروا عن ذلك باصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، - ومرادهم من عدم تداخل الاسباب سببية كل فرد من افراد الشرط لوجوب مستقل، فلو تحقق فردان فيتحقق وجوبان، ومرادهم من عدم تداخل

المسببات عدم اجزاء امتثال واحد عن هذين الوجوبين، بخلاف مثل ما لو قال المولى اكرم عالما واکرم هاشميا، حيث يجزئ امتثال واحد باكرام عالم هاشمي عن الوجوبين-.

ولأجل ذلك أفتوا بتكرّر الكفارة بتكرّر السبب، فكلما تكرر الإفطار لصوم شهر رمضان يتكرر الكفارة، بل ذكر جمع من الفقهاء فيما لو تكرر الجماع (والاستمناء) في يوم واحد من شهر رمضان بانه تتكرر الكفارة بتكرّرها، حيث ان الوارد في النصوص ان من جامع في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة، بخلاف تكرّر الأكل مثلا في يوم واحد، حيث ان موضوع الكفارة فيه هو الإفطار، فلا يصدق الإفطار الا على اول ما يتحقق من ارتكاب المفطر^(١)، وهكذا في كفارات محرمات الإحرام حيث التزموا بتكرّر الكفارة بتكرّر سببها كاستعمال الطيب ونحوه، الا اذا دلّ دليل خاص على عدم التكرّر كما في تكرار التظليل في إحرام واحد.

وكذا أفتوا في سجود التلاوة انه يتكرر السجود مع تكرّر القراءة او السماع^(٢)، وأفتوا في صلاة الآيات بانه اذا تعدد السبب دفعة او تدريجا تعدد وجوب الصلاة^(٣).

هذا ولكن في النفس منه شيء، فانه لا يظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت مسّ الميت، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر، نعم لو كان ظاهر الخطاب ان مسّ الميت سبب لوجوب الغسل انحلّ وجوب الغسل بانحلال مسّ الميت، اذ يكون كل فرد من مس الميت سببا مستقلا لوجوب الغسل، ولكنه ليس كذلك.

١ - العروة الوثقى مسألة ٢ من مسائل كفارات الصوم

٢ - العروة الوثقى من فضل في سائر اقسام السجود

٣ - العروة الوثقى مسألة ٢١ من صلاة الآيات

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٠٧

نعم اذا كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة كما في الكفّارات، فانه يتكرر الكفارة بتكرر سببها، حيث ان الظاهر منه كون وجوب الكفارة بإزاء ما ارتكبه من العمل.

واما فتوى المشهور بتكرار سجود التلاوة عند تكرار سببه، فهي وان كانت مستندة في بعض الكلمات الى قاعدة اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات لكن يمكن الاستناد في ذلك الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه أن يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه أيضا أن يسجد^(١)، فان ظاهرها لزوم تكرار السجود مع تعاقب السبب ولو لم يتخلل سجود في الأثناء، وعليه فلا وجه لما علّق المحقق السيد عبد الهادي الشيرازي ره في مسألة سجود التلاوة بانه اذا تكرر السبب ولما يسجد او يصلي صلاة الآيات فلا يبعد كفاية المرة^(٢).

نعم لو تحقق سببان في زمان واحد كما لو قرأ آية السجود بنفسه واستمع الى قراءة شخص آخر في نفس الوقت فلا يظهر من هذه الصحيحة وجوب سجودين عليه، ولعله لأجل ذلك ذكر السيد الإمام قده أنه يتكرر السجود بتكرّر السبب مع التعاقب وتخلّل السجود قطعا، وهو مع التعاقب بلا تخلّل لا يخلو من قوة، ومع عدم التعاقب لا يبعد عدمه^(٣)، هذا وأما انه لو بينا على أصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات فتكون نتيجته تكرار السجود مطلقا بتكرر سببه لكن لو استمع الى قراءات متعددة لآية السجود في زمان واحد فالظاهر انه لا يصدق عليه تكرار السبب، حيث أنه استماع واحد وان

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٢٤٥ باب ٤٥ من ابواب قراءة القرآن ح ١

٢ - العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام ج ٢ ص ٥٧٩

٣ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ١٦٠

كان المستمع اليه اكثر من قراءة.

وأما فتوى المشهور بتكرار صلاة الآيات عند تكرار سببها مطلقا فهم وان استندوا في ذلك الى قاعدة عدم تداخل الاسباب والمسببات لكن يمكن الاستدلال عليها بصحيفة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا قلنا لأبي جعفر عليه السلام هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلى لها، فقال: كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصلّ له صلاة الكسوف حتى يسكن^(١)، والتعبير بقوله "فصلّ له" يكون ظاهرا في الانحلال، فتتعدد صلاة الآيات بتعدد سببها، والمسألة لاتخلو من غموض واشكال، وتحقيق الحال فيها موكل الى محلّها.

هذا وأما ما ذكره في البحوث وفاقا للمشهور من ان وجود الطبيعة بوجود فرد منها، وأما عدمها فيكون بانعدام جميع افرادها، فقد اورد عليه بانه ليست نسبة الطبيعة الى افرادها نسبة الأب الى الأبناء، بل نسبتها اليها نسبة الآباء الى الأبناء، ولذا لا يكون للطبيعة وجود او عدم واحد، فاذا وجد فرد من العالم فقد وجدت طبيعة العالم واذا انتفى انتفى طبيعة العالم ايضا وان كان طبيعة أخرى من العالم موجودة في ضمن فرد آخر، وعليه فلا فرق بين وجود الطبيعة وعدمها عقلا.

وقد اجاب السيد الإمام قده عن هذا الاشكال بانه وان كان تاما عقلا، لكن هذا الفرق بين وجود الطبيعة وعدمها صحيح عرفا، والخطابات الشرعية تحمل على المحاورات العرفية^(٢).

وقد اجاب في البحوث عن الاشكال بجواب آخر، ومحصله أنه ان لوحظ وجود الطبيعة وعدمها خارجا فيتم ما ذكر من انه كما يكون للطبيعة وجودات متكثرة بتكثر افرادها فكذلك يكون لها اعدام متكثرة بعدم كل فرد منها،

١ - وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب صلاة الكسوف والآيات الحديث ١

٢ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٢٩٥

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٠٩

حيث تكون نسبة الطبيعة في الخارج الى افرادها نسبة الآباء الى الأبناء، فالطبيعة في كل فرد غير الطبيعة في الفرد الآخر، ولكن اذا لوحظ المفهوم الذي هو من موجودات عالم النفس فهو مفهوم واحد وتكون نسبته الى أفراد الطبيعة في الخارج نسبة الاب الواحد الى الأبناء، فحينما نقول الانسان موجود نلاحظ مفهوم الانسان الذي هو مفهوم واحد غير متكرر فانيا في الخارج، وحينئذ فان قلنا الانسان موجود فيكفي في صدقه وجود فرد منه في الخارج وان قلنا الانسان معدوم فيلزم في صدقه انعدام جميع افراده في الخارج، فيتمّ الفرق بينهما بالنظر العقلي ايضا^(١).

ثم انه ذكر ان المراد من انحلال الحكم بلحاظ الموضوع ليس هو الانحلال في الجعل، بل الانحلال يكون من شؤون عالم التطبيق والفعلية، ولهذا فهو ليس من المداليل الوضعية او الاطلاقية، لان الخطاب انما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية، فالجعل هنا واحد على كل حال^(٢)، بخلاف الشمولية والبديلية في باب العمومات الوضعية، لان المولى في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة، وحينئذ فتارة يلحظها شموليا كما في قوله "أكرم كل عالم" وأخرى يلحظها بديليا كما في قوله "أكرم عالما أي عالم شئت"، وأما في باب

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٢٤

٢ - وقد يعبر عنه في كلماته بالانحلال في المجعول بالعرض فهو فده ينكر الانحلال في الجعل وكذا المجعول بالذات الذي يراه متحدا مع الجعل، وانما يرى الانحلال فيما يكون له وجود وهمي يحدث بحدوث الموضوع خارجا ويبقى ببقاءه، فحينما يقول المولى الدم نجس فقد تحقق منه جعل النجاسة للدم، فما هو الموجود في نفس المولى يسمى بالجعل والمجعول بالذات، ولكن كل ما وجد دم في الخارج فيثبت له بالنظر العرفي وصف النجاسة ويبقى هذا الوصف ثابتا في حقه مادام كونه دما، وهذا هو الذي يسمى بالمجعول بالعرض ويكون الانحلال بلحاظه.

المطلقات كقوله "أكرم العالم" فالخطاب المطلق لا يدل إلا على ذات الطبيعة، وإنما الشمولية بلحاظ الموضوع والبديلة بلحاظ المتعلق تكون من شؤون عالم التطبيق والفعالية^(١).

وفيه: أن الظاهر أن الفرق بين العام والمطلق ليس في انحلال الجعل وعدمه، بل في كون الاستيعاب والشمول في العام ملحوظا تفصيلا ومدلولا وضعيا لخطاب العام، وهذا عادة يقتضي الانحلال فيما لم تقم قرينة على إرادة العام المجموعي، وأما في المطلق فيكون الانحلال ملحوظا إجمالا ويستفاد من القرينة النوعية، وأما أصل الانحلال في الجعل فهو مشترك بين العام والمطلق، فكما أنه لو قال المولى بنحو العموم "أكرم كل عالم" فيستفاد منه جعل وجوب الأكرام لكل فرد من أفراد العالم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فكذلك لو قال المولى بنحو المطلق "أكرم العالم"، فإنه لا يختلف عنه ثبوتا، وإنما الفرق بينهما كالفرق بين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو العموم كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم وبين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو الإطلاق كما لو قال الزعيم: وضعت اسم علي للمولود في هذا اليوم.

نعم لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلا إشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وإنما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما أن العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وإنما الانحلال في متعلقها، ففي مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فإن كل فرد من النار يكون مصداقا للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣١١

ومما يشهد على ما ذكرناه من عدم الفرق بين العام والمطلق انه لا يرى وجدانا فرق ثبوتي في الجعل عندما يقول المولى "اكرم العالم" بين ان يعقبه بقوله "اي عالم كان" ام لا، وكذا لو قال "اكرم عالما" فلا يرى فرق بين ان يعقبه بقوله "اي عالم شئت" ام لا.

ومما يؤيد ما ذكرناه من الانحلال في الجعل -سواء في العام او في المطلق الشمولي- انه بناء على انكار الانحلال فلا يوجد فرق ثبوتي بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود، فقد ينهى المولى عبده عن التكلم ويكون ملاكه هو كون تكلمه موجبا لمعرفة العدو مكانه بحيث لو تكلم مرة فسكت بعد ذلك لم ينفع شيئا، وقد ينهى عنه ويكون ملاكه كون التكلم مضرا بصحته بحيث يكون تركه بعد التكلم الاول مطلوبا ايضا فانه لولم يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول من دون اختلاف في نحوي الجعل.

فان قلت: الفرق بينهما في كون المتعلق في مورد النهي عن صرف وجود التكلم اول وجود التكلم، وفي مورد النهي عن مطلق وجود التكلم هو نفس وجود التكلم المنطبق على كل فرد منه.

قلت: الظاهر انه ليس عنوان اول الوجود مأخوذا في متعلق النهي في الاول بل المتعلق للنهي هو نفس التكلم، وانما الفرق بينه وبين النهي في الثاني هو ان الملحوظ في ارتكاز المولى سريان النهي الى افراد الطبيعة في الثاني دون الاول.

ومن هنا تبين عدم تمامية ما حكى عن السيد البروجردى قده من ان خطاب النهي متضمن لحكم واحد وهو الزجر عن الطبيعة، ولكن لو اوجدها المكلف مرة وعصى خطاب النهي فلاوجه لسقوطه، لان العصيان ليس من

مستقطات التكليف مالم يرجع الى عجز المكلف عن الامتثال^(١)، حيث مر ان الفارق بين النهي عن صرف الوجود ومطلق الوجود ليس الا انحلالية الجعل في الثاني ولو كان النهي بنحو الاول صار المكلف عاجزا عن امتثال النهي بمجرد الاتيان بفرد من الطبيعة المنهي عنها.

ولا يخفى ان ما التزم به في البحوث في المقام من الفرق بين العام والمطلق بالالتزام بالانحلال في الجعل في العام دون المطلق، وكرره في موضع آخر^(٢) ينافي ما ذكره في بحث العام والخاص^(٣) وبحث البراءة^(٤) من انكار الانحلال في الجعل مطلقا.

هذا وقد ادعى بعض الاعلام دام ظله انحلال الجعل بلحاظ متعلق النهي، وأما انحلال الحكم بلحاظ موضوعه فيكون بلحاظ عالم التطبيق والفعالية فقط^(٥)، ولم يتبين لنا نكتة الفرق بين موضوع الحكم ومتعلق النهي، بعد اشتراكهما في نكتة الانحلال في الجعل وعدمه

الامتثال بعد الامتثال

اذا كان الأمر متعلقا بايجاد الطبيعة فالصحيح ما عليه جمع من المحققين من انه لو اوجد فردين او اكثر منهما في زمان واحد فقد تحقق الامتثال بالجميع، لان الامتثال يكون باحدهما لابعينه، ولأجل ذلك ذكر صاحب العروة انه لو عجز المكلف المستطيع ماليا من الذهاب الى الحج فوجب عليه الاستنابة فيجوز له ان يستناب شخصين او اكثر لأداء حجة الاسلام عنه، ولو مع العلم بعدم إخلال أي منهما بواجبات الحج، بشرط ان يكون أداءهما للحج في زمان واحد^(٦)، وان كان ينبغي ان يعتبر كون اتمام الحج منهما في

١ - نهاية الاصول ص ٢٤٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٢٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٢٢٣

٤ - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٧٥

٥ - المباحث الاصولية ج ٣ ص ٣٢٧

٦ - العروة الوثقى كتاب الحج مسألة ٢٧ من مسائل النيابة

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣١٣

زمان واحد، كما ذكره جملة من الاعلام في التعليقة على العروة^(١)، ووجهه ظاهر، وأما بناء على القول بكون احدهما لابعينه امثالاً فعلى مسلك من يرى ان قصد حجة الاسلام مع عدم كون الحج واجبا يوجب فساد الحج كما هو مختار جماعة من الفقهاء فلا يمكن الحكم بانعقاد احرام كليهما، وانعقاد احرام احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وانعقاد احدهما لابعينه لو فرضت معقوليته فلا يكفي في الحكم بجواز دخول اي منهما في مكة، اذ لا يجوز دخول مكة بغير احرام.

فالصحيح انه لو اوجد المكلف فردين من الطبيعة المأمور بها في زمان واحد فيتحقق الامتثال في الجميع، لكن بعد ايجاد الطبيعة حيث يسقط الأمر بها فلا يمكن ايجاد الطبيعة مرة أخرى بقصد امتثال ذاك الأمر، وبذلك يفصل بين الأفراد العرضية والطولية.

ولا يخفى ان لازم ما ذكر من كون الأفراد العرضية باجمعها امتثالاً للأمر انه لو أعطى المكلف بنفسه مدّاً من الطعام الى فقير لأجل كفارة تأخير قضاء الصوم واعطى وكيله المفوض مدّاً من الطعام في نفس ذلك الوقت الى فقير آخر بهذه النية فيكون كلاهما أداءاً للكفارة، ولا يجوز بعد ذلك الرجوع في اي منهما لما ورد من ان ما كان لله فلا يرجع فيه، وكذا لو تخيل ان الواجب عليه في كفارة التأخير أداء مدّين الى الفقير فأعطى مدّين دفعة واحدة الى فقير او اعطى مدّاً الى فقير ومدّاً آخر الى فقير آخر في زمان واحد.

نعم يختلف حكم اداء الدين عن ذلك، فانه لو أدى المدين مالا الى دائنه بقصد أداء الدين وأدى في نفس الوقت وكيله المفوض الى وكيل الدائن مالا آخر بقصد اداء الدين، فانه لا يكون كلاهما معا مصداقاً لأداء الدين اذ

المفروض ان دينه ليس الا بمقدار احد المالين، وكذا لو كان المكلف مدينا بالزكاة بمقدار دينار مثلا فأعطى بنفسه دينارا الى فقير واعطى وكيله المفروض دينارا آخر الى فقير ثان في نفس الوقت، فانه لاوجه لوقوع كليهما زكاة بعد عدم اشتغال ذمته الا بدينار واحد، وحينئذ فقد يقال بان وقوع احدهما بعينه زكاة دون الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح، ووقوع احدهما لابعينه زكاة بان يملك احد الفقيرين لابعينه الزكاة يكون من قبيل الفرد المردد، اذ بعد عدم الحكم بملكية هذا الفقير بعينه او ذاك الفقير بعينه فليس هناك فقير آخر كي يملك هو الزكاة.

ولكن الظاهر انه لا مانع من الالتزام بملكية الجامع الانتزاعي بين الفقيرين فيكون المالك هو عنوان احدهما على وزان ملكية الكل في المعين، وهذا مما يقبله العرف والابرهان على خلافه، ومما يشهد على ذلك انه لو تلف المال في يد كلا الفقيرين مع جهلهما بالحال فحيث لا يحكم بضمائهما فان التزمنا بعدم وقوع اي منهما زكاة لزم على المكلف اداء دينار ثالث للفقير، وهذا مما يعبد الالتزام به، فيكون الأقرب وقوع احدهما لابعينه زكاة، ويكون اختيار تطبيقه على اي منهما بيد المكلف، فيمكنه تطبيق اداء الزكاة على تمام المال الموجود في يد احدهما المعين او التوزيع، ولولم يلتفت ابدا بقي مصداق أداء الزكاة على اجماله.

والوجه فيما ذكرناه من الفرق بين أداء الدين وأداء الكفارة أنه في أداء الدين يعطي ما يعطيه بعنوان انه ما يستحقه الغير، والمفروض انه لا يستحق اكثر من مال واحد، فلو دفع اكثر من ذلك لم ينطبق عليه عنوان اداء الدين ولم يقع صحيحاً، وهذا بخلاف الكفارة فان الكفارات من قبيل التكليف المحضة -ومن هذا القبيل أداء زكاة الفطرة بناء على مسلك من يرى انه تكليف محض كما هو مختار جماعة منهم السيد الخوئي قده- فلامحذور في الالتزام بانه لو تحقق فردان من أداء الكفارة كان كلاهما امثالاً للتكليف

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣١٥

فلا يجوز رجوعه في شيء منهما، نعم لو فرض تعليق تملكه الفقير لما يعطيه بعنوان الكفارة مثلا على انحصار مصداق الواجب به فلا ينطبق عنوان اداء الكفارة عليهما لكنه خلاف الظاهر جداً، وغايته انه يكون من التخلف في الداعي، وهو غير قادح جزماً.

ولا يختلف فيما ذكرناه من كون الاتيان بالفردين او اكثر من الطبيعة المأمور بها باجمعها امثالا للأمر بين ما لو كانت الطبيعة المأمور بها مقترنة بتنوين الوحدة ام لا، فلو قال المولى: اكرم عالماً، فأكرم المكلف عالماً في زمان واحد كان كلاهما امثالا.

وأما دعوى انه في هذا الفرض يكون احدهما لابعينه امثالا اذ ليس اكرامهما مصداقاً لإكرام عالم واحد في عرض واحد، وهكذا لو كان الواجب الكفائي موضوعه احد المكلفين فان قال المولى احد عبيدي يأتي بالماء فأنتي اكثر من واحد في زمان واحد بالماء او في الواجب التخييري قال المولى افعل احد هذه الأشياء فأنتي المكلف باكثر من واحد دفعة فيكون اكثر من فعل واحد لابعينه زائداً على الواجب، فغير متجه لانه جمود على اللفظ بما لا يساعد عليه فهم العرف، فانه لا يفرق العرف بين ما لو قال المولى ان افطرت فتصدق على الفقير او قال ان افطرت فتصدق على فقير، وكذا لا يفرق العرف فيما لو بعث من يعجز عن مباشرة الحج رجلين ليحجا عنه دفعة واحدة، بين ان يكون الخطاب بنحو "يبعث من يحج عنه" او يكون بنحو "يبعث رجلاً ليحج عنه".

نعم لو أمر المولى باكرام أحد شخصين لابعينه ونهى عن اكرام الآخر فأكرمهما المكلف في زمان واحد كان إكرام أحدهما لابعينه مصداقاً للواجب وإكرام الآخر لابعينه مصداقاً للحرام.

هذا وقد حكى عن السيد الإمام قده انه لو كان الطلب واحدا فيكون الامتثال واحدا ولو أتى بأكثر من فرد واحد من الطبيعة دفعة، كما ان كثرة الامتثال تكون تابعة لكثرة الطلب، وان شئت قلت ان وحدة العقاب او الثواب تابعة لوحدة الطلب كما ان تعدد الثواب او العقاب تابع لتعدد الطلب، وعليه فلو أمر المكلف بإيجاد طبيعة فأوجد أكثر من فرد واحد منها في زمان واحد فليس الكل الا امتثالا واحدا، ولكن في الواجب الكفائي لو أتى الجميع بالعمل دفعة واحدة فقد تحقق من كل واحد منهم امتثال لتوجه طلب الفعل الى كل واحد منهم لكن لو أتى واحد منهم سقط الطلب عن الباقيين^(١)، والأمر سهل بعد ان كان يرى قده كون كل ما أتى به من افراد الطبيعة المأمور بها في زمان واحد مصداقا لامتثال الأمر فيترتب عليها آثار العمل الصحيح، كما مر في استنباط شخصين للإتيان بحجة الاسلام عن المكلف في زمان واحد.

ثم ان لازم ما ذكرناه في الواجب الكفائي -من انه لو أتى بالفعل أكثر من واحد معا فقد تحقق الامتثال من الجميع- أنه لو قال المولى لعبيده ليأت أحدكم بالماء وله عليّ درهم فأتى بالماء غير واحد منهم، فيستحق كل واحد منهم درهما، نعم لو التفتوا حين الإتيان بالماء الى تحقق الإتيان بالماء من غير واحد معا فقد ينصرف عنه الجزاء، فلا يستحق الجميع الا درهما واحدا، ومقتضى قاعدة العدل والانصاف توزيعه على جميع من أتى بالماء.

تبديل الامتثال بالامتثال

ثم انه بعد ما منع صاحب الكفاية من الامتثال بعد الامتثال ذكر انه لا بأس بتبديل الامتثال بالامتثال فيما لو كان الاتيان بمتعلق الأمر مجرد مقتضى لحصول غرض المولى فحيث يبقى الأمر ببقاءه فلا مانع من الاتيان بفرد آخر بقصد ان يكون هو امتثالا للأمر، كما لو امره المولى باتيان الماء لغرض رفع

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣١٧

العطش به فيجوز له بعد ما اتى بماء ان يأتي بماء آخر احسن منه بل مطلقا
مالم يشربه المولى واما لو كان متعلق الأمر علة تامة لحصول غرض المولى
فبحصوله حيث يسقط الأمر فلا يكون مجال لامتناله بعده.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي قدهما بان الغرض من
الأمر دائما يتحقق بنفس الإتيان بمتعلقه، فيكون الإتيان بمتعلق الأمر علة تامة
لحصول غرض المولى دائما، وما ذكره في مثال الماء من بقاء غرض المولى
مالم يرتفع عطش المولى فهو مشتمل على الخلط بين الغرض الأدنى الذي
يترتب على الفعل المأمور به والغرض الأقصى وهو الارتواء الذي هو من فعل
المولى ومتوقف على شربه للماء، فان بقاء الأمر لا يكون تابعا لبقاء هذا
الغرض الأقصى.

ولكن اورد عليهما في البحوث بان الغرض الأدنى يكون غرضا مقديما
غيريا او غرضا نفسيا ضمنيا، ومن الواضح ان الغرض المقدمي الغيري
لا يتحقق الا بعد الوصول الى ذي المقدمة، لان الغرض الغيري يختص
بالمقدمة الموصلة، كما ان الغرض الضمني لا يتحقق الا بتحقق تمام الأجزاء
والشرائط لان الغرض الضمني لا يحصل الا ضمن حصول تمام الغرض والذي
قد يكون الجزء الآخر منه خارجا عن اختيار المكلف وقدرته وانما كلف
العبد بايجاد ما هو تحت قدرته برجاء تحقق الجزء الآخر بنفسه، فالصحيح
في الجواب عن كلام صاحب الكفاية بان سقوط الأمر غير مرتبط بحصول
غرض المولى بل يرتبط بامكانية التحريك وعدمه، ومن الواضح ان الأمر
بايجاد طبيعة مما يستحيل كونه محركا نحو متعلقه بعد حصوله لكونه من
طلب الحاصل^(١).

اقول: ما ذكره في البحوث من استحالة بقاء الأمر بعد حصول متعلقه وان كان تاما - كما مر في بحث التعبدي والتوصلي- لكن ما اورده على المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي قده في غير محله، اذ مقصودهما كون بقاء الأمر تابعا للغرض الذي يريد المولى من العبد ايجاده، فلو فرض بقاء الأمر ببقاء غرض المولى من الأمر كما قيل به في الواجب التعبدي بناء على مسلك المشهور من عدم امكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، فان اتيان الفعل بلا داع قربي وان كان اتيانا لمتعلق الأمر لكن قد يقال بعدم سقوط الأمر بذلك لعدم حصول الغرض الذي يريد المولى من العبد ايجاده وان كان لايمكنه أخذه في متعلق امره وهو اتيان الفعل بداعي القرية، ولكن المفروض في المقام ان الغرض الاقصى وهو ارتواء المولى مثلا في مثال الماء ليس مما يريد المولى من العبد ايجاده، وانما يريد المولى منه ان يوجد الغرض الادنى، وهو تمكين المولى من شرب الماء، فليس الغرض الادنى مقدمة او جزءا لغرض اقصى يريد المولى من المكلف ان يوجد كى يقال بان الغرض الأدنى مقدمي غيري او ضمني، على ان الغرض الاعلى من قبيل الحكمة التي لا يضر انتفاءها في حصول الامتثال.

هذا ومن جهة أخرى انه بناء على ما ذكره صاحب الكفاية فلم نفهم وجه إباءه في الكفاية عن التعبير بالامتثال بعد الامتثال وعدوله الى التعبير بتبديل الامتثال بالامتثال فانه لم لا يكون ما ذكره من الامتثال بعد الامتثال بعد افتراض بقاء الأمر بالطبيعة.

ومن الغريب ما حكى عن المحقق الشيخ حسين الحلبي قده انه استدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال بكونه من الاقالة، وفيه ان الإقالة التي جرى عليها بناء العقلاء ودلت عليه النصوص تكون في العقود التي يكون لزومها لزوما حقيقيا كالمعاوضات، لامثل الفعل التكويني الذي صدر من الإنسان ولايمكنه امحائه، نعم ورد استحباب اقالة عثرة المؤمن، وأين هذا

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣١٩

من تبديل الامتثال بالامتثال، وكيف كان فالصحيح عدم امكان تبديل الامتثال بالامتثال، نعم قد يكون للواجب شرط متأخر فيمكن للعبد بعد اتيانه بالفعل ان يترك الشرط ويأتي بفرد آخر واجد للشرط المتأخر كما اذا امره المولى باحضار الماء وحفظه الى ان يشربه المولى فجاء العبد اولا بماء ثم سكب ولم يحفظه ثم جاء بماء آخر فان هذا من هدم الامتثال لا تبديله.

ومن هنا قد يقال انه يمكن للمكلف بعد شروعه في مركب ارتباطي كالوضوء والغسل والطواف والسعي ان يترك اتمامه ويستأنف العمل من جديد ولو قبل ان يصدر منه ما يوجب بطلان الاول، كما لو كان في اثناء الطواف او السعي فبدا له ان يستأنف الطواف او السعي قبل فوت الموالاة العرفية، وكذا لو كان في أثناء الوضوء كما لو غسل وجهه ويديه لكن بدا له ان يستأنف الوضوء قبل فوت الموالاة العرفية، حيث انه بناء على كون شرط صحة الجزء المأتي به لحقوق سائر الأجزاء به بقصد كون المجموع أجزاء عمل واحد، فلا يكون هذا الجزء المأتي به سابقا امتثالا للأمر الضمني به بعد عدم لحقوق سائر الأجزاء به بقصد كون تلك الأجزاء مع ذلك الجزء المأتي به أجزاء مركب واحد فيكون ما استأنفه من العمل بكامله مصداقا للعمل الواجب.

لكن أفتى جماعة من الأعلام بعدم جواز الاستئناف في الطواف والسعي الا بعد بطلان الجزء المأتي به بالإخلال بالموالاة العرفية ونحوها، ومستند ما ذكروه احد امور:

١- ان يقال بانه بعد صلاحية الجزء المأتي به لحقوق سائر الأجزاء به فقد تحقق امتثال امره الضمني فتكون اعادته بنية العمل الجديد فاقدة للامر، كما لاتكون سائر الأجزاء المأتي بها بعنوان العمل الجديد متممة للجزء المأتي به

قبل نية الاستئناف لعدم قصد ذلك، ولكن يرد على هذا الوجه ان امتثال الأمر الضمني في ضمن امتثال الأمر بالمركب ولا يسقط الأمر الضمني الا بسقوط الأمر بالمركب، فلا وجه للمنع عن وقوع الجزء الذي اعاده بنية الاستئناف امثالاً للأمر بالمركب، ولا يخفى ان لازم هذا الوجه أنه لو رمى في الحجج الى احدى الجمرات أربع حصيات مثلاً ثم بدا له الاستئناف برميها سبع حصيات أخرى لم يجزئه ذلك بناء على كون رمي سبع حصيات الى كل جمرة مركبا ارتباطيا يحتاج تحققه الى قصد جزئية كل رمي للمركب.

٢- ان يقال بانه لا يعتبر في امتثال الأمر بالمركب كالطواف والسعي ونحوهما الا قصد امتثال الأمر في كل جزء من اجزاءه فلا يضر نية الاستئناف في لحوق ما يأتي به من الاجزاء بعنوان الاستئناف للجزء الذي أتى به اولاً، فلو طاف ثلاثة اشواط مثلاً ثم بدا له ان يستأنف الطواف فأتى بطواف جديد فتكون الأربعة اشواط الاولى من هذا الطواف الجديد مكملة لتلك الاشواط الثلاثة التي اتى بها اولاً، حيث يصدق انه طاف بالبيت سبعة اشواط والمفروض قصده امتثال الأمر، فان لم يزد على ذلك كان طوافه صحيحاً، وان زاد عليه كما لو اتم الطواف الجديد بان أتى به سبعة اشواط فيبطل طوافه من اجل الزيادة، فلو بنينا على عدم مبطلية الزيادة الناشئة عن الجهل القصورى في الطواف كان طوافه صحيحاً ايضاً، كما هو الحال في السعي بناء على ما هو الصحيح من عدم بطلان السعي بالزيادة فيه عن جهل بالحكم، كما لا يبطل رمي الجمار بالزيادة فيه جزماً.

ولعل هذا الوجه هو الذي اعتمد عليه بعض السادة الأعلام دام ظله حيث ذكر انه لو استأنف الطواف قبل فوت الموالة العرفية ففي صحته اشكال الا اذا كان جاهلاً قاصراً فانه يرى ان الزيادة في الطواف ان كانت ناشئة عن جهل قصورى فلا يبطل الطواف به بمقتضى قاعدة "ان السنة لاتنقض الفريضة"، نعم ذكر انه لو استأنف الطواف بعد فوت الموالة العرفية صح

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٢١

على اي حال، بل لو كان استثنافه قبل اكمال الشوط الرابع فيكفي في صحته ان يكون بعد خروجه من المطاف واشتغاله بعمل آخر بحيث يصدق عليه الانصراف من الطواف .

هذا ولكن يرد على هذا الوجه الثاني انه لايبعد ان يقال بتقوم المركبات القصدية كالطواف والسعي بنية ان تكون اجزاءها من عمل واحد .

ولا يخفى ان لازم هذين الوجهين انه لو غسل وجهه ويديه في الوضوء ثم بدا له استئناف الوضوء فبناء على عدم استحباب الغسلة الثانية في اليد اليسرى او فرض انه غسل يده اليسرى مرتين ثم بدا له استئناف الوضوء فيحكم ببطالان وضوءه، لاستلزامه لكون المسح بماء جديد، حيث ان غسله لليد اليسرى في الوضوء الثاني لم يكن مأمورا به، نعم لو كان جاهلا قاصرا صح وضوءه بناء على ان النهي عن المسح بماء جديد من السنة لعدم وروده في الكتاب والاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب انتقاض الفريضة حسب ما استفيد من قوله عليه السلام في ذيل حديث لاتعاد ان السنة لاتنقض الفريضة .

٣- ما قد يقال من ان ظاهر الأمر بإتمام الطواف في جملة من الروايات ان الوظيفة التعيينة هو اتمام الطواف الذي بيده، فلا يكفي الاستئناف ولكن الظاهر من هذه الروايات^(١) كفاية اتمام الطواف في الموارد المذكورة فيها، فلا تنفي صحة الاستئناف، نعم ظاهر رواية اسحاق بن عمار^(٢) وجوب اتمام الطواف الذي بدأ به تكليفا حيث ورد فيها "ان من طاف ثلاثة اشواط فان اعتلّ علّة لا يقدر معها على الطواف فالله اولى بالعدر فيستأنف الطواف بعد ما زالت علّته" وعليه فان تمت هذه الرواية سندا فيكون استثنافه قبل ابطال الطواف بفوت الموالة العرفية ونحوها نظير استئناف صلاة الفريضة قبل

١ - راجع وسائل الشيعة باب ٤٣ من ابواب الطواف ح ٢١١ و٢١٢ و٢١٣ و٢١٤ و٢١٥ و٢١٦ و٢١٧ و٢١٨ و٢١٩ و٢٢٠ و٢٢١ و٢٢٢ و٢٢٣ و٢٢٤ و٢٢٥ و٢٢٦ و٢٢٧ و٢٢٨ و٢٢٩ و٢٣٠ و٢٣١ و٢٣٢ و٢٣٣ و٢٣٤ و٢٣٥ و٢٣٦ و٢٣٧ و٢٣٨ و٢٣٩ و٢٤٠ و٢٤١ و٢٤٢ و٢٤٣ و٢٤٤ و٢٤٥ و٢٤٦ و٢٤٧ و٢٤٨ و٢٤٩ و٢٥٠ و٢٥١ و٢٥٢ و٢٥٣ و٢٥٤ و٢٥٥ و٢٥٦ و٢٥٧ و٢٥٨ و٢٥٩ و٢٦٠ و٢٦١ و٢٦٢ و٢٦٣ و٢٦٤ و٢٦٥ و٢٦٦ و٢٦٧ و٢٦٨ و٢٦٩ و٢٧٠ و٢٧١ و٢٧٢ و٢٧٣ و٢٧٤ و٢٧٥ و٢٧٦ و٢٧٧ و٢٧٨ و٢٧٩ و٢٨٠ و٢٨١ و٢٨٢ و٢٨٣ و٢٨٤ و٢٨٥ و٢٨٦ و٢٨٧ و٢٨٨ و٢٨٩ و٢٩٠ و٢٩١ و٢٩٢ و٢٩٣ و٢٩٤ و٢٩٥ و٢٩٦ و٢٩٧ و٢٩٨ و٢٩٩ و٣٠٠ و٣٠١ و٣٠٢ و٣٠٣ و٣٠٤ و٣٠٥ و٣٠٦ و٣٠٧ و٣٠٨ و٣٠٩ و٣١٠ و٣١١ و٣١٢ و٣١٣ و٣١٤ و٣١٥ و٣١٦ و٣١٧ و٣١٨ و٣١٩ و٣٢٠ و٣٢١ و٣٢٢ و٣٢٣ و٣٢٤ و٣٢٥ و٣٢٦ و٣٢٧ و٣٢٨ و٣٢٩ و٣٣٠ و٣٣١ و٣٣٢ و٣٣٣ و٣٣٤ و٣٣٥ و٣٣٦ و٣٣٧ و٣٣٨ و٣٣٩ و٣٤٠ و٣٤١ و٣٤٢ و٣٤٣ و٣٤٤ و٣٤٥ و٣٤٦ و٣٤٧ و٣٤٨ و٣٤٩ و٣٥٠ و٣٥١ و٣٥٢ و٣٥٣ و٣٥٤ و٣٥٥ و٣٥٦ و٣٥٧ و٣٥٨ و٣٥٩ و٣٦٠ و٣٦١ و٣٦٢ و٣٦٣ و٣٦٤ و٣٦٥ و٣٦٦ و٣٦٧ و٣٦٨ و٣٦٩ و٣٧٠ و٣٧١ و٣٧٢ و٣٧٣ و٣٧٤ و٣٧٥ و٣٧٦ و٣٧٧ و٣٧٨ و٣٧٩ و٣٨٠ و٣٨١ و٣٨٢ و٣٨٣ و٣٨٤ و٣٨٥ و٣٨٦ و٣٨٧ و٣٨٨ و٣٨٩ و٣٩٠ و٣٩١ و٣٩٢ و٣٩٣ و٣٩٤ و٣٩٥ و٣٩٦ و٣٩٧ و٣٩٨ و٣٩٩ و٤٠٠ و٤٠١ و٤٠٢ و٤٠٣ و٤٠٤ و٤٠٥ و٤٠٦ و٤٠٧ و٤٠٨ و٤٠٩ و٤١٠ و٤١١ و٤١٢ و٤١٣ و٤١٤ و٤١٥ و٤١٦ و٤١٧ و٤١٨ و٤١٩ و٤٢٠ و٤٢١ و٤٢٢ و٤٢٣ و٤٢٤ و٤٢٥ و٤٢٦ و٤٢٧ و٤٢٨ و٤٢٩ و٤٣٠ و٤٣١ و٤٣٢ و٤٣٣ و٤٣٤ و٤٣٥ و٤٣٦ و٤٣٧ و٤٣٨ و٤٣٩ و٤٤٠ و٤٤١ و٤٤٢ و٤٤٣ و٤٤٤ و٤٤٥ و٤٤٦ و٤٤٧ و٤٤٨ و٤٤٩ و٤٥٠ و٤٥١ و٤٥٢ و٤٥٣ و٤٥٤ و٤٥٥ و٤٥٦ و٤٥٧ و٤٥٨ و٤٥٩ و٤٦٠ و٤٦١ و٤٦٢ و٤٦٣ و٤٦٤ و٤٦٥ و٤٦٦ و٤٦٧ و٤٦٨ و٤٦٩ و٤٧٠ و٤٧١ و٤٧٢ و٤٧٣ و٤٧٤ و٤٧٥ و٤٧٦ و٤٧٧ و٤٧٨ و٤٧٩ و٤٨٠ و٤٨١ و٤٨٢ و٤٨٣ و٤٨٤ و٤٨٥ و٤٨٦ و٤٨٧ و٤٨٨ و٤٨٩ و٤٩٠ و٤٩١ و٤٩٢ و٤٩٣ و٤٩٤ و٤٩٥ و٤٩٦ و٤٩٧ و٤٩٨ و٤٩٩ و٥٠٠ و٥٠١ و٥٠٢ و٥٠٣ و٥٠٤ و٥٠٥ و٥٠٦ و٥٠٧ و٥٠٨ و٥٠٩ و٥١٠ و٥١١ و٥١٢ و٥١٣ و٥١٤ و٥١٥ و٥١٦ و٥١٧ و٥١٨ و٥١٩ و٥٢٠ و٥٢١ و٥٢٢ و٥٢٣ و٥٢٤ و٥٢٥ و٥٢٦ و٥٢٧ و٥٢٨ و٥٢٩ و٥٣٠ و٥٣١ و٥٣٢ و٥٣٣ و٥٣٤ و٥٣٥ و٥٣٦ و٥٣٧ و٥٣٨ و٥٣٩ و٥٤٠ و٥٤١ و٥٤٢ و٥٤٣ و٥٤٤ و٥٤٥ و٥٤٦ و٥٤٧ و٥٤٨ و٥٤٩ و٥٥٠ و٥٥١ و٥٥٢ و٥٥٣ و٥٥٤ و٥٥٥ و٥٥٦ و٥٥٧ و٥٥٨ و٥٥٩ و٥٦٠ و٥٦١ و٥٦٢ و٥٦٣ و٥٦٤ و٥٦٥ و٥٦٦ و٥٦٧ و٥٦٨ و٥٦٩ و٥٧٠ و٥٧١ و٥٧٢ و٥٧٣ و٥٧٤ و٥٧٥ و٥٧٦ و٥٧٧ و٥٧٨ و٥٧٩ و٥٨٠ و٥٨١ و٥٨٢ و٥٨٣ و٥٨٤ و٥٨٥ و٥٨٦ و٥٨٧ و٥٨٨ و٥٨٩ و٥٩٠ و٥٩١ و٥٩٢ و٥٩٣ و٥٩٤ و٥٩٥ و٥٩٦ و٥٩٧ و٥٩٨ و٥٩٩ و٦٠٠ و٦٠١ و٦٠٢ و٦٠٣ و٦٠٤ و٦٠٥ و٦٠٦ و٦٠٧ و٦٠٨ و٦٠٩ و٦١٠ و٦١١ و٦١٢ و٦١٣ و٦١٤ و٦١٥ و٦١٦ و٦١٧ و٦١٨ و٦١٩ و٦٢٠ و٦٢١ و٦٢٢ و٦٢٣ و٦٢٤ و٦٢٥ و٦٢٦ و٦٢٧ و٦٢٨ و٦٢٩ و٦٣٠ و٦٣١ و٦٣٢ و٦٣٣ و٦٣٤ و٦٣٥ و٦٣٦ و٦٣٧ و٦٣٨ و٦٣٩ و٦٤٠ و٦٤١ و٦٤٢ و٦٤٣ و٦٤٤ و٦٤٥ و٦٤٦ و٦٤٧ و٦٤٨ و٦٤٩ و٦٥٠ و٦٥١ و٦٥٢ و٦٥٣ و٦٥٤ و٦٥٥ و٦٥٦ و٦٥٧ و٦٥٨ و٦٥٩ و٦٦٠ و٦٦١ و٦٦٢ و٦٦٣ و٦٦٤ و٦٦٥ و٦٦٦ و٦٦٧ و٦٦٨ و٦٦٩ و٦٧٠ و٦٧١ و٦٧٢ و٦٧٣ و٦٧٤ و٦٧٥ و٦٧٦ و٦٧٧ و٦٧٨ و٦٧٩ و٦٨٠ و٦٨١ و٦٨٢ و٦٨٣ و٦٨٤ و٦٨٥ و٦٨٦ و٦٨٧ و٦٨٨ و٦٨٩ و٦٩٠ و٦٩١ و٦٩٢ و٦٩٣ و٦٩٤ و٦٩٥ و٦٩٦ و٦٩٧ و٦٩٨ و٦٩٩ و٧٠٠ و٧٠١ و٧٠٢ و٧٠٣ و٧٠٤ و٧٠٥ و٧٠٦ و٧٠٧ و٧٠٨ و٧٠٩ و٧١٠ و٧١١ و٧١٢ و٧١٣ و٧١٤ و٧١٥ و٧١٦ و٧١٧ و٧١٨ و٧١٩ و٧٢٠ و٧٢١ و٧٢٢ و٧٢٣ و٧٢٤ و٧٢٥ و٧٢٦ و٧٢٧ و٧٢٨ و٧٢٩ و٧٣٠ و٧٣١ و٧٣٢ و٧٣٣ و٧٣٤ و٧٣٥ و٧٣٦ و٧٣٧ و٧٣٨ و٧٣٩ و٧٤٠ و٧٤١ و٧٤٢ و٧٤٣ و٧٤٤ و٧٤٥ و٧٤٦ و٧٤٧ و٧٤٨ و٧٤٩ و٧٥٠ و٧٥١ و٧٥٢ و٧٥٣ و٧٥٤ و٧٥٥ و٧٥٦ و٧٥٧ و٧٥٨ و٧٥٩ و٧٦٠ و٧٦١ و٧٦٢ و٧٦٣ و٧٦٤ و٧٦٥ و٧٦٦ و٧٦٧ و٧٦٨ و٧٦٩ و٧٧٠ و٧٧١ و٧٧٢ و٧٧٣ و٧٧٤ و٧٧٥ و٧٧٦ و٧٧٧ و٧٧٨ و٧٧٩ و٧٨٠ و٧٨١ و٧٨٢ و٧٨٣ و٧٨٤ و٧٨٥ و٧٨٦ و٧٨٧ و٧٨٨ و٧٨٩ و٧٩٠ و٧٩١ و٧٩٢ و٧٩٣ و٧٩٤ و٧٩٥ و٧٩٦ و٧٩٧ و٧٩٨ و٧٩٩ و٨٠٠ و٨٠١ و٨٠٢ و٨٠٣ و٨٠٤ و٨٠٥ و٨٠٦ و٨٠٧ و٨٠٨ و٨٠٩ و٨١٠ و٨١١ و٨١٢ و٨١٣ و٨١٤ و٨١٥ و٨١٦ و٨١٧ و٨١٨ و٨١٩ و٨٢٠ و٨٢١ و٨٢٢ و٨٢٣ و٨٢٤ و٨٢٥ و٨٢٦ و٨٢٧ و٨٢٨ و٨٢٩ و٨٣٠ و٨٣١ و٨٣٢ و٨٣٣ و٨٣٤ و٨٣٥ و٨٣٦ و٨٣٧ و٨٣٨ و٨٣٩ و٨٤٠ و٨٤١ و٨٤٢ و٨٤٣ و٨٤٤ و٨٤٥ و٨٤٦ و٨٤٧ و٨٤٨ و٨٤٩ و٨٥٠ و٨٥١ و٨٥٢ و٨٥٣ و٨٥٤ و٨٥٥ و٨٥٦ و٨٥٧ و٨٥٨ و٨٥٩ و٨٦٠ و٨٦١ و٨٦٢ و٨٦٣ و٨٦٤ و٨٦٥ و٨٦٦ و٨٦٧ و٨٦٨ و٨٦٩ و٨٧٠ و٨٧١ و٨٧٢ و٨٧٣ و٨٧٤ و٨٧٥ و٨٧٦ و٨٧٧ و٨٧٨ و٨٧٩ و٨٨٠ و٨٨١ و٨٨٢ و٨٨٣ و٨٨٤ و٨٨٥ و٨٨٦ و٨٨٧ و٨٨٨ و٨٨٩ و٨٩٠ و٨٩١ و٨٩٢ و٨٩٣ و٨٩٤ و٨٩٥ و٨٩٦ و٨٩٧ و٨٩٨ و٨٩٩ و٩٠٠ و٩٠١ و٩٠٢ و٩٠٣ و٩٠٤ و٩٠٥ و٩٠٦ و٩٠٧ و٩٠٨ و٩٠٩ و٩١٠ و٩١١ و٩١٢ و٩١٣ و٩١٤ و٩١٥ و٩١٦ و٩١٧ و٩١٨ و٩١٩ و٩٢٠ و٩٢١ و٩٢٢ و٩٢٣ و٩٢٤ و٩٢٥ و٩٢٦ و٩٢٧ و٩٢٨ و٩٢٩ و٩٣٠ و٩٣١ و٩٣٢ و٩٣٣ و٩٣٤ و٩٣٥ و٩٣٦ و٩٣٧ و٩٣٨ و٩٣٩ و٩٤٠ و٩٤١ و٩٤٢ و٩٤٣ و٩٤٤ و٩٤٥ و٩٤٦ و٩٤٧ و٩٤٨ و٩٤٩ و٩٥٠ و٩٥١ و٩٥٢ و٩٥٣ و٩٥٤ و٩٥٥ و٩٥٦ و٩٥٧ و٩٥٨ و٩٥٩ و٩٦٠ و٩٦١ و٩٦٢ و٩٦٣ و٩٦٤ و٩٦٥ و٩٦٦ و٩٦٧ و٩٦٨ و٩٦٩ و٩٧٠ و٩٧١ و٩٧٢ و٩٧٣ و٩٧٤ و٩٧٥ و٩٧٦ و٩٧٧ و٩٧٨ و٩٧٩ و٩٨٠ و٩٨١ و٩٨٢ و٩٨٣ و٩٨٤ و٩٨٥ و٩٨٦ و٩٨٧ و٩٨٨ و٩٨٩ و٩٩٠ و٩٩١ و٩٩٢ و٩٩٣ و٩٩٤ و٩٩٥ و٩٩٦ و٩٩٧ و٩٩٨ و٩٩٩ و١٠٠٠ و١٠٠١ و١٠٠٢ و١٠٠٣ و١٠٠٤ و١٠٠٥ و١٠٠٦ و١٠٠٧ و١٠٠٨ و١٠٠٩ و١٠١٠ و١٠١١ و١٠١٢ و١٠١٣ و١٠١٤ و١٠١٥ و١٠١٦ و١٠١٧ و١٠١٨ و١٠١٩ و١٠٢٠ و١٠٢١ و١٠٢٢ و١٠٢٣ و١٠٢٤ و١٠٢٥ و١٠٢٦ و١٠٢٧ و١٠٢٨ و١٠٢٩ و١٠٣٠ و١٠٣١ و١٠٣٢ و١٠٣٣ و١٠٣٤ و١٠٣٥ و١٠٣٦ و١٠٣٧ و١٠٣٨ و١٠٣٩ و١٠٤٠ و١٠٤١ و١٠٤٢ و١٠٤٣ و١٠٤٤ و١٠٤٥ و١٠٤٦ و١٠٤٧ و١٠٤٨ و١٠٤٩ و١٠٥٠ و١٠٥١ و١٠٥٢ و١٠٥٣ و١٠٥٤ و١٠٥٥ و١٠٥٦ و١٠٥٧ و١٠٥٨ و١٠٥٩ و١٠٦٠ و١٠٦١ و١٠٦٢ و١٠٦٣ و١٠٦٤ و١٠٦٥ و١٠٦٦ و١٠٦٧ و١٠٦٨ و١٠٦٩ و١٠٧٠ و١٠٧١ و١٠٧٢ و١٠٧٣ و١٠٧٤ و١٠٧٥ و١٠٧٦ و١٠٧٧ و١٠٧٨ و١٠٧٩ و١٠٨٠ و١٠٨١ و١٠٨٢ و١٠٨٣ و١٠٨٤ و١٠٨٥ و١٠٨٦ و١٠٨٧ و١٠٨٨ و١٠٨٩ و١٠٩٠ و١٠٩١ و١٠٩٢ و١٠٩٣ و١٠٩٤ و١٠٩٥ و١٠٩٦ و١٠٩٧ و١٠٩٨ و١٠٩٩ و١١٠٠ و١١٠١ و١١٠٢ و١١٠٣ و١١٠٤ و١١٠٥ و١١٠٦ و١١٠٧ و١١٠٨ و١١٠٩ و١١١٠ و١١١١ و١١١٢ و١١١٣ و١١١٤ و١١١٥ و١١١٦ و١١١٧ و١١١٨ و١١١٩ و١١٢٠ و١١٢١ و١١٢٢ و١١٢٣ و١١٢٤ و١١٢٥ و١١٢٦ و١١٢٧ و١١٢٨ و١١٢٩ و١١٣٠ و١١٣١ و١١٣٢ و١١٣٣ و١١٣٤ و١١٣٥ و١١٣٦ و١١٣٧ و١١٣٨ و١١٣٩ و١١٤٠ و١١٤١ و١١٤٢ و١١٤٣ و١١٤٤ و١١٤٥ و١١٤٦ و١١٤٧ و١١٤٨ و١١٤٩ و١١٥٠ و١١٥١ و١١٥٢ و١١٥٣ و١١٥٤ و١١٥٥ و١١٥٦ و١١٥٧ و١١٥٨ و١١٥٩ و١١٦٠ و١١٦١ و١١٦٢ و١١٦٣ و١١٦٤ و١١٦٥ و١١٦٦ و١١٦٧ و١١٦٨ و١١٦٩ و١١٧٠ و١١٧١ و١١٧٢ و١١٧٣ و١١٧٤ و١١٧٥ و١١٧٦ و١١٧٧ و١١٧٨ و١١٧٩ و١١٨٠ و١١٨١ و١١٨٢ و١١٨٣ و١١٨٤ و١١٨٥ و١١٨٦ و١١٨٧ و١١٨٨ و١١٨٩ و١١٩٠ و١١٩١ و١١٩٢ و١١٩٣ و١١٩٤ و١١٩٥ و١١٩٦ و١١٩٧ و١١٩٨ و١١٩٩ و١٢٠٠ و١٢٠١ و١٢٠٢ و١٢٠٣ و١٢٠٤ و١٢٠٥ و١٢٠٦ و١٢٠٧ و١٢٠٨ و١٢٠٩ و١٢١٠ و١٢١١ و١٢١٢ و١٢١٣ و١٢١٤ و١٢١٥ و١٢١٦ و١٢١٧ و١٢١٨ و١٢١٩ و١٢٢٠ و١٢٢١ و١٢٢٢ و١٢٢٣ و١٢٢٤ و١٢٢٥ و١٢٢٦ و١٢٢٧ و١٢٢٨ و١٢٢٩ و١٢٣٠ و١٢٣١ و١٢٣٢ و١٢٣٣ و١٢٣٤ و١٢٣٥ و١٢٣٦ و١٢٣٧ و١٢٣٨ و١٢٣٩ و١٢٤٠ و١٢٤١ و١٢٤٢ و١٢٤٣ و١٢٤٤ و١٢٤٥ و١٢٤٦ و١٢٤٧ و١٢٤٨ و١٢٤٩ و١٢٥٠ و١٢٥١ و١٢٥٢ و١٢٥٣ و١٢٥٤ و١٢٥٥ و١٢٥٦ و١٢٥٧ و١٢٥٨ و١٢٥٩ و١٢٦٠ و١٢٦١ و١٢٦٢ و١٢٦٣ و١٢٦٤ و١٢٦٥ و١٢٦٦ و١٢٦٧ و١٢٦٨ و١٢٦٩ و١٢٧٠ و١٢٧١ و١٢٧٢ و١٢٧٣ و١٢٧٤ و١٢٧٥ و١٢٧٦ و١٢٧٧ و١٢٧٨ و١٢٧٩ و١٢٨٠ و١٢٨١ و١٢٨٢ و١٢٨٣ و١٢٨٤ و١٢٨٥ و١٢٨٦ و١٢٨٧ و١٢٨٨ و١٢٨٩ و١٢٩٠ و١٢٩١ و١٢٩٢ و١٢٩٣ و١٢٩٤ و١٢٩٥ و١٢٩٦ و١٢٩٧ و١٢٩٨ و١٢٩٩ و١٣٠٠ و١٣٠١ و١٣٠٢ و١٣٠٣ و١٣٠٤ و١٣٠٥ و١٣٠٦ و١٣٠٧ و١٣٠٨ و١٣٠٩ و١٣١٠ و١٣١١ و١٣١٢ و١٣١٣ و١٣١٤ و١٣١٥ و١٣١٦ و١٣١٧ و١٣١٨ و١٣١٩ و١٣٢٠ و١٣٢١ و١٣٢٢ و١٣٢٣ و١٣٢٤ و١٣٢٥ و١٣٢٦ و١٣٢٧ و١٣٢٨ و١٣٢٩ و١٣٣٠ و١٣٣١ و١٣٣٢ و١٣٣٣ و١٣٣٤ و١٣٣٥ و١٣٣٦ و١٣٣٧ و١٣٣٨ و١٣٣٩ و١٣٤٠ و١٣٤١ و١٣٤٢ و١٣٤٣ و١٣٤٤ و١٣٤٥ و١٣٤٦ و١٣٤٧ و١٣٤٨ و١٣٤٩ و١٣٥٠ و١٣٥١ و١٣٥٢ و١٣٥٣ و١٣٥٤ و١٣٥٥ و١٣٥٦ و١٣٥٧ و١٣٥٨ و١٣٥٩ و١٣٦٠ و١٣٦١ و١٣٦٢ و١٣٦٣ و١٣٦٤ و١٣٦٥ و١٣٦٦ و١٣٦٧ و١٣٦٨ و١٣٦٩ و١٣٧٠ و١٣٧١ و١٣٧٢ و١٣٧٣ و١٣٧٤ و١٣٧٥ و١٣٧٦ و١٣٧٧ و١٣٧٨ و١٣٧٩ و١٣٨٠ و١٣٨١ و١٣٨٢ و١٣٨٣ و١٣٨٤ و١٣٨٥ و١٣٨٦ و١٣٨٧ و١٣٨٨ و١٣٨٩ و١٣٩٠ و١٣٩١ و١٣٩٢ و١٣٩٣ و١٣٩٤ و١٣٩٥ و١٣٩٦ و١٣٩٧ و١٣٩٨ و١٣٩٩ و١٤٠٠ و١٤٠١ و١٤٠٢ و١٤٠٣ و١٤٠٤ و١٤٠٥ و١٤٠٦ و١٤٠٧ و١٤٠٨ و١٤٠٩ و١٤١٠ و١٤١١ و١٤١٢ و١٤١٣ و١٤١٤ و١٤١٥ و١٤١٦ و١٤١٧ و١٤١٨ و١٤١٩ و١٤٢٠ و١٤٢١ و١٤٢٢ و١٤٢٣ و١٤٢٤ و١٤٢٥ و١٤٢٦ و١٤٢٧ و١٤٢٨ و١٤٢٩ و١٤٣٠ و١٤٣١ و١٤٣٢ و١٤٣٣ و١٤٣٤ و١٤٣٥ و١٤٣٦ و١٤٣٧ و١٤٣٨ و١٤٣٩ و١٤٤٠ و١٤٤١ و١٤٤٢ و١٤٤٣ و١٤٤٤ و١٤٤٥ و١٤٤٦ و١٤٤٧ و١٤٤٨ و١٤٤٩ و١٤٥٠ و١٤٥١ و١٤٥٢ و١٤٥٣ و١٤٥٤ و١٤٥٥ و١٤٥٦ و١٤٥٧ و١٤٥٨ و١٤٥٩ و١٤٦٠ و١٤٦١ و١٤٦٢ و١٤٦٣ و١٤٦٤ و١٤٦٥ و١٤٦٦ و١٤٦٧ و١٤٦٨ و١٤٦٩ و١٤٧٠ و١٤٧١ و١٤٧٢ و١٤٧٣ و١٤٧٤ و١٤٧٥ و١٤٧٦ و١٤٧٧ و١٤٧٨ و١٤٧٩ و١٤٨٠ و١٤٨١ و١٤٨٢ و١٤٨٣ و١٤٨٤ و١٤٨٥ و١٤٨٦ و١٤٨٧ و١٤٨٨ و١٤٨٩ و١٤٩٠ و١٤٩١ و١٤٩٢ و١٤٩٣ و١٤٩٤ و١٤٩٥ و١٤٩٦ و١٤٩٧ و١٤٩٨ و١٤٩٩ و١٥٠٠ و١٥٠١ و١٥٠٢ و١٥٠٣ و١٥٠٤ و١٥٠٥ و١٥٠٦ و١٥٠٧ و١٥٠٨ و١٥٠٩ و١٥١٠ و١٥١١ و١٥١٢ و١٥١٣ و١٥١٤ و١٥١٥ و١٥١٦ و١٥١٧ و١٥١٨ و١٥١٩ و١٥٢٠ و١٥٢١ و١٥٢٢ و١٥٢٣ و١٥٢٤ و١٥٢٥ و١٥٢٦ و١٥٢٧ و١٥٢٨ و١٥٢٩ و١٥٣٠ و١٥٣١ و١٥٣٢ و١٥٣٣ و١٥٣٤ و١٥٣٥ و١٥٣٦ و١٥٣٧ و١٥٣٨ و١٥٣٩ و١٥٤٠ و١٥٤١ و١٥٤٢ و١٥٤٣ و١٥٤٤ و١٥٤٥ و١٥٤٦ و١٥٤٧ و١٥٤٨ و١٥٤٩ و١٥٥٠ و١٥٥١ و١٥٥٢ و١٥٥٣ و١٥٥٤ و١٥٥٥ و١٥٥٦ و١٥٥٧ و١٥٥٨ و١٥٥٩ و١٥٦٠ و١٥٦١ و١٥٦٢ و١٥٦٣ و١٥٦٤ و١٥٦٥ و١٥٦٦ و١٥٦٧ و١٥٦٨ و١٥٦٩ و١٥٧٠ و١٥٧١ و١٥٧٢ و١٥٧٣ و١٥٧٤ و١٥٧٥ و١٥٧٦ و١٥٧٧ و١٥٧٨ و١٥٧٩ و١٥٨٠ و١٥٨١ و١٥٨٢ و١٥٨٣ و١٥٨٤ و١٥٨٥ و١٥٨٦ و١٥٨٧ و١٥٨٨ و١٥٨٩ و١٥٩٠ و١٥٩١ و١٥٩٢ و١٥٩٣ و١٥٩٤ و١٥٩٥ و١٥٩٦ و١٥٩٧ و١٥٩٨ و١٥٩٩ و١٦٠٠ و١٦٠١ و١٦٠٢ و١٦٠٣ و١٦٠٤ و١٦٠٥ و١٦٠٦ و١٦٠٧ و١٦٠٨ و١٦٠٩ و١٦١٠ و١٦١١ و١٦١٢ و١٦١٣ و١٦١٤ و١٦١٥ و١٦١٦ و١٦١٧ و١٦١٨ و١٦١٩ و١٦٢٠ و١٦٢١ و١٦٢٢ و١٦٢٣ و١٦٢٤ و١٦٢٥ و١٦٢٦ و١٦٢٧ و١٦٢٨ و١٦٢٩ و١٦٣٠ و١٦٣١ و١٦٣٢ و١٦٣٣ و١٦٣٤ و١٦٣٥ و١٦٣٦ و١٦٣٧ و١٦٣٨ و١٦٣٩ و١٦٤٠ و١٦٤١ و١٦٤٢ و١٦٤٣ و١٦٤٤ و١٦٤٥ و١٦٤٦ و١٦٤٧ و١٦٤٨ و١٦٤٩ و١٦٥٠ و١٦٥١ و١٦٥٢ و١٦٥٣ و١٦٥٤ و١٦٥٥ و١٦٥٦ و١٦٥٧ و١٦٥٨ و١٦٥٩ و١٦٦٠ و١٦٦١ و١٦٦٢ و١٦٦٣ و١٦٦٤ و١٦٦٥ و١٦٦٦ و١٦٦٧ و١٦٦٨ و١٦٦٩ و١٦٧٠ و١٦٧١ و١٦٧٢ و١٦٧٣ و١٦٧٤ و١٦٧٥ و١٦٧٦ و١٦٧٧ و١٦٧٨ و١٦٧٩ و١٦٨٠ و١٦٨١ و١٦٨٢ و١٦٨٣ و١٦٨٤ و١٦٨٥ و١٦٨

ابطالها حيث يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

استحباب إعادة الصلاة جماعة

ثم انه ينبغي الكلام في مسألة **فقهيّة** توهم كونها من قبيل الامتثال بعد الامتثال او تبديل الامتثال بالامتثال وهي ما ورد في روايات عديدة من الأمر بإعادة الصلاة جماعة وهي على ثلاث طوائف:

الطائفة الاولى: ما ورد بعنوان الأمر بإعادة لاكثر من ذلك ففي موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز له ان يعيد الصلاة معهم قال نعم وهو افضل قلت فان لم يفعل قال ليس به بأس^(١) وفي صحيحة ابن بزيع قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اني احضر المسجد مع جيرتي وغيرهم فيأمروني بالصلاة بهم وقد صليت قبل ان أتاهم... فكتب عليه السلام صل بهم^(٢) وهذه الصحيحة تشمل باطلاقها ما اذا كان امام جماعة في صلاته الأولى أيضا بشرط اختلاف المأمومين، نعم لا تشمل اعادة الصلاة مرة ثالثة، وهذه الطائفة لاتدل على الامتثال بعد الامتثال او تبديل الامتثال بالامتثال اذ يمكن ان يكون المراد بها ثبوت الأمر الاستحبابي بإعادة الصلاة من دون ان تكون امتثالا للأمر السابق، فيكون نظير ما ورد من استحباب إعادة صلاة الآيات اذا فرغ منها قبل الانجلاء، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام: صلاة الكسوف اذا فرغت قبل ان ينجلي فأعد^(٣).

الطائفة الثانية: ما ورد بعنوان الأمر بإعادة الصلاة وانه يجعلها الفريضة ففي صحيحة هشام عن ابي عبد الله انه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٠٢ باب ٥٤ من ابواب صلاة الجماعة الحديث ٩

٢ - نفس المصدر الحديث ٥

٣ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٤٩٨ باب ٨ من ابواب صلاة الكسوف ح ١

[Comment ٩]: هنا مسألة فقهية أخرى توهم انها من الامتثال بعد الامتثال:

معتبرة ابي بصير عن رجل اشترى كبشاً فهلك منه؟ قال: يشترى مكانه آخر، قلت: فان اشترى مكانه آخر، ثم وجد الاول، قال ان كانا جميعا قائمين فليذبح الاول، وليع الأخير وان شاء ذبحه، وان كان قد ذبح الأخير ذبح الاول معه.

الاستاذ: الجهة الثانية: لو اشترى البديل ثم وجد الأول فهل يذبح الأول أو الثاني أي البديل، فتارة يفرض وجدانه قبل ذبح الثاني، و أخرى بعد ذبحه، أما إذا وجده قبل ذبحه فذكر صاحب الوسائل أنه مخير في ذبح أيهما شاء^١ و فيه أن معتبرة ابي بصير **السابقة** قد صرحت بوجود ذبح الأول، ولا وجه لعدم العمل بها.

وإن وجد الأول بعد ذبح الثاني، فعن المشهور استحباب ذبح الأول، ولكنه منافٍ لما في معتبرة ابي بصير من الأمر بذبح الأول، ولا قرينة على حمله على الاستحباب، ودعوى تحقق

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٢٣

يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء^(١)، فقد يقال بظهورها في جواز الامتثال بعد الامتثال او تبديل الامتثال بالامتثال بتقريب ان الظاهر من الفريضة في قوله ويجعلها الفريضة هو نفس الفريضة السابقة التي اتى بها اولاً، لظهور اللام في العهد.

وقد اجيب عن ذلك بعدة وجوه:

١- ما قد يقال من احتمال كون المراد من انه يجعلها الفريضة هو انه يجعلها فريضة قضائية كما ورد في رواية اسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام تقام الصلاة وقد صليت، فقال صل واجعلها لما فات^(٢)، وفيه ان ظاهر اللام كما مر هو العهد والاشارة الى نفس الفريضة التي أتى بها سابقاً.

نعم لو لم يكن ظاهر اللام هو العهد لم يتوجه الاشكال على هذا الوجه بان ظاهر الصحيحة انه ان صلى معهم فان شاء يجعلها فريضة وحينئذ فان حملت الفريضة على مطلق الفريضة وان كانت قضائية فتكون في قبيل النافلة، فيكون مفاد الحديث انه يجوز له ان يجعلها نافلة أيضاً، وهذا باطل جزماً، لعدم مشروعية الجماعة في النافلة، فانه يمكن الجواب عن هذا الاشكال بان ما يقابل جعلها الفريضة هو ان يصلي معهم ويجعلها تسبيحاً، كما ورد ذلك في صحيحة الحلبي، والظاهر ان المراد من جعلها تسبيحاً هو الإتيان بصورة الصلاة لان مورد الصحيحة هو الصلاة مع العامة، فقد ورد فيها "اذا صليت وانت في المسجد وأقيمت الصلاة فان شئت فاخرج وان شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً"^(٣)، او يقال ان جملة "ان شاء" تكون

١ - نفس المصدر الحديث ١

٢ - وسائل الشريعة ج ٨ ص ٤٠٤ باب ٥٥ من ابواب صلاة الجماعة الحديث ١

٣ - وسائل الشريعة ج ٨ ص ٤٠١ باب ٥٤ من ابواب صلاة الجماعة الحديث ٨

متعلقة بقوله يصلي معهم، فيكون مفاد الصحيحة انه ان شاء يصلي معهم.
ان قلت: انه لم يكن في البين وجه لتوهم وجوب الصلاة معهم حتى يكون الإمام عليه السلام بصدد رفع هذا التوهم.

قلت: انه لامحذور في ان يقال انه في مقام بيان استحباب اعادة الصلاة جماعة "انه يصلي معهم ان شاء" وقد ورد في ذيل موثقة عمار من قوله "قلت فان لم يفعل قال ليس به بأس"، نعم الانصاف ان حمل قوله "ان شاء" على كونه متعلقا بقوله "يصلي معهم" خلاف الظاهر، لوجود الفصل بينهما بقوله "ويجعلها الفريضة".

٢- ما ذكره الشيخ الطوسي ره من انه يحمل صحيحة هشام على ان الرجل يصلي ثم يجد في اثناء الصلاة جماعة ويكون الجواب انه ان شاء قطع الصلاة بعد العدول بها الى النافلة ثم يستأنف الفريضة مع الجماعة^(١)، وقد يذكر كتأييد على ذلك بكون التعبير في قوله "يصلي" بصيغة المضارع وهي ظاهرة في زمان الحال، ويلاحظ عليه: ان ظاهر لفظة "ثم" او لفظة "الفاء" وقوع ما بعدها بعد زمان وقوع ما قبلها، فيكون مفاد الصحيحة انه وجد صلاة الجماعة بعد وقوع الصلاة وظاهر وقوع الصلاة تماميتها، كما يظهر ذلك بمشاهدة النظائر كما لو قيل "يقرأ سورة الفاتحة ثم يفعل كذا" على ان لازم ما ذكره الامام عليه السلام عن حكم قطعه للصلاة وعدم تبيينه بالمطابقة، وهو خلاف الظاهر.

٣- ما ذكره السيد الخوئي قده من ان الفريضة ليست بظاهرة في الفرض والوجوب الفعلي بل هي عنوان مشير الى الصلوات اليومية التي هي فرائض في حد ذاتها، وان لم تكن واجبة بالفعل، ويكون معناها انه ان شاء فينويها صلاة الظهر لهذا اليوم مثلا وان لم تكن هذه الصلاة المعادة فريضة وواجبة بالفعل فتكون هذه الطائفة كالتائفة الاولى.

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٢٥

وقد اورد عليه في البحوث اولا: بان حمل عنوان الفريضة على كونه مشيرا الى الصلوات اليومية وان لم تكن واجبة بالفعل خلاف الظاهر. وثانيا: بان هناك فرقا بين الأمر باعادة صلاة الفريضة وبين قوله ويجعلها الفريضة، فان ظاهر هذا التعبير الثاني ان اللام فيه للعهد، مع وضوح ان الفريضة المعهودة هي صلاة الظهر مثلا التي هي صلاة واحدة. وثالثا: ان هذا الحمل خلاف ظاهر جملة "ان شاء"، بعد استظهار رجوعها الى قوله "ويجعلها الفريضة"، حيث يكون معناه حينئذ: انه ان شاء ينويها صلاة الظهر مثلا لنافلة، مع وضوح عدم مشروعية الجماعة في النافلة، فلا يصح ان يقال ان شاء نوى ان تكون صلاته الثانية صلاة ظهر مثلا لاصلاة نافلة، اذ معناه جواز ان ينويها نافلة.

اقول: الظاهر عدم تمامية هذه الإيرادات، أما الإيراد الأول ففيه أن عنوان الفريضة صار ظاهرا في ذوات الفرائض اليومية، وان لم تكن واجبة بالفعل فلأجل ذلك يصح ان يقال عرفا انه نام عن الفريضة، مع انه لا يكون على النائب فرض فعلي، وقد ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير ظهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها... ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها^(١)، واما الإيراد الثاني ففيه ان استحباب جعل صلاته الثانية صلاة ظهر أدائية مثلا في قبال جعلها قضاء لما فات كما في رواية اسحاق بن عمار او جعلها تسيحا كما في صحيحة الحلبي، وبهذا ظهر الجواب عن الإيراد الثالث أيضا.

٤- ما ذكره المحقق الايرواني قده من ان توجيه هذه الطائفة يكون بالالتزام بالأمر الوجوبي بالجماع بين الصلاة بشرط لا عن لحوق صلاة جماعة وبين

صلاة الجماعة، وبناء عليه فتكون الصلاة الثانية المأتي بها جماعة هدمًا للامتثال الأول الذي أتى فيه بالصلاة منفردًا، حيث توجب انتفاء شرط الواجب فيها^(١).

ولازم هذا الوجه وقوع الصلاة الثانية المأتي بها جماعة امتثالًا للأمر الوجوبي دون الصلاة الأولى، ولا ينافي ذلك ما ورد في الروايات من أن إعادة الصلاة جماعة أفضل وليست واجبة، فإنه يكفي في صحة هذا التعبير أنه لو أتى بالصلاة الثانية جماعة فقد اختار في امتثال الأمر الوجوبي الفرد الأفضل.

ان قلت: ان اشتراط صحة الصلاة فرادى بعدم لحوق الصلاة الثانية جماعة ينافي اطلاق المتعلق في خطاب الأمر بالصلاة، قلت: اولا ان الاطلاق في باب الصلاة قد استفيد من الأخبار البيانية لكيفية الصلاة، ومن الواضح عدم كونها بصدد البيان من ناحية ما لو جاء بعد ذلك بفرض أفضل، على ان السكوت عن هذا الشرط لا يكون اخلافا بالغرض، فإنه لو لم يأت بالصلاة الثانية تحقق الامتثال بالاول، وان أتى بها تحقق الامتثال بها، وثانيا: انه بعد قيام البرهان العقلي على استحالة الامتثال بعد الامتثال او تبديل الامتثال بالامتثال فلا محيص عن التصرف في الاطلاق بما لا ينافي هذا البرهان العقلي.

وما قد يقال من انه لا يحتمل ان يكون الفرد الأكمل وهو صلاة الجماعة مانعا عن وفاء الفرد المأتي به اولا وهو صلاة الفرادى بالملاك التامّ فلامعنى لأن يكون عدل الواجب هو صلاة الفرادى بشرط عدم لحوق صلاة الجماعة، ففيه اولا انه لو فرض عدم احتمال عرفي لكون الفرد الأكمل مانعا عن استيفاء الفرد الأول للملاك التامّ، لكن المهمّ هو وجود مصلحة في عدول الشارع عن الأمر بطبيعي الصلاة الى الأمر بالجامع بين صلاة الفرادى بشرط عدم لحوق صلاة الجماعة وبين صلاة الجماعة، وهذه المصلحة هي

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٢٧

انطباق الفريضة على اعادة الصلاة جماعة وترتب آثار الفريضة عليها، وثانيا: انه قد يكون الفرد الأكمل المأتي به ثانيا في التكوينيات كالأدوية الطبية موجبا لانتفاء أثر الفرد الموجود اولا، ويكون الفرد الاكمل هو الموجد لذلك الأثر بنحو أقوى، فكيف بالتعبديات التي يؤثر في ملاكها الاعتبارات الاجتماعية والشرعية.

٥ - ما ذكره في البحوث ومحصله: ان توجيه هذه الطائفة يكون بالالتزام بالأمر الوجوبي بالجماع بين الصلاة بشرط لا عن لحوق صلاة الجماعة المأتي بها بنية جعلها الفريضة وبين صلاة الجماعة، وبناء عليه فان أتى أولاً بالصلاة فرادى ثم أعادها جماعة فإن نوى في صلاة الجماعة مجرد الإتيان بصلاة هذا اليوم كانت هذه الصلاة الثانية امتثالا للأمر الاستحبابي بالإعادة، وان نوى ان تكون هي مصداقا لامتنال الأمر الوجوبي بصلاة هذا اليوم كانت هادمة للامتثال الاول، فالمراد من قوله عليه السلام "وليجعلها الفريضة ان شاء"، هو ان الأفضل ان ينوي كون صلاة الجماعة هي الفريضة في حقه، وان لم يشأ جاز له ان ينوي كونها امتثالا للأمر الاستحبابي بإعادة صلاة هذا اليوم.

اقول: ان هذين الوجهين وان كانا ممكنين ثبوتا لكن المهم هو تمامية الوجه الثالث، فلا تصل النوبة اليهما.

الطائفة الثالثة: ما ورد بلسان ان الله يختار احبهما اليه، ففي رواية سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يعقوب عن ابي بصير قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت فقال: صل بهم يختار الله احبهما اليه^(١)، وحينئذ فقد يقال بان ظاهرها انه يختار

الله احبهما في مقام الامتثال وهذا يعني امكان تبديل الامتثال بالامتثال .
واجيب عنه اولاً: بضعف سند الرواية لجهالة محمد بن الوليد والاشكال في
سهل بن زياد .

وثانياً: بانه يمكن ان يراد منها انه تعالى يختار في مقام اعطاء الثواب
احبهما اليه .

وما في البحوث من ان ظاهر السياق اختياره تعالى في مقام اداء العبد
لوظيفته ما هو احبهما اليه لاختياره في مقام إعطاء الثواب، على انه لاوجه
لإعطاء الثواب لخصوص الاحب بعد كون كل واحد منهما انقيادا وله ثواب،
والرواية بنفسها تشير الى محبوبة كل منهما في حد نفسه، اللهم الا ان يراد
اختيار الاحب بلحاظ ثواب مخصوص وهو ثواب الفريضة الا انه تكلف في
تكلف من حيث فرض كون النظر الى الثواب ثم فرض كون النظر الى الثواب
المختص .

ثم قال: انه لوتمت هذه الطائفة الثالثة سنداً امكن الالتزام بتعلق الأمر
بالجامع بين الصلاة جماعة وبين الصلاة فرادى بشرط عدم لحوق الصلاة
جماعة فيما اذا كانت هذه الجماعة احب اليه تعالى وقد أتى بها بنية كونها
فريضة^(١) .

ففيه: ان احتمال كون المراد اختيار الاحب في مقام الثواب ليس خلاف
الظاهر، خاصة بعد قيام البرهان على استحالة تبديل الامتثال بالامتثال،
والالتزام بكون صلاة الفرادى مشروطة بعدم لحوق الجماعة حسب ما مرّ في
الوجه الرابع والخامس بعيد عن ذهن العرف، وأما ما ذكره من ان كليهما
انقياد وله ثواب ففيه انه لا دليل عرفاً ولا شرعاً على اعطاء الثواب لكل انقياد .

هذا واما ما ذكره المحقق الايرواني قده من ان المراد من هذه الرواية ايضاً
اختيار الصلاة الثانية الماتي بها جماعة، حيث ان الجماعة احب من

دلالة الأمر على المرة او التكرار..... ٣٢٩

الفرادى، فتكون كالطائفة الثانية ويأتي فيها ما ذكر في الوجه الرابع في الجواب عن الطائفة الثانية.

ففيه: ان ظاهر دليل فضل الجماعة على الفردى هو الفضل الحثي، والا فقد تكون الصلاة فرادى في اول الوقت او مع حضور القلب افضل من الجماعة في آخر الوقت او من دون حضور القلب، وعليه فلا يظهر من اختياره تعالى احبهما اليه اختياره للصلاة المعادة جماعة، ويؤيد ذلك انه لو كان المقصود هو اختيار الجماعة كان بيانه بهذا التعبير مشتملا على التكلف، مع عدم وجود داع اليه عرفا.

الفور والتراخي

وقع الكلام في دلالة صيغة الأمر على لزوم الإتيان بالمتعلق فوراً أو دلالتها على جواز التراخي، فذكر صاحب الكفاية أنه لدلالة لصيغة الأمر على الفور ولالتراخي، ولعل الظاهر أنه أراد نفي دلالتها على لزوم التراخي حيث ذكر في ذيل كلامه "أن تقييد الطبيعة بالفور أو التراخي يحتاج إلى دال آخر، إذ لا يتبادر من صيغة الأمر عدا طلب إيجاد الطبيعة" فإن ظاهره إرادة لزوم التراخي، والا فجواز التراخي توسعة لتقييد، لكن يلاحظ عليه: أنه لا يوجد في البين احتمال دلالتها على لزوم التراخي كي يتكلم في نفي ذلك، ولو كان مراده قده نفي دلالتها على جواز التراخي فلا بد أن يريد نفي الدلالة الوضعية كي لا ينافي مع ما ذكره من أن قضية إطلاق صيغة الأمر جواز التراخي.

وكيف كان فقد استدل على لزوم الفور بوجه:

الوجه الأول: ما يقال من أن ظاهر الأمر بشيء لزوم الإتيان به فوراً ففوراً، ولذا لو أمر المولى عبده بالتصدق على فقير مثلاً فأخّر الإتيان به تأخيراً فاحشاً عاتبه المولى، نعم لو عين المولى للواجب وقتاً موسعاً فلا يجب الفور. ويلاحظ عليه: أنه قد يكون استظهار لزوم الفورية في الأوامر العرفية ناشئاً عن وجود قرينة عرفية فيها وهي أن الأمر في العرف لا يأمر بشيء إلا في وقت الحاجة إليه، ولا توجد مثل هذه القرينة في الخطابات القانونية ومنها الخطابات الشرعية كخطاب وجوب قضاء الفريضة الفائتة فلو أخره المكلف مع وثوقه بتمكّنه من الإتيان به في وقت لاحق لم يصح عقابه بشهادة الوجدان.

الوجه الثاني: ما قد يقال من أنه لو نوقش في ظهور الأمر في لزوم الفور فلا أقل من بناء العقلاء على لزوم المبادرة إلى امتثال أمر المولى ما لم يقم قرينة على الترخيص في التأخير كتوقيات الواجب لوقت موسع ونحوه، فيكون خطاب الأمر حجة عقلائية على لزوم الفور.

الفور والتراخي ٣٣١

وقد تبين الجواب عن هذا الوجه بما ذكرناه في الجواب عن الوجه الاول.
الوجه الثالث: ما حكى عن المحقق الحائري قده من انه ذهب في اواخر
عمره الشريف الى اصالة الفورية بدعوى ان الأمر علة تشريعية لمتعلقه،
وحيث ان وزن العلة التشريعية وزان العلة التكوينية، وانما الفرق بينهما في
امكان تخلف المعلول عن العلة التشريعية في موارد عصيان المكلف، وعليه
فكما يستحيل تأخر وجود المعلول عن وجود علته التكوينية فكذا يستحيل
تأخر وجود الفعل المتعلق للأمر عن علته التشريعية وهي الأمر الا مع افتراض
عصيان المكلف^(١).

وفيه اولاً: بالنقض بوجود واجبات موسعة في الشريعة كالفرائض اليومية،
حيث لا يجب الاتيان بها في اول وقتها، فيقال حينئذ انه كيف تخلف
المعلول عن علته التشريعية.

وثانياً: بالحل بانه لا معنى لكون خطاب الأمر علة تشريعية لمتعلقه الا لزوم
امثاله عقلاً وعدم عصيان العبد المنقاد له، فان كان الأمر بنحو الواجب
الموسع فيكفي في امثاله اتيان متعلقه ولو في آخر الوقت.

الوجه الرابع: استدل على لزوم الفور بقوله تعالى "وسارعوا الى مغفرة من
ربكم وجنة عرضها السموات والارض"^(٢) بتقريب ان مفاده وجوب المسارعة
الى المغفرة والجنة، ويراد بها المسارعة الى اتيان ما يكون سبباً للمغفرة
والجنة وهو اتيان الواجبات، وكذا استدل لذلك بقوله تعالى: "فاستبقوا
الخيرات"^(٣)، ومن الواضح انه لو تمّ هذا الوجه فلا يعني اقتضاء خطاب الأمر
للفور، بل يكون مقتضى هذا الوجه ثبوت أمر مستقل بالإتيان بالواجبات فوراً.

١ - تهذيب الاصول ج١ ص١٣٣

٢ - سورة آل عمران الآية ١٣٣

٣ - سورة البقرة الآية ١٤٨

وكيف كان فقد اورد عليه في الكفاية ثلاث ايرادات:

١- ان سياق هاتين الآيتين هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من دون استتباع ترك ذلك للغضب والشر، ضرورة انه لو كان ترك ذلك مستتبعا للغضب والشر كان الأنسب اقتران البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير بالتحذير عن الغضب والشر المترتبين على تركهما، فافهم.

اقول: الظاهر تمامية ما افاده قده، وان كان قد يورد عليه بانه يكفي في الإلزام مجرد البعث الى شيء من دون تحذير عن الغضب والشر في تركه، الا ان الجواب عن هذا الايراد هو انه توجد نكتة في خصوص المقام تقتضي عدم ظهور الآيتين في الإلزام، فان المتفاهم عرفا من الأمر بالمسارعة الى المغفرة والجنة هو ان المتأخر ايضا يصل الى المغفرة والجنة من دون ابتلائه بالغضب والنار، مضافا الى ان سبب مغفرته تعالى هو التوبة من الذنوب السالفة، والا فلا يقال في حق من لم يرتكب خطيئة انه يجب عليه تحصيل مغفرته تعالى باتيان الواجبات الآتية فان المغفرة هو العفو عما مضى ويكفيه التوبة، ولا كلام في ان التوبة واجب فوري، واما آية الاستباق الى الخيرات فمضافا الى القرينة التي ذكرناها لكون الأمر في مثل ذلك استحبابيا ان الآية تحث على استباق كل مكلف غيره في اتيان الخيرات، واین هذا من الفورية التي قد تلحظ بالنسبة الى نفس المكلف، ولأجل ذلك فحينما يقال مثلا "استبقوا الى صلاة الليل" فلا يعني ذلك اتيانها فورا، حيث ان الأفضل تأخير الإتيان بها الى قبيل طلوع الفجر، وانما يعنى الاستباق بين المكلفين فيحاول كل مكلف ان يأتي بها اكثر واحسن من الآخرين.

وقد يفسر كلام صاحب الكفاية بان المسارعة والاستباق الى الخيرات حيث يكون مستحبا بحسب المرتكز العرفي فخطاب الأمر بذلك يحمل عرفا على الاستحباب الا مع اقترانه بالوعيد بالعقاب.

الفور والتراخي ٣٣٣

٢- انه يلزم من الالتزام بدلالتهما على لزوم الفور تخصيص الأكثر لعدم لزوم الفور في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل صيغة الأمر فيهما على خصوص الندب او مطلق الطلب.

وما افاده متين، فان شمول الآيتين للمستحبات والواجبات الموسعة التي هو اكثر من الواجبات التي يحتمل فيها الفورية يوجب عدم انعقاد ظهور لها في الإلزام.

واما ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان الوجوب لما كان مقتضى اطلاق الطلب المقتضي للوجوب فقيام الدليل على الترخيص في اكثر افراد متعلق الأمر لا يوجب رفع اليد عن اطلاق الطلب بالاضافة الى غيرها^(١)، فيلاحظ عليه انه لو تمّ ما ذكره من ان قيام الدليل على الترخيص في الترك في اكثر افراد متعلق الأمر لا يوجب رفع اليد عن اطلاق الطلب المقتضي للوجوب بالنسبة الى غيرها فانما يتم فيما اذا ثبت الترخيص بقريئة منفصلة لامثل المقام مما ثبت الترخيص في ترك المبادرة الى إتيان المستحبات بالقريئة المتصلة، فان هذه القريئة المتصلة توجب عدم انعقاد الاطلاق في خطاب الأمر المقتضي للوجوب.

٣- إنه لا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ويكون ما ورد في البعث نحوه ارشادا اليه، فافهم.

اقول: الظاهر عدم تمامية هذا الإيراد فانه لاوجه لحمل هاتين الآيتين على الإرشاد الى حكم العقل بعد ظهور الخطابات الصادرة من الشارع في الحكم المولوي، والمفروض عدم مانع عقلي او عرفي عن الحكم المولوي في المقام.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ قده في توجيه اشكال صاحب الكفاية ان الآيتين ظاهرتان في انه ليس في المسارعة والاستباق ملاك وراء ملاك احراز الاتيان بالخير وسبب المغفرة، فيكون الأمر بهما إرشادا الى ما استقل به العقل كما هو الحال في أمر الشارع بأصل الطاعة وترك المعصية^(١)، ولكنه لم يتبين لنا وجه ظهور الآيتين في عدم ملاك في الاستباق والمسارعة عدا الاتيان بطبيعي الفعل، بل ظاهرهما الأمر المولوي بالاستباق والمسارعة فيكشف ذلك عن ملاك فيهما.

فاتضح ان مقتضى اطلاق صيغة الأمر هو جواز التراخي، نعم لو احتمل المكلف فوت الواجب على تقدير عدم مبادرته الى اتيانه وذلك لاحتمال عروض موت او طرو عجز، فقد تجب المبادرة بحكم العقل حتى في الواجبات التي عين لها وقت موسع كالفرائض اليومية.

وما يقال من ان استصحاب بقاء القدرة الى آخر الوقت يكفي في الحكم بجواز التأخير لأن معنى الواجب الموسع ان الشارع قد رخص في تأخير الاتيان بالواجب في فرض بقاء القدرة على اتيانه في آخر الوقت، فيكون استصحاب بقاء القدرة اصلا موضوعيا منقحا لهذا الحكم ففيه: ان جواز التأخير ليس حكما شرعيا، نعم حيث تعلق الأمر بالجامع بين الأفراد الطولية ويكون هذا الأمر لا بشرط بلحاظ الاتيان بالجامع في ضمن اي فرد منها، فالعقل يرخص حينئذ في تطبيق الجامع على الفرد المأتي به في آخر الوقت، ولكن حكم العقل بجواز التأخير يكون مشروطا بقيام الحجة على تحقق الامتثال منه في وقت لاحق، ومع انتفاءه فان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الفراغ اليقيني من التكليف اليقيني، واستصحاب بقاء القدرة لا يثبت تحقق الامتثال الا بنحو الاصل المثبت، لان تحقق الامتثال في المستقبل لازم عقلي لبقاء القدرة، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب.

الفور والتراخي ٣٣٥

وقد يقال بوجود اصل عقلائي وهو اصالة القدرة والسلامة فهذا يعني ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك في طرو العجز ونحوه عن اتيان الواجب في المستقبل، ولكن بناء العقلاء على مثله بنحو يرون المكلف معذورا في تاخير اداء الواجب ولو مع احتمال طرو العجز والمرض في المستقبل عقلاء، غير واضح جدا.

نعم في مثل ما لو جرى استصحاب بقاء الوضوء الى زمان الصلاة التي يأتي بها آخر الوقت فيجوز له تأخير الصلاة في هذا الفرض حتى اذا احتمل انتقاض الوضوء وعدم تمكنه من تجديده حيث يعلم بتحقيق الصلاة مع قصد القرية منه على اي تقدير ولو بان يتمم بها، فتكون الصلاة مع قصد القرية محرزة وجدانا وبقاء الوضوء لها محرزا بالاستصحاب الاستقبالي، وهذا يعني قيام الحجة على تحقق الامتثال منه في المستقبل.

وبناء على ما ذكرناه فلو خافت المرأة من طرو الحيض في أثناء وقت الصلاة فيجب عليها المبادرة الى اتيان الصلاة في اول الوقت، فما يظهر من صاحب العروة وجمع من المحققين من انه يجوز تأخير الواجب الموسع مالم يظهر امارات الفوت فغير متجه، ودعوى قيام السيرة على جواز التأخير مالم تقم امارة ظنية على الفوت غير ثابتة، نعم الانصاف قيام السيرة على عدم الاعتناء باحتمال فوت الواجب الموسع على تقدير عدم المبادرة اليه مالم يوجب تحقق الخوف العقلائي، وهذا ما نشاهده في تأخير الناس قضاء ما فاتهم من الصلاة والصيام ونحو ذلك، فما ذكره السيد الخوئي قده من لزوم المبادرة الى اتيان الواجب الموسع عند احتمال الفوت بمقتضى قاعدة الاشتغال، وكذا ما ذكره بعض السادة الأعلام دام ظله من ان الحج على المستطيع وان كان واجبا موسعا ولا تجب المبادرة اليه في سنة الاستطاعة

شرعا ولكنه حيث لا يحصل الوثوق والاطمئنان غالبا يتمكن من الذهاب الى الحج في عام قادم فيجب عليه بحكم العقل المبادرة اليه، ففي غير محله. ثم ان الواجبات الفورية على ثلاثة أنحاء:

١- ما لو مضى الوقت الاول لم يبق الوجوب اصلا كما في وجوب رد السلام لعدم صدق رد السلام فيما لو فاتت الموالاة العرفية بين السلام ورده، ومن هذا القبيل صلاة الآيات عقيب الزلزلة على رأي بعض الفقهاء.

٢- ما لو كان بعد مضي الوقت الاول يبقى الوجوب ولكن يكون موسعا كما قد يقال بذلك في صلاة الآيات عند الزلزلة.

٣- ما لو كان الواجب فورا ففورا كوجوب أداء الخمس والزكاة.

ولا يخفى ان مقتضى الوجه الثالث للزوم الفورية وهو الاستدلال بآية المسارعة والاستباق هو الفورية بالنحو الثالث فيجب على المكلف الإتيان بالواجب فورا ففورا، فان مقتضى آية المسارعة والاستباق هو ان المكلف في الزمان الثاني يخاطب بالمسارعة والاستباق ايضا لكونه انحلاليا، ولاوجه لدعوى انه بعد توانيه عن الواجب في الزمان الاول فقد خالف الأمر الواحد بالمسارعة، نعم لو كان دليل الواجب بلسان الأمر بالمبادرة الى الفعل كان الواجب فوريا بالنحو الاول لو لم تكن قرينة تقتضي حمله على النحو الثاني او الثالث.

واما لو كان دليل الفورية هو ظهور خطاب الأمر فوقع الكلام في ان مقتضاه هو الفورية على النحو الاول او الثاني او الثالث، فذكر صاحب الكفاية انه لو كان مفاد صيغة الأمر على القول باقتضاءها للفورية هو وحدة المطلوب فتكون الفورية بالنحو الاول، واما لو قيل بكون مفادها على هذا القول تعدد المطلوب فيكون مقتضاه الفورية بالنحو الثالث، ولا يخفى انه لو قيل بدلالتها على الفورية لما كان لها دلالة على وحدة المطلوب او تعدده^(١)،

الفور والتراخي ٣٣٧

وقد اورد شيخنا الاستاذ قده على ما ذكره صاحب الكفاية من ان مقتضى تعدد المطلوب هو لزوم الاتيان بالفعل فورا ففورا فقال انه بناء على تعدد المطلوب فيكون مدلول خطاب الأمر مطلوبية ذات الفعل ومطلوبية الاتيان به في اول الأزمنة، فاذا ترك المكلف الإتيان به في أول الأزمنة فلا يبقى الا طلب ذات الفعل ومقتضاه جواز التأخير بعد ذلك^(١).

كما انه ذكر المحقق الايرواني قده انه بناء على ظهور خطاب الأمر في الفورية فتكون الفورية قيда في المطلوب، ومقتضى ذلك ظهور الخطاب في وحدة المطلوب^(٢).

اقول: الظاهر ان مدعى القائلين بظهور خطاب الأمر في لزوم الفورية هو كون المستفاد من خطاب الأمر لزوم الاتيان بمتعلقه فورا ففورا، كما لو أمر المولى عبده بانه اذا تحقق الزلزال فيجب عليك ان تصلى صلاة الآيات، فيقال بانه لو ترك المبادرة الى صلاة الآيات عقيب الزلزال لم يكن معذورا عند العقلاء، ولكنه لايعني انه بعد ترك المبادرة يجوز له ترك صلاة الآيات رأسا.

ثم انه لو شك في كون واجب فوريا بالنحو الاول او موسعا فقد مرّ في بحث التعبدى والتوصلي امكان تشكل علم اجمالي بوجود الإتيان به فورا او وجوب الاتيان به بعد فوت زمان الفورية على تقدير تركه قبل ذلك، فتعارض البراءة عن لزوم الفورية مع البراءة عن بقاء التكليف باتيانه بعد انقضاء زمان الفورية، فيجب الاحتياط باتيانه فورا، وان تركه فيأتي به بعده، ولكن ذكرنا هناك وجها يمكن ان ينحل به هذا العلم الإجمالي، فراجع.

نعم اذا لم يكن التكليف منجزا عليه من الأول بان التفت اليه بعد مضى وقت الفورية فالظاهر جريان البراءة عن التكليف بقاء، الا ان يعلم بكون

١ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٣٢١

٢ - الاصول في الاصول ج١ ص٦٦

الزمان الاول بناء على الفورية قيذا لموضوع التكليف لاقيدا لمتعلقه، فيكون استصحاب بقاء التكليف -بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية- حاكما على البراءة.

ولو شك في كون واجب فوريا بالنحو الثاني او موسعا فلاشكال في جريان البراءة عن الفورية، وكذا لو شك في كونه فوريا بالنحو الثالث او موسعا. ولو علم بكون واجب فوريا ولكن شك في كونه من اي من الأنحاء الثلاثة فيمكن ان يقال بانه حيث يحتمل كون الفورية قيذا لمتعلق التكليف فلايجدي استصحاب بقاء التكليف بعد مضي زمان الفورية حتى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لاحتمال كون متعلق التكليف واقعا هو الاتيان بالعمل في الزمان الاول، والمفروض عدم قدرته فعلا على الاتيان به بعد انقضاء وقت الفورية فيكون من قبيل استصحاب التكليف الذي يتردد متعلقه بين المقدور القطعي وغير المقدور القطعي، وقد مر سابقا عدم كونه منجزا لكونه جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله.

وأما لو شك في ان الواجب الفوري هل هو بالنحو الثاني او بالنحو الثالث فتجري البراءة عن الفورية في الآن الثاني واما استصحاب الفورية فيكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي، والصحيح عدم جريانه.

الإجزاء

يقع الكلام تارة في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري - كالصلاة جالسا في حال العجز عن الصلاة قائما- عن الأمر الاختياري بمعنى الاكتفاء به وعدم وجوب الإعادة باتيان المأمور به بالأمر الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في داخل الوقت وعدم وجوب القضاء باتيان المأمور به بالأمر الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار خارج الوقت، وأخرى في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، فهنا مقامان.

إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري

المقام الاول: في اجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري، وقبل ان نبدأ بالبحث ينبغي ان نشير الى المثال الذي ورد في كلام شيخنا الاستاذ قده لعدم إجزاء امتثال الأمر الاضطراري وهو وجوب الإتيان باعمال العمرة المفردة اذا لم يتمكن المحرم بالحجّ من الوقوفين، فان هذا الأمر الاضطراري لايجزي عن الحج الواجب^(١)، وفيه ان الأمر بإتيان أعمال العمرة المفردة يكون بدلا اضطراريا عن الأمر بإتمام الحجّ، فان كل من أحرم بحجّ او عمرة وجب عليه إتمامه، وليس بدلا اضطراريا عن حجّ المستطيع كي يقع الكلام في اجزائه عنه.

وكيف كان فلا بد اولا من ذكر المحتملات الثبوتية بالنسبة الى الواجب الاضطراري من حيث وفاءه بتحصيل الغرض الواقعي، ثم نتكلم فيما يكون ظاهرا من الأدلة.

فنقول: ان المحتملات الثبوتية في الواجب الاضطراري تنحصر في اربعة

فروض كما ذكره صاحب الكفاية:

١- كونه وافيا بتمام ملاك الواقع، فالصلاة جالسا في حال العجز عن القيام تكون وافية مثلا لتمام الملاك في الصلاة قائما.

٢- كونه وافيا ببعض ملاك الواقع، بحيث يكون الملاك المتبقي في الواقع بمقدار مستحب.

٣- كونه وافيا ببعض ملاك الواقع، بحيث يكون الملاك المتبقي في الواقع بمقدار لازم، الا انه لا يمكن تحصيله بعد اتيان الواجب الاضطراري، نظير العطشان اذا شقي ماء غير بارد فزال عطشه وارتوى بذلك، فلا يمكن إرواه بعد ذلك بالماء البارد.

٤- كونه وافيا ببعض ملاك الواقع، بحيث يكون الملاك المتبقي بمقدار لازم مع فرض امكان تحصيله باتيان الواجب الاختياري بعد اتيان الفعل الاضطراري.

ولنتكلم حول نتائج هذه الفروض بلحاظ أربعة آثار:

الأثر الاول: الإجزاء عن الواقع، فلاشكال في ان الفرضين الاولين يوجب الاجزاء بمناط الوفاء بالملاك الملزم للواقع، كما ان الفرض الثالث يكون موجبا للإجزاء بمعنى عدم وجوب الاعادة والقضاء بعده لاستيفاء بعض الملاك به وعدم امكان استيفاء الملاك المتبقي في الواقع بعده، واما الفرض الرابع فيكون مساوقا لعدم الإجزاء لافتراض بقاء مقدار من الملاك الملزم في الواقع وامكان استيفاءه باتيان الفعل الاختياري داخل الوقت او خارجه.

الأثر الثاني: جواز البدار وضعا بان يكون العمل الاضطراري في اول الوقت مجزءا مع زوال الاضطرار في أثناء الوقت، -كالصلاة جالسا في اول الوقت لعجزه عن القيام حال الصلاة وان زال عجزه في أثناء الوقت- فانه لو كان العمل الاضطراري وافيا بملاك الواقع حتى في فرض الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت كان لازم ذلك اجزاء العمل الاضطراري وعدم

وجوب الإعادة بعد ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت، نعم لو كان وفاءه بملاك الواقع مختصا بحال الاضطرار المستوعب لتمام الوقت كان الإجزاء مختصا به ويوجب عدم قضاء الفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار خارج الوقت، وهكذا لو كان وفاءه بالملاك في حال الاضطرار المستوعب مشروطا بئأس المكلف عن ارتفاع الاضطرار داخل الوقت او بعدم علمه بارتفاع الاضطرار الى آخر الوقت كان الاجزاء مختصا بهذا الحال.

الأثر الثالث: جواز البدار تكليفا باتيان الفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت، فان كان الفعل الاضطراري على تقدير اجزائه عن الأمر الواقعي وافيا بتمام ملاكه كما في الفرض الأول او وافيا بالملاك الملزم منه كما في الفرض الثاني فلاشكال في جواز البدار، فانه على تقدير اجزائه يكون وافيا بالملاك الملزم، وعلى تقدير عدم اجزائه يكون لغوا وهذا لا يوجب حرمة الاتيان به تكليفا، كما انه لا اشكال في جواز البدار تكليفا باتيان الفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب على الفرض الرابع، اذ لا يلزم منه فوت شيء من ملاك الواقع بنحو لا يمكن تداركه لكي يتوهم عدم جواز البدار تكليفا.

والمهم هو البحث عن جواز البدار تكليفا باتيان الفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت في الفرض الثالث، اي الفرض الذي يكون اجزاء الفعل الاضطراري مساوقا لتعجيز النفس من استيفاء الملاك الملزم المتبقي في الفعل الاختياري، فيكون فرض اجزاء الإتيان بالفعل الاضطراري في اول الوقت في حال الاضطرار غير المستوعب مساوقا لعدم جوازه تكليفا بحكم العقل فيما اذا علم بزوال الاضطرار في اثناء الوقت فانه يلزم بحكم العقل الاجتناب عنه مقدمة لتحصيل الملاك الملزم، نعم في فرض

احتمال بقاء الاضطراب الى آخر الوقت يمكن ان يقال بان جريان استصحاب بقاءه ينفي موضوع الأمر الاختياري فيكون مؤمنا عنه، وسيأتي الكلام عنه ان شاء الله تعالى .

وقد يستشكل على الجمع بين الحكم بعدم جواز الإتيان بالفعل الاضطراري في فرض الاضطراب غير المستوعب في الفرض الثالث وبين الحكم بإجزائه بتقريب انه اذا كان الإتيان بالفعل الاضطراري في اول الوقت في فرض الاضطراب غير المستوعب مانعا عن تحصيل الملاك الملزم في الفعل الاختياري، فيعني ذلك كون ترك الفعل الاضطراري شرطا في الواجب، فيكون الواجب مثلا هو الصلاة قائما المشروطة بعدم سبق الصلاة جالسا في حال الاضطراب غير المستوعب، وحينئذ فان قلنا بما اختاره المحقق النائيني قده من تعلق الأمر الضمني بذات الشرط دون تقيد المشروط به فيكون الأمر بترك الفعل الاضطراري قبل الفعل الاختياري مقتضيا للنهي الغيري عن ضده العام، وهو الفعل، فيتعلق النهي الغيري بإتيان الفعل الاضطراري في اول الوقت والنهي عن العبادة يقتضي الفساد، وكذا لو قلنا بمسلك المشهور من تعلق الأمر الضمني بتقيد المشروط بالشرط، الا أنه حيث يكون الشرط مقدمة للواجب فيتعلق الأمر الغيري به على مسلك المشهور، وحيث ان الشرط في المقام هو ترك الاتيان بالفعل الاضطراري فيقتضي تعلق الأمر الغيري به النهي الغيري عن ضده العام وهو اتيان الفعل الاضطراري في اول الوقت فيأتي فيه أيضا كون النهي عن العبادة مقتضيا للفساد.

وحيئنذ فقد يجاب عنه بثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ان مبغوضية الفعل الاضطراري حيث تكون في طول صحته، فان العمل الفاسد لا يوجب فوت الملاك الملزم في الفعل الاختياري، وعليه فيلزم من وجود هذه المبغوضية فساد العمل وبالتالي انتفاء المبغوضية، وعليه فاذا كان هذا الفعل الاضطراري مبغوضا بمناط كونه مفوّتا للملاك

الإجزاء..... ٣٤٣

الملزم في الفعل الاختياري فيلزم من مبغوضيته فساده، ومن فساده عدم مبغوضيته لعدم كونه مفوّتا حينئذ للملاك الملزم للفعل الاختياري، وتكون هذه المبغوضية محالا، لان ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال^(١).

او يقال بان استلزام هذه المبغوضية لفساد العمل حيث يوجب انتفاء المبغوضية لما مر من كون مبغوضية الفعل الاضطراري في اول الوقت فرع صحته فيكون استلزام هذه المبغوضية لفساد العمل مستحيلا، حيث يلزم من وجود هذا الاستلزام عدمه.

١ - قد يتمسك في الفقه بهذه القاعدة -اي قاعدة ان ما يلزم من وجوده عدمه محال- في جملة من الفروع، منها: ما لو نذر ان يتم صلاة الفريضة في يوم معين او يصوم في ذلك اليوم فسافر بغرض ترك الواجب، فقد ذكر السيد الخوئي قده انه حيث يلزم من الحكم بوجود التمام والصيام على من كان سفره معصية فيجب عليه في سفره القصر والإفطار، لأنه لو اوجب كون سفره لأجل ترك الواجب وجوب التمام والصيام عليه انتفى بذلك موضوعه وهو كون سفره معصية، وانتفاء الموضوع مستلزم لانتفاء حكمه، فيلزم من وجود هذا الحكم عدمه وهو محال، وهكذا الأمر لو سافر لأجل ان يتم صلاته في السفر. (التنقيح كتاب الصلاة ج ٨ ص ١٤٤)

اقول: اذا لم يكن المكلف ملتفتا الى حكم سفر المعصية، فيتحقق منه قصد السفر لأجل ترك الواجب، وهذا كاف في وجوب التمام والصيام، نظير ما لو قصد من سفره غاية محرمة ولكنه لم يتمكن من اتيانها، ففي هذه الصورة يجب عليه التمام والصيام في السفر، ولا يلزم من ذلك انتفاء موضوعهما وهو كون السفر بداعي ترك الواجب، واذا كان ملتفتا الى حكم سفر المعصية فلا يمكن من قصد الصوم او اتمام الصلاة في السفر تشريعا لعلمه بعدم تمكنه من ذلك.

ومنها: ما لو علم المسافر بانه لو أدى صلاته الرباعية قصرا لألجئ الى إقامة عشرة أيام في ذلك المكان ولو أداها تماما لألجئ الى الخروج من ذلك المكان قبل نهاية عشرة أيام، فيقال حينئذ بوجوب القصر عليه ولو علم بانه على تقدير اتيانه بصلاة القصر يلجأ الى إقامة عشرة أيام، حيث ان شمول خطاب "من علم بانه يقيم في بلد عشرة أيام يجب عليه التمام" لهذا المكلف مما يلزم من وجوده عدمه، او فقل على الاصح يلزم من امتثال الوجوب انتفاء الوجوب، وبالتالي انتفاء نفس الامتثال، فتدبر.

وقد يذكر نظير هذا الوجه في مثال ما لو نذر ان يأتي بصلاة الفريضة جماعة فأتى بصلاة فرادى، حيث يقال ان حنثه للنذر يكون متفرعا على صحة صلاته الفرادى، اذ لو كانت فاسدة لتمكن من الوفاء بالنذر بعدها، فلا يمكن ان تكون المبعوضة الناشئة من حنث النذر موجبة لفساد هذه الصلاة.

الوجه الثاني: ان مبعوضة هذا الفعل الاضطراري لو اقتضت بطلانه في المقام لزم تعلقها بغير المقدور، لان المبعوضة قد تعلقت في المقام بالعمل الصحيح وهو غير مقدور بعد النهي، والنهي كالأمر لا بد وان يتعلق بالفعل المقدور.

وقد اجاب في البحوث عن الوجه الاول بان بغض المولى قد تعلق بالفعل الاضطراري الصحيح، اي الفعل الاضطراري الناشئ عن قصد القرية، - لافتراض كون الفعل الاضطراري في المقام عبادة- فلو التفت المكلف الى تعلق بغض المولى به فلا يمكن من إتيان الفعل الصحيح لعدم تمشي قصد القرية منه، فمبعوضة الفعل الصحيح لم توجب انتفاء المبعوضة، وانما اوجبت عدم امكان ايجاد المبعوض في الخارج، وهذا لامحذور فيه.

كما اجاب عن الوجه الثاني بما حصله انه اولا: لامانع من تعلق النهي بما لا يكون مقدورا في طول النهي، كما لو نهى المولى عبده عن الضحك وسبب ذلك عدم تمكنه منه في طول النهي وثانيا: ان تعلق البغض بالفعل غير المقدور لا اشكال فيه لان البغض أمر غير اختياري للمولى، فيمكن تعلقه بغير المقدور^(١).

اقول: ان ما ذكره في الجواب عن الوجه الثاني متين جداً، ولكن جوابه عن الوجه الاول يبتني على تقوّم العبادة بخصوص قصد القرية فقط دون محبوبة الفعل او عدم مبعوضيته، فانه حينئذ يتم ما ذكره من ان تعلق البغض بالعمل الصحيح لا ينافي عدم تمكن المكلف من ايجاده، كيف وان المولى

يبغض صدور ضرب اليتيم حتى من المكلف الذي لا يتمكن من الضرب .
ولكن الظاهر تقوّم العبادة مضافا الى قصد القرية بكون الفعل محبوبا
للمولى ولاقل من عدم كونه مبغوضا له .

وحيث أن تقريبا الوجه الاول بان يقال ان المفوت لملاك الفعل
الاختياري حيث كان هو الفعل الاضطراري الصحيح اي ما ليس بمبغوض
فيستحيل ان يكون هذا الفعل مبغوضا لانه يكون بمعنى مبغوضية ما ليس
بمبغوض، وهذا فرض مستحيل كاستحالة بياض ماليس بياض .

وهذا الوجه وان كان يثبت استحالة مبغوضية الفعل الاضطراري الا انه
يمكن ان يذكر نظيره بالنسبة الى عدم مبغوضية هذا الفعل الاضطراري،
حيث يقال ان صحة الفعل الاضطراري لما كانت متوقفة على عدم مبغوضيته
فعدم مبغوضيته يستلزم المحال، حيث انه يوجب صحة هذا الفعل ممن
تمشى منه قصد القرية كالجاهل المقصر، وصحته تستتبع كونه مفوتا للملاك
الملزم، ولا يمكن ان يكون فعل من هذا القبيل غير مبغوض للمولى، فصار
عدم مبغوضيته مستلزما لمبغوضيته وهو مستحيل ايضا، فيستنج من ذلك
استحالة كل من مبغوضية هذا الفعل وعدم مبغوضيته، وهذا واضح البطلان،
فينكشف من ذلك أن فرض كون الفعل الاضطراري الصحيح مفوتا للملاك
الملزم للفعل الاختياري فرض باطل، الا اذا تمّ الوجه الثالث من عدم اقتضاء
المبغوضية الغيرية لفساد العبادة .

الوجه الثالث: ان المبغوضية الغيرية للعبادة لا تقتضي فسادها، وهكذا
النهى الغيري عنها، فان النهى الغيري عن شيء وان منع عن تعلق الأمر به
ولكنه مانع إثباتي عن استكشاف صحة العبادة، والا فالمبغوضية الغيرية
تجتمع مع المحبوبة النفسية فلا تكون مقتضية للفساد .

ودعوى ان فوت الواجب الاختياري لما كان مستندا الى اتيان الفعل الاضطراري في اول الوقت كان الاتيان بهذا الفعل الاضطراري مبعدا عن المولى لكونه موجبا لتفويت الواجب، ومعه فلا يصلح للمقربة بالنظر العقلي او العقلاني، غير متجه لان فوت الواجب مستند الى عدم ارادته لا الى الاتيان بالفعل الاضطراري في اول الوقت، نظير الإتيان بصلاة الفرادى لمن نذر ان يأتي بصلاة الفريضة جماعة.

ان قلت: انه انما يتم ذلك فيما لو كان يترك الفعل الاختياري في آخر الوقت على اي تقدير، وأما لو فرض انه سيأتي به في آخر الوقت -إما مطلقا او على فرض بقاء الأمر به- فقد يقال حينئذ بان الاتيان بالفعل الاضطراري قبله لا يصلح للمقربة، لأنه يشترط في كون شيء عبادة ان يكون حال المولى عند إتيان العبد به أحسن من حاله عند تركه، والمفروض أنه في تقدير اتيان العبد بالفعل الاختياري في آخر الوقت يكون حال المولى عند ترك هذا الفعل الاضطراري في اول الوقت احسن من حاله عند اتيان العبد به، ويستند فوت الواجب حينئذ الى نفس الاتيان بالفعل الاضطراري مباشرة، ويزيد ذلك وضوحا أنه بناء على مسلك تعلق الأمر الضمني بذات الشرط وهو ترك الفعل الاضطراري فلو كان المكلف يأتي بالفعل الاختياري في آخر الوقت فإتيانه بالفعل الاضطراري قبله يكون بنفسه تركا للمحبوب النفسي اللزومي للمولى، وكيف يكون ترك المحبوب النفسي اللزومي للمولى عبادة له.

قلت: ان الواجب النفسي هو الفعل الاختياري المقيد بعدم الفعل الاضطراري قبله، ولامانع من ان يكون تعلق حب المولى او امره بالفعل الاضطراري مشروطا بترك هذا الواجب النفسي سواء كان تركه بترك الفعل الاختياري او ترك قيده وهو عدم الاتيان بالفعل الاضطراري قبله، والمهم هو ان الفعل الاضطراري ليست مبغوضيته نفسية، وانما تكون مبغوضيته غيرية بنكته استلزامه لفوت الواجب، وما يكون من هذا القبيل لا يوجد مانع من

صحته عبادة وقصد التقرب به .

نعم لو كان صدور الفعل الاضطراري من مكلف آخر وافيا ببعض الملاك الملزم ومانعا عن استيفاء سائر المكلفين لبقية الملاك الملزم في الفعل الاختياري، كما لو لم يتمكن المكلف من غسل ميت فقام بتيممه وفرضنا انه يكون مانعا عن استيفاء سائر المكلفين لبقية الملاك الملزم في تغسيله بعد ذلك، فحيث انه لم يتوجه خطاب الأمر الاختياري لذلك المكلف فيكون نهيته عن الفعل الاضطراري نهيا نفسيا، ولذا يصح عقابه عليه وان كان ملاك نهيته كون فعله مانعا عن استيفاء الملاك الملزم للفعل الاختياري، فانه في هذا الفرض يكون مقتضى النهي النفسي عن هذا الفعل الاضطراري فساده، لعدم وقوعه عبادة، حتى لو فرض تمشي قصد القرية منه كما لو كان جاهلا ولنفرضه مقصرا كي يكون عمله مبغوضا ومبغدا عن المولى فعلا، ومن الواضح انه يختص هذا النهي بما اذا كان يقوم سائر المكلفين بتغسيل الميت لو ترك هذا المكلف تيممه، والا لم يكن وجه للنهي عن إتيان ذاك المكلف بتيمم الميت، نعم بناء على ما ذكره في البحوث من تقوّم العبادة بقصد القرية فقط دون محبوبة الفعل او عدم مبغوضيته فلأمانع من الحكم بصحة عمله مطلقا.

الاثر الرابع: في جواز ايقاع المكلف نفسه في الاضطرار المستمر الى آخر الوقت اختيارا، ففي الفرض الاول والثاني لو كان وفاء الفعل الاضطراري بالملاك الملزم للواقع ثابتا حتى في فرض تعمد المكلف في ايقاع نفسه في الاضطرار فلا اشكال في جوازه، والا فلا يجوز لكونه موجبا لتفويت الملاك الملزم للواقع، واما في الفرض الثالث والرابع فلا يجوز ايقاع المكلف في الاضطرار على اي تقدير، لانه لو فرض وفاء الفعل الاضطراري ببعض الملاك

الملزم حتى في هذا التقدير لكنه قد فوت الملاك الملزم المتبقي في الواقع، فيستحق عليه العقاب .

هذه هي الفروض المحتملة ثبوتاً بالنسبة الى الواجب الاضطراري، وقد ظهر ان الأمر الاضطراري في الفروض الثلاثة الأولى يستلزم الإجزاء بخلاف الفرض الرابع .

يبقى الكلام في مرحلة الإثبات وبحسب المستفاد من دليل الأمر الاضطراري والبحث عنه يقع ضمن مسألتين:

الأولى: ما اذا ارتفع الاضطرار في أثناء وقت الواجب فهل تجب الإعادة ام لا .

الثانية: ما اذا ارتفع الاضطرار بعد الوقت فهل يجب القضاء ام لا .

الاضطرار غير المستوعب

المسألة الاولى في الاضطرار غير المستوعب، ولا يخفى ان هذا البحث يبتني على عدم استظهار اختصاص خطاب الأمر الاضطراري بالاضطرار المستوعب لتمام الوقت، فانه بناء على استظهار اختصاصه بالاضطرار المستوعب فبعد ما يرتفع الاضطرار في أثناء الوقت ينكشف عدم وجود الأمر الاضطراري واقعا، فلا تصل النوبة الى البحث عن إجزائه او عدم إجزائه .

والصحيح ان خطاب الأمر الاضطراري بمناسبة الحكم والموضوع يختص بالاضطرار المستوعب، حيث يفهم عرفاً ان نكته الأمر الاضطراري هو كونه بدلاً اضطرارياً فلا تصل النوبة اليه مع تمكن المكلف من صرف وجود الواجب الاختياري ولو في آخر الوقت، فمثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة... فلم تجدوا ماء فتيمموا^(١)، وان كان بمقتضى ظهوره اللغوي شاملاً لما اذا لم يجد المكلف الماء حين قيامه الى الصلاة ولو كان في اول الوقت لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي انصرافه الى فرض عدم وجدان الماء

الى آخر الوقت، ولو فرض اطلاق الآية لفرض عدم وجدان الماء حال القيام الى الصلاة فلا بد من تقييدها بمثل صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتييمم وليصل^(١)، وهكذا قوله عليه السلام "المريض يصلي جالسا" يكون منصرفا الى المريض الى آخر الوقت حيث ان البدل الاضطراري بمناسبة الحكم والموضوع يكون في طول العجز عن البدل الاختياري مطلقا، خاصة وان ظاهره وجوب الصلاة جالسا عليه ولا معنى لإيجاب الفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب، وهكذا ما ورد في العاجز عن مباشرة الحج مثل صحيحة الحلبي: من كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او أمر يعذره الله فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله ضرورة لامال له^(٢)، فان ظاهرها الحيلولة بين المكلف وبين طبيعي الحج لخصوص الحج في هذه السنة مثلا.

ودعوى انه حيث كان التعبير عن الحيلولة بصيغة الماضي فيكفي في صدقها حدوث الحيلولة ولو فرض زوالها في السنين القادمة، نعم لو كان التعبير بصيغة المضارع بان قال "من كان موسرا ويحول بينه وبين الحج مرض..." لكان ظاهرا في الحيلولة المستمرة الى آخر الحياة غير متجه، فانه لا يوجد فرق عرفا بين التعبير بصيغة الماضي او صيغة المضارع بعد ان كان المراد من صيغة الماضي في جملة الشرط هو زمان الحال، كما انه لو كان بنحو صيغة المضارع لكان الظاهر منها ارادة زمان الحال، نظير ان يقال "من كانت عنده زوجة ويعجز عن الإنفاق عليها فلها حق الطلاق" فانه لا يختلف عما اذا قيل "من كانت عنده زوجة وعجز عن الإنفاق عليها فلها حق

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤١ باب ١ من ابواب التيمم ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٦٣ باب ٢٤ من ابواب وجوب الحج ح ٢

الطلاق"، فالمهم في المقام ظهور الحيلولة بين المكلف والحج هو الحيلولة بينه وبين طبيعي الحج، وهذا يعني عرفا عدم تمكنه من الحج الى آخر حياته. نعم فيما اذا احتتمل المكلف بقاء الاضطرار الى آخر الوقت فان قلنا بان موضوع الأمر الاضطراري على ما هو الظاهر من مثل قوله المريض يصلي جالسا هو الاضطرار المستمر الى آخر الوقت فيكون مقتضى الاستصحاب الاستقبالي التبعيد ببقاء اضطراره الى آخر الوقت فيكون مقتضى الاصل تعلق الأمر الاضطراري به ظاهرا، فيندرج في بحث اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، كما لو كان في اول الوقت عاجزا عن تحصيل الثوب الظاهر واحتمل بقاء العذر الى آخر الوقت فقد ذكر جماعة منهم السيد الخوئي قده ان مقتضى استصحاب بقاء عذره الى آخر الوقت انه يجوز له اتيان الصلاة في الثوب النجس، ثم ان انكشف له بعد ذلك ارتفاع العذر في أثناء الوقت كان مقتضى حديث لاتعاد اجزاء تلك الصلاة^(١).

ولكن حكي عنه قده انه ذكر في بحث وجوب الاستنابة على الحجي العاجز عن مباشرة الحج انه لو شك في بقاء عجزه عن مباشرة الحج الى آخر حياته فلا يمكنه استصحاب بقاء العجز على نحو الاستصحاب الاستقبالي كي يثبت بذلك وجوب الاستنابة عليه، حيث انه لم يؤخذ في موضوع وجوب الاستنابة عدم الطاقة والقدرة على مباشرة الحج وانما أخذ في موضوعه الحيلولة بينه وبين طبيعي الحج لمرض ونحوه كما هو المستفاد من صحيحة الحلبي، ولا يمكن اثبات عنوان الحيلولة باستصحاب بقاء المرض الى آخر حياته، الا على نحو الاصل المثبت، لان عنوان الحيلولة عنوان وجودي لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء المرض ونحوه، ولا اصل في المقام يحرز به الحيلولة^(٢).

اقول: لم أفهم وجه الفرق بين كون موضوع وجوب الاستنابة هو العجز عن

١ - التنقيح ج ٣ ص ٤١٥

٢ - مستند العروة كتاب الحج ج ١ ص ٢٤٨

الحجّ أو الحيلولة بينه وبين الحجّ، فانه كما كان يصح ان يقال ان هذا المكلف عاجز فعلا عن الحج فيستصحب بقاء عجزه عنه الى آخر حياته فكذلك يصح ان يقال انه حال المرض بينه وبين الحج فعلا فيستصحب بقاء هذه الحيلولة الى آخر حياته، وما قد يقال من ان الحائل حيث يكون بمعنى المانع ولايستند عدم الشيء الى وجود مانعه الا في فرض تحقق المقتضي له فلا يقال لم تحترق الخشبة لرطوبتها الا في فرض وجود النار، فعليه لا يصدق ان المرض مثلا مانع وحائل عن الحج الا عند حلول موسم الحج، فاذا انقضى الموسم لم يصدق على المرض المستمر انه حائل عن الحجّ، نعم لو استمر هذا المرض الى موسم الحج في السنة القادمة فسيتصف مرة ثانية بكونه مانعا وحائلا عنه، فلامجال لاستصحاب الحيلولة في فرض الشك، فيرد عليه انه لو كان المرض مستمرا الى آخر الحياة مثلا فيصدق دائما ان المرض حائل بين المكلف وبين الحج، كما يقال ان مرض زيد منذ صغره يحول بينه وبين جلوسه تحت المكيّف، فانه يكفي في صدق هذا الكلام منع مرضه عن جلوسه تحت المكيّف في فرض الحاجة الى استخدامه وهو فصل الشتاء.

وعليه فلاوجه للتفصيل في جريان الاستصحاب الاستقبالي بين كون الموضوع للأمر الاضطراري هو العجز عن الفعل الاختياري او الحيلولة بين المكلف وبينه.

ولكن قد يمنع عن جريان هذا الاستصحاب الاستقبالي لوجهين:
 احدهما: دعوى عدم الاطلاق في دليل الاستصحاب لما اذا كان المشكوك بقاء الشيء في المستقبل^(١).

وفيه انه لاوجه للمنع عن اطلاق مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك أبدا، فانه يشمل ما لو كان المتيقن فعليا والمشكوك استقباليا ولكن ترتب أثر عملي فعلا على بقاء المشكوك في المستقبل، وعليه فلو شكّت امرأة في انه سيطراً عليها الحيض في اثناء نهار شهر رمضان فمقتضى استصحاب بقاء طهرها وجوب الصوم عليها فعلا، وكذا لو جاز او وجب فعل على مكلف بشرط عدم تحقق أمر في المستقبل فلو فرض شكه في تحققه فمقتضى استصحابه الاستقبالي جواز ذلك الفعل او وجوبه عليه من الآن.

ثانيهما: دعوى ان موضوع الأمر الاضطراري لو كان هو العجز المستمر الى آخر الوقت عن الفعل الاختياري لم يكن مانع من جريان الاستصحاب الاستقبالي بالنسبة اليه، لكن موضوعه هو العجز عن صرف وجود الفعل الاختياري، ولايتحقق ذلك الا بالعجز عن جميع افراده، فمجرد العجز عن الاتيان بالصلاة الاختيارية في اول الوقت لا يكفي في العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت، فانه لو فرض كونه قادرا على الصلاة الاختيارية في آخر الوقت صدق عليه من الاول انه قادر على اتيان الصلاة الاختيارية كصلاة الفجر قائما قبل طلوع الشمس مثلا، ويظهر هذا الاشكال من المحقق العراقي فده في كتابه في فروع العلم الاجمالي^(١)، وان التزم في الاصول بجريان الاستصحاب الاستقبالي في مثله^(٢).

والظاهر تمامية هذا الاشكال على جريان الاستصحاب الاستقبالي في المقام، فان الظاهر من مثل قوله عليه السلام "اذا قوي فليقم" أن صلاة الفجر قائما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس انما تجب على القادر عليها، ولاريب في انه يصدق عرفا ولو من الليل ان صلاة الفجر قائما بين الطلوعين تكون مقدورة للمكلف اذا فرض تمكنه من الصلاة قائما ولو قبل طلوع الشمس

١ - رواع الامالي في علم الاجمالي ص ٧٩

٢ - مقالات الاصول ج ١ ص ٢٧١ نهاية الافكار ج ١ ص ٢٤٣

بدقائق، كما ان من كان يتمكن من شراء طعام في نهار غد فيصدق عليه في الليلة السابقة ان شراء الطعام في نهار غد مقدور له، وان فرض عدم قدرته على شراؤه في تلك الليلة،^(١) وبناء على ذلك يكون موضوع الأمر الاضطراري بصلاة الفجر بين الطلوعين هو من لا يقدر على صلاة الفجر بين الطلوعين قائما، ومع الشك في تمكنه من القيام في آخر الوقت فلا يحرز كون صلاة الفجر بين الطلوعين قائما غير مقدورة له في زمان حتى يستصحب.

وما يقال من انه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار الى ترك الطبيعة بالنسبة الى فرداها في ذلك الزمان كذلك يصدق الاضطرار ايضا بالنسبة الى بقية افرادها في الازمنة المتأخرة، لوضوح عجزه فعلا من الاتيان بتلك الافراد، فيصدق حينئذ كونه مضطرا فعلا الى ترك الطبيعة بقول مطلق، وحيث نشك في بقاء الاضطرار الى آخر الوقت فنستصحب ذلك^(٢).

ففيه انه كما ذكرنا ان أخذ الزمان قيما للطبيعة فلا يصدق كونه عاجزا عنها، حتى قبل تحقق ذلك الزمان.

ان قلت: ان المستصحب ليس هو عجز المكلف عن حصة خاصة من الصلاة قائما وهي الصلاة في اول الوقت كي يقال بانه ليس موضوعا للأثر، حيث ان شرط الوجوب هو القدرة على طبيعة الصلاة قائما في الوقت، كما انه ليس المستصحب هو العجز عن طبيعة الصلاة قائما في الوقت كي يقال بانه لا يقين بحدوثه كي يستصحب، وانما يكون المستصحب هو العجز في

١ - كما انه لولم يكن شراء الطعام غدا مقدورا له في وقته فلا يصدق عليه من الآن انه قادر على شراء الطعام غدا، وان فرض كونه قادرا على شراء الطعام فعلا، فلا يجري استصحاب بقاء القدرة قبل الوقت في فرض الشك، ومن ذلك يظهر الاشكال في استصحاب بقاء الاستطاعة الى موسم الحج ان اريد من الاستطاعة التمكن من الحج لا وجدان المال وصحة البدن وتخليه السرب.

اول الوقت عن طبيعة الصلوة قائما، فيقال ان هذا المكلف في اول الوقت عاجز عن الصلاة قائما، ونستصحب بقاء هذا العجز عن الصلاة قائما الى آخر الوقت، فيثبت بذلك عجزه في تمام الوقت عن الصلاة قائما، وهذا ان لم يكن عين العجز عن الصلاة قائما في الوقت فلا أقل من عدم تعقل العرف للتفصيل بينهما حتى في مرتبة التعبد الظاهري.

قلت: ان الظاهر مما يدلّ على وجوب صلاة الفجر قائما بين الطلوعين لمن قدر على ذلك هو ان موضوع الوجوب كون طبيعة الصلاة قائما بين الطلوعين مقدورة للمكلف، والمفروض انه بعد احتمال قدرة المكلف على فرد من هذه الصلاة ولو في آخر الوقت فتكون قدرته على هذه الطبيعة مشكوكة من الاول، فلا يحرز عدم حدوثها كي يستصحب، فالظاهر ولاقل من المحتمل ان يكون موضوع وجوب صلاة الفجر جالسا هو من لم يكن قادرا على طبيعة صلاة الفجر قائما بين الطلوعين، وحينئذ فلا يكون عنوان العجز في تمام الوقت عن صلاة الفجر قائما موضوعا للأثر الشرعي كي يجري الاستصحاب بلحاظه فيدعى حينئذ عدم تعقل العرف للتفكيك بين التعبد به والتعبد بالعجز عن طبيعة صلاة الفجر قائما بين الطلوعين، وأما دعوى العينية بين العنوانين فليس بظاهر.

نعم لو بنينا على جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية فيمكن إجراء استصحاب عدم القدرة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بان يقال ان هذا المكلف قبل وجوده لم يكن قادرا على هذا الفعل، ولكن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي محل اشكال، وأما ما ذكره المحقق العراقي قده في كتابه في فروع العلم الإجمالي من انه عند الشكّ في العجز عن الفعل الاختياري في آخر الوقت يجري استصحاب عدم طرو الاضطرار على الطبيعة فينفي بذلك ثبوت الأمر الاضطراري⁽¹⁾ ففيه انه لاحالة سابقة متيقنة لذلك، فانه متى

يحرز انه لم يكن عاجزا عن صرف وجود الطبيعة في الوقت .

ثم ان ما ذكرناه في الواجبات الموقته يجري بعينه في الواجبات غير الموقته كالصلاة القضائية، فان ظاهر الأمر بصلاة القضاء قائما لمن قدر على ذلك هو كون موضوع الوجوب القدرة على صرف وجود صلاة القضاء قائما في تمام عمره، فمن كان قادرا عليها بعد سنة مثلا فلا يصدق عليه من الاول ان طبيعة صلاة القضاء قائما غير مقدورة له، فلا يتجه ان يقال ان موضوع وجوب الإتيان بالصلاة القضائية جالسا هو العجز المستمر الى آخر العمر، وحيث انه عاجز فعلا عنها فيستصحب بقاء عجزه الى آخر عمره، فانه كما ذكرنا يكون ظاهر الأمر بصلاة القضاء قائما لمن قدر على ذلك هو القدرة على صرف وجودها ولو في آخر عمره، فيكون ظاهر الأمر باتيانها جالسا لمن لا يقدر على اتيانها قائما هو أن موضوع هذا الأمر انتفاء القدرة على صرف وجود صلاة القضاء قائما، والمفروض انه لا يحرز عدم قدرته عليه فعلا كي يستصحبه .

هذا كله بناء على استظهار انصراف خطاب الأمر الاضطراري الى الاضطرار المستوعب، واما لو فرض اطلاق دليل الأمر الاضطراري لفرض الاضطرار غير المستوعب فتارة يفرض وجود اطلاق في دليل الأمر الاختياري بحيث يشمل من صدر منه الفعل الاضطراري اذا زال اضطراره في أثناء الوقت، وأخرى يفرض عدم اطلاقه له، فعلى الاول فحيث يكون هذا الاطلاق الثابت لدليل الأمر الاختياري مقتضيا للزوم الاتيان بالفعل الاختياري بعد زوال الاضطرار في أثناء الوقت، -وهذا يعني عدم اجزاء الفعل الاضطراري الذي أتى به سابقا- فيقع الكلام في أن دليل الأمر الاضطراري الشامل للاضطرار غير المستوعب هل يكون مقيدا لهذا الاطلاق الثابت للامر

الاختياري ام لا؟ فقد يذكر عدة وجوه لتقييد اطلاق الأمر الاختياري.

الوجه الاول ما ذكره السيد الخوئي قده، ومحصله انه لما كانت الفروض المحتملة ثبوتا في الأمر الاضطراري اربعة، وجميعها كانت تقتضي الإجزاء عدا الفرض الرابع الذي يفرض كون الفعل الاضطراري وافيا ببعض الملاك ولكن يمكن تحصيل الملاك الملزم المتبقي في الواجب باتيان الفعل الاختياري بعده، فلو اقمنا دليلا عقليا على استحالة ثبوت الأمر الاضطراري بنحو الفرض الرابع كان ثبوت الأمر الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب مساوقا للإجزاء لامحالة، والدليل العقلي على استحالة ثبوت الأمر الاضطراري بنحو الفرض الرابع أنه يكون من الأمر بالجامع بين الاقل والاكثر، حيث يكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل الاضطراري في حال الاضطرار غير المستوعب ثم الاتيان بالفعل الاختياري بعد زوال الاضطرار وبين الانتظار والاقتصار باتيان الفعل الاختياري بعد زوال الاضطرار كما ذكره صاحب الكفاية، والتخيير بين الاقل والاكثر محال، حيث يجب الاتيان بالاقل على اي تقدير ويكون مرخصا في ترك الزائد فلامعنى لكون الزائد مصداقا للواجب، نظير ان يأمر المولى بالجامع بين اكرام زيد وبين اكرام زيد وعمرو، فانه لايعقل ان يكون اكرام عمرو مصداقا للواجب، وهذا يعني في المقام عدم معقولية ثبوت الأمر بالفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب بنحو الفرض الرابع، وعليه فيكون مقتضى شمول الأمر بالفعل الاضطراري للاضطرار غير المستوعب هو الإجزاء فيقيد به اطلاق خطاب الأمر الاختياري^(١).

وقد اورد عليه في البحوث **اولا**: بانه يمكن تصوير الفرض الرابع بثبوت أمر بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار وبين الفعل الاختياري،

وثبت أمر آخر بالفرد اي بخصوص الفعل الاختياري لمن لا يكون مضطرا باضطراب مستوعب، وحينئذ فان أتى المكلف بالفعل الاضطرابي قبل زمان اضطرابه فقد امتثل الأمر بالجامع وبقي عليه امتثال بالفعل الاختياري، وان انتظر الى ان زال اضطرابه كان اتيانه بالفعل الاختياري بعده امتثالا لكلا الأمرين، فان من الممكن ان يكون للمولى مرتبتان من الغرض احديهما في الجامع واخرى في الفعل الاختياري، وحيث يرى المولى ان اتيان المكلف بالجامع في ضمن غير تلك الحصاة الاختيارية يكون محصلا لمرتبة من غرضه فيامر بالجامع بغرض انه لو عصى المكلف الأمر بالحصاة الاختيارية ففعل الأمر بالجامع يدعوه الى تحصيل الجامع ولو في ضمن الحصاة الاضطرابية وبذلك يخفّ عقابه.

ان قلت: ان ثبوت الأمر بالجامع لغو محض حيث لا يكفي الأمر بالجامع لتحصيل الفرد، فلا بد من ثبوت أمر بالفرد، وحينئذ فيكفي هذا الأمر بالفرد ايضا في تحصيل المكلف للفرد وللجامع المنطبق على الفرد أيضا.

قلت: انه لا بد في المقام من ثبوت امرين على اي حال، وانما الاختلاف في ان ثبوت الأمرين هل يكون بنحو ثبوت أمر بالفعل الاضطرابي في حق المضطر المستوعب وثبوت أمر بالفعل الاختياري في حق غيره، او ان ثبوت الأمرين يكون بنحو أمر كل مكلف بالجامع بين الفعل الاضطرابي في حال الاضطراب وبين الفعل الاختياري، وثبوت أمر آخر بالفعل الاختياري في حق من لا يكون مضطرا بالاضطرار المستوعب، فاذا كان جعل امرين ضروريا على اي حال فللغوية في جعل امرين، وانما الاختلاف في كيفية جعلهما، وليكن اطلاق دليل الأمر الاضطرابي والاختياري بالنسبة الى المضطر غير المستوعب دليلا على كون ثبوت الأمرين بالنحو الثاني الذي ذكرناه.

وثانيا: انه بناء على مسلك السيد الخوئي قده من امكان التخيير بين الاقل والاكثر باعتبار الاقل بشرط لا عن الزائد فيصيران من قبيل المتباينين كما في الأمر بالجامع بين عتق الرقبة بشرط لا عن كونها مؤمنة وبين عتق الرقبة بشرط كونها مؤمنة^(١) فيمكن الالتزام به في المقام بان يلتزم بتعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري بشرط لا عن سبق الفعل الاضطراري وبين الفعل الاختياري بشرط اتيان الفعل الاضطراري قبله.

نعم الصحيح عدم امكان التخيير بين الاقل والاكثر ولو باعتبار الاقل بشرط لا الا في فرض وجود شق ثالث على تقدير تحقق ذات الاقل بحيث يوجد الاقل ولا يتحقق فيه الشرط اللائية والشرط الشيفية، كما في الأمر بالجامع بين التسبيحة الواحدة بشرط لا عن الزيادة وبين ثلاث تسيحات، حيث انه لو أتى بتسبيحتين فقد أتى بالاقل ولكن خالف الأمر الضمني بالجامع بين كونه بشرط لا عن الزائد وبين كونه بشرط زيادة التسبيحتين، وأما اذا لم يمكن فرض انتفاء الجامع بين الشرط اللائية والشرط شيفية في فرض تحقق الاقل كما في المقام حيث انه على تقدير تحقق الفعل الاختياري فيكون الجامع بين كونه بشرط لا عن الفعل الاضطراري قبله وبشرط وجود الفعل الاضطراري قبله ضروري التحقق فيكون الأمر الضمني بالجامع بينهما لغوا محضاً^(٢).

وثالثا: ان غاية ما ذكر في الاستدلال هو استحالة اجتماع الأمر بالفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب مع الأمر بالفعل الاختياري بعد

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٨٠

٢ - لا يخفى انه ذكر في البحوث ج ٢ ص ٤٢١ ما لفظه: "نعم لو قلنا بانه يكفي في عقلانية التكليف ان يكون متعلق التكليف الاستقلالي غير حاصل كان التخيير المذكور معقولا من هذه الناحية"، ولكنه لا ينافي ما ذكره في المقام لاختياره هنا عدم كفاية كون متعلق التكليف الاستقلالي غير حاصل في عقلانية التكليف، فذهب الى لزوم كون متعلق الأمر الضمني ايضا غير حاصل.

ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت فيما اذا فرض الاتيان بالفعل الاضطراري قبل زوال الاضطرار.

ولكن هذا المقدار لا يكفي في تقديم اطلاق دليل الأمر الاضطراري بالنسبة الى الاضطرار غير المستوعب على اطلاق دليل الأمر الاختياري، بل غايته تعارض الاطلاقين، فمع فقد المرجح يلزم الرجوع الى مقتضى الاصل العملي^(١).

اقول: ان هنا ملاحظات:

١- انه قد يقال بان ثبوت الأمر بالفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب يمكن ان يكون بنحو الفرض الرابع - بان يكون الفعل الاضطراري وافيا ببعض الملاك بنحو لا يمنع من استيفاء بقية الملاك في الفعل الاختياري - بكيفية لا توجب اي اشكال، وذلك بان يكون الأمر بالفعل الاضطراري امرا استحبابيا بنكته استيفاء مصلحة اول الوقت مثلا، فيجتمع مع الأمر التعييني بالفعل الاختياري، فلا يكون مقتضيا للإجزاء.

ان قلت: ان الالتزام بكون الأمر بالفعل الاضطراري استحبابيا ينافي ظهور خطاب الأمر في الوجوب.

قلت: انه لا اشكال في عدم ظهور الأمر بالفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب في الوجوب، لجواز تركه والإتيان بالفعل الاختياري في آخر الوقت جزما، نعم انما يتم هذا البيان فيما اذا كان لسان خطاب الأمر بالفعل الاضطراري يتناسب مع استحبابه، لكنه ليس كذلك عادة فمثل قوله "المريض يصلي جالسا" ان شمل باطلاقه للمرض غير المستوعب فيكون ظاهره مشروعية الاتيان بالصلاة جالسا في حال المرض مطلقا، وأين هذا من

ظهوره في استحباب الاتيان بذلك في اول الوقت مثلا .

٢- ان الوجه الذي ذكره السيد الخوئي قده وان لم يتم كوجه عقلي لكن يمكن قبوله كوجه عرفي حيث أن تخريج عدم اجزاء الأمر الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب كان منحصرا إما بالالتزام بتعدد الأمر بان يتعلق أمر بخصوص الفعل الاختياري وأمر آخر بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار والفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار او بالالتزام بالأمر بالجامع بين الفعل الاختياري بشرط عدم سبق الفعل الاضطراري وبين الفعل الاختياري مع سبق الفعل الاضطراري، وكلا التخريجين خلاف الظاهر .

أما التخريج الاول فلأنه انما يكون تعدد الأمر عرفيا فيما اذا كان الجامع طبيعيا كما لو أمر المولى عبده بطبخ طعام وأمره ثانيا بطبخ طعام خاص، فانه حيث يكون على نحو تعدد المطلوب فلايوجب تقيد الأمر الاول، وأما اذا لم يكن الجامع بين الفعلين طبيعيا فيكون الأمر بالجامع الانتزاعي بينهما مع الأمر التعييني بخصوص احدهما المعين خلاف المتعارف كأن يأمر المولى عبده بطبخ اللحم ويأمره في نفس الوقت بالجامع بين طبخ اللحم وطبخ الخبز مثلا، والمقام من هذا القبيل، فيكون الأمر بالجامع الانتزاعي بين الفعل الاضطراري حال الاضطرار وبين الفعل الاختياري حال الاختيار مع الأمر التعييني بالفعل الاختياري خلاف المرتكز عرفا، فان الأمر بهذا الجامع اضافة الى الأمر التعييني بالفعل الاختياري يكون بلحاظ فرض عصيان الأمر التعييني بالفعل الاختياري، فلايتناسب أمر عامة المكلفين بهذا الجامع، بل يكون المناسب هو الأمر بالفعل الاضطراري مترتبا على عصيان الأمر الاختياري، وهذا يختلف عن أمر عامة المكلفين بالجامع بين الفعل الاختياري وبين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار الى آخر الوقت مع أمر المختار بالفعل الاختياري كي يكون الفعل الاضطراري حال الاضطرار الناشئ من سوء الاختيار مجزءا مع استحقاق العقاب على تعجيز النفس عن الواجب

الاختياري .

وقد يقال بان لازم تعدد الأمر في فرض الاضطرار غير المستوعب هو انه لو ترك الفعل الاضطراري في حال الاضطرار ثم ترك الفعل الاختياري ايضا بعد ارتفاع الاضطرار فيستحق عقابين بمخالفته لأمرين من المولى، وهكذا المختار في تمام الوقت لو ترك الفعل الاختياري يكون مستحقا لعقابين بناء على شمول خطاب الأمر بالجامع له ايضا، نعم اذا التزم باختصاص الأمر بالجامع بالمضطر سواء كان اضطراره مستوعبا ام لا دون المختار في تمام الوقت لم يلزم استحقاق المختار في تمام الوقت الذي ترك الفعل الاختياري رأسا لعقابه، لكن اختصاص الأمر بالجامع بالمضطر المستوعب وغير المستوعب ليس عرفيا، وكيف كان فالالتزام باستحقاق عقابين عند ترك الصلاة رأسا في فرض الاضطرار غير المستوعب او الاختيار المستوعب مع عدم استحقاق المضطر المستوعب عند تركه للصلاة لأكثر من عقاب واحد لعدم تكليفه الا بالجامع فمما لا يمكن الالتزام به.

ويرد عليه اولا النقض بما اذا كان المكلف واجد للماء في اول الوقت فقط فلا اشكال في تعدد الأمر بالنسبة اليه حيث يكون مأمورا اولا بالصلاة مع الوضوء ومأمورا ثانيا بالصلاة مع التيمم، فكيف يلتزم بانه لو ترك الصلاة رأسا فيستحق عقابين، بينما انه لو كان واجدا للماء في تمام الوقت او فاقتدا للماء كذلك فترك الصلاة فلا يستحق الا عقابا واحدا، وكونه اسوء حالا منهما خلاف المرتكز عرفا وعقلاء.

وثانيا بالحل بما ذكرنا في محله من ان تعدد العقاب لا يتبع تعدد مخالفة الأمر وانما يتبع تعدد تفويت الغرض، فلو كان تعدد الأمر ناشئا عن التحفظ على مراتب غرض واحد فمع تفويت ذلك الغرض بتمامه فلا يستحق الا عقابا

واحدا وان كان عقابه اشدّ مما لو فوّت بعض ذلك الغرض.

وقد يقال بان ثبوت الأمر بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار وبين الفعل الاختياري يكون لغوا بالنسبة الى من كان يحركه الأمر الثابت في حقه بالفعل الاختياري فلا بد ان يكون موضوع الأمر بالجامع مشروطا بفرض عصيان الأمر بالفعل الاختياري.

ففيه انه لاوجه عرفا لدعوى لغوية اطلاق الأمر بالجامع نظير جميع موارد تعدد المطلوب، فانه لا لغوية عرفا في أمر المولى عبده بشراء خبز وأمره ثانيا بشراء خبز خاص، وان كان الغرض من الأمر الاول هو التحفظ على ملاك الجامع عند عدم محركية الأمر الثاني، ولكن ضيق الغرض لا يستلزم ضيق الأمر.

هذا كله بلحاظ التخريج الاول وهو الالتزام بالأمر بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار والفعل الاختياري وأمر آخر بالفعل الاختياري، وقد ذكرنا عدم كونه عقلائيّا بعد ان كان الجامع انتزاعيا لاطبيعيّا، وأما التخريج الثاني وهو الالتزام بثبوت الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري مع سبق الفعل الاضطراري في حال الاضطرار وبين الفعل الاختياري بشرط لا عن سبقه فهو خلاف الظاهر أيضا حيث يكون من قبيل الأمر بالجامع الانتزاعي بين فعل بشرط لا عن قيد زائد وبين ذلك الفعل بشرط شيء بلحاظ ذلك القيد كالأمر بالجامع بين إكram زيد بشرط عدم ضمّ أكرام عمرو اليه وبين اكرام زيد بشرط ضمّ اكرام عمرو اليه، ومن الواضح عدم عرفية هذا النحو من الأمر، فانه اذا وجد اكرام زيد فلا يخلو إما ان يكون مع ضمّ اكرام عمرو اليه او بدونه فلا حاجة الى أخذ ذلك في متعلق الأمر، وهكذا في المقام، فانه اذا وجد الفعل الاختياري فيما ان يكون مسبوqa بالفعل الاضطراري او يكون غير مسبوq به ولا يتصور شق ثالث، والأمر بجامع من هذا القبيل ليس عرفيا، ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة واضحة.

وبناء على ذلك فيمكن قبول هذا الوجه الذي ذكره السيد الخوئي قده كوجه عرفي فيكون ظاهر الأمر الاضطراري في حال الاضطرار غير المستوعب دالا بالالتزام على اجزائه عن الأمر الاختياري.

٣- ان ما ذكره من عدم امكان الأمر بالجامع بين الفعل بشرط لا وبين ذلك الفعل بشرط شيء فيما اذا لم يمكن فرض وجود هذا الفعل بدونهما كالجامع بين عتق الرقبة بشرط عدم كونها مؤمنة وبين عتق الرقبة بشرط كونها مؤمنة حيث يكون الأمر الضمني بالجامع بين كون الرقبة مؤمنة وكونها غير مؤمنة لغوا محضاً، وكذا في المقام لا يمكن الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري بشرط عدم سبق الفعل الاضطراري وبين الفعل الاختياري بشرط سبق الفعل الاضطراري.

ففيه: انه لامانع من امكانه ثبوتاً لامن ناحية الملاك حيث انه يمكن ان يكون الفعل الاختياري في فرض اقتترانه بالفعل الاضطراري قبله وافيا بجزء من الملاك ويكون تحصيل الملاك مستندا الى مجموعهما بينما انه لو كان الفعل الاختياري وحده من دون سبق الفعل الاضطراري كان هو بنفسه محصلاً لتمام الملاك، ولا من ناحية الأمر، فانه يكون اثر الأمر بالجامع تمكن المكلف من اتيان الفعل الاضطراري بقصد امتثال الأمر، وقد يترتب عليه آثار عملية كجواز الصلاة خلف من يصلي صلاة اضطرارية في حال الاضطرار غير المستوعب اذا كان يأتي بالصلاة الاختيارية بعد ارتفاع الاضطرار.

ان قلت: ان الأمر الضمني بالجامع بين كون الاقل بشرط لا عن قيد زائد وبين كونه بشرط شيء بالنسبة اليه لا يمكن ان يكون بداعي التحريك لكون تحقق هذا الجامع على تقدير تحقق الاقل ضرورياً، ومجرد ترتب آثار فقهية على هذا الأمر لا يخرججه عن اللغوية بعد فقدانه لداعي التحريك نحو متعلقه.

قلت: المهم هو كون الأمر الاستقلالي بشيء بداعي التحريك نحوه كما مر بيان ذلك في بحث التعبدي والتوصلي، والمفروض ان الأمر الاستقلالي بالجامع بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر بداعي التحريك نحو متعلقه، ويكون ناشئا عن شوق المولى اليه.

ولعل من هذا القليل وجوب غَسَل الوجه واليدين في الوضوء، فان عنوان الغسل صادق عرفا على الغسل القصير والغسل الطويل كالوضوء الارتماسي، فلو أدخل يده اليسرى في الماء بقصد الوضوء فحيث يستمر هذا الغسل الى ان يخرج يده من الماء فيكون هذا الغسل بحدوثه وبقائه مصداقا واحدا للغسل الواجب في الوضوء، ولا يكون حدوث هذا الغسل الا جزءا من المصداق، اذ الغسل الواجب هو الغسل المستقل في الوجود، وليس حدوث هذا الغسل مصداقا للغسل المستقل في الوجود بعد ان كان لا يتم استقلاله الا حين إخراج اليد اليسرى من الماء بشرط ان لا يزيد على المقدار المتعارف، وهذا وان كان راجعا بحسب التحليل العقلي الى وجوب الجامع بين حدوث الغسل بشرط لا عن بقاءه وبين حدوث الغسل بشرط بقاءه، ولكنه لامانع من التمسك بظهور خطاب الأمر بغسل اليد اليسرى في الوضوء مثلا بعد انطباقه على رمسها في الماء، وأثر ذلك كون المسح ببلته مسحا ببلّة الوضوء.

وبهذا يمكن الجواب عن الاشكال المعروف في الوضوء الارتماسي في اليد اليسرى وهو انه ان كان المتوضئ يقصد الوضوء حين ادخاله يده اليسرى في الماء فما يصل اليه من الماء بعد ذلك يكون ماء خارجا عن الوضوء فلا يجوز المسح ببلته واذا كان يقصد الوضوء حين اخراجه لها عن الماء فيكون مبتلى باشكال آخر وهو ان ظاهر الأمر بالغسل هو احداث الغسل، وهذا ليس احداثا للغسل.

وقد يجاب عن هذا الاشكال في الوضوء الارتماسي في اليد اليسرى بطريق

آخر وهو ان البلّة الموجودة في اليد اليسرى بعد اخراجها من الماء حيث تكون من توابع غسلها فيكون المسح بها مسحاً ببلّة الوضوء عرفاً. ثم ان ما ذكرناه من امكان الأمر بالجامع بين الاقل بشرط لا والاكثر مطلقاً احد المحتملات في الغسلة الثانية في اليد اليسرى في الوضوء، حيث ذكر السيد الامام قده انها وان كانت مشروعة ولكنها ليست مستحبة^(١)، وقد يورد عليه بان مشروعية العبادة تساقق تعلق أمر بها إما وجوباً او استحباباً، فلامعنى لأن يقال بان الغسلة الثانية ليست بمستحبة ولكنها مشروعة، ولكن يمكن توجيه ما ذكره بالالتزام بتعلق أمر بالجامع بين الغسلة الاولى بشرط لا عن الغسلة الثانية وبين الغسلتين بأن يكون الملاك التام مستنداً الى مجموع الغسلتين في فرض اجتماعهما، لان يكون حصول الملاك الملزم مستنداً الى الغسلة الاولى ويكون ملاك غير ملزم في الغسلة الثانية، وأثر هذا الأمر بالجامع مضافاً الى مطابقته مع الملاك أنه تكون الغسلة الثانية مصداقاً للغسل الواجب من دون ان يكون اختياره افضل من الاكتفاء بالغسلة الأولى، ولكن لو أتى بها كانت بلّتها بلّة الوضوء ايضاً فيجوز المسح بها.

٣- ان ما ذكره من وقوع التعارض بين اطلاق خطاب الأمر الاضطراري مع اطلاق خطاب الأمر الاختياري بالنسبة الى فرض الاضطرار غير المستوعب، فالظاهر اختصاصه بما اذا أخذ في خطاب الأمر بالفعل الاختياري القدرة عليه مثل ما اذا ورد في الخطاب "اذا زالت الشمس فصلّ مع الوضوء ان قدرت على ذلك" حيث يتعارض مع قوله "اذا قمت الى الصلاة فلم تقدر على الوضوء فتيمم" فان النسبة بينهما بناء على شمول الخطاب الثاني للاضطرار غير المستوعب هي العموم من وجه، واما اذا لم يؤخذ في خطاب الأمر بالفعل

الاختياري القدرة عليه كما اذا ورد في الخطاب "اذا زالت الشمس فصل مع الوضوء" فانه وان كان منصرفا الى فرض القدرة بناء على المسلك الصحيح فلا يشمل فرض الاضطرار المستوعب، لكن الظاهر ان العرف يتعامل بينه وبين الخطاب الثاني اي قوله "اذا قمت الى الصلاة فلم تقدر على الوضوء فتيّم" معاملة العموم والخصوص المطلق، فتأمل.

هذا واما بناء على شمول خطاب التكليف للعاجز ولو قلنا بخروجه عنه بالمقيد اللبي المنفصل كما عليه المحقق العراقي فده او المقيد اللفظي المنفصل مثل قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا الا وسعها، فمن الواضح انه يكون الخطاب الثاني اخص مطلقا من الخطاب الاول، حيث ان الاضطرار المستوعب لعدم وجدان الماء في تمام الوقت يكون مشمولا للخطاب الاول اي الأمر بالصلاة مع الوضوء في حد ذاته لولا المقيد المنفصل.

وهكذا اذا كان خطاب شرطية الوضوء منفصلا عن خطاب الأمر بالصلاة، فمقتضى اطلاق خطاب شرطية الوضوء هو شرطيته المطلقة، اي يدل على انه كلما كان هناك أمر بالصلاة فالوضوء شرط لها، ومقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري ثبوت الأمر بالصلاة مع التيمم ولو كان الاضطرار غير مستوعب، فتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، فلا يتم ما ذكره فده في هذه الفروض.

الوجه الثاني: ما يقال من ان مقتضى الاطلاق المقامي لخطاب الأمر الاضطراري هو كونه تمام وظيفة المكلف، فلو أتى به لم يجب عليه بعد ارتفاع الاضطرار الاتيان بالواجب الاختياري.

ويلاحظ عليه: ان هذا البيان وان كان تاما بالنسبة الى فرض الاضطرار المستوعب كما سيأتي في محله، لكنه لا يتم بالنسبة الى الاضطرار غير المستوعب، لان خطاب الأمر الاضطراري على تقدير شموله للاضطرار غير المستوعب فانما يكون شاملا له بالاطلاق، ولم يقم أية قرينة على كونه في

مقام بيان تمام وظيفة المكلف بالنسبة الى هذا الفرض، والفرق بين الاضطراب المستوعب وغير المستوعب هو ان المتعارف هو ارتفاع الاضطراب في زمان- ما، فلو قيل "المريض يصلي جالسا" ولم يتعرض لحكم قضاء الصلاة بعد زوال المرض الذي يتوقع ان يعافى عنه عادة، فيكون مقتضى اطلاقه المقامي عدم وجوبه، واما ارتفاع الاضطراب داخل الوقت فهو أمر قد يتحقق وقد لا يتحقق، فلا ينعقد اطلاق مقامي لنفي وجوب الاعادة في فرض ارتفاع الاضطراب داخل الوقت، نعم لو فرض ورود خطاب الأمر الاضطرابي في خصوص الاضطراب غير المستوعب فينعقد الظهور المقامي في خطابه لنفي وجوب الاعادة بعد ارتفاع الاضطراب أثناء الوقت، فانه لو سأل شخص أنه دخل وقت الصلاة فلا اجد ماء الا آخر الوقت فليل له صل مع التيمم كان ظاهره أنه تمام وظيفته، فلا يجب عليه اعادة الصلاة بعد وجدان الماء.

هذا مضافا الى انه لو فرض تمامية الاطلاق المقامي لخطاب الأمر الاضطرابي لإثبات الإجزاء اي نفي وجوب الاعادة والقضاء بعد ارتفاع الاضطراب فإنما يقدّم على اطلاق الأمر الاختياري لو كان خطاب الأمر الاضطرابي اخص مطلقا منه، ولكن المفروض ان النسبة بين الخطابين هي العموم من وجه كما مر توضيحه آنفا، فلا يكون الاطلاق المقامي الذي يكون بمعنى الظهور الالتزامي لخطاب الأمر الاضطرابي احسن حالا من ظهوره المطابقي الذي فرض تعارضه بالعموم من وجه مع اطلاق خطاب الأمر الاختياري بالنسبة الى الاضطراب غير المستوعب.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي قده من انه قد يقال ان خطاب الأمر الاضطرابي حيث يكون في مقام تعيين مصداق الطبيعة المأمور بها، فاطلاقه يقتضي كون الفعل الاضطرابي كالصلاة جالسا مصداقا لطبيعة

الصلاة المأمور بها بتمام مراتبها، ولازم ذلك وفاء الصلاة جالسا في حال الاضطرار لتمام مصلحة الصلاة التي تكون وظيفة المختار، فمثل قوله عليه السلام "التيتم احد الطهورين" يكون ظاهرا في تنزيل التيمم في حال عدم وجدان الماء منزلة الوضوء، فمقتضى اطلاق بدليته قيام مقام الوضوء في جميع مراتبه، وهذا يقتضي الإجزاء.

ثم اورد بنفسه على هذا التقريب بانه وان كان تاما في نفسه، لكنه معارض بظهور خطاب الأمر الاختياري في دخل ذاك القيد المضطر الى تركه -كالقيام للصلاة- في المصلحة الملزمة، وهذا يستلزم وجوب حفظ القدرة على تحصيل هذا القيد، ولازم ذلك عدم وفاء الفعل الاضطراري لتمام المصلحة، والا لم يكن وجه لوجوب حفظ القدرة على تحصيل ذلك القيد، وهذا يقتضي عدم الإجزاء.

ثم ذكر نكتتين لتقديم ظهور خطاب الأمر الاختياري المقتضي لعدم إجزاء الفعل الاضطراري:

١- ان ظهور خطاب الأمر الاختياري في دخل القيد في المصلحة الملزمة ظهور وضعي لأخذ القيد في المدلول الاستعمالي للخطاب، فيقدم على الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر الاضطراري في كونه بدلا عن الواجب الاختياري بتمام مراتبه.

٢- ان ظهور خطاب الأمر الاختياري حيث يقتضي عقلا لزوم حفظ القدرة على تحصيل القيد وحرمة التعمد الى ايجاد الاضطرار الى تركه، فيكون ناظرا الى موضوع الأمر الاضطراري، حيث يقتضي رفع موضوعه الذي هو الاضطرار، بينما ان خطاب الأمر الاضطراري ليس ناظرا الى ايجاد موضوع نفسه او حفظه، فيكون خطاب الأمر الاختياري حاكما على خطاب الأمر الاضطراري، كما هو الشأن في جميع موارد الحكومة^(١).

اقول: لنا حول هذا الوجه وما اورد عليه المحقق العراقي قده عدة ملاحظات:

١- ان هذا الوجه لا يتم باطلاقه بل لا بد من التفصيل، فان كان ظاهر خطاب الأمر بالفعل الاضطراري كونه بدلا عن الواجب الاختياري وقائما مقامه فمقتضى اطلاق بدليته إجزائه عنه، وذلك مثل ما دل على ان التيمم احد الطهورين، فانه ان شمل دليل التيمم باطلاقه لفرض الاضطرار غير المستوعب، فمقتضى بيان انه احد الطهورين كونه بدلا عن الطهور الاختياري، فان هذا الخطاب مبيّن لمصداق الطهور الذي هو شرط للصلاة، وهكذا ما ورد من ان من لا يتمكن من القيام يصلي جالسا، فان ظاهره نفي شرطية القيام واثبات شرطية الجلوس في حال العجز عن القيام، فلو شمل باطلاقه لفرض الاضطرار غير المستوعب فلا ينبغي الاشكال في كون ظاهره الإجزاء.

وان لم يظهر من خطاب الأمر الاضطراري عدا الأمر بفعل في حال الاضطرار من دون اشارة في الخطاب الى بدليته وقيامه مقام الواجب الاختياري فانه لا يقتضي الإجزاء مثل قوله من افطر فلم يجد ما يطعم به ستين مسكينا فليستغفر الله، اذ لا يظهر منه قيام الاستغفار مقام الإطعام، بحيث لو استغفر ثم وجد ما يطعم به ستين مسكينا أجزأ عنه.

٢- بالنسبة الى ما اورده المحقق العراقي قده على هذا الوجه الثالث من وقوع المعارضة بين ظهور دليل الأمر الاضطراري مع ظهور دليل الأمر الاختياري، فقد يجاب عنه كما في البحوث بانه لو تم هذا الوجه فيكون خطاب بدلية الفعل الاضطراري الشامل باطلاقه لفرض الاضطرار غير المستوعب حاكما على خطاب الأمر الاختياري، والدليل الحاكم يقدم على

الدليل المحكوم لنظارته الشخصية اليه، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه.

ولكن الظاهر استقرار المعارضة في المقام، فانه لو كان ظاهر خطاب الأمر الاختياري اختصاصه بالقادر - كما لو قيل اذا قدرت فصل مع الوضوء- فاذا ورد في خطابٍ "أنه اذا حضرت الصلاة فلم تجد ماء فصل مع التيمم فان التيمم احد الطهورين"، فحيث انه لو اريد من هذا الخطاب الثاني فرض فقدان الماء في تمام الوقت فلا يكون حاكما على الخطاب الاول، لان مجرد بيان ان التيمم لفاقد الماء يكون بدل الوضوء وقائما مقامه لا يصلح لتقديم هذا الخطاب على خطاب الأمر بالصلاة مع الوضوء بعد ان كانت النسبة بينهما عموما من وجه، اذ الحكومة تعني القرينية الشخصية للخطاب الحاكم في كونه مفسرا للمراد من الخطاب المحكوم، والمفروض ان خطاب الأمر بالتيمم عند فقدان الماء وكونه احد الطهورين ينحلّ الى بيانين، البيان الأول هو وجوب التيمم عند فقدان الماء، وليس هذا بمجرد ظاهره في تفسير خطاب الأمر بالوضوء لواجد الماء، نعم لو كان بلسان ان من لا يجد الماء في اول الوقت فليس بواجد للماء في تمام الوقت او ان العاجز عن الوضوء في اول الوقت فهو عاجز عن الوضوء كان حاكما على خطاب وجوب الوضوء، ولكنه ليس كذلك.

وأما البيان الثاني وهو كون التيمم احد الطهورين فظاهره ان التيمم بعد الفراغ عن الأمر به يكون احد الطهورين فليس في مقام بيان موارد الأمر بالتيمم، وعليه فلا يوجد وجه عرفي لتقديم خطاب الأمر بالتيمم على خطاب الأمر بالوضوء بالنسبة الى فرض الاضطرار غير المستوعب بمجرد اشتماله على بيان ان التيمم احد الطهورين او ان التيمم لفاقد الماء كالوضوء لواجده. نعم لو فرض ورود نص خاص على شمول الأمر بالتيمم لفرض الاضطرار غير المستوعب فمقتضى اطلاق بدليته المستفاد من مثل قوله التيمم احد

الطهورين او من القرائن الأخرى قيام التيمم مقام الوضوء فيكون ذلك مقتضيا للإجزاء، ومن هذا القبيل ما اذا لم يمكن تغسيل الميت لفقد الماء ونحوه فيمّمّوه وكفّنوه وصلّوا عليه ثم دفنوه، وبعد فترة انكشف جسده لسيل او نبش ونحو ذلك فيقع الكلام في انه هل يجب غسله ام لا فنقول اذا كان وجوب التيمم السابق واقعيًا كما لو لم يمكن تأخير دفن الميت الى هذا الزمان فمقتضى اطلاق دليل بدلته إجزائه عن الغسل واقعا، فلا يجب غسله، والا لزم من ذلك وجوب نبش قبره فيما اذا لم يعدّ هتكا في الفرض المذكور ولأظن احدا يلتزم به.

٣- يرد على ما ذكره في النكتة الاولى ان المعارض مع اطلاق خطاب الأمر الاضطراري انما هو اطلاق خطاب الأمر الاختياري بالنسبة الى فرض الاضطرار غير المستوعب، وظهور القيد المذكور فيه في كونه دخيلا في المصلحة الملازمة وان كان ظهورا وضعيا في الجملة لكن شموله للاضطرار غير المستوعب يكون بالاطلاق، على انه لو تم نكتة حكومة خطاب الأمر الاضطراري بنكتة بيانه لبدلية الفعل الاضطراري عن الفعل الاختياري فيقدم على ظهور خطاب الأمر الاختياري وان كان ظهور الخطاب الحاكم اطلاقيا وظهور الخطاب المحكوم وضعيا.

٤- يرد على ما ذكره في النكتة الثانية انه قد وقع الخلط في كلامه بين الاضطرار غير المستوعب وبين الاضطرار بسوء الاختيار الذي يكون المراد به هو التعمد الى ايجاد الاضطرار المستمر الى آخر الوقت، فان ما ذكره من ان اطلاق الأمر الاختياري يقتضي لزوم حفظ القدرة عليه عقلا يكون بلحاظه لابلحاظ الاضطرار غير المستوعب.

ونتيجة ذلك انه لا يجوز في اثناء الوقت اتلاف الماء المنحصر وتعجيزه

النفس عن الوضوء، واطلاق ما دل على انه من لا يجد الماء يتيمم فان التيمم احد الطهورين لايدل على وفاء التيمم بتمام مصلحة الواقع كي يعارض اطلاق الأمر الاختياري بالصلاة مع الوضوء، بل غاية ما يقتضيه انه في حال عدم وجدان الماء ولو بسوء الاختيار يكون التيمم بدلا عن الوضوء بحيث لا يحتاج الى القضاء، نعم لو فرض دلالة على وفاء التيمم بتمام المصلحة حتى في فرض الاضطرار بسوء الاختيار فيقدم على خطاب الأمر الاختياري لحكومته عليه.

وما ذكره من حكومة خطاب الأمر الاختياري بلحاظ اقتضائه لزوم حفظ القدرة عليه على خطاب الأمر الاضطراري غريب جداً، اذ مجرد اقتضاء خطاب الأمر الاختياري لحرمة تعجيز النفس والتعمد في ايجاد الاضطرار لايعني كونه حاكما على خطاب الأمر الاضطراري، لان ملاك الحكومة هو النظر الى خطاب آخر لنفي حكمه بلسان نفي موضوعه مثل قوله لاربا بين الوالد والولد حيث يكون حاكما على دليل تحريم الربا، وأما مجرد النهي التكليفي عن ايجاد موضوع حكم فلايعني كون خطاب النهي حاكما، فهل خطاب النهي التكليفي عن الافطار في شهر رمضان يكون حاكما على قوله من افطر فعليه الكفارة.

والحاصل ان ما ذكره قده يرتبط بمسألة التعمد في ايجاد الاضطرار المستمر الى آخر الوقت بينما ان محل كلامنا هو الاضطرار غير المستوعب، ولايحرم عقلا التعمد الى ايجاده بعد ان لم يكن مستمرا الى آخر الوقت، فكيف بما لو فرض تحققه قهرا.

الوجه الرابع: ما اختاره المحقق العراقي قده بنفسه في المقالات، ومحصله ان ظاهر خطاب الأمر الاضطراري هو الأجزاء بنحو الفرض الثالث من الفروض الأربعة المحتملة ثبوتا في الأمر الاضطراري -وهو كون الفعل الاضطراري وافيا ببعض الملاك الملزم ومانعا عن تحصيل بقية الملاك الملزم

في الفعل الاختياري وذلك لان الالتزام بكون الأمر الاضطراري بنحو الفرض الاول، اي كونه وافيا لتمام ملاك الواقع، او الفرض الثاني، وهو كونه وافيا للملاك الملزم للواقع، وان كان يقتضي الإجزاء، لكنه خلاف الظاهر، حيث يوجب حمل الأمر الاختياري والاضطراري بالنسبة الى فرض الاضطرار غير المستوعب على التخيير، مع ان ظاهر كل من خطاب الأمر الاختياري والأمر الاضطراري هو التعيين، فان الحمل على التخيير خلاف ظاهر كون الفعل المأخوذ في الخطاب هو المتعلق للأمر لاعنوان احدهما، وهذا بخلاف الفرض الثالث، فانه بعد ان كان إجزاء الفعل الاضطراري بناء على هذا الفرض بمناط تفويته لبعض الملاك الملزم للفعل الاختياري، فيتحفظ على ظهور الأمر بكل من الفعل الاختياري والاضطراري في التعيين، أما الأمر بالفعل الاختياري فلأجل انحصار تحقق تمام الملاك الملزم بالإتيان به فيأمر المولى به تعيينا، وأما الأمر بالفعل الاضطراري فلأجل انه يكون اتيان الفعل الاضطراري محظورا عقلا، لكونه مفوتا للملاك الملزم للواجب الاختياري، فيأمر المولى بالفعل الاضطراري تعيينا ولكن لابداعي البعث الجدي اليه بل بداعي رفع الحظر الثابت بحكم العقل.

يبقى في البين احتمال كون الأمر الاضطراري بنحو الفرض الرابع -بان يكون الفعل الاضطراري محصلا لبعض الملاك الملزم بنحو لايمنع من تحصيل الملاك الملزم المتبقي في الفعل الاختياري- فهذا وان كان ينافي الإجزاء ولكنه خلاف الظاهر أيضا، اذ لا يوجد وجه حينئذ للأمر التعييني بالفعل الاضطراري، بعد ان لم يكن دخيلا بخصوصه في استيفاء الملاك الملزم، حيث يمكن استيفاءه باتيان الفعل الاختياري، كما لا يوجد حظر عقلي في الاتيان به قبل الفعل الاختياري لعدم كونه مفوتا لملاكه، فلا يكون

حاجة الى الأمر به تعيينا بداعي رفع الحظر العقلي، وبذلك ثبت ان ظاهر دليل الأمر الاضطراري هو الإجزاء بمناط استيفائه لبعض الملاك الملزم وتفويته لبقية الملاك في الفعل الاختياري.

وفيه اولاً: أنه بناء على كون الفعل الاضطراري مانعا عن استيفاء بقية الملاك الملزم في الفعل الاختياري فيكون الملاك الملزم قائما بالفعل الاختياري المقيد بعدم سبق الفعل الاضطراري قبله، فان تعلق غرض المولى بتحصيله لزوماً كما هو مقتضى التزامه قده بالأمر التعييني به فلامجال حينئذٍ للترخيص في تفويته باتيان الفعل الاضطراري قبله، وان لم يتعلق غرض المولى بتحصيله لزوماً فمجرد قيام الملاك لا يكفي في حكم العقل بلزوم تحصيله والمنع عن الإتيان بضده، فان اللازم عقلاً على العبد تحصيل غرضه تعالى، واما تحصيل المصلحة فغير لازم عقلاً ولو بلغت ما بلغت.

وثانياً: ان الالتزام بكون خطاب الأمر الاضطراري ناشئاً عن داعي كسر الحظر العقلي دون داعي البعث الجدي اشدّ اشكالا من الالتزام بحمله على التخيير، كما في الفرض الرابع او حمل كل من الأمر الاضطراري والاختياري على التخيير كما في الفرض الاول والثاني من الفروض الأربعة المحتملة ثبوتاً على ما مر توضيحه.

الوجه الخامس: ما جاء في كلمات المحقق الاصفهاني قده، ومحصله ان عدم اقتضاء الأمر الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب للإجزاء حيث كان منحصراً بالفرض الرابع -وهو وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري ببعض الملاك الملزم للواقع بنحو يمكن تحصيل الملاك الملزم المتبقي باتيان الفعل الاختياري بعده- فلو فرض كون الملاك واحداً له مراتب بان يكون اصل الملاك متعلقاً بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري والمرتبة الشديدة من الملاك متعلقة بالخصوصية القائمة بالفعل الاختياري كالقيام في الصلاة الذي اضطر المكلف الى تركه باضطرار غير مستوعب، فمع اتيان الفعل

الإجزاء..... ٣٧٥

الاضطراري في اول الوقت فيحصل اصل الملاك ويبقى مرتبته الشديدة متعلقة بالخصوصية، فان اراد المولى تحصيل هذه المرتبة الشديدة من الملاك فعليه ان يأمر بايجاد تلك الخصوصية بان يقول "قم في صلاتك" فيأتي المكلف بالصلاة قائما مقدمة لتحصيل القيام في الصلاة فيكون الأمر بالصلاة قائما امرا غيريا، وهذا خلاف الظاهر واما الأمر النفسي بالصلاة قائما فغير معقول، لعدم بقاء الملاك في الصلاة قائما، بل هو باق في القيام في الصلاة.

نعم لو كان تصوير الفرض الرابع بنحو تعدد الملاكين، بان تعلق ملاك بالجامع بين الصلاة جالسا في حال الاضطرار وبين الصلاة قائما، وتعلق ملاك آخر بالجامع ذي الخصوصية اي الصلاة قائما، فيصح الأمر بالجامع ذي الخصوصية كالصلاة قائما بعد زوال الاضطرار في أثناء الوقت^(١).

ولا يخفى انه لا يظهر منه قده كونه بصدد استظهار كون الملاك واحدا له مراتب كي يكون الفرض الرابع منافيا لظاهر الأدلة، فيكون ظاهر الأمر الاضطراري حينئذ هو الإجزاء، الا انه قد يقال بان فرض تعدد الملاكين خلاف الظاهر عرفا، وبذلك يستدل بهذا الوجه الخامس على اقتضاء الأمر الاضطراري للإجزاء، وغاية ذلك عدم امكان الاستدلال بخطاب الأمر بالصلاة قائما لإثبات وجوب الإعادة اذا صلى المكلف جالسا ثم ارتفع عذره أثناء الوقت، ولكن لا ينفى احتمال ثبوت أمر نفسي آخر بايجاد القيام في الصلاة فلا بد إما من دعوى ظهور الأمر الاضطراري في الإجزاء او من الرجوع الى الاصل العملي.

ويرد على هذا الوجه اولا: ان ما افاده المحقق الاصفهاني قده مبني على الدقة العقلية التي لاوجه لمراعاتها في الفقه، فاي مانع عرفا من تعلق الأمر

النفسي بالجامع ذي الخصوصية وان كان الملاك قائما بخصوصيته، ثم انه لو فرض تعلق الأمر بالقيام في الصلاة فلا يوجد اي مانع من ابراز ذلك بخطاب الأمر بالصلاة قائما.

وثانيا: انه لا مانع من افتراض كون الملاك واحدا ذا مراتب وتكون المرتبة الشديدة من الملاك قائمة بنفس الجامع ذي الخصوصية اي الصلاة قائما مثلا، بان يكون الجامع بين الصلاة جالسا حال الاضطراب وبين الصلاة قائما علة تامة لاستيفاء اصل الملاك ومقتضيا لاستيفاء المرتبة الشديدة من الملاك ولكن يكون شرط تأثيره وجود تلك الخصوصية اي القيام للصلاة، وهذا نظير كون شرب الماء مثلا علة تامة للارتواء ومقتضيا لحصول المرتبة الشديدة من الملاك بشرط برودته، ومع هذا الاحتمال فيلزم العمل بمقتضى ظهور خطاب الأمر بالصلاة قائما بعد ارتفاع الاضطراب في أثناء الوقت.

وثالثا: إنه كما ذكر المحقق الاصفهاني قده يمكن تعدد الملاكين بان يتعلق ملاك بالجامع ويتعلق ملاك آخر بالجامع ذي الخصوصية، وحينئذ فنقول ان هذا الاحتمال ليس خلاف الظاهر ابدأ، ومعه فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الأمر بالصلاة قائما لفرض ارتفاع الاضطراب أثناء الوقت.

الوجه السادس: ما عن السيد البروجردي قده من انه لا يوجد في حق عامة المكلفين الا أمر واحد بالصلاة مثلا وانما الاختلاف في مصداق الصلاة، فمصداق الصلاة في حق المختار هو الصلاة قائما وفي حق المضطر هو الصلاة جالسا فمع اتیان المضطر بمصداق الصلاة في حقه فقد تحقق امتثال الأمر فلا يعقل عدم الإجزاء^(١)، وما يقال من انه قد يكون في المصداق الاختياري ملاك زائد فيلزم تحصيله غير متجه، لانه لا شأن لنا في النظر الى الملاكات ومتابعتها، بل نحن تابعون لاحكامه تعالى، نعم انه تعالى لمكان حكمته لا يجعل المصداق الاضطرابي مصداقا للواجب اذا لزم منه فوت

الإجزاء..... ٣٧٧

ملاك ملزم، ولكن اطلاق الأمر الاضطراري ينفي هذا الاحتمال، وحينئذ يكون البحث في جواز البدار راجعا الى انه هل جعلت الصلاة الاضطرارية مصداقا للصلاة بالنسبة الى فرض الاضطرار غير المستوعب ام لا، ثم قال: ان وحدة الأمر هي التي تقتضي الاجزاء، والا فلو فرض تعدد الأمر بان يكون هناك أمر اضطراري وامر اختياري فلا يعقل اجزاء احدهما عن الآخر، على انه يكون فرض اجزاء احدهما عن الآخر بمعنى كون مسقطا له ويكون الشك في الإجزاء من الشك في المسقط فيلزم الاحتياط^(١).

ويلاحظ عليه: اولاً: بالنقض عليه بانه قد افتنى بحرمة تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية أثناء الوقت كإتلاف الماء المنحصر او تأخير الصلاة الى ان يضيق الوقت فلا يمكنه الا إدراك مقدار ركعة او تأخير الصلاة الى آخر الوقت بنحو لايسع للغسل او الوضوء فيضطر الى التيمم، وأفتى في نفس الوقت بصحة صلاته الاضطرارية بعدئذ^(٢)، وحينئذ فنسأل انه ان كانت الصلاة الاضطرارية مصداقا للصلاة في حقه، فلاوجه لفتواه بحرمة التعجيز لانه يكون عدولا عن مصداق الى مصداق آخر، والمفروض ان امره ليس باكثر من ايجاد طبيعي الصلاة، وان لم تكن الصلاة الاضطرارية مصداقا للصلاة في حقه فلاوجه لفتواه بصحة صلاته الاضطرارية، وعليه فلابد من الالتزام بتعدد الأمر في مثل هذه الموارد التي يحرم تعجيز النفس اثناء الوقت فيها، ومع ذلك يحكم بصحة الصلاة الاضطرارية بعده.

نعم حُكي عنه في الاصول أنه قال اذا اقتضى الدليل كون الصلاة مع التيمم في حال الاضطرار مثلاً مصداق للصلاة أخذ الفقيه بمقتضاه وجعله دليلاً على كونها في عرض سائر الافراد من كل جهة بحيث جاز للمكلف ان

١ - نهاية الاصول ص ١٢٧

٢ - راجع العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام ج٢ ص١٦٨ مسألة ١٣

يوجد الاضطراب بنفسه اختيارا، فيكون نظير جواز تأخير الصلاة لمن كان حاضرا في اول الوقت ثم سافر في أثناءه حيث يجوز له ان يترك الصلاة في الحضر فيصلبي قصرا في السفر^(١).

ولكنك ترى انه غير قابل للالتزام فقها ولم يلتزم به نفسه في الفقه، لان ظاهر الأدلة تعلق الأمر بالصلاة الاختيارية لمن كان قادرا على صرف وجودها، فلايجوز تعجيز النفس أثناء الوقت.

وثانيا: ان ما ذكره من عدم معقولية الأجزاء في فرض تعدد الأمر لا وجه له ابدأ، فان معنى الأجزاء في فرض الاضطراب المستوعب هو عدم تكليفه بالقضاء لو أتى بالمامور به بالأمر الاضطرابي في داخل الوقت، فيكون ذلك مانعا عن توجه الأمر بالقضاء في حقه، ويكون مقتضى الاصل العملي فيه هو البراءة عن التكليف بالقضاء، ولايكون من الشك في المسقط، وأما في الاضطراب غير المستوعب فيكون معنى الأجزاء على الفرض الاول والثاني من الفروض الأربعة المحتملة ثبوتا هو تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاضطرابي حال الاضطرابي والفعل الاختياري، وعلى الفرض الثالث من وفاء الفعل الاضطرابي ببعض الملاك الملزم بنحو يفوت بقية الملاك الملزم في الفعل الاختياري فيتعلق الأمر التعييني بالفعل الاختياري المقيد بعدم سبق الفعل الاضطرابي قبله، فلو أتى بالفعل الاضطرابي في اول الوقت عجز عن امتثال هذا الواجب الاختياري وسقط امره بالعصيان، ويكون صحة هذا الفعل الاضطرابي اما لأجل محبوبيته النفسية او لأجل تعلق أمر ترتبي به، او لأجل تعلق أمر بالجامع بينه وبين ذلك الفعل الاختياري، مضافا الى ذلك الأمر التعييني المتعلق بالفعل الاختياري.

الوجه السابع: ما ذكره المحقق النائيني قده في خصوص الصلاة وهو انه حيث قام الاجماع على عدم وجوب صلاتين، فلو قام دليل على الأمر

الإجزاء..... ٣٧٩

بالصلاة الاضطرارية في الاضطرار غير المستوعب فيكشف عن وفاءها بتمام الملاك الملزم، فانه لولا ذلك بان فرض بقاء بعض الملاك الملزم في الصلاة الاختيارية بنحو يمكن استيفاءه بعد ارتفاع الاضطرار فيلزم الأمر بها ايضا، وهذا خلف ما ثبت من عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، فيكون ذلك مساوقا للإجزاء^(١).

واضاف السيد الخوئي قده في تعليقه على اجود التقريرات انه في غير الصلاة ان كان لدليل الأمر بالفعل الاضطراري اطلاق يقتضي جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ولو كان الاضطرار مرتفعا بعده فهو المرجع، والا فأصالة البراءة يقتضي عدم وجوب الإعادة، فيكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء في موارد الأمر الاضطراري مطلقا.

ويلاحظ عليه ان ظاهر ما ثبت بالإجماع والنصوص الدالة على ان الواجب في كل يوم سبع عشرة ركعة هو عدم الأمر التعييني باكثر من خمس صلوات في كل يوم، ومن الواضح انه لا يوجد أمر تعييني بالصلاة الاضطرارية في فرض الاضطرار غير المستوعب، وأما ما ذكره في التعليقة فيرد عليه اولاً ما مر من انه يجب ملاحظة النسبة بين اطلاق دليل الأمر الاضطراري المقتضي للإجزاء في فرض الاضطرار غير المستوعب مع اطلاق دليل الأمر الاختياري المقتضي لوجوب الاعادة في فرض ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت، فقد تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه^(٢)، وثانياً انه لو يتم اطلاق في دليل الأمر الاضطراري فلا تصل النوبة الى اصالة البراءة عن وجوب الاعادة رأساً، بل لابد من الرجوع الى اطلاق الأمر الاختياري ان كان ويكون مقتضاه وجوب الاعادة بعد ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت.

١ - اجود التقريرات وتعليقة اجود التقريرات ج١ ص١٩٦

٢ - راجع صفحة ٣١٦

هذا تمام الكلام فيما اذا كان لدليل الأمر الاختياري اطلاق يقتضي عدم
إجزاء الفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب .

وقد تحصل انه بناء على انصراف دليل الأمر الاضطراري الى الاضطرار
المستوعب كما هو الظاهر ففي الاضطرار غير المستوعب يكون المحكم
اطلاق دليل الأمر الاختياري، وأما اذا كان دليل الأمر الاضطراري باطلاقه
شاملا لفرض الاضطرار غير المستوعب فلا يعد اقتضاه للإجزاء لما مر من
الوجه الاول بعد تعديله الى وجه عرفي لاعقلي، كما انه يمكن التمسك
لذلك بالوجه الثالث فيما اذا كان ظاهر خطاب الأمر بالفعل الاضطراري كونه
قائما مقام الفعل الاختياري في هذا الحال، لكن هذا الوجه الاول او الثالث
انما يجدي فيما اذا لم يؤخذ في موضوع الأمر بالفعل الاختياري القدرة عليه
فيعتبر خطاب الأمر الاضطراري اخص مطلقا منه فيقدم عليه، وأما اذا أخذ
في خطاب الأمر الاختياري القدرة عليه فتكون النسبة بينه وبين خطاب الأمر
الاضطراري عموم وخصوص من وجه بلحاظ شموله للاضطرار غير
المستوعب، فيقع طرفا للمعارضة مع اطلاق دليل الأمر الاختياري، فلا يجدي
حينئذ الوجه الاول او الثالث، بل لابد من الرجوع الى مقتضى الاصل
العملي .

نعم لو فرض عدم اطلاق دليل الأمر الاختياري بلحاظ القيد المضطر الى
تركه فتارة يفرض وجود اطلاق في متعلق دليل الأمر الاختياري كما لو كان
دليل وجوب الصلاة مطلقا من ناحية متعلقه، وانما دل دليل منفصل على
دخل ذلك القيد فيه وكان هذا الدليل المنفصل مجملا كما لو كان دليلا لبيها
مثل دليل شرطية الاستقرار في الصلاة في غير ذكر الركوع والسجود حيث ان
دليلها الاجماع والقدر المتيقن منه شرطية الاستقرار في حال الاختيار فلو
اخذ به في حال الاضطرار فيتمسك باطلاق المتعلق في خطاب الأمر
بالصلاة لنفي شرطية الاستقرار في حال الاضطرار ولو كان اضطرارا غير

الإجزاء..... ٣٨١

مستوعب فيحكم بالإجزاء، وأخرى يفرض ان دليل الأمر الاختياري يكون مجملا بلحاظ متعلقه فبناء على اطلاق دليل الأمر الاضطراري لفرض الاضطرار غير المستوعب فيمكن التمسك به لإثبات الإجزاء حسب ما مر في الوجه الاول والرابع، هذا كله بناء على اطلاق خطاب الأمر الاضطراري لفرض الاضطرار غير المستوعب، ولكن مر منّا الاشكال في ذلك.

مقتضى الاصل العملي

ذكر في الكفاية أنه لو أتى المكلف بالفعل الاضطراري في اول الوقت كما لو صلى جالسا ثم ارتفع اضطراره أثناء الوقت، فمقتضى جريان اصالة البراءة نفي وجوب الاعادة، لكونه شكاً في اصل التكليف^(١) وقد اشكل عليه باشكالين:

الاشكال الاول: ما اورد عليه المحقق العراقي فده بان احتمال الإجزاء

يكون على نحوين:

أحدهما: احتمال وفاء الفعل الاضطراري بتمام الملاك الملزم للواقع، وعلى تقدير وفاءه به فيكون الواجب في فرض الاضطرار غير المستوعب هو الجامع التخيري بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار او الفعل الاختياري، وعلى تقدير عدم وفاءه به فيكون الواجب هو الفعل الاختياري تعييناً، وعليه فيكون المورد من موارد الشك في التعيين والتخير، ومقتضى الاصل العملي فيه هو الاحتياط باتيان محتمل التعيين .

ثانيهما: احتمال كون الفعل الاضطراري وافيا ببعض الملاك الملزم ومانعا

عن استيفاء الملاك الملزم المتبقى في الفعل الاختياري، فيكون إجزاء الفعل

الاضطراري بمناط تفويته للملاك الملزم، ومقتضى الاصل العملي في الشك في الإجزاء بهذا النحو أيضا هو الاحتياط، لانه يكون من قبيل الشك في القدرة في تحصيل الملاك الملزم بعد اتيان الفعل الاضطراري فتجري فيه قاعدة الاشتغال، وبذلك تبين انه لامجال لجريان البراءة عن وجوب الإعادة في المقام ابدأ^(١).

اقول: لا بد ان نتكلم اولا عن فرض كون احتمال إجزاء الفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب ناشئا عن احتمال وفاءه بتمام الملاك الملزم للواقع، ونتكلم ثانيا عن فرض كون احتمال الإجزاء ناشئا عن تحصيل الفعل الاضطراري لبعض الملاك الملزم بنحو يمنع من تحصيل الملاك الملزم المتبقى في الفعل الاختياري، ونتكلم ثالثا عن فرض اجتماع كلا الاحتمالين. أما الفرض الأول فتارة يحرز تعلق الأمر بالفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب وانما يشك في اجزائه عن الواجب الاختياري، كما هو المتناسب مع عنوان بحث إجزاء الأمر الاضطراري، وأخرى يشك في تعلق الأمر بالفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب، فله صورتان.

الصورة الاولى: ان يحرز تعلق الأمر بالفعل الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب فيكون احتمال عدم الإجزاء ناشئا عن احتمال الفرض الرابع من الفروض الأربعة المذكورة سابقا في المحتملات الشبوتية، وهو فرض وفاء الفعل الاضطراري ببعض الملاك الملزم بنحو لا يمنع من استيفاء الملاك الملزم المتبقى في الفعل الاختياري.

وحيثئذ فان قلنا بامتناع الفرض الرابع عقلا كما هو مختار السيد الخوئي قده، او قلنا بعدم كونه عقلا ثانيا كما هو المختار فيعلم بإجزاء امتثال هذا الأمر

الاضطراري عن الواقع، فلا تصل النوبة الى البحث عن مقتضى الاصل العملي .

وان قلنا بإمكان الفرض الرابع عقلا واحتماله عقلاء، فتارة يكون التخريج الثبوتي للفرض الرابع بنحو تعدد الأمر فيعني ذلك إحراز تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار وبين الفعل الاختياري، غاية انه لو أتى بالفعل الاضطراري ثم ارتفع اضطراره في أثناء الوقت فعلى فرض وفاءه بتمام الملاك الملزم للواقع لا يوجد أمر آخر تعييني في الفعل الاختياري، وعلى فرض عدم وفاءه الا ببعض الملاك الملزم فيتعلق أمر تعييني بالفعل الاختياري أيضا، وهذا يعني ان الأمر بالجامع معلوم تفصيلا وقد احرز امثاله، ويشك في حدوث الأمر التعييني بالفعل الاختياري فتجري البراءة عنه .

واخرى يكون التخريج الثبوتي للفرض الرابع هو الالتزام بتعلق الأمر بالجامع بين الاقل بشرط لا والاكثر، فيحرز على اي تقدير تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري، غاية انه على تقدير عدم الإجزاء يكون الفعل الاضطراري مقيدا بضم الفعل الاختياري اليه بعد ارتفاع الاضطرار، حيث يكون الأمر على هذا التقدير متعلقا بالجامع بين الفعل الاضطراري المشروط بلحق الفعل الاختياري له وبين الفعل الاختياري بشرط لا عن سبق الفعل الاضطراري، وأما على تقدير الإجزاء فيكون عدل الواجب التخييري هو الفعل الاضطراري لا بشرط من ضم الفعل الاختياري اليه، فيكون من موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر في عدل الواجب التخييري .

نظير ما لو علمنا اجمالا بانه اما يجب علينا صوم عدة أيام او إطعام ستين مسكينا، ولكننا لم ندر هل الصوم الواجب على وجه التخيير هو الصوم ستين يوما او ثلاثين يوما، فتجري فيه البراءة عن الاكثر كما في جميع موارد دوران

الأمر بين الأقل والأكثر، حيث يعلم باشتغال الذمة بالجامع بين اطعام ستين مسكينا وبين صوم ثلاثين يوما، ويشك في اشتغال الذمة بتقيد صوم ثلاثين يوما بالصوم ثلاثين يوما ازيد كي يكون ستين يوما ام لا، فتجري البراءة عن هذا التقيد، ولا يقاس بموارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير حيث لا يعلم ان ما اشتغلت به ذمة المكلف هل هو الصوم مثلا او الجامع بينه وبين الاطعام، فيقال حينئذ بانه لا يوجد قدر متيقن يعلم باشتغال الذمة به تفصيلا.

نعم لو قلنا بان الوجوب التخييري هو وجوب كل عدل مشروطا بترك العدل الآخر، بأن يكون فعل العدل الآخر موجبا لارتفاع وجوب ذاك العدل الأول، (لا ان يكون فعله كاشفا عن عدم حدوث وجوب العدل الاول، بان يكون حدوث وجوبه مشروطا بترك العدل الآخر بنحو الشرط المتأخر) فمع الاتيان بمشكوك العدلية او الاكتفاء بالأقل عند دوران عدل الواجب التخييري بين الأقل والأكثر يجري استصحاب بقاء وجوب العدل الآخر، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، او يقال بانه يكون من قبيل الشك في المسقط فتجري قاعدة الاشتغال، لكن هذا المسلك في الوجوب التخييري غير تامّ جدّا.

الصورة الثانية: وهي ان يشك في ثبوت الأمر الاضطراري في حال الاضطرار غير المستوعب، فهنا ثلاثة مسالك:

المسلك الاول ما هو المشهور من ان ظاهر الخطابات الشرعية كقوله المريض يصلي جالسا هو كون المضطر المستوعب مكلفا بخصوص الفعل الاضطراري والمختار المستوعب مكلفا بخصوص الفعل الاختياري فبالنسبة الى المضطر غير المستوعب يشك في كيفية أمره أنه هل يكون مكلفا بخصوص الفعل الاختياري كالمختار المستوعب او يكون مكلفا بالجامع بين الفعل الاضطراري حال الاضطرار والفعل الاختياري، او يقال بانه يشك في كيفية امره انه هل يكون مكلفا بخصوص الفعل الاختياري او يكون مكلفا

بالجامع بين الفعل الاختياري بشرط عدم سبق الفعل الاضطراري وبين الفعل الاضطراري المنضم اليه الفعل الاختياري، فيكون المقام حينئذ من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، والصحيح فيه هو البراءة عن التعيين عقلا وشرعا، وان نسب الى المشهور لزوم الاحتياط باتيان محتمل التعيين^(١).

وقد ذكر السيد الإمام قده على ما حكى عنه انه حيث يكون الأمر التعيني بالفعل الاختياري -على فرض ثبوته في موارد الاضطرار غير المستوعب- فعليا بعد زوال العذر لكون المكلف عاجزا عن اتيانه قبله فيكون تنجيز العلم الاجمالي بالتعيين والتخير مبني على ما هو الصحيح من منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات^(٢).

وفيه ان التكليف بالفعل الاختياري على تقدير ثبوته يكون فعليا بمجرد دخول الوقت ولو مع العجز عن اتيانه في اول الوقت لكون المبعوث اليه وهو صرف وجود الفعل الاختياري في الوقت مقدورا للمكلف، وليس في ذلك اي محذور عقلي او عرفي، خاصة وانه قد تكون فائدته اشتغال المكلف بتحصيل مقدماته المفوتة، ويزيد في ذلك وضوحا ان مسلكه قده فيما لم يؤخذ القدرة في الخطاب ان القدرة تكون شرطا في تنجز التكليف فحسب.

المسلك الثاني: ما قد يقال من ان المستفاد من الخطابات الشرعية

ثبوت أمر في حق عامة المكلفين بالجامع في حال الاضطرار، وثبوت أمر

١ - ولا يخفى ان صاحب الكفاية قده لم يصرح في موضع من الكفاية بلزوم الاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخير وانما يستفاد موافقته للمشهور مما ذكره في مورد تردد الأمر بين تعلقه بالعام كالإتيان بمائع او بالخاص كالإتيان بماء حيث ذكر انه يلزم الاحتياط عقلا وشرعا، راجع كفاية الاصول ص ٣٦٧.

تعييني بالصلاة الاختيارية في حق المختار في تمام الوقت، فيشك في توجه هذا الأمر التعيني بالنسبة الى المضطرّ بالاضطرار غير المستوعب، فلا يعلم أنه لو أتى بالصلاة الاضطرارية حال اضطراره هل يثبت في حقه أمر تعيني بالصلاة الاختيارية بعد ارتفاع الاضطرار ام لا.

فحينئذ تجري البراءة عن ثبوت هذا الأمر التعيني بالصلاة الاختيارية في حقه، حيث يعلم انه كسائر المكلفين مكلف بالجامع، والمفروض انه امتثل هذا الأمر بالجامع فيكون شكه في حدوث تكليف آخر في حقه بالصلاة الاختيارية فتجري البراءة عنه.

نعم حيث لا يعلم ان الصلاة الاضطرارية المشروطة بحال الاضطرار هل هي مشروطة بحال الاضطرار المستوعب او مشروطة بطبيعي الاضطرار فيحتاج في اكتفائه بها في حال الاضطرار غير المستوعب الى التمسك بالبراءة عن تقييد الواجب بكون الاضطرار مستوعبا.

وهذا المسلك مما قد يميل اليه السيد الصدر قده على ما يترآى من الكلمات المحكية عنه، فانه قد طرح فكرة كون كل مكلف مأمورا بالجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار والفعل الاختياري، مع توجه أمر آخر بالفعل الاختياري في خصوص المختار في البحث عن الجامع الصحيح^(١) وكذا ذكر في بحث الاقل والاكثر انه يمكن ان يجعل الوجوب من الاول على الجامع بين الاكثر وبين الاقل في حال العذر^(٢).

وبذلك يتبين الاشكال فيما افاده بعض الاعلام دام ظله في تعليقه على البحوث من انه بناء على الشك في تعلق الأمر الاضطراري فيكون المورد من موارد الدوران بين التعيين والتخيير على جميع المسالك^(٣)، فانه لا يتم هذا الكلام بناء على هذا المسلك، ولكن الظاهر من الخطابات الشرعية كقوله

١ - بحوث في علم الاصول ج١ ص١٩٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٣٨٢

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٥٢

المريض يصلي جالسا هو كون المضطر مكلفا بخصوص الفعل الاضطراري والمختار مكلفا بخصوص الفعل الاختياري، ولاقل من عدم ظهور هذه الخطابات في هذا المسلك الثاني، فتكون النتيجة في المقام صيرورة التكليف بالنسبة الى المضطر غير المستوعب من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث لا يعلم تفصيلا بثبوت الأمر بالجامع في حقه كي يكون الشك في وجوب الصلاة الاختيارية في حقه شكا في حدوث تكليف جديد.

المسلك الثالث: ما حكي عن السيد البروجردي قده من تعلق أمر بماهية الصلاة في حق عامة المكلفين، وهذه الماهية الاعتبارية والخضوع الاعتباري يكون مصداقها في حق المختار هو الصلاة الاختيارية وفي حق المضطر هو الصلاة الاضطرارية^(١).

وحيث فقد يخطر بالبال ان مرجع الشك في اجزاء الصلاة الاضطرارية في فرض الاضطرار غير المستوعب لما كان الى الشك في جعل الشارع هذه الصلاة مصداقا لماهية الصلاة في هذا الحال، فيكون مقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط باتيان الصلاة الاختيارية في آخر الوقت، لان الأمر بماهية الصلاة معلوم ويكون الشك في امثاله من اجل الشك في تعيين الشارع لمصداق تلك الماهية، فتجري فيه قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم تعيين الشارع لما أتى به المكلف مصداقا لتلك الماهية، وهذا يعني لزوم الاحتياط في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مصداق الماهية الاعتبارية كالصلاة، بل قد يجري هذا الاشكال في موارد الشك في جزئية شيء او شرطيته لما جعل مصداقا لتلك الماهية الاعتبارية، حيث يقال بان الأمر بالماهية الاعتبارية

معلوم ويشك في كون العمل الفاقد لذلك الجزء او الشرط المشكوك مصداقا لتلك الماهية، فيكون مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم تعيين الشارع ذلك العمل مصداقا لتلك الماهية هو لزوم الاحتياط، وان كان قد يقال بان مفاد اصل البراءة عن الجزئية او الشرطية كون العمل الفاقد لذلك الجزء او الشرط المشكوك مصداقا لتلك الماهية الاعتبارية في ظرف الشك، كما صرح به السيد البروجردي قده في بحث اجزاء الحكم الظاهري^(١).

هذا ولكن يمكن ان يقال بانه على مسلكه قده يكون الأمر بالصلاة من قبيل الأمر بالطهور، حيث ذكرنا في محله انه بناء على كون الطهور عنوانا لنفس الوضوء والغسل والتيمم فان تعلق الأمر بالطهور لا يمنع من الرجوع عند الشك في جزئية شيء او شرطيته في الوضوء مثلا الى البراءة، حيث يكون المأمور به حقيقة هو هذه الأفعال دون ايجاد عنوان الطهور، فان هذا العنوان مجرد تعبير عرفي عن مصاديقه الاعتبارية.

وعليه فيكون خطاب الأمر بالصلاة اي الخضوع الاعتباري ظاهرا في الأمر بمصاديقها، فاذا شك في ان له مصداقا واحدا تعيينيا او مصداقين تخييريين فيكون مآله الى دوران الأمر بين التعيين والتخير، فتجري فيه البراءة عن التعيين.

وقد رأيت بعض السادة الاعلام دام ظلله بعد ان اختار كون الصلاة ماهية اعتبارية ويقوم خطاب آخر - غير خطاب الأمر بالصلاة - بتعيين مصاديقها على نحو متمم الجعل التطبيقي، اجاب في ابحائه حول مسألة اللباس المشكوك، عن اشكال استلزام القول بتعلق الأمر بالماهية الاعتبارية في الصلاة مثلا لكون الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية مجرى لقاعدة الاشتغال، حيث يشك في ان الفرد الفاقد للجزء او الشرط المشكوك او المبتلى بالمانع المشكوك محصلا للماهية الاعتبارية التي يعلم تعلق الأمر بها، فذكر ان

المأمور به الجدّي ليس هو الماهية الاعتبارية وان كان لفظ الصلاة مستعملا في تلك الماهية الاعتبارية، لكنه لوحظ مرآة للمصاديق، فالمأمور به بالحمل الشايع ليس هو الماهية الاعتبارية وانما هو مصاديقها، واما ما يقال من ان الطبيعة لاتحكي الا عمّا تطابقه لاعمّا ينطبق عليه ففيه انه انما يتم ذلك في الماهيات المتأصلة لالماهيات الاعتبارية، وعليه فاذا أمر المكلف بالصلاة فيكون في الحقيقة مأمورا بمصاديقها الذي يدور أمره بين الأقل والأكثر فتجري البراءة فيه عن الأكثر، ولا بأس بما افاده.

واما الفرض الثاني وهو ما اذا كان احتمال الإجزاء بمناط تحصيل الفعل الاضطراري ببعض الملاك الملزم ومنعه عن تحصيل الملاك الملزم المتبقى في الفعل الاختياري، فحيث ان ذلك لايجتمع مع الأمر بالفعل الاضطراري لان لازمه هو الترخيص في تفويت الملاك الملزم.

فحينئذ لو قلنا بامتناع الفرض الرابع - وهو ان يكون الفعل الاضطراري موجبا لاستيفاء بعض الملاك بنحو لايمنع من استيفاء بقية الملاك الملزم في الفعل الاختياري- من الفروض الاربعة المذكورة سابقا في الأمر الاضطراري، كما هو مسلك السيد الخوئي قده، او قلنا بعدم احتماله عقلائيا، كما هو المختار، فيحصل العلم بعدم تعلق الأمر بالفعل الاضطراري، فانه ان لم يكن مجزءا عن الواقع فيلغو الأمر به وان كان مجزءا عنه فحيث ان اجزائه بمناط تفويته للملاك الملزم في الواقع فيستحيل ثبوت الأمر بما يكون مفوتا للملاك الملزم.

واما لو قلنا بامكان الفرض الرابع واحتماله عقلائيا وفقهيا فثبوت الأمر بالفعل الاضطراري يساوق الفرض الرابع الذي يقتضي عدم الإجزاء، اذ لايجتمع هذا الأمر بالفعل الاضطراري مع الإجزاء بمناط كونه مفوتا للملاك

الملزم للواقع، والمفروض عدم احتمال اجزائه بمناط وفاءه بتمام الملاك الملزم للواقع.

والحاصل ان الاجزاء بمناط تفويت الملاك الملزم لا يجتمع مع الأمر بالفعل الاضطراري، ولكن لا يخفى ان عدم احتمال الأمر حينئذ لا ينافي احتمال اجزاء الفعل الاضطراري بمناط تفويته لبعض الملاك الملزم في الفعل الاختياري، حيث يمكن تعلق الأمر به مترتبا على عصيان الواجب الاختياري او تكون صحته بملاك محبوبيته النفسية الناشئة عن وفاءه ببعض الملاك الملزم، وحينئذ فاذا أتى المضطر غير المستوعب بالفعل الاضطراري واحتمل اجزائه عن الواقع بمناط تفويت الملاك الملزم فمقتضى الاصل العملي هو عدم الاجزاء لانه يعلم بعد دخول الوقت بتوجه تكليف فعلي في حقه بالفعل الاختياري، فان كان الفعل الاضطراري قبله مانعا عن استيفاء ملاكه الملزم فيكون الفعل الاختياري مقيدا بعدم سبق الفعل الاضطراري وان لم يكن مانعا منه فيكون لا بشرط من سبق الفعل الاضطراري، وحينئذ فمقتضى البراءة عن هذا التقييد جواز اتيان الفعل الاضطراري في اول الوقت، لكن لا يسعه ترك الاتيان بذات الفعل الاختياري بعد زوال الاضطرار، كما لم يكن يجوز ترك الاقل في موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر، وهذا لاعلاقة له ببحث الشك في القدرة، لان المفروض تنجز التكليف باتيان الفعل الاختياري في اول الوقت وان كان مرددا بين كونه بشرط لا عن سبق الفعل الاضطراري او لا بشرط منه، وهذا كان مقدورا للمكلف في اول الوقت على اي حال.

وعليه فلا يتم ما حكى عن السيد الخوئي قده من ان المقام في فرض احتمال الاجزاء بمناط تفويت الملاك الملزم للواقع يصير من موارد الشك في القدرة^(١).

نعم لو قامت لديه حجة على استمرار الاضطرار الى آخر الوقت كما لو قلنا

بجريان الاستصحاب الاستقبالي في مثله فأتى بالفعل الاضطراري ثم ارتفع اضطراره في داخل الوقت، فيكون وجوب اتيانه بالفعل الاختياري حينئذ داخلا في بحث الشك في القدرة.

ونحن وان التزمنا وفاقا للمشهور بلزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة ولم نقبل ما ذكره السيد الخوئي قده من ان المسلك الصحيح انه لامانع من جريان البراءة عن التكليف المشكوك ولو كان منشأ الشك هو الشك في القدرة بعد كون القدرة شرطا في فعالية التكليف^(١)، فانه اذا لم تكن القدرة مأخوذة في خطاب التكليف فالسيرة العقلانية قائمة على لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة، فتكون هذه السيرة بمثابة قرينة لبية متصلة بعمومات البراءة، الا ان لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة يختص بما اذا كان الفعل المعين المتعلق للأمر مشكوك القدرة، لكن المقام ليس من هذا القبيل لدوران أمر متعلق التكليف بين المقدور القطعي وغير المقدور القطعي، فانه لو كان الواجب هو الفعل الاختياري المشروط بعدم سبق الفعل الاضطراري فليس الإتيان به مقدورا له الآن جزما، لسبق إتيانه بالفعل الاضطراري قبل تنجز التكليف عليه، ولو كان الواجب هو الفعل الاختياري لا بشرط من سبق الفعل الاضطراري فيكون إتيانه به مقدورا جزما، وقد مر سابقا أن مقتضى الاصل العملي في مثله هو جريان البراءة عن التكليف، فيختلف عن سائر موارد الشك في القدرة.

واما الفرض الثالث وهو ان لا يعلم بأن الفعل الاضطراري على تقدير إجزائه هل يكون وافيا بتمام الملاك الملزم للواقع او وافيا ببعض منه ومانعا عن تحصيل البعض الآخر، فيكون بحكم الفرض الاول الذي كان يعلم بان

الفعل الاضطراري على تقدير اجزائه يكون وافيا بتمام الملاك الملزم، فيكون مقتضى الاصل العملي عند الشك في الاجزاء هو البراءة عن وجوب الإعادة لعدم العلم بوجود الإتيان بالفعل الاختياري تعيينا.

هذا تمام الكلام في الاشكال الاول على جريان البراءة عن وجوب الإعادة في الاضطرار غير المستوعب، وقد تبين بما ذكرناه اندفاع هذا الاشكال.

الاشكال الثاني: إنه قد يقال بوجود أصل حاكم على اصل البراءة عن وجوب الاعادة وهو الاستصحاب التعليقي لوجوب الفعل الاختياري عليه، حيث انه كان يعلم قبل اتيان الفعل الاضطراري انه لو ارتفع اضطراره وجب عليه الفعل الاختياري تعيينا فيستصحب هذا الوجوب التعليقي الى ما بعد اتيانه بالفعل الاضطراري، وقد تبني صاحب الكفاية جريان الاستصحاب التعليقي.

وأجاب في البحوث عن هذا الاشكال بما محصله انه على فرض اجزاء الفعل الاضطراري^(١) بملاك استيفاءه لتمام الملاك الملزم فيكون الواجب من اول الأمر هو الجامع بين الفعل الاضطراري في حال الاضطرار والفعل الاختياري، فلو فرض ارتفاع اضطراره قبل الفعل الاضطراري فلا يعني ذلك حدوث أمر تعييني شرعي بالفعل الاختياري، وانما يوجب تعين الاتيان به عقلا لتوقف امتثال الأمر بالجامع عليه، فلا يعلم بوجوب الفعل الاختياري عليه لاتنجيزا ولاتعليقا، فلامعنى لإجراء الاستصحاب التعليقي بلحاظه، وأما لو اريد استصحاب تعين الفعل الاختياري عليه عقلا بنحو الاستصحاب التعليقي، بان يقال ان هذا المكلف قبل الاتيان بالفعل الاضطراري كان يتعين عليه عقلا الفعل الاختياري لو ارتفع اضطراره، فنستصحب ذلك الى ما بعد

١ - الظاهر زيادة كلمة "خصوصا" في عبارة البحوث، حيث ورد فيه: " انه على فرض الإجزاء خصوصا بملاك الاستيفاء يكون الواجب من اول الأمر هو الجامع" فانه في فرض الإجزاء بمناط تقويت الملاك الملزم للواقع فلامحالة يوجد أمر تعييني بالفعل الاختياري.

اتيانه بالفعل الاضطراري، فيرد عليه أن هذا الحكم ليس حكما شرعيا وانما هو منتزع عن حكم العقل بلزوم امتثال الواجب التخيري باتيان احد عدليه في فرض العجز عن العدل الآخر^(١).

وفيه انه لامناص من الالتزام بانه لو زال عذره قبل الاتيان بالفعل الاضطراري كان يجب عليه الفعل الاختياري تعيينا، اذ لولم يلتزم بثبوت الوجوب التعيني للفعل الاختياري كان لازمه جواز ايقاع النفس في الاضطرار عمدا، وهذا خلاف اطلاقات التكاليف الاختيارية، وهو أيضا لا يلتزم بذلك.

فالعمدة في الجواب عن الاستصحاب التعليقي أنه انما يجري فيما لو قال المولى "المكلف يجب عليه الاتيان بالفعل الاختياري لو ارتفع عذره" بنحو يكون المكلف في الخطاب موضوعا لحكم تعليقي، وأما لو قال "المكلف الذي ارتفع عذره يجب عليه الإتيان بالفعل الاختياري" فلا يجري الاستصحاب التعليقي بالنسبة اليه، لأن هذا المكلف قبل اتيانه بالفعل الاضطراري لم يكن مندرجا تحت موضوع هذا الخطاب كي يجري الاستصحاب التعليقي بالنسبة اليه.

وهذا نظير الفرق بين قوله "العنب يحرم اذا غلى" وقوله "العنب المغلي حرام"، فلو صار العنب زيبيا فبناء على المثال الاول يجري استصحاب حرمة المعلقة على الغليان، بينما انه على المثال الثاني فلم يكن هذا الزبيب المغلي مشمولاً للخطاب الدال على حرمة العنب المغلي كي يستصحب، نعم كلما وجد احد جزئي الموضوع لحكم فيمكن انتزاع قضية تعليقية وهو أنه لو انضم اليه الجزء الآخر لترتب عليه الحكم، ولكنه انتزاع عقلي لا يمكن اثبات الحكم الشرعي بإجراء الاستصحاب فيه الا بنحو الاصل المثبت، كما سيأتي

في محله ان شاء الله تعالى .

الاضطرار المستوعب

المسألة الثانية في الاضطرار المستوعب فانه اذا أتى المكلف بالوظيفة الاضطرارية في الوقت ثم ارتفع اضطراره بعد خروج الوقت، فيقع الكلام تارة في مقتضى الاصل اللفظي بالنسبة الى إجزاء ما أتى به عن الواقع بمعنى عدم وجوب قضاءه، ويقع أخرى في مقتضى الاصل العملي في ذلك، فالكلام يكون في جهتين:

مقتضى الاصل اللفظي

الجهة الاولى: في مقتضى الاصل اللفظي، ولنتكلم اولاً عن مقتضى اطلاق دليل وجوب القضاء، وثانياً عن امكان تقييده بدليل الأمر الاضطراري. أما دليل وجوب القضاء فان قلنا بان وجوب القضاء ثابت بالأمر الاول بتقريب أن الأمر بالصلاة في الوقت منحلّ الى أمرين: أمر بطبيعة الصلاة وأمر بايقاعها في الوقت على نحو تعدد المطلوب، إما بدعوى ظهور خطاب الأمر بالصلاة في الوقت في حد ذاته في تعدد المطلوب، او لما ذكره السيد الحكيم قده من انه بعد ثبوت وجوب القضاء في مثل الصلاة والصيام فيعلم بتعدد المطلوب فيهما فيكون طبيعي الصلاة مطلوباً للمولى واتيانه في داخل الوقت مطلوباً آخر⁽¹⁾، فبناء على ذلك يكون الأمر بالصلاة الاختيارية في الوقت منحللاً الى أمر بطبيعة الصلاة الاختيارية وامر بايقاعها في الوقت، ومقتضى اطلاق الأمر الاول وجوب الإتيان بها خارج الوقت حتى لو أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية في الوقت.

وان قلنا بما هو الصحيح من ان وجوب القضاء يكون بأمر جديد فقد ذكر في البحوث ان المحتملات فيه اربعة:

- ١- ان يكون موضوعه فوت الفريضة الفعلية، وحيث انه قد أتى بوظيفته الفعلية في الوقت وهو الفعل الاضطراري فلايشمله دليل وجوب القضاء.
- ٢- ان يكون موضوعه فوت الفريضة الأولية اي ما كان يجب عليه لولا الاضطرار ونحوه، وهو الفعل الاختياري، وحيث أنه قد فات منه الفريضة الاولية فلااشكال في اقتضائه وجوب القضاء عليه.
- ٣- ان يكون موضوعه فوت الملاك بمعنى خسارته وذهابه من كيسه، فحيث انه عنوان بسيط انتزاعي عن عدم تحصيل الملاك مع انقضاء وقته، فيكون ذلك مشكوكا لاحتمال استيفائه باتيان الفعل الاضطراري.
- ٤- ان يكون موضوعه مركبا عن عدم استيفاء الملاك وانقضاء وقته، ولو بدعوى ان الفوت يكون بهذا المعنى عرفا، فيمكن احراز ذلك بضم الوجدان الى الاصل، حيث ان انقضاء الوقت محرز بالوجدان وعدم استيفاء الملاك محرز بالاستصحاب.

هذا، واما تشخيص ان الموضوع ايّ منها فهو بذمة الفقه^(١).

اقول: هنا ملاحظات:

الأولى: ان ما ذكره قده من انه لو كان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الاولية فلااشكال في اقتضائه وجوب القضاء ففيه: أن الفريضة الاولية كالصلاة قائما انما يصدق فوتها في حق المريض الذي صلى جالسا فيما اذا لم يستوف ملاكها بها، والا فلايصدق فوت الصلاة قائما بعد استيفاء ملاكها بالصلاة جالسا في حال المرض، اذ الفوت لاينتسب الى الشيء الا باعتبار كونه ذا مزية وملاك لايستوفى الا به او باعتبار كونه فريضة فعلية كما سيأتي توضيحه، والمفروض ان الصلاة الاضطرارية هي فريضته الفعلية وقد أتى بها.

الثانية: انه لم يرد في أية رواية معتبرة كون موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة كي يتكلم عن مفادها، نعم ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدبتها^(١)، وفي صحيحته الأخرى قال قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال يقضي ما فاته كما فاتته^(٢)، وكذا ورد في صحيحته الثالثة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها^(٣).

الا ان الصحيحة الاولى ليست في مقام بيان وجوب القضاء عند فوت الفريضة حتى يتمسك باطلاقها، وانما هي بصدد ان الصلاة الفائتة التي يجب قضاءها يجوز قضاها في اية ساعة، وأما الصحيحة الثانية فهي ناظرة الى ان القضاء بلحاظ القصر والتمام يكون تابعا للأداء وليست في مقام وجوب القضاء حتى يتمسك باطلاقها لوجوب قضاء الفريضة الظاهرية، كما ان الصحيحة الثالثة واردة فيمن ترك الصلاة راسا او صلاها بغير طهور فلا تشمل من اتى بالصلاة الاضطرارية.

ولو فرض قيام الدليل على وجوب القضاء عند فوت الفريضة، فمع ذلك نقول ان الفريضة وان كانت ظاهرة عرفا في مثله في الفريضة الشأنية، اي ذوات الفرائض اليومية ونحوها، فمثل النائب وفاقد الطهورين يصدق في

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ١

٢ وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٦٨ باب ٦ من ابواب قضاء الصلوات ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ٤

حقهما عرفا انه فات منهما الفريضة مع ارتفاع التكليف الفعلي عنهما، ومنشأ صدق الفوت ان العرف يرى كون القدرة شرطا في استيفاء ملاك الصلاة ولو في الجملة لاشرطا في اتصافها بالملاك، ويؤيد ذلك قوله عليه السلام في صحيحة زرارة فيمن نام عن الصلاة أنه لايتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة^(١)، وكذا صحيحة هشام عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء^(٢) حيث ان ظاهرها استحباب ان تكون نية الصلاة التي يأتي بها جماعة نفس نية الصلاة اليومية، مع انها ليست واجبة بالفعل حيث انه قد أتى بها سابقا.

فالظاهر من الفريضة في مثل المقام هو الفريضة الشأنية، لكنه لايعني كون موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الاولى، فلو أتى المكلف بالفريضة الاضطرارية التي تكون مصداقا للفريضة الأدائية، فلايصدق في حقه انه قد فات منه الفريضة بعد كون ما أتى به مصداقا للفريضة الأدائية.

نعم لو احرز عدم الأمر بالصلاة الاضطرارية عند عجز المكلف عن الصلاة الاختيارية كما يلتزم به في فاقد الطهورين فيصدق في حقه انه فات منه الفريضة ولو فرض اتيانه بالصلاة بلاطهارة داخل الوقت، وذلك لأجل ان اطلاق دليل شرطية الطهارة مثل قوله عليه السلام "لاصلاة الا بطهور" يوجب إحراز عدم الأمر بالنسبة الى فاقد الطهورين، وهذا بخلاف ما لو ثبت الأمر بالصلاة الاضطرارية فانه يكون مصداقا للفريضة الأدائية فالإتيان بصلاة الفجر جالسا في حال الاضطرار المستوعب يكون مصداقا لصلاة الفجر الأدائية مثلا، فاذا اتى بها فقد اتى بفريضة الفجر، بل ولو احتمل الأمر بها ولم يكن

١ - وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص٤٠٣ باب ٥٤ من ابواب صلاة الجماعة الحديث ١

هناك دليل على خلافه فيكون فوت الفريضة مشكوكا، فلا يمكن التمسك بدليل وجوب القضاء حيث ان موضوعه فوت الفريضة. وبذلك اتضح الخلل فيما ذكره المحقق الايرواني قده من ان صدق الفوت لا يتوقف على فعلية الخطاب في الوقت والا لاختص القضاء بغير ذوي الأعدار^(١).

الثالثة: ان ما ذكره قده بالنسبة الى الاحتمال الرابع انما يتم لو احرز وجود ملاك في الفعل الاختياري ازيد من الملاك المتيقن في الوظيفة الاضطرارية فحينئذ يستصحب عدم تحصيله بتمامه، ولكن حيث لا يحرز ذلك عادة فلامعنى لاستصحاب عدم تحصيله، اذ الملاك المتيقن في الفعل الاختياري محرز الاستيفاء ووجود ملاك زائد عليه مشكوك، فيكون استصحاب عدم تحصيل ملاك الفعل الاختياري من استصحاب القسم الثالث من الكلبي، والصحيح عدم جريانه، ودعوى ان الاستصحاب يجري في عنوان الملاك التام فيستصحب عدم تحصيل هذا العنوان غير متجه لأن عنوان استيفاء الملاك التام ليس موضوعا لأي أثر شرعي، بل الموضوع للأثر الشرعي على تقدير تمامية الاحتمال الرابع واقع التمام دون عنوان التمام، والمفروض ان المقدار المتيقن من الملاك في الواقع قد استوفى بالفعل الاضطراري في حال الاضطرار المستوعب، ويشك في وجود ملاك زائد عليه.

فتحصل مما ذكرنا عدم وجود اطلاق في دليل وجوب القضاء بنحو يشمل ما اذا أتى المكلف بالوظيفة الاضطرارية ثم زال اضطراره بعد خروج الوقت، وعلى فرض اطلاقه فيقع الكلام حينئذ في انه هل يكون دليل الأمر الاضطراري مقيدا لهذا الاطلاق ام لا.

وقد يذكر عدة وجوه لتقييد اطلاق دليل وجوب القضاء.

الوجه الاول: أنه بناء على ثبوت الأمر الاضطراري في الاضطرار غير المستوعب واقتضائه لعدم وجوب الاعادة عليه فعدم وجوب القضاء في الاضطرار المستوعب يكون بطريق اولى .

ولكن يرد على هذا الوجه عدم تمامية المبنى، حيث مر انه يلزم في الاضطرار غير المستوعب إعادة الفعل بعد زوال الاضطرار، لما مر من عدم اطلاق دليل الأمر الاضطراري للاضطرار غير المستوعب، وعلى فرض اطلاقه يكون معارضا باطلاق دليل الأمر الاختياري المقتضي لوجوب الإتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في داخل الوقت .

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان البرهان يقتضي الاجزاء في حال الاضطرار فانه اما ان يكون الشرط المضطر الى تركه دخيلا في الملاك حتى في حال الاضطرار المستوعب فحينئذ لا يكون في العمل الفاقد لهذا الشرط ملاك كي يؤمر به، وان لم يكن هذا الشرط دخيلا في الملاك في حال الاضطرار المستوعب فيستوفى الملاك بالاتيان بالعمل الفاقد لهذا الشرط فلا يفوت الملاك كي يجب قضاءه^(١) .

وفيه: انه يمكن ان يكون الملاك الملزم للواقع ذا مراتب ويكون ذلك الشرط المضطر الى تركه دخيلا في استيفاء الملاك بمرتبته الشديدة مطلقا، ولا يكون دخيلا في استيفاء اصل الملاك في حال الاضطرار، وعليه فحيث يمكن في حال الاضطرار تحصيل اصل الملاك الملزم بالاتيان بالعمل الفاقد لذلك الشرط فيأمر به المولى لأجل تحصيل هذا الملاك في داخل الوقت بعد ان كانت مصلحة الوقت ملزمة أيضا، ولكن حيث يبقى المرتبة الشديدة من الملاك في الواقع فيأمر المولى بالقضاء لأجل استيفاء هذه المرتبة الشديدة من

الملاك اذا ارتفع الاضطرار خارج الوقت .

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي قده من التمسك بالاطلاق المقامي

لدليل الأمر الاضطراري لنفي وجوب القضاء، ولا بأس بما افاده .

وأما ما اورد عليه في البحوث من ان انعقاد الاطلاق المقامي يحتاج الى مؤونة زائدة، وهو ظهور الخطاب في انه بصدد بيان تمام وظيفة المكلف حتى بالنسبة الى خارج الوقت .

ففيه: ان ارتفاع الاضطرار عن المكلف قبل موته بنحو يتمكن من قضاء الفعل الاختياري حيث يكون أمرا متعارفا جداً، فالسكوت عن الأمر بالقضاء بعد زوال الاضطرار يوجب انعقاد اطلاق مقامي في خطاب الأمر الاضطراري في عدم وجوبه، فاذا سئل الكسير او الجريح عن وظيفته مثلا فقول له توضأ جبيرة وصل، فاطلاقه المقامي يقتضي عدم وجوب القضاء، وهذا يختلف عن مسألة ارتفاع العذر في أثناء الوقت حيث انه ليس امرا غالبا فلا ينعقد في خطاب الأمر الاضطراري ظهور مقامي لنفي وجوب الإعادة في فرض ارتفاع الاضطرار أثناء الوقت، الا اذا فرض ورود الخطاب في خصوص الاضطرار غير المستوعب .

الوجه الرابع: ان ظاهر دليل الأمر الاضطراري انه بدل الواجب

الاختياري، ومقتضى اطلاق بدليته أجزاءه عنه، وهذا الوجه انما يتم في خطابات الأوامر الاضطرارية التي تقترب بما يدل على كونها بدلا عن الواجبات الاختيارية، والا فمجرد الأمر بشيء عند العجز عن واجب آخر لا يقتضي كونه منزلا منزلة في فرض الاضطرار، كما لو ورد في خطاب أن من أفطر متعمدا وعجز عن صوم ستين يوما او اطعام ستين مسكينا فليستغفر الله .

الوجه الخامس: ما ذكره بعض السادة الأعلام دام ظله من انه يمكن

الإجزاء..... ٤٠١

التمسك باطلاق ذيل حديث لاتعاد من قوله عليه السلام: السنة لاتنقض الفريضة، فان مفاده ان كل مركب يشتمل على سنة وفريضة فالإخلال بالسنة اذا كان عن عذر فلايوجب انتقاض الفريضة، والمراد بالفريضة ما قدره الله وحدده في كتابه والمراد بالسنة ما حدده وقدره النبي صلى الله عليه وآله، وهذه القاعدة لاتختص بالإخلال الناشئ عن النسيان او الجهل القصورى، بل يشمل الإخلال بأي عذر كان كالاضرار.

وقد ذكر دامظه انه بالنسبة الى السنن يكون الثابت اولا هو صدور الأمر الاستقلالي من النبي صلى الله عليه وآله بالجزء او الشرط وصدور النهي الاستقلالي بالنسبة الى المانع، وفي طول ذلك قد جعل الارتباط بين الفريضة وبين امتثال ذلك الأمر والنهي الا في حال العذر، فقوله السنة لاتنقض الفريضة ينفي الارتباط بين الفريضة والسنة في حال العذر، وعليه فلو سقط الأمر الاستقلالي بالجزء او الشرط الثابت بالسنة او سقط النهي الاستقلالي عن المانع الثابت بالسنة لأجل طرؤ الاضرار فلايبقى موضوع للارتباط بينه وبين الفريضة، بل حكي عنه انه لو طرأ الاضرار غير المستوعب في أثناء الصلاة كان الإخلال ناشئا عن العذر عرفا بخلاف ما لو علم قبل الصلاة بالاضطرار غير المستوعب، كما لو اضطر الى لبس الذهب في اول الوقت، فانه وان سقط النهي التكليفي عن لبس الذهب في اول الوقت لكنه لاوجه لسقوط النهي التكليفي عن لبس الذهب في الصلاة، ولأجل ذلك يلزمه تأخير الصلاة الى وقت تمكنه من نزع الذهب.

ولأجل هذا المبنى الترم بصحة صلاة الصبي في حال لبسه للذهب، لعدم شمول النهي التكليفي عن لبس الذهب بالنسبة اليه بمقتضى حديث رفع القلم، فلايبنى منشأ لانتزاع المانعية، ولكنه في مسألة صلاة الصبي في

الحرير بعد ما نقل عن المحقق الهمداني قده من ان مانعية لبس الحرير حيث تكون مسبوقه بالنهي التكليفي عنه، فبارتفاع النهي التكليفي عن الصبي فترتفع المانعية في حقه، فقال بانه يمكن المناقشة في ذلك بانه اذا كان المانع ملحوظا بالمعنى المصدري كان المناسب في مثله النهي الاستقلالي عنه، وحينئذ فيتم كلامه، لكن اذا كان المانع ملحوظا بالمعنى الاسم المصدري ككون الملبوس في الصلاة هو الحرير او مالا يؤكل لحمه فلايساعد الاعتبار على فرض النهي التكليفي، لأن المعنى الاسم المصدري لا يصلح تعلق الأمر والنهي به، فمعنى الارتباط بين الفريضة والسنة في مثله جعل الارتباط في مرحلة الحكم الجزائي من دون سبق حكم تكليفي بالنسبة الى السنة، فيقول شارع السنة وهو النبي صلى الله عليه وآله "من أتى بالصلاة في الحرير فهو غير مصل"، فيكون توسعة بنحو الحكومة في موضوع الحكم الجزائي المترتب على ترك الصلاة من العقاب او وجوب الإعادة والقضاء، نعم في مثل القراءة في الصلاة حيث انها ملحوظة بالمعنى المصدري فالمناسب حمل الأمر الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة اليها على الوجوب التكليفي، ثم بمقتضى دليل الجزئية مثل قوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب يستكشف جعل الارتباطية بين متعلق الأمرين في مرحلة الحكم الجزائي.

ويلاحظ عليه: ان الظاهر عدم شمول قوله عليه السلام "السنة لاتنقض الفريضة" لترك السنة اضطرارا، حيث أنه ما لم يكن الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت لم يتحقق الاضطرار الى ترك السنة، وهي صرف وجود القراءة مثلا في الوقت، ولذا لايجوز لمن يعلم بزوال اضطراره في اثناء الوقت الاتيان بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت، فلو بدأ المكلف بالصلاة فسقط ساتره ولم يتمكن من ساتر آخر في هذه الصلاة، او اضطر الى التكلم، فيبعد الالتزام بصحة صلاته، ولاوجه لما ذكر من انه لو طرأ عليه الاضطرار في أثناء الصلاة

الإجزاء..... ٤٠٣

فيصدق ان الإخلال يكون ناشئا عن العذر.

وإذا كان الاضطراب مستوعبا لتمام الوقت فان تمّ ما استظهره من كون الجزئية والشرطية في السنن ناشئة عن الأمر الاستقلالي الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله تمّ هذا الوجه، ولكنه خلاف ظاهر دليل الأمر بتلك الأجزاء والشرائط في الصلاة، حيث ان ظاهره الإرشاد الى الجزئية والشرطية، فان قلنا بان السنة تشمل الحكم الالهي الذي لم يبين في الكتاب الكريم فيكون الأمر الالهي متعلقا بالمركب من الفريضة والسنة، وان قلنا باختصاص السنة بما شرّعه النبي صلى الله عليه وآله فلعلّه أمر بالمركب من الفريضة والسنة ثم أجاز سبحانه وتعالى ذلك، كما ورد ان الله فرض الصلاة ركعتين فاضاف اليهما رسول الله ركعتين، فاجاز الله ذلك^(١) فان ظاهر التعبير بانه اضاف اليهما ركعتين انه لم يكن امره بهما استقلاليا، بل امرا بصلاة مشتملة على اربع ركعات، كما ان ظاهر قوله "فأجاز الله ذلك" تغيير التشريع الالهي امضاء لما سنّه النبي.

وان قلنا بتعلق الاوامر الاستقلالية بالسنن كان لازمه ان تارك السنن في الصلاة في اول الوقت متعمدا مرتكبا لمعاصي متعددة لمخالفته للأوامر الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله بتلك السنن وان اعاد الصلاة بعد ذلك، اللهم الا ان يقال بان الأمر تعلق باتيان السنن في طبيعي الصلاة في الوقت، فلو اتى بها في صلاة واحدة في الوقت كفى في الامتثال، وحينئذ فيشكل التخريج الصناعي لجريان حديث لاتعاد في أثناء الوقت، حيث لم يتحقق منه مخالفة السنن بعد كون المأمور به فيها الإتيان بالسنن في طبيعي الصلاة في الوقت، وان كان جريان حديث لاتعاد في أثناء الوقت مسلماً فقهيّاً، وكيف

١- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٦ باب ١٣ من ابواب اعداد الفرائض ح ٢

كان فلازم ما ذكره ان يكون من أتى بالفريضة تاركا لجميع السنن مرتكبا لمعاصي متعددة بعدد السنن التي يتمكن من الإتيان بها، فلو كان متمكنا من اتيان جميعها فيكون عصيانه اكثر وعقابه اشد ممن كان مضطرا الى ترك بعضها ولكنه ترك البعض الآخر متعمدا، والالتزام بذلك غريب جداً.

واما ما ذكره بالنسبة الى الصبي فلازمه انه لو ترك الصبي جميع الاجزاء غير الركنية كالقراءة والأذكار الواجبة وتكلم وقهقهه في صلاته عمدا فتكون صلاته صحيحة، مع انه خلاف ظاهر الأدلة من ان الصلاة المشروعة في حقه على وزان الصلاة المشروعة في حق البالغين.

كما ان ما ذكره في تفسير الارتباط بين الفريضة والسنة من اعتبار وحدتهما في مرحلة الحكم الجزائي لا يخلو عن غرابة، لان الأمر الإلهي المتعلق بالفريضة ان كان لا بشرط بلحاظ الإتيان بالسنن فلو أتى المكلف بالفريضة مع إخلاله بالسنن عمدا فلا بد من الالتزام بسقوط الأمر الإلهي بالفريضة، وكون ما اتى به اولا مصداقا للفريضة وانما يكون وجوب إعادة حكما عقوبتيا صادرا من النبي صلى الله عليه وآله، نظير ما ورد فيمن افسد حجه بالجماع قبل الوقوف بالمشعر من انه يجب عليه إتمام الحج وإعادة الحج من قابل، ولكن تكون حجته الأولى حجة الاسلام والثانية عقوبة^(١)، وقد التزم دام ظله بمثل ذلك فيمن صلى في النجس نسيانا من ان صلاته تكون صحيحة، ولكن لو كان نسيانه ناشئا عن الإهمال فتجب عليه إعادة الصلاة عقوبة، لما ورد في موثقة سماعة أنه قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشئ إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه قلت: فكيف يصنع من لم يعلم أيعيد حين يرفعه قال: لا ولكن يستأنف^(٢)، لكنه لا يحتمل ذلك فقها فيمن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٢ باب ٣ من ابواب كفارات الاحرام ح ٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨١ باب ٤٢ من ابواب النجاسات ح ٥

الإجزاء..... ٤٠٥

أخلّ متعمداً بالسنن في الصلاة، أو أخلّ بالركعتين الأخيرتين اللتين سنّهما النبي صلى الله عليه وآله، فإن الظاهر من الأدلة الآمرة بالإعادة بطلان الصلاة وعدم سقوط الأمر بها حقيقة، نعم لو تمّ ما ذكره من وجود أوامر استقلالية بالسنن فلا بأس بالالتزام بكون الارتباط بين الفريضة والسنة بمعنى تقيد الفريضة بعدم الإخلال بالسنن من دون عذر.

نعم إن مناه من وجود أوامر استقلالية بالسنن لو تمّ فيفيدنا في مجال آخر وهو أنه - كما ذكره دام ظلّه - في موارد الشك في الجزئية أو الشرطية أو المانعية في غير الأركان فتجري البراءة عن الأمر الاستقلالي بالجزء أو الشرط المشكوك أو النهي الاستقلالي عن المانع المشكوك فيتحقق بذلك موضوع حديث لاتعاد حيث يدل على عدم الارتباط بين الفريضة والسنة في موارد العذر، فلا يبتني جريان البراءة حينئذ على القول بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، نعم لو كان المشكوك من الفريضة كما لو شك في مفهوم الكعبين في قوله تعالى "وارجلكم إلى الكعبين" فيبتي جريان البراءة فيه على القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الوجه السادس: ما قد يقال من أن عموم قوله عليه السلام: ما من محرّم إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه^(١)، يقتضي إجزاء المركب الفاقد للجزء أو الشرط المضطر إلى تركه، فإنه لا يختص هذا الحديث بالحرمة والحلية التكليفيين بل يشمل الحرمة والحلية الوضعيتين، فالصلاة مع ترك القراءة مثلا تكون حراما وضعيا فتكون حلالا وضعيا بالاضطرار.

ويشهد على ذلك موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر

فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

وكذا موثقتة الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(١)، فان ظاهرهما كون تطبيق قاعدة "انه ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" بلحاظ تصحيح المركب الناقص الذي أتى به في حال الاضطرار، لا بلحاظ التعذير عن ترك المركب التام فحسب.

كما يتمسك بقوله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي ما اضطروا اليه، بتطبيقه على جزئية الجزء المضطر الى تركه.

وفيه ان التمسك بعموم "ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" غير تام، لانصراف الحلية والحرمة فيهما الى التكليفية دون الوضعية، ولاقل من الاجمال، واستعمالهما في مورد الحلية والحرمة الوضعيتين في بعض الروايات كما في قوله "اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه"^(٢) لا ينافي انصراف الاطلاق الى التكليفية؛ واما موثقتا سماعة فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرم عرفا، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئا ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفا اذا كان موجبا للمس مباشرة او كان مكروها اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات^(٣).

واما التمسك بقوله "رفع عن امتي ما اضطروا اليه" ففيه ان ظاهر الرفع هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، فلو كان المكلف عاجزا عن الطهور فتكون نتيجة اطلاق شرطية

٢- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣ باب ١ من أبواب القيام ج ٦ ص ٧٦
٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٧ باب ١٤ من ابواب لباس المصلي ج ٤
٣ - ملاذ الاخيار ج ٥ ص ٣٠٦

الإجزاء..... ٤٠٧

الظهور للصلاة في هذا الحال هو التوسعة عليه بسقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال، وبناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الاضطراب المستوعب لتتمام الوقت، فما لم يرد دليل خاص على تعلق التكليف بالمركب الناقص في هذا الحال لكان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عنه رأساً، لإجزاء المركب الناقص عن المركب التام.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكر السيد الامام قده من انه لامانع من التمسك بقوله "رفع عن امتي ما اضطروا اليه" لرفع مانعية المانع الذي صدر منه عن اضطراب كزيادة السجدة مع قراءة العزائم او التكتف او قول آمين ونحوها، واما ترك الجزء او الشرط عن اضطراب فقد ذكر اولاً ان الحديث لايشمل ذلك لانه ليس لترك الجزء او الشرط اثر شرعي، وانما اثر تركهما بطلان الصلاة عقلاً، ثم اجاب عنه انه بعد ظهور الحديث في رفع ما اضطروا اليه ادعاء فاذا رأى الشارع ان ترك الجزء او الشرط عن اضطراب لا اثر له في التشريع وان حكم الشرع معه الصحة وعدم الاعادة والقضاء صح منه دعوى رفع ما اضطروا اليه حيث يرى عدم الاثر له مطلقاً، على ان رفع الاثر العقلي برفع منشأه ممكن، فلاوجه لرفع اليد عن اطلاق الحديث، مع ان الرفع قد تعلق فيه بعنوان ما اضطروا اليه وهو من العناوين الوجودية^(١).

الوجه السابع: ما استدل به السيد الامام قده من روايات التقية كصحة الفضلاء قالوا سمعنا ابا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله^(٢)، فهي تدل بعمومها على الصحة في جميع موارد

١ - الخلل في الصلاة ص ١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢١٤ باب ٢٥ من ابواب كتاب الأمر بالمعروف ح ٢، الكافي ج ٢٢٠، والظاهر ان فيه سقطاً، وقد نقله البرقي في كتاب المحاسن هكذا: التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله (محاسن البرقي ج ١ ص ٢٥٩، <<

الاضطرار، سواء كان من قبل حكّام العامة وقضاتهم او غيرهم، وسواء كان في الأركان او غيرها، بعد حفظ صدق الصلاة على الباقي .

وقد يتوهم ان قوله فقد احله الله قرينة على اختصاص الرواية بالحكم التكليفي، وفيه ان الحل والحرمة والجواز واللاجاز واشباهها لم توضع لغّة للأحكام التكليفية، بل هي موضوعة لمعنى يساوق التكليف تارة والوضع أخرى، كما لو تعلق بالبيع او الصلاة كقوله يحرم البيع الربوي، ويحرم الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، او احل الله البيع، وعليه فلو اضطر الى شرب الفقاع فقد احله الله ويساوق التكليف، ولو اضطر الى الطلاق بغير شرائطه او الصلاة على طريقة غير الحق فقد احله الله ويساوق ذلك الوضع وبيان الصحة، هذا مع ان الحمل على خصوص التكليف يوجب الحمل على الفرد النادر جدّاً، فان الابتلاء بالتقية في مخالفة التكليف كشرب الفقاع مثلاً كان نادراً في عصر الصادقين عليهم السلام، بخلاف الابتلاء بالمخالفة تقية في الوضعيات، كالمعاملات والعبادات، فانه كان كثيراً جدّاً .

ومثل صحيحة الفضلاء بل اوضح منها دلالة في شمول الوضع موثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام: اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو أكره او اضطر اليه، وقال ليس شيء مما حرّم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه^(١) .
وهنا روايات دلت على الصحة في موارد التقية من العامة ولو من غير اضطرار في الارتكاب، كموثقة مسعدة بن صدقة "فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز"^(٢) وقد مر ان الجواز ليس بمعنى الجواز التكليفي .

وصحيحة ابي الصباح "ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في

>>

بحار الأنوار ج ٧٣ ص ٢٩٩

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٨ باب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان ح ١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢١٦ باب ٢٥ من ابواب الأمر والنهي ح ٦

تقية فانتم منه في سعة^(١)، دلّت على التوسعة في الإتيان بالمأمور به على طريقتهم، والتوسعة تعمّ التكليف والوضع، فتدل على الصحة.

بل في كثير من الأخبار الحثّ على الصلاة معهم والافتداء بهم في صلاتهم والاعتداد بها كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الاول^(٢) وصحيحة ابن سنان عنه "صلّوا معهم في مساجدهم"^(٣) وصحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام: انه قال صلى الحسن والحسين عليهما السلام خلف مروان ونحن نصلي معهم^(٤)، مع ان الصلاة معهم كانت في العصر الاول الى زمان الغيبة مبتلى بها للأئمة عليهم السلام واصحابهم، ومع ذلك كانوا يعتدّون بها، كما انهم كانوا يحجّون معهم طوال اكثر من مأتي سنة وكان أمر الحجّ في الوقوفين بيد الأمراء ولم يرد انهم عليهم السلام او اصحابهم تخلّفوا عنهم في ذلك او ذهبوا سرّاً الى الموقفين، كما يفعله جهال الشيعة، فلاشبهة في صحة كل ما يؤتى به تقية^(٥).

اقول: قد مرّ ان المنصرف من لفظ الحلية هو الحلية التكليفية مالم يكن هناك قرينة على ارادة الحلية الوضعية كما لو كان متعلقها عبادة او معاملة، فقوله عليه السلام: "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله" ليس ظاهراً الا في الحلية التكليفية، وان شئت قلت: انه يكفي في صدق هذا العموم رفع الحرمة التكليفية على تقدير ثبوتها في الفعل في حد ذاته عن

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٤ باب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٩٩ باب ٥ من ابواب صلاة الجماعة ح ١

٣ - نفس المصدر الحديث ٨

٤ - نفس المصدر الحديث ٩

٥ - الخلل في الصلاة ص ١٧

الفعل المضطر اليه، سواء ترتب عليه اثر وضعي ام لا، وليس هذا من الحمل على الفرد النادر ابدأ حتى لو كانت الرواية مختصة بالتقية من حكام العامة او نفس العامة، حيث قد يضطرّ الى ترك الصلاة الاختيارية في تمام الوقت او إفتار الصوم الواجب في يوم الشكّ من آخر رمضان او بعد أذان مغربهم الذي قد يكون قبل إحراز دخول الوقت الشرعي او الحلف بالله كاذبا، او اكل ما يكون حلالا عندهم كالسمك الذي لافلس له، ونحو ذلك.

وأما روايات التقية فهي على نحوين احدهما: ما يكون ظاهرا في التقية بمعناها العرفي وهو التقية الخوفية فلا يظهر منه الإجزاء كقوله "الادين لمن لاتقية له"^(١)، ومنه موثقة سماعة "اذا حلف الرجل تقية لم يضربّه اذا هو أكره او اضطر عليه"^(٢) ولم يظهر من هذه الموثقة تضمنها للحكم الوضعي، بعد ان كان الظاهر منه رفع الإثم عن هذا الحلف اذا كان إخبارا كاذبا او نفي وجوب الوفاء به اذا كان إنشاء، ونحوها صحيحة ابي الصباح، فان السعة من ناحية ما صنع من شيء او حلف عليه من يمين في تقية ليس ظاهرا الا في عدم توجه التكليف من ناحيته، وهذا لا يقتضي الصحة والإجتراء بما أتى به.

وثانيهما: ما يكون ظاهرا في الاعم من التقية الخوفية والمداراتية، وهذا خاص بالترغيب في الصلاة معهم في مساجدهم او الصلاة في عشائهم^(٣)، فهو وان كان ظاهرا بمقتضى الاطلاق المقامي في عدم لزوم اعادة الصلاة لسكوت الامام عليه السلام عن ذلك، ولكن يختص هذا الظهور المقامي بما كان الاخلال به في ذاك الزمان متعارفا، فيشكل حينئذ الاجتراء بالصلاة بين العامة مع السجود على ما لا يصح السجود عليه بعد ان لم يثبت لنا تعارف الإخلال بذلك بين العامة في عصر الأئمة عليهم السلام، فلعل المتعارف حين

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٠٤ باب ٢٤ من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٨ باب ١٣ من ابواب الأيمان ح ١٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢١٩ باب ٢٦ من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢

ذاك كان هو السجود على الأرض او البوريا.

واما ما ذكره قده من قيام السيرة من الاكتفاء بالوقوف مع العامة في الحج وان لم يثبت كون حكم قاضي الديار المقدسة بثبوت هلال ذي الحجة مطابقا للحجة الشرعية، بل وان علم بعدم مطابقته للواقع، فقد شاع الاستدلال بها إما مطلقا او في خصوص فرض الشك في مطابقة حكمهم للواقع كما ذكره السيد الخوئي قده -فيكون حينئذ بمعنى الإجزاء الظاهري- وقد ناقش في هذه السيرة بعض السادة الاعلام دام ظله بان هذه السيرة المدعاة تبني على اساس ان الطريقة التي كانت متبعة لثبوت الهلال من قبل السلطات الحاكمة في عصر المعصومين عليهم السلام هي نفسها الطريقة المتبعة في ذلك من قبل الجهات الرسمية في العصر الحاضر، ولكن لاتوجد شواهد تاريخية تؤيد هذا المعنى، سواء في عصر الأموي او العباسي، بل الظاهر انهم كانوا يشددون في أمر الهلال، ولايحكمون بثبوت رؤيته بمجرد شهادة شخص او شخصين مع صفاء الجو ووجود عدد كبير من المستهّلين من دون ان يتيسر لهم رؤية الهلال.

ومن شواهد التشدد في ثبوت الهلال في العصر الأموي ما حكى من ان سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب الذي كان يعدّ من كبار فقهاءهم في المدينة ذهب بجماعة شهدوا برؤية الهلال الى ابراهيم بن هشام المخدومي في عام ١٠٥ فلم يقبل منهم، فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس أيضا، واما في العصر العباسي فقد جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال، ولاسيما بعد ان عهدوا بمنصب القضاء الى ابي يوسف ابرز تلامذة ابي حنيفة، وكان مذهبه في ثبوت الهلال انه متى ما كان الجو صافيا فلا تقبل الشهادة برؤيته الا من جماعة توجب شهادتهم للعلم للقاضي

وعدد عددهم بعدد القسامة خمسين رجلا، فلا يصح ان يقاس ذلك العصر بالعصر الحاضر الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب ابن حنبل واتباعه القائلين بثبوت هلال شهر رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين، وان كان الجو صافيا واستهلّ جمع كثيرون ولم يدع الرؤية الا واحد او اثنان .

وبالجملة لم يكن مبنى القوم في عصر المعصومين عليهم السلام على المسامحة في قبول الشهادات برؤية الهلال بل كانوا يشددون فيه وربما أدى ذلك بهم الى التأخير في اول الشهر عن وقته الشرعي، كما يظهر ذلك من خبر لقاء الامام الصادق عليه السلام مع الخليفة ابي العباس السفاح في الحيرة يوم الشك من شهر رمضان الذي كان اول الشهر عند الامام عليه السلام، حيث دعاه الى الاكل فاضطر الى الاجابة الى الاكل تقية .

وكيف كان فلاشاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في العرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في اكثر السنوات في عصر المعصومين عليهم السلام، بل اوضح شاهد على ذلك عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها، مع انها متعلقة بجملة من اهم مناسك الحج اعني الوقوف واعمال منى، وكيف يمكن قبول وقوع الاختلاف في الموقف في غالب الأعوام واتباع الشيعة فيها لمن بيدهم أمر الموقف طبقا للأوامر الصادرة اليهم من قبل الأئمة عليهم السلام ولا يوجد شيء من ذلك في نصوص الحج، في حين انها اشتملت على الكثير من مسائله حتى ما يقلّ الابتلاء به كجملة من مسائل الصيد وكفاراته .

هذا مع ما عرف من حال الشيعة من انه لم يكن يسهل عليهم اتباع غيرهم في الامور الشرعية والاجتزاء بما يؤدي معهم من العبادات كما يظهر ذلك من النصوص الواردة بشأن الحضور في جماعتهم والصلاة خلفهم، مع انه ليس فيها ما يوجب الاخلال بشيء من اركان الصلاة بل ببعض سننها فحسب،

فكيف سهل على الشيعة الوقوف في عرفات وفي المزدلفة والإتيان بأعمال منى في غير وقتها الشرعي اتباعاً للعامة ولم يقع ذلك منهم مورداً للسؤال طوال العشرات من السنين؟، ولأسيما في عصر الصادقين عليهم السلام، ولو وقع مورداً للسؤال لوجد ذلك في الروايات.

بل كيف كانت هذه المسألة مورداً لابتلاء الشيعة بصورة واسعة في عصر الغيبة الكبرى ولا يوجد حسب ما تتبعناه التعرض لها في كتب الفقهاء المتقدمين إلى عصر الشهيد الثاني، حتى إن العلامة الحلي في التذكرة والمنتهى والشهيد الأول في الدروس تعرضاً لما ذكره بعض فقهاء العامة من الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات في يوم التروية معللاً ذلك بأنه لا يقع فيه الخطأ، لأن نسيان العدد لا يتصور من الجمع الكبير، ولم يعقبوا على ذلك بشيء مع أنه لو كان الاختلاف في الموقف مما يقع في غالب السنين لعقبوا عليه لأن الوقوف في يوم التروية مما يتلى به الشيعة تقيّة ممن بيده أمر الموقف من العامة ولبحثوا عن الاجتزاء به وعدمه.

وبالجملة اننا لم نجد فيمن تقدم على الشهيد الثاني طرح هذه المسألة أصلاً، وأما هو فقد تعرض لها على سبيل الافتراض والتقدير في باب المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء، ثم لم نجد من تعرض لها من بعده إلى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض الفقهاء كالمحقق القمي في جامع الشتات فحكم بعدم الاجزاء والمحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقامع الفضل فحكم بالإجزاء، وتعرض لذلك صاحب الجواهر ولم يستبعد الإجزاء، وقال إنه وجده منسوبا إلى السيد بحر العلوم قده، إلا أن صاحب الجواهر بنفسه احتاط في نجاة العباد قائلاً إنه لا يجزئ الوقوف معهم على الاحوط إن لم يكن أقوى، وأمضاه الشيخ الأعظم الأنصاري والسيد

الميرزا الشيرازي وحكم بعدم الاجزاء ايضا كل من السيد حسين الكوهكمري والشيخ زين العابدين المازندراني ومن المتأخرين المحقق النائيني .
فالنتيجة ان ما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لايمكن المساعدة عليه .

واما رواية ابي الجارود "الاضحي يوم يضحي الناس والافطر يوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس"^(١) فهي مع غمض العين عن سندها لاتدل على شيء، فانه لم يثبت كون المعني بكلمة الناس فيها غير الشيعة، بل لايعد ان يكون المراد بها عامة المسلمين كما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام انه سأله عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لايبصره غيره أله يصوم فقال اذا لم يشك فليفطر والا فليصم مع الناس^(٢) .

وفي خير آخر لأبي الجارود قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي عليه السلام: صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس فان الله قد جعل الأهلة مواقيت^(٣) وواضح ان المراد من الناس فيه بقريئة التعليل هو عامة الناس لاغير الشيعة^(٤) .

اقول: قد يناقش في ذلك بان تشدد الحكام في عصر الأئمة عليهم السلام في أمر الهلال كان يؤدي أيضا الى مخالفة الشيعة معهم أحيانا في ثبوت الهلال للشيعة في اليوم السابق على ثبوته عندهم، ومع ذلك لم يعهد من الشيعة الذهاب الى عرفات قبل العامة، ولكن تتوقف تماما هذه المناقشة على احراز انه حصل العلم للشيعة بثبوت الهلال في اليوم السابق على حكم العامة، ثم حجّوا من غير رعاية الاحتياط وكان ذلك بمرآى ومسمع من الأئمة عليهم السلام، وإحراز ذلك في غاية الصعوبة، فالانصاف ان ما ذكره

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ١٣٣ باب ٥٧ من ابواب ما يسلك عنه الصائم ح ٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٦٠ باب ٤ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٩٣

٤ - مناسك الحج وملحقاتها ص ٣٣٢

دام ظله يمنع من التمسك بالسيرة على جواز متابعة حكمهم في الموقف، لكن ما ذكره من انه لو ابتلي الشيعة بعدم ثبوت مطابقة حكم العامة بالهلال مع الحجّة الشرعية لوقع السؤال عنه في الروايات غير متجه، اذ من الجائز ان يكون عدم السؤال لأجل ما كانوا يرون من الأئمة عليهم السلام من ذهابهم او ذهاب خاصتهم الى الحج ومتابعتهم للعامة في الموقف، وقد ورد السؤال عنه في صدر رواية ابي الجارود الاولى، قال انا شككنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى، فلما دخلت على ابي جعفر عليه السلام وكان بعض اصحابنا يضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس، والظاهر من كلمة الناس العامة، وقد وقع نظيره في بعض الروايات، كقوله عليه السلام فاخذ الناس باربع وتركوا هذه^(١) وقوله عليه السلام: الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس^(٢).

ولعلّ المراد من التعليل بان الله جعل الأهلة مواقيت هو الإشارة الى قوله تعالى: قل هي مواقيت للناس^(٣)، فتشير الرواية الى ان المدار على ثبوت الأهلة لعامة الناس، وعامة الناس واغليبتهم كانوا من غير الشيعة، هذا ولكن لم يلتزم احد فيما نعلم بمضمون رواية ابي الجارود بالنسبة الى الصوم والفطر، وأما حمل خبر لقاء الإمام عليه السلام مع السفاح على اول شهر رمضان فلا يخلو من بُعد، حيث ان صوم يوم الشك كان متعارفا عندهم، ولذا ورد عنه النهي فلم يكن خلاف التقية، فالظاهر ان المراد منه آخر الشهر، ولا ينافيه التعبير بانني دخلت على السفاح يوم الشك، وانا اعلم انه من شهر رمضان

١ - الكافي ج ٢ ص ١٨

٢ - الكافي ج ٢ ص ٢٤

٣ - سورة البقرة الآية ١٨٩

وانه قد شك الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان^(١)، وكيف كان فالمسألة مشكلة جداً.

الوجه الثامن: ويختص بالاضطرار الى ترك الواجبات غير الركنية في الصلاة وهو صحيحة ابن سنان قال قال ابو عبدالله عليه السلام إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءً أن يكبر ويسبح ويصلي^(٢)، حيث يستفاد منها الفرق بين الفريضة اي الواجب الركني والسنة اي الواجب غير الركني، في ان الاخلال بالسنة لأجل الاضطرار المستوعب لا يضر بالفريضة، ويكون العمل مجزئاً، والإجزاء يقتضي نفي القضاء.

مقتضى الاصل العملي

الجهة الثانية: في مقتضى الاصل العملي فقد ذكر في الكفاية أنه بعد ما كانت تجري البراءة في الاضطرار غير المستوعب لنفي وجوب الاعادة فتجري البراءة عن وجوب القضاء بالنسبة الى الاضطرار المستوعب بطريق اولي.

وذكر في البحوث انه لو كان القضاء بامر جديد فالأمر كذلك فانه يكون من الشك في حدوث تكليف جديد، ولا يكون مثل الشك في وجوب الإعادة في فرض ارتفاع الاضطرار أثناء الوقت، حيث كان مبتلى بشبهة دوران الأمر بين التعيين والتخير او الاستصحاب التعليقي، فانه لو فرض جريان الاستصحاب التعليقي داخل الوقت حسب ما مر تقريره سابقاً^(٣) لكنه لا يثبت عنوان فوت الفريضة اذا ارتفع الاضطرار خارج الوقت، وحينئذ فيصح كلام صاحب الكفاية من ان جريان البراءة عن وجوب القضاء اولي.

١ - وسائل الشيعة باب ٥٧ من ابواب ما يمسك عنه الصائم ح ٧٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١٣

٣ - راجع صفحة ٣٣٩

الإجزاء..... ٤١٧

ولكن لو قيل بان وجوب القضاء يكون بالأمر الاول فيعلم المكلف بتوجه أمر بالصلاة الاضطرارية في داخل الوقت تعيينا ويعلم ايضا بتوجه أمر آخر اليه، ولا يدري هل هذا الأمر الآخر متعلق بالجامع بين اتيان الصلاة الاضطرارية في داخل الوقت وبين اتيان الصلاة الاختيارية خارج الوقت او انه متعلق بخصوص الصلاة الاختيارية خارج الوقت، حيث انه على فرض عدم وجوب القضاء يكون الأمر متعلقا بالجامع، وأما على فرض وجوب القضاء يكون الأمر متعلقا بالصلاة الاختيارية خارج الوقت، فيكون هذا الأمر دائرا بين التعيين والتخيير ومسلك صاحب الكفاية فيه الاحتياط^(١)، ولا بأس بما افاده.

وكيف كان فالمهم هو ان الصحيح جريان البراءة حتى لو كان المقام من قبيل موارد الدوران بين التعيين والتخيير.

اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

المقام الثاني في اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وعنوان البحث وان كان هو الأمر الظاهري وظاهره الحكم الظاهري التكليفي، لكن البحث اعم منه ومن الحكم الظاهري الوضعي، ويقع الكلام تارة في فرض انكشاف مخالفة الأمر الظاهري للواقع بالجزم واليقين كأن توضحاً بماء محكوم بالطهارة الظاهرية ثم انكشف كونه نجسا، وأخرى في فرض تبدل الحكم الظاهري من دون ان ينكشف له مخالفته للواقع بالجزم واليقين، كما لو قامت بينة على نجاسة ذاك الماء الذي توضحاً به.

انكشاف الخلاف بالجزم واليقين

اما اذا فرض انكشاف الخلاف بالجزم واليقين، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء لانه بعد انكشاف عدم امتثال الحكم الواقعي فيجب لامحالة إعادة العمل او قضاءه بنحو يتوافق مع الحكم الواقعي.

ولكن قد ذكرت عدة وجوه لإثبات كون مقتضى القاعدة ولو في الجملة هو الإجزاء:

الوجه الأول ما ذهب اليه صاحب الكفاية **قده** من التفصيل بين ما يجري من أمانة او أصل بلحاظ إثبات أصل التكليف كما اذا قامت الأمانة او الأصل على وجوب صلاة الجمعة فانكشف بعد أداءها وجوب صلاة الظهر فلاوجه لإجزاءها مطلقا، وبين ما يجري لإحراز تحقق متعلق التكليف، فان كان بلسان تحقق شرطه او جزئه كأصالة الطهارة في الثوب والجسد بالنسبة الى شرطية طهارتهما في الصلاة، وكذا اصالة الحل في الحيوان الذي يصلى في جلده بالنسبة الى شرطية في الصلاة، فيكون دليل اصالة الطهارة **والحل** حاكما على دليل الشرطية ومبينا لتوسعة دائرة الشرط وكونه اعم من الطهارة الواقعية او الظاهرية، وكذا اعم من الحلية الواقعية والظاهرية، فلو انكشف كون ثوبه في الصلاة نجسا واقعا فلايكون ذلك موجبا لبطلانها بعد اشتماله على الطهارة الظاهرية، حيث كان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

وقد أضاف قده ان ما ذكر من اقتضاء اصالة الطهارة والحل للإجزاء يجري في استصحاب الطهارة والحل في وجه قوي، والظاهر ان مراده من الوجه القوي مسلك تنزيل المستصحب منزلة الواقع، فيكون استصحاب الطهارة مثلا في قوة قوله "ما علمت بطهارته سابقا فهو طاهر"، في قبال مسلك جعل المنجزية والمعذرية او مسلك التعبد ببقاء اليقين في الاستصحاب.

وهذا بخلاف ما لو كان ما يجري في احراز تحقق متعلق التكليف بلسان

Comment [h] 10: به اشتباه خيال کرده که تمام المناط در اجزاء کیفیت مجعول در حجیت امارات و اصول است،

Comment [h] 11: برای اصالة الحل مثال بزمن: یک پوستی که مذکی هست اما نمی دانم پوست گوسفند است یا پوست گرگ. شک دارم. کل شیء لک حلال را در حیوانی که صاحب این پوست است جاری کردیم گفتیم آن حیوانی که این پوست، پوست او است شک داریم حلال گوشت بود یا حرام گوشت. کل شیء لک حلال. بعد از اینکه نماز خواندیم در پوست آن، ثابت شد که این پوست، پوست گرگ بوده است. مرحوم آخوند می گوید این معجزی است. چون شرط صلاة حلیت آن حیوانی است که در جلد او نماز می خوانیم اعم از حلیت واقعی و ظاهری، کل شیء لک حلال حلیت ظاهریه را اثبات کرد.

وجدانه لشرطه واقعا كما هو لسان دليل حجية الامارات (مثل ما لو قامت بينة على تطهير ثوبه فصلى فيه ثم انكشف الخلاف)، فانه لايجب توسعة دائرة الشرط وانما يدل على وجدان العمل لما هو شرطه واقعا، وهذا انما يكون حجة مالم ينكشف الخلاف، فيكون مقتضى القاعدة عدم الإجزاء^(١)؛ ولا يخفى انه قد يلتزم ايضا في جميع موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين أنه لو اكتفى بالأقل تمسكا بالبراءة عن جزئية المشكوك او شرطية فيكون مقتضى حديث الرفع هو الإجزاء^(٢).

وكيف كان فقد اورد عليه المحقق النائيني قده بعدة وجوه:

١- ان الحكومة تكون على نحوين، الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، والفرق بينهما ان الحكومة الواقعية توجب **تبدل** الحكم الشرعي واقعا وهذا مثل قوله الطواف بالبيت صلاة فانه يوجب ثبوت احكام الصلاة للطواف واقعا، وهكذا قوله لاشك لكثير الشك يوجب انتفاء احكام الشكوك بالنسبة الى شك كثير الشك واقعا، بينما ان الحكومة الظاهرية لا توجب تبدل الحكم الشرعي الواقعي ابداء، وانما تكون نتيجته التعذير او التنجيز، فهي لا توجب توسعة الواقع او تضيقه الا ظاهرا وفي مقام الوظيفة العملية، هذا ومن جهة أخرى ان ما أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي يستحيل ان يكون حاكما عليه حكومة واقعية وموجبا لتبدله لكونه متأخرا عنه رتبة، ومن هذا القبيل اصالة الطهارة والحل ونحوهما حيث ان مفادها هو الحكم الظاهري لأخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعها، فلا يعقل ان يكون حكومتها عليه حكومة واقعية^(٣).

[Comment 12]: نسخ كه نيست، بلکه

[Comment 12]: آنهايي كه مي گویند خبر الثقة علم، حكومتش بر احكام علم حكومت ظاهريه است كما ورد في بعض الكلمات، آنها اشتباه مي كنند. چرا؟ براي اينكه خبر الثقة علم احكام علم را واقعا براي خبر ثقة بار مي كند. يعنى واقعا براي خبر ظاهرا. آثار علم را واقعا بار مي كند براي خبر ثقة. ولذا حكومت خبر الثقة علم بر خطاب لاتقف ما ليس لك به علم حكومت واقعيه است.

[Comment 14]: به تعبير آقاى صدر تنافى بين حكم واضعى وظاهرى نيست

١ - كفاية الاصول ص ٨٦
٢ - كفاية الاصول ص ٣٦٨ و ص ٤٧٠
٣ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٩٩

[h Comment 10]: الوجه الثالث:

ما ذكره في الكفاية من أن مقتضى التوفيق العرفي بين خطاب لا ضرر و الخطابات الأولية كون الثابت للعناوين الأولية اقتضائيا يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر، كما هو الحال في

[h Comment 16]: در دليل حجيت

امارات هم منكر حكومت شده است بر ادله اصول، وقائل شده است به ورود. گفته است كه

[h Comment 17]: التقريب

الاول: ما اختاره جماعة من

[h Comment 18]: قد يكون الورود

على نحو التضييق كما في ورود دليل اعتبار خبر الثقة على حرمة

[h Comment 19]: يك برداشت اين

است كه مي گویند مرحوم آخوند می خواهد بگوید دليل اصالة الطهارة حاكم است بر

[h Comment 20]: لم يبين كيفية

الشهادة وما هو مبنى الأخوند

وفيه ان مدعى صاحب الكفاية - كما ذكر السيد الخوئي قده- هو كون دليل اصالة الطهارة مثلا حاكما بالحكومة الواقعية على دليل شرطية الطهارة في الصلاة وموجبا لتوسعة هذه الشرطية، وأصالة الطهارة ليست في طول هذه الشرطية لعدم أخذ الشك في هذه الشرطية في موضوع اصالة الطهارة، وانما هي في طول الطهارة الواقعية لاخذ الشك في الطهارة الواقعية في موضوع اصالة الطهارة.

٢- ان الحكومة عند صاحب الكفاية لا بد وان تكون بمثل كلمة أعني او أردت وما شابه ذلك، ولأجله لم يلتزم بحكومة دليل لا ضرر على الاحكام الأولية، ولا بحكومة دليل حجية الامارات على الاصول.

وقد أجب عنه في البحوث بانه يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية في المقام الى ورود دليل اصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة في الصلاة مثلا بان يكون مقتضى اطلاق خطاب شرطية الطهارة في الصلاة هو شرطية الجامع بين الطهارة الواقعية او الظاهرية ويكون دليل اصالة الطهارة محققا لمصدق هذا الشرط وجدانا، وليكن مبنى صاحب الكفاية في الحكومة شاهدا على ذلك^(١).

ويرد على هذا الجواب أن الظاهر من كلام صاحب الكفاية هو الحكومة لا الورود، حيث ذكر في الكفاية أن دليل أصالة الطهارة حاكم ومبين لدائرة الشرط، فانه لا يناسب الورود وانما يناسب الحكومة، حيث يكون دليل شرطية الطهارة والحلية بناء على الحكومة ظاهرا في نفسه في الطهارة والحلية الواقعتين، وانما يوسع الدليل الحاكم اي دليل قاعدة الطهارة والحل في الشرطية ويبين ان الشرط هو الأعم من الطهارة والحلية الواقعتين والظاهريتين، وأما بناء على الورود فيكون ظاهر دليل شرطية الطهارة والحلية في حد نفسه هو الأعم من الواقعية والظاهرية ويكون دليل قاعدة الطهارة والحل في مورد محققا

لمصداقهما وجدانا لاميننا لدائرة الشرط.

والصحيح في الجواب عن اشكال المحقق النائيني قده ان يقال اولاً: انه لم يرد في كلام صاحب الكفاية دعوى انحصار الحكومة بما اذا كانت بمثل كلمة أعني او اردت وماشابه ذلك، وانكاره لحكومة دليل لاضرر او دليل حجبية الامارات لايلزم انكار الحكومة في المقام بالنسبة الى دليل قاعدة الطهارة والحل، حيث ان لسانهما إثبات الطهارة والحل في مشكوك الطهارة والحل بغرض إثبات أحكامهما له، فيكون نظير قوله الطواف بالبيت صلاة، ويبعد ان ينكر صاحب الكفاية كونه حاكماً على ادلة شرائط الصلاة واحكامها، ويشهد على ذلك انه عبّر في المقام بكلمة الحكومة. وثانياً: ان هذا الاشكال لايعدو عن كونه مناقشة لفظية، فليسّم وجه تقديم دليل اصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة بالتوفيق العرفي، كما عبّر عنه في الكفاية في بعض المجالات.

٣- انه اورد عليه النقض بان لازم كلامه عدم نجاسة ملاقي مشكوك النجاسة، ولو علم بعد ذلك بكونه نجسا حال الملاقة، وكذا يلزم الحكم بحصول الطهارة للمتنجس الذي غسل بماء مشكوك النجاسة ولو تبين بعد ذلك كون هذا الماء نجسا حين الغسل، وأضاف السيد الخوئي قده امثلة أخرى كالوضوء بماء نجس اذا جرت فيه قاعدة الطهارة حال الوضوء، او بيع ملك الغير مع جريان استصحاب ملكية البايع له ولو انكشف الخلاف بعد ذلك، ولايظن التزام صاحب الكفاية بصحة هذا الوضوء او البيع^(١).

وكذا يمكن النقض بما لو صلى مع استصحاب الوضوء فان لازمه كون استصحاب الوضوء مصححا للصلاة واقعا ولو انكشف الخلاف بعد ذلك، حيث يكون استصحاب الوضوء واردا او حاكماً على حديث لاتعاد الدال على

[h Comment 21]: ابن عباس عن

النبي (صلى الله عليه وآله) من أن الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله اباح فيه النطق، سنن دارمي

[h Comment 22]: مرحوم آخوند

نكفت من حكومت را مختص می دانم به جائی که ادات تفسیر بکار برود. فو قش در لاضرر که نفی حکومت کرد اشتباه کرد، دلیل نمی شود که ما بگوئیم آن اشتباه را اینجا هم تکرار کن. علاوه عرض کردم این بحثها مهم نیست بحث لفظی است، به معنا باید توجه کرد این الفاظ

[h Comment 23]: اینها نقض

نیست مگر این که بخواید در شرطیت توسعه ندهید، و فقط در طهارت واقعی توسعه بدهید

[h Comment 24]: مرحوم آخوند می

خواهد بگوید قاعده طهارت از علم به طهارت اشرف است. تصریح می کند. می گوید اگر

[h Comment 25]: ناظر به چیست؟

لزوم إعادة الصلاة مع فقد الطهور، كما يمكن النقض بما لو تزوج امرأة باستصحاب كونها خلية ثم تبين انها ذات بعل فان لازمه كون هذا الاستصحاب مبينا لتوسعة دائرة الشرط في الزواج بالخلية، وكونه اعم من ان تكون خلية واقعا او ظاهرا.

وقد يجاب عن هذه النقوض بأجوبة:

احدها: ما عن السيد الامام **قده** من ان قيام ضرورة الفقه على عدم الالتزام بالنقوض لا يوجب رفع اليد عن اصل المبنى وانما يوجب رفع اليد عن اطلاقه بلحاظ هذه الموارد^(١).

ولكن الانصاف ان وضوح فساد الالتزام بهذه النقوض يكون بنحو يوجب العلم بالخلل في اصل المبنى من استظهار الحكومة الواقعية في دليل قاعدة الطهارة والحل او الاستصحاب.

وثانيها: ما يمكن ان يقال انه وان كان مقتضى القاعدة الالتزام بهذه النقوض، لكن قد ورد في موثقة عمار أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فارة وقد توضع من ذلك الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه وقد كانت الفارة متسلخة فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمسه من ذلك الماء شيئا، وليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها^(٢)، فيستفاد من ذيلها انه لو علم بأن الفارة قد سقطت في الماء قبل وضوئه او غسله منه فعليه ان يغسل ثيابه ويعيد الوضوء **والصلاة**، كما انه في مثال استصحاب ملكية البائع يقال بانه اقتضاه لصحة البيع واقعا حيث يكون

Comment [h] 26: حضرت امام قده چون طرفدار مرحوم آخوند است و این نقضها را نتوانسته جواب بدهد چون نمی شود هم جواب داد، فرموده: بطلان نقض که دلیل بر بطلان مبنا نیست، دلیل بر تقیید آن مبنا است. یک مبنای صحیحی مرحوم آخوند دارد، اطلاق این مبنا خلاف ضرورت فقه است. خب اطلاقش را تقیید بزید چه اشکالی دارد، چرا اصل مبنا را از بین می برید.

Comment [h] TV: ولكن الحديث يشكل على الآخوند حيث يوجب اعاده الصلوات

١ - تهذيب الاصول ج ١ ص ١٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٢ باب ٤ من ابواب الطهارة ح ١

مخالفا للمركز العقلائي فينصرف عنه الدليل، وكذا مثال الزواج بامرأة مع استصحاب كونها خلية، ويرد عليه نفس الجواب السابق.

وثالثها: ما يقال من انه بناء على كون مدعى صاحب الكفاية الإجزاء بمناط

الورود فدلليل قاعدة الطهارة والحل مثلا انما يجدي فيما لو ترتب حكم على الطهارة والحل، ولكن لو ترتب الحكم على النجاسة والحرمة فلا يمكن نفيه واقعا بدليل قاعدة الطهارة والحل، اذ دليل قاعدة الطهارة مثلا في موارد شرطية الطهارة يوجد فردا من الطهارة وهو الطهارة الظاهرية، فلا يكون المركب كالصلاة فاقتدا لشرطه وهو طبيعي الطهارة، ولكن ثبوت هذه الطهارة الظاهرية لا يتنافى مع النجاسة الواقعية، فكل حكم ترتب على النجاسة فيثبت في هذا المورد واقعا، ففي مثال الحكم بنجاسة ملاقي النجس فحيث انه يشمل ملاقي النجس الواقعي ولو كان محكوما بالطهارة الظاهرية فيكون ملاقيه نجسا، نعم ما لم يعلم المكلف بكونه نجسا واقعا فيكون معذورا في ذلك.

ونظيره مثال غسل المتنجس بماء نجس، فان مقتضى الأدلة لزوم كون التطهير بماء ليس بنجس، وهكذا الحكم في الوضوء به بناء على الاستظهار من الأدلة ان نجاسة الماء مانعة عن صحة الوضوء لان طهارته شرط في الوضوء فحسب، وهكذا بالنسبة الى مثال استصحاب الوضوء فانه انما يوجب صحة الصلاة واقعا فيما لو كان الوضوء شرطا، ولكن لو استظهرنا من الأدلة كون الحدث مانعا عن صحة الصلاة، فاقتران الصلاة بالحدث الواقعي يوجب بطلانها بمقتضى اطلاق ما دل على ان الحدث يبطل الصلاة، وكذا بالنسبة الى مثال بيع ملك الغير مع استصحاب ملكيته للبايع، فان ملكية الغير للمبيع مانعة عن صحة بيعه كما يستفاد ذلك من جملة من الروايات كالروايات الناهية عن بيع الوقف، فان استصحاب ملكية البايع وان كان يحقق الملكية الظاهرية

Comment [h]: فمدلول قاعدة

الطهارة على الورود انما هو الطهارة الظاهرية وعلى الحكومة الواقعية هو الطهارة الواقعية، ولا يفصل على الحكومة الواقعية بين احكام النجاسة واحكام الطهارة كما انه لا يفصل بينهما على الحكومة الظاهرية

ولكنه انما يجدي لترتيب آثار الملكية لالنفى آثار ملكية الغير كما هو واضح، وهكذا الأمر في الزواج بذات بعل مع جريان استصحاب كونها خلية، فان مقتضى الادلة عدم صحة الزواج بذات بعل، واستصحاب كونها خلية لا يرفع كونها ذات بعل واقعا، فيشمله اطلاق تلك الادلة^(١).

وفيه اولا انه لا يتم هذا الجواب عن بعض هذه النقوض فقهيا، أما كون النجاسة مانعة عن صحة الوضوء فهذا وان كان قد يتوافق مع النصوص الدالة على النهي عن الوضوء بماء وقع فيه الدم ونحو ذلك، لكن الانصاف انه لا يستفاد منها عرفا كون النجاسة مانعة او كون الطهارة شرطا، لان خطاب النهي عن الوضوء بماء نجس بيان عرفي يجتمع مع أيّ منهما، فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل العملي، بل الأمر كذلك بالنسبة الى كون طهارة الثوب والجسد شرطا للصلاة او كون النجاسة مانعة عنها حيث انه ورد في بعض النصوص النهي عن الصلاة في ثوب نجس، كقوله عليه السلام ان اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فلا تنصل فيه حتى تغسله، كما ورد في بعضها ما قد يتلائم مع شرطية الطهارة، كصحيفة زرارة الثانية المذكورة في بحث الاستصحاب.

واما مثال الوضوء بالنسبة الى الصلاة فلاشكال في ان الوضوء او الطهارة الحاصلة منه شرط للصلاة ولم يرق دليل على كون الحدث بعنوانه مانعا عن صحة الصلاة، واما البيع فظاهر الروايات اشتراط كون بائع العين مالكا مثل قوله لا يبيع الا في ملك، ومعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعا لعلني أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه^(٢)، واما النهي عن بيع الوقف فهو ناظر الى بطلان بيع الوقف بعنوانه وان كان البائع

١ - منتقى الاصول ج٢ ص٥٥، بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٥٨ بتصرف متنا.

٢ - وسائل الشيعة ج١٨ ص٥١ باب ٨ من ابواب احكام العقود ح٨

Comment [٢٩]: فقط يك دليل

داريم كه مى گوید لایجوز شراء الوقف، مانعیت بیع الوقف. آن هم ربطی به ملک الغیر ندارد. متولی وقف هم اگر وقف را بفروشد باطل است. موقوف علیهم هم اگر وقف را بفروشند باطل است. آن یک حکم خاصی است در مورد بیع الوقف. ما هیچ دلیلی نداریم که بگویند ملک الغیر بیعش باطل است. اینکه بیع الوقف باطل است از آن استفاده نمی شود که چون بیع ملک الغیر است باطل است. نه، بیع الوقف احکام خاص به خودش را دارد.

متوليا شرعيا للوقف، مع انه يصح بيع المتولي الشرعي في حد ذاته.
 وثانيا: ان ظاهر كلام صاحب الكفاية هو الإجزاء بمناط الحكومة فيتوجه عليه هذه النقوض، اذ المدلول الالتزامي لقاعدة الطهارة مثلا هو كونه حاكما على احكام النجاسة كدليل حرمة شرب الماء النجس، ولأجل ذلك يجوز شرب الماء المشكوك النجاسة بمقتضى جريان اصالة الطهارة، بل ظاهر قوله فاذا علمت فقد قدر هو الحكومة التضييقية، اي نفي قذارة المشكوك ادعاء بغرض نفي آثارها واقعا، وعليه فلو ادعينا ظهور دليل قاعدة الطهارة في الحكومة الواقعية فكما يكون له حكومة واقعية توسعية بالنسبة الى احكام الطهارة كذلك يكون له حكومة واقعية تضييقية بلحاظ احكام النجاسة.

وثالثا: انه تتوجه نقوض أخرى على صاحب الكفاية يبعد التزامه بها، فإنه بعد ما ذكر أن استصحاب الطهارة والحلّ يكون مثل اصالة الطهارة والحل في وجه قويّ، فمن الواضح ان نكته لاتختص باستصحابهما بل تشمل استصحاب النجاسة ونحوها أيضا، ولازم ذلك ثبوت أحكام النجاسة على مستصحب النجاسة واقعا وان انكشف الخلاف بعد ذلك، فلو توضح رجاء بماء مستصحب النجاسة ثم بان له الخلاف فلازمه بطلان ذاك الوضوء واقعا، وكذا لو باع ما يستصحب كونه ملك الغير ثم تبين له ملكه فلازمه بطلان هذا البيع، وكذا لو لاقى جسم طاهر شيئا مستصحب النجاسة فلا بد من الالتزام بنجاسة هذا الملاقى حتى لو انكشف كونه طاهرا واقعا، بلا فرق بين تقريب الورود او تقريب الحكومة.

فانه بناء على تقريب الورود يكون المستفاد من دليل مانعية نجاسة ماء الوضوء او مانعية ملكية الغير عن صحة البيع او دليل منجسية النجس لملاقية كونه اعم من النجس الواقعي او الظاهري، فيكون دليل استصحاب النجاسة

واردا عليه، واما بناء على تقريب الحكومة فكما ادعي ان قاعدة الطهارة تكون حاکمة على احكام الطهارة واقعا وموجبة لتوسعتها فكذلك يقال ان دليل استصحاب النجاسة يكون حاکما على احكام النجاسة واقعا وموجبا لتوسعتها.

٤- بناء على ما ذكره صاحب الكفاية فيستفاد من دليل قاعدة الطهارة جعلان، جعل للطهارة الظاهرية لمشكوك الطهارة وجعل لأحكام الطهارة الواقعية بالنسبة الى الطهارة الظاهرية او فقلل توسعة شرط الصلاة بالنسبة الى الطهارة الظاهرية في طول الطهارة الظاهرية، وحيث ان جعل أحكام الطهارة الواقعية للطهارة الظاهرية يكون في طول جعل الطهارة الظاهرية فلا يمكن الجمع بينهما في خطاب واحد، بل لا بد من افادتهما بخطابين.

ومن الواضح ان هذا الاشكال انما يتم بناء على تقريب الحكومة دون ورود، حيث انه بناء على الورود لا يحتاج الى ازيد من جعل الطهارة الظاهرية، فيتحقق بذلك مصداق جديد للشرط الذي استفيد من نفس دليل الشرطية كونه اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية.

وكيف كان فيمكن الجواب عن هذا الاشكال اولا انه لا مانع من كون المدلول المطابقي لخطاب اصالة الطهارة هو الطهارة الظاهرية، وتكون توسعة شرط الصلاة بالنسبة الى الطهارة الظاهرية ثابتة بمدلولها الاتزامي.

وثانيا: انه يمكن ان يكون موضوع توسعة الشرط هو مشكوك الطهارة دون المحكوم بالطهارة الظاهرية، فكأنه قال مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي، وهذا هو المنشأ لانتزاع جعل الطهارة الظاهرية له، والتعبير بالطهارة الظاهرية مع كون الاحكام الثابتة لمشكوك الطهارة احكاما واقعية انما هو لأجل ارتفاع هذه الاحكام بارتفاع الشك في الطهارة.

نعم حيث مر ان المستفاد من دليل قاعدة الطهارة هو الحكومة التضييقية على احكام النجاسة بلاشكال، فلو التزم صاحب الكفاية ولو لأجل ضرورة الفقه بان حكومة قاعدة الطهارة على احكام النجاسة حكومة ظاهرية لواقعية

[h Comment 2]: كقوله "فكلو

واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض" في بيان الحكم الواقعي والظاهري معا ولو بأن يكون احدهما مدلول التزاميا للخطاب، فالعرف وان كان يستظهر كون العلم فيه طريقا محضا الى الواقع الذي هو غاية للحكم الواقعي، فيكون واقع طلوع الفجر غاية لحلية الاكل والشرب في ليالي رمضان واقعا، لكن يستفاد منه حكم ظاهري ايضا بجواز الاكل والشرب ما لم يعلم بطلوع الفجر

فيلزم من ذلك كون دليل قاعدة الطهارة متضمنا لحكم ظاهري بلحاظ بعض الموارد وحكم واقعي بلحاظ بعض الموارد الأخر، فحينما يقال مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي وليس محكوماً بأحكام النجس الواقعي فيكون بلحاظ إثبات كونه محكوماً بأحكام الطاهر الواقعي بصدد الحكومة الواقعية، وبلحاظ نفي كونه محكوماً بأحكام النجس الواقعي بصدد الحكومة الظاهرية التي تكون بداعي التعذير فحسب، ولا محذور في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في خطاب واحد أبداً بعد كون مورد الحكم الظاهري مختلفاً عن مورد الحكم الواقعي، ولم يكن ذلك الحكم الظاهري في طول الشك في هذا الحكم الواقعي، كما في المقام حيث أن الحكم الظاهري يكون بلحاظ أحكام النجاسة والحكم الواقعي يكون بلحاظ أحكام الطهارة.

وهذا نظير ما ذكره جماعة من ان خطاب وجوب القضاء عند فوت الفريضة يشمل فوت الفريضة الواقعية والظاهرية معاً، ولأجل ذلك لو شك المكلف في أثناء الوقت في إتيانه بالصلاة فوجب عليه الإتيان بها بمقتضى الاستصحاب فتتحقق له بذلك فريضة ظاهرية، فاذا ترك الإتيان بها الى آخر الوقت فقد فاتت منه هذه الفريضة الظاهرية جزماً ويجب عليه قضاءها، فان نتيجة هذا الكلام هو دلالة خطاب واحد على وجوب القضاء واقعا عند فوت الفريضة الواقعية ووجوب القضاء ظاهراً عند فوت الفريضة الظاهرية، اذ لا يحتمل وجوب قضاءها واقعا حتى لو انكشف بعد الوقت انه قد أتى بالصلاة في اول الوقت مثلاً.

وأما لو التزم صاحب الكفاية بكون حكومة قاعدة الطهارة على أحكام النجاسة حكومة واقعية ايضاً فيكون المستفاد من قاعدة الطهارة في جميع موارد ما هو الحكم الواقعي محضاً، وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما افاده بعض

الاعلام دام ظلله في تعليقه على البحوث^(١).

ان قلت: بناء على هذا التقدير فيكون مشكوك الطهارة بحكم الطاهر واقعا ولا يكون محكوما باحكام النجس واقعا وحينئذ فيلغو جعل النجاسة له.
قلت: لانكون فيه أية لغوية بعد ان كان جعلها ببركة الاطلاق وليس فيه أية مؤونة زائدة، على انه بناء على مبنى الشيخ الأعظم قده وظاهر صاحب الكفاية^(٢) تكون الطهارة والنجاسة من الأمور التكوينية التي كشف عنها الشارع، وانما الشارع يعتبر احكامهما.

فتحصل عدم توجه اي من هذه اليرادات على صاحب الكفاية، نعم يرد عليه عدم تمامية استظهار ورود دليل قاعدة الطهارة او الحل على دليل شرطية الطهارة والحل ولاحكومتها عليه، اما عدم صحة الورد فلأن ظاهر دليل اشتراط الطهارة او الحل هو الطهارة والحل الواقعتين، كما أن ظاهر مانعية النجاسة او الحرمة هو النجاسة والحرمة الواقعتين، والشاهد على ذلك أنه لو صلى رجاء فيما يستصحب نجاسته او يستصحب حرمة كما لو صلى في جلد حيوان مستصحب الجلل، ثم بان له الخلاف فلا يظن ان يلتزم بطلان هذه الصلاة، وكذا لو باع ما يستصحب كونه ملك الغير، ثم بان أنه ملكه، فلا ينبغي الاشكال في نفوذ هذا البيع.

وأما عدم صحة الحكومة فلأنه لا يستفاد من دليل قاعدة الطهارة والحل أكثر من المنجزية والمعدرية في ترتيب آثار الطهارة والحلية الواقعتين، فقله عليه السلام: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر^(٣) ليس ظاهرا في كونه بصدد توسعة دائرة الشرط واقعا، بل القدر المتيقن منه انه بصدد جعل المعذر فحسب.

وكذا لا يظهر مما ورد في ذيله من قوله عليه السلام "فاذا علمت فقد قدر"

١ - الطبعة الجديدة من بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٦٠

٢ - كفاية الاصول ص٣٩٤

٣ - وسائل الشريعة ج٣ ص٣٦٧ باب ٣٧ من ابواب النجاسات ح٤

[Comment ٢١]: يجب ملاحظة

كل النقوض حتى نرى انه يجاب عنها ام لا

الحكومة التضييقية بغرض نفي جميع آثار القذارة عن المشكوك واقعا، وانما يظهر منه نفي قذارة المشكوك بغرض نفي تنجزها، نعم لو ورد في الخطاب ان كل شيء محكوم باحكام النظيف حتى تعلم انه قدر كان مقتضى اطلاقه ثبوت احكام النظيف له واقعا مالم يعلم بقذارته، ولكن المفروض ان الوارد في الدليل ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر، فادعاء كونه نظيفا مع فرض احتمال كونه قذرا واقعا لا يكون ظاهرا الا في الحكومة الظاهرية التي تكون بغرض جعل المعذر فحسب .

وأما احتمال تخصيصه لدليل النجاسة كما يظهر من كلام صاحب الحدائق قده، بان يكون العلم بالقذارة مأخوذا في موضوع القذارة واقعا، فيرد عليه ان ما هو الممكن هو أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول والحكم الفعلي وهذا خلاف ظاهر الخطاب، حيث لم يرد فيه ان كل شيء نظيف حتى تعلم بجعل القذارة، بل ورد فيه ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر، وهو ظاهر في أخذ العلم بالمجعول والحكم الفعلي، وحيث ان أخذ العلم بالمجعول في موضوع المجعول واقعا بان تكون قذارة الشيء واقعا موقوفة على العلم بقذارته يكون مستحيلا لاستلزامه الدور، فلا بد ان يحمل على كون تنجز قذارته موقوفا على العلم بقذارته واقعا، وهذا يعني الحكومة الظاهرية التي يراد من وراءها جعل المعذرية فحسب .

هذا وقد ايد ذلك في البحوث بما ورد في ذيل دليل قاعدة الطهارة من قوله عليه السلام فاذا علمت فقد قدر، فادعى ان مقتضى اطلاقه ترتيب جميع آثار القذارة حتى ما كانت ثابتة قبل العلم بها، ومنها بطلان العمل السابق، بل احتمال هذا الاطلاق كاف لسريان الاجمال الى صدر الحديث .

وفيه أن من يدعي الحكومة الواقعية لدليل قاعدة الطهارة على خطاب

شرطية طهارة الثوب والجسد في الصلاة مثلا يمكنه ان يقول بأن ظاهر قوله فاذا علمت فقد قدر هو حدوث القذارة -اي أحكامها- بعد حدوث العلم بالقذارة، نظير ترتب أحكام البيع على بيع الفضولي بعد إجازة المالك على وجه النقل لاالكشف، فلايدل على بطلان العمل السابق قبل العلم بالقذارة، مضافا الى ان ذلك لا يوجه اشكالا على تقريب الورود الذي استظهره من كلام صاحب الكفاية، حيث أنه لو كان الشرط هو جامع الطهارة انطبق ذلك قهرا على الطهارة الظاهرية الثابتة قبل العلم بالقذارة بلاشكال.

ما حكى عن بعض السادة الاعلام حول كون مفاد قاعدة الطهارة

والحل الاعتبار الأدبي او القانوني

حكى في كتاب الرافد عن بعض السادة الاعلام دام ظله أن مفاد قوله (عليه السلام): كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر فاذا علمت فقد قدر" إما أن يكون هو الاعتبار القانوني فهذا يعني انه قد جعلت طهارة ظاهرية في حال الشك في النجاسة الواقعية فاذا انكشف الخلاف فالإجزاء يكون على خلاف القاعدة ويحتاج الى دليل خاص، اذ النجس لايجزي عن الطاهر، وإمأن يكون مفاده الاعتبار الأدبي فهذا يعني تنزيل المشكوك منزلة الطاهر تنزيلا أدبيا مجازيا كتنزيل الشجاع منزلة الأسد بلحاظ جميع الآثار التكوينية والتشريعية من دون جعل أي حكم شرعي لاوقعا ولاظاهرا ولذلك لم يقيد مفادها بحالة الشك بل قيد بحالة عدم العلم الشاملة للجهل المركب والغفلة والنسيان، فلايتصور حينئذ انكشاف الخلاف كما يساعد عليه التعبير الموجود في النص "فاذا علمت فقد قدر".

وأما الإجزاء حينئذ فيتوقف على نوع الأثر الذي يراد ترتيبه فإن النجس له أثران"

1- ماكان أثرا للنجس بماهو نجس كعدم جواز التطهير به ونجاسة ملاقيه،

الإجزاء..... ٤٣١

وبلحاحظ هذا الأثر لافرق بين الاعتبارين القانوني والأدبي في القول بعدم الإجزاء بعد تبين النجاسة.

٢- ما كان أثرا للنجس بواسطة الجعل الشرعي كما نعتته للصلاة بالنسبة الى لباس المصلي وما نعتته عن السجود، وبلحاحظ هذا الأثر الثاني يختلف القول بكون مفاد الحديث الاعتبار القانوني حيث يكون حاكما على أدلة اشتراط الطهارة في اللباس والمسجد حكومة ظاهرية ترتفع بانكشاف الخلاف، ولا مجال حينئذ للإجزاء واذا كان مفاده الاعتبار الأدبي فهو حاكم على ادلة اشتراط الطهارة حكومة واقعية فيكون الشرط شاملا للطهارة الواقعية والتنزيلية، ومقتضى ذلك الحكم بتحقيق شرط الطهارة حين الشك، فبعد العلم بالقدارة يكون الإجزاء موافقا للقاعدة باعتبار تحقق الشرط المذكور، وانما قلنا بالإجزاء في خصوص الأثر الثاني، لأن ثبوته بالجعل والاعتبار فلا يمتنع تبديله باعتبار آخر بخلاف الأثر الاول الثابت بنفس ثبوت النجاسة، لأنه مستبطن فيها ومنتزع منها.

ونفس هذا التحليل الذي ذكرناه في قاعدة الطهارة يأتي في قوله "كل شئ لك حلال حتى تعلم أنه حرام" وكذا قوله "رفع عن أمتي مالا يعلمون" فإن مفاده هل هو الترخيص الظاهري على نحو الاعتبار القانوني، ام مفاده تنزيل الحكم الواقعي عند عدم العلم به منزلة المعدوم على نحو الاعتبار الأدبي؟^(١).
اقول: يلاحظ عليه ان دليل شرطية الطهارة ان كان ظاهرا في الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والتنزيلية فتكون قاعدة الطهارة واردة على دليل شرطية الطهارة ومقتضية للإجزاء بلا فرق في ذلك بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني، ولكن ان كان دليل شرطية الطهارة ظاهرا في شرطية الطهارة الواقعية

- كما هو الصحيح- فلا بد أن يكون الاعتبار بغرض إسراء احكام الطهارة الواقعية اليه والا لكان لغوا، وحينئذ فلا بد أن يلحظ أن ظاهر دليل قاعدة الطهارة هل هو الحكومة الظاهرية أي المعذرية او المنجزية لاحكام الطهارة الواقعية فلا يقتضي الإجزاء، او الحكومة الواقعية أي ترتيب لآثار الطهارة واقعا فتقتضي الإجزاء لامحالة، ومن هنا تبين ان الاعتبار الادبي -الذي يعني ادعاء أن مشكوك الطهارة طاهر - إن كان بغرض المعذرية والمنجزية فقط فلا يقتضي الإجزاء فما ذكره من أن الاعتبار القانوني يقتضي الإجزاء بخلاف الاعتبار الأدبي غير متجه .

وأما ما ذكره من التفصيل بين ما كان أثرا للنجس بما هو نجس وبين ما كان أثرا للنجس بواسطة الجعل الشرعي فيرد عليه انه لا يوجد أثر للنجس بما هو نجس بدون وساطة جعل شرعي الا أن يراد به الأثر الشرعي الذي لا ينفك عادة عن النجاسة الواقعية فلو تم ذلك في عدم جواز التطهير بالماء النجس، لكنه لا يتم بلحاظ نجاسة الملاقي ولذا يكون المتنجس الثالث نجسا لكنه ليس بمنجس في رأيه .

الايراد على تفصيل صاحب الكفاية بين الاصول والأمارات

ثم إنه قد يورد على ما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل -بين الامارة الجارية في تنقيح شرط متعلق التكليف او جزئه وبين جريان مثل اصالة الطهارة والحل في ذلك بالالتزام بعدم اقتضاء تلك الامارة للإجزاء عند انكشاف الخلاف واقتضاء اصالة الطهارة والحل للإجزاء- انه انما يتم بناء على كون المجعول في الامارة كونها علما تعبديا بالواقع او كونها معذرة ومنجزة له كما هو مسلكه قده، فيختلف حينئذ مفاده عن مفاد قاعدة الطهارة والحل، وأما بناء على جعل الحكم المماثل فلا تختلف الامارة القائمة على الطهارة مثلا عن قاعدة الطهارة في كون المجعول فيها هو الطهارة الظاهرية، فلا يبقى حينئذ وجه للتفصيل بينهما .

وأما ما اجاب عنه المحقق الاصفهاني قده من ان الفارق بينهما هو انه في مثل قاعدة الطهارة يكون المجعول هو الطهارة بما هي هي، فيكون المجعول فردا ظاهريا من الطهارة في قبال الفرد الواقعي ومع غض النظر عنه، فيوجب التوسعة في شرطية الطهارة واقعا، ولكن المجعول في الأمانة القائمة على الطهارة هو بعنوان انها الواقع كما هو ظاهر قوله عليه السلام: "العمري ثقني، فما أدى اليك عني فعني يؤدي" وعليه فلا يتكفل دليل حجية الامارة جعل شيء في قبال الواقع كي يقتضي دليل حجية الامارة القائمة على طهارة الثوب والجسد التوسعة في شرطية الطهارة، وانما يتكفل بيان تحقق الطهارة الواقعية فيتصور فيه انكشاف الخلاف حيث يتبين ان ما اعتبر بلسان انه الواقع لم يكن مطابقا للواقع.

ففيه انه بعد ان دليل حجية الامارة القائمة على الطهارة يدل على جعل الطهارة، فيكون مثل جعل الطهارة للمشكوك بمقتضى اصالة الطهارة، ومجرد اشتمال جعل الطهارة في مورد الامارة على شيء زائد وهو ادعاء أن هذه الطهارة المجعولة هي نفس الطهارة الواقعية لا يكاد يمنع من وروده على خطاب شرطية الطهارة الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، حيث يتحقق بذلك مصداق للطهارة التي هي اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، كما لا يكاد يمنع من حكومة دليله على خطاب شرطية الطهارة بناء على ظهوره في حد نفسه في شرطية الطهارة الواقعية، نظير ما ذكر بالنسبة الى دليل قاعدة الطهارة، واي فرق بين مثل قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر وبين قوله ما قامت الامارة على انه نظيف فهو نظيف واقعا.

الوجه الثاني: ما ذهب اليه السيد البروجردي قده من كون الحكم الظاهري الجاري بلحاظ تنقيح متعلق التكليف مقتضيا للإجزاء من غير فرق بين كونه

مؤدى الاصل او الامارة، وذلك لان الظاهر من دليل جعل الحكم الظاهري جعل العمل المأتي به على وفقه مصداقا للطبيعة الواجبة لامجرد المكلف معذورا في اتباعه بحيث يكون عمله لغوا وفاسدا في فرض مخالفته للواقع، ويشهد على ذلك قوله عليه السلام ما أبالي أبول أصابني او ماء اذا لم اعلم^(١)، فانه لولم يكن الحكم الظاهري مقتضيا للإجزاء وصحة العمل واقعا فيكون مآل هذا الكلام الى أنني لأبالي أتيت بالصلاة الصحيحة ام لا، وهذا بعيد جدا، وهل يلتزم احد أن من شك في جزئية السورة في الصلاة فتركها في تمام عمره بمقتضى حديث الرفع وكانت جزءا واقعا انه يكون تاركا للصلاة تمام عمره، وقد يكون هذا الشخص مجتهدا ومرجعا لكافة المسلمين، فيترك السورة بمقتضى تقليدهم له، فهل يلتزم احد بكونهم تاركين للصلاة التي هي عمود الدين طيلة عمرهم^(٢).

ويلاحظ عليه: انه بالنسبة الى الامارات العقلانية فاحتمال اقتضاءها للإجزاء خلاف المرتكز العقلائي، اذ لا يوجد أي أثر من الإجزاء بالنسبة اليها عند العقلاء، حيث أنهم يعاملون معها معاملة العلم الذي هو مجرد كاشف عن الواقع، والشارع أمضى تلك الأمارات العقلانية بما هي عليها عندهم. ولأجل ذلك فصل السيد الامام قده بين الامارات العقلانية وبين الاصول الشرعية فالترزم باقتضاء الاصول العملية للإجزاء دون الامارات العقلانية، ولعل الوجه في ذلك هو ما قد يقال من ان ظاهر إذن الشارع في اتباع حجة هو عدم لزوم تدارك الاعمال التي أتى بها المكلف على وفق تلك الحجة حتى بعد انكشاف الخلاف، فيكون مقتضى ذلك الالتزام بالإجزاء في الحجج والأصول التعبدية دون الإمارات العقلانية الممضاة شرعا، لعدم أمر تأسيسي من الشارع باتباعها^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٧ باب ٢٧ من ابواب النجاسات ح ٥

٢ - نهاية الاصول ص ١٣٩

٣ - تهذيب الاصول ج ١ ص ١٤٦

ولكن الظاهر عدم اقتضاء اي من الامارات والاصول العملية للإجزاء مطلقا بلافراق بين الامارات والاصول العقلانية او الشرعية، لعدم ظهورها في اكثر من التعذير وتسهيل الأمر على المكلفين بعدم لزوم احرازهم لامتنال الأمر الواقعي وجدانا وجواز اكتفاءهم بالامتنال الظاهري، فلا يقتضي ذلك عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف.

وأما ما استشهد به السيد البروجردي قده من قوله عليه السلام "ما ابالي ابول اصابني او ماء اذا لم اعلم" ففيه اولا: أنه يمكن ان يجعل عدم اهتمام الامام عليه السلام قرينة على كون المراد احتمال نجاسة ثوبه او جسده في غير مواضع الوضوء، حيث دلت نصوص خاصة على كون شرط طهارة الثوب والجسد في الصلاة ذكرا.

وثانيا: انه لاوجه لاستبعاد عدم اهتمام الامام عليه السلام بكون صلاته صحيحة واقعا، حيث ان الاهتمام بذلك وعدم الاكتفاء بقيام الحجة من أمانة او أصل يؤدي الى المشقة والخرج، وهذا خلاف مذاق الشارع، وقد ورد في صحيحة ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال اغتسل ابي من الجنابة فقليل له بقيت لمعة على ظهره لم يصبها الماء فقال له ما كان عليك لو سكت، ثم مسح تلك اللعة بيده^(١)، والظاهر منها تويخ القائل ولاقل من كشفه عدم اهتمام الامام عليه السلام بفرض عدم تحقق غسل جزء من جسده في غسل الجنابة واقعا، ولاشكال في اقتضائه لبطلان صلاته واقعا، لعدم كونه موردا للحكم الظاهري، فانه استند الامام عليه السلام الى قطعه العادي الوجداني بتحقيق الغسل، والمشهور - ومنهم السيد البروجردي قده على ما في حاشية الكفاية- لا يلتزمون بالاجزاء عند انكشاف الخلاف في مورد القطع، وكذا ورد

في موثقة ابن بكير قوله عليه السلام اياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك احدثت^(١)، مع انه لاشكال في لزوم اعادة الصلاة عند انكشاف انتقاض الوضوء قبل الصلاة.

الوجه الثالث: إثبات أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري بناء على القول بالسببية في حجية الامارات والاصول بحيث تتدارك مصلحة الواقع دائما.

توضيح ذلك أنه توجد في قبال مسلك الطريقة في حجية الامارات والاصول مسلك آخر يسمى بالسببية، وتوجد ثلاثة مسالك معروفة للسببية:

١- السببية المنسوبة الى الأشاعرة، فقد نسب اليهم اختصاص الحكم بمن علم به او قامت عنده الأمانة عليه، ويحتمل فيه ثلاثة احتمالات:

الأول: جعل وجوب الصلاة مثلا على من علم به او قامت الأمانة لديه على ذلك، وهذا ممكن إما بنحو أخذ العلم بالخطاب او قيام الأمانة على الخطاب في موضوع الحكم، بان يقول المولى مثلا تجب الصلاة على من علم بهذا الخطاب، او بنحو أخذ العلم بالجعل او قيام الأمانة على الجعل في موضوع المجعول، ففي فرض جهل المكلف بالجعل لا يثبت في حقه أي حكم واقعي أبداً، ولكنه خلاف الإجماع ومقتضى الروايات.

الثاني: جعل الحكم على وفق ما قامت الأمانة عليه بان يكون المجعول بعنوان ان مادى اليه الأمانة فهو حكم الله، ولكن يوجب ذلك انعدام أمارية الأمانة اذ من يعرف انه ليس اي واقع وراء اخباره فكيف يخبر عن شيء حقيقة، وكذا لا يكون لإخباره أية كاشفية عن الواقع.

الثالث: جعل كل واحد من الأحكام الخمسة على كل فعل في حق من يعلم بجعل ذلك الحكم او تقوم عنده الأمانة عليه، وهذا يستلزم محذور

اجتماع حكمين متضادين فعليين في مورد واحد لمن علم بجعلهما او قامت لديه أمانة على ذلك، الا ان يؤخذ في موضوع كل واحد من تلك الأحكام العلم بجعله او قيام الأمانة عليه مشروطا بعدم العلم وعدم قيام الأمانة على جعل سائر الأحكام له، وحينئذ فان علم المكلف بجعل حكمين في فعل واحد او قامت أمارتان عنده عليهما فلا يكون أي من الحكمين فعليا؛ نعم لوأخذ في موضوع حكم العلم بجعله او قيام الأمانة عليه فقط، ولكن أخذ في موضوع سائر الأحكام عدم العلم بجعل ذلك الحكم الأول وعدم قيام الأمانة عليه، فعند وصول خطاب جعل جميع تلك الأحكام في ذلك الفعل الواحد يصير ذلك الحكم الأول فعليا دون سائر الأحكام، حيث أن العلم بجعله او قيام الأمانة عليه رافع لموضوع تلك الأحكام الأخر دون العكس، وهذا وان كان ممكنا لكنه باطل بالضرورة.

وكيف كان فهذه السببية المنسوبة الى الاشاعرة تقتضي الإجزاء بلاشكال، لعدم افتراض واقع تتخلف عنه الامارة او الاصل.

ثم انه قد ينفى انتساب هذا المسلك الى الاشاعرة الا فيما لانص من الكتاب والسنة فيه، فقد ذكر الغزالي في المستصفى انه ليس في الواقعة التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، واليه ذهب القاضي^(١)، وذكر الشوكاني ان المسائل الشرعية التي لا نص قاطع فيه اختلفوا في ذلك اختلافا طويلا، فذهب جمع جمّ الى أن كل قول من اقوال المجتهدين فيها حق وان كل واحد منها مصيب، وحكاه الماوردي والرويانى عن الاكثرين، وقال الماوردي هو قول ابي الحسن الأشعري والمعتزلة، وذهب ابو حنيفة ومالك

والشافعي واكثر الفقهاء الى ان الحق في احد الاقوال ولم يتعين لنا^(١).

وقد يقال بأن مقصودهم هو أن الوقائع الخالية من النص الثابت بالكتاب والسنة ليست محكومة بحكم شرعي ابتداء، وانما فوّضت ولاية التشريع فيها الى الفقهاء، فلهم ان يحكموا فيها بما حصل لهم على وفق الاستحسان او القياس او المصالح المرسله، فالمجتهد في هذه الوقائع ليس بصدد استكشاف حكم شرعي حتى يقال بأنه لايجتمع مع علمه بأنه ليس في الواقع حكم في الرتبة السابقة على اجتهاده، وكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر؛ ولكن هذا المبنى باطل عندنا جزما لما ورد في الروايات المعتبرة عن أهل البيت عليهم السلام أنه ما من شيء الا وفيه كتاب وسنة.

٢- السببية المنسوبة الى المعتزلة وهي ان الحكم ثابت حتى في حق الجاهل به الا اذا قامت الأمانة عنده على خلافه او اعتقد بالخلاف، وهذا ممكن وان كان خلاف اطلاق الأدلة، وبناء على هذا المسلك فان قامت أمانة على الخلاف فان التزم بجعل حكم واقعي على وفقها فلا بد ان يفرض مثل الاحتمال الثالث في السببية المنسوبة الى الأشاعرة. وهذه السببية ايضا تقتضي الإجزاء بلاشكال.

٣- السببية المنسوبة الى بعض الامامية وهي التي يعبر عنها بالمصلحة السلوكية، فقد ذكر الشيخ الأعظم قده أنه اذا كان فوت مصلحة الواقع مستندا الى أمر الشارع باتباع الأمارات، كما في فرض انفتاح باب العلم، فلا يرتفع قبح تفويت تلك المصلحة الا بتدارك الشارع المصلحة الفائتة بمصلحة السلوك على وفق الأمانة.

ولذا التزم قده بإجزاء الأمر الظاهري باتباع الأمانة عن الحكم الواقعي بمقدار ما فات من مصلحة الواقع بسبب سلوك الأمانة، فان قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة وعمل المكلف على وفقها، فان انكشف خطأ الأمانة قبل

انقضاء وقت صلاة الظهر فيجب الإتيان بها لعدم كون سلوك الامارة سببا لفوت مصلحة صلاة الظهر في الوقت، ولو انكشف خطأ تلك الامارة بعد خروج الوقت فحيث ان حكم الشارع بالعمل بالامارة أوجب ترك صلاة الظهر في الوقت، فلا بد أن يكون في سلوك الامارة مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة في أداء صلاة الظهر، وعندئذ فان قلنا بأن موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة فلا يجب قضاء صلاة الظهر، لأن مصلحة صلاة الظهر في الوقت متداركة حسب الفرض، فلا يصدق على تركها عنوان الفوت لتقوم عنوان الفوت بفرض فوت المصلحة^(١).

فترى أنه قد فصل بين مسألة القضاء وغيرها، وعليه فلو بطل حجه الواجب بسبب سلوك الامارة فتجب عليه إعادته في عام آخر مع بقاء الاستطاعة بمقتضى اطلاق وجوب الحج بعد ان لم يكن موضوعه قضاء ما فات، وهذا لا ينافي لزوم تدارك الشارع مصلحة فورية الحج، وهذا بخلاف مسألة القضاء، حيث ان ترك الأداء لو كان مستندا الى سلوك الامارة فيكون تدارك مصلحة الأداء مانعا من صدق الفوت فلا يجب القضاء.

ولا يخفى انه وان كان يكفي في ارتفاع قبح تفويت المصلحة الواقعية ايصال مصلحة أخرى الى المكلف ولو لم تكن من سنخ تلك المصلحة الواقعية، نظير ما لو منع المولى عبده من شرب الماء فأعطاه خبزا مكانه، وحينئذ فيصدق فوت تلك المصلحة الواقعية جزما، فحينئذ لامانع من التمسك باطلاق وجوب القضاء عند فوت الفريضة، ولكن احتمال كون المصلحة السلوكية من سنخ المصلحة الفائتة يكفي في عدم احراز فوت الفريضة.

ولكن ذكر المحقق النائيني قد في مسألة القضاء أيضا أنه لو انكشف خطأ

الأمانة خارج الوقت فحيث ان المتدارك مصلحة الأداء في الوقت، فيلزم على المكلف بعد انكشاف الخلاف قضاء صلاة الظهر خارج الوقت لأجل استيفاء مصلحة طبيعي صلاة الظهر، فانها لم تفت بسبب سلوك الأمانة، نعم لو فرض عدم انكشاف الخلاف الى الأبد فلا يجب القضاء، اذ يتدارك الشارع مصلحة أصل صلاة الظهر.

ويرد على ما ذكره المحقق النائيني قده انه بناء على ما هو الظاهر من كون موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة فلا يمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالقضاء لإثبات وجوب قضاء صلاة الظهر في فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، لان عنوان الفوت لا يصدق على ترك صلاة الظهر استنادا الى الأمانة على وجوب صلاة الجمعة بعد تدارك الشارع ملاك أداءها في الوقت حسب مسلك المصلحة السلوكية، وأما ملاك طبيعة صلاة الظهر فحتى على فرض عدم تداركه باتيان صلاة الجمعة، فحيث يمكن استيفاءه باتيان صلاة الظهر خارج الوقت فلا يصدق بلحاظه الفوت اذ صدق الفوت موقوف على عدم استيفاء الملاك وحينئذ فلا يمكن التمسك بدليل وجوب القضاء عند فوت الفريضة.

ولايأتي هذا البيان فيما اذا لم يتم برهان المصلحة السلوكية، وان احتمل استيفاء ملاك صلاة الظهر اتفاقا باتيان صلاة الجمعة استنادا الى الامارة، لان اطلاق خطاب الأمر بصلاة الظهر يكشف عن ثبوت ملاك تعييني وكذا وجوب تعييني لها، وحينئذ فيصدق على تركها الى آخر الوقت عنوان فوت الفريضة. ان قلت: انه يكفي في صدق عنوان الفوت عند ترك شيء أحد أمرين: إما ذهاب ملاكه من الكيس او كونه واجبا فعليا، اذ يصدق عنوان الفوت على ترك امثال الواجب وان فرض تدارك ملاكه بشيء آخر، وعليه فيكفي في صدق عنوان فوت الفريضة حتى بناء على المصلحة السلوكية كون صلاة الظهر واجبة تعيينا.

قلت: نعم ولكن يتوقف ذلك على ان لا يكون تدارك ملاك اداء صلاة الظهر بسلوك الامارة على وجوب صلاة الجمعة مع عدم انكشاف الخلاف داخل الوقت مستلزما لارتفاع الأمر التعييني باداء صلاة الظهر في الوقت عند الاتيان بصلاة الجمعة، وسيأتي لزوم هذا المقدار من التصويب ولو بلحاظ روح الحكم الواقعي، اذ لا يعقل بقاء ارادة المولى باداء صلاة الظهر في الوقت بعد الاتيان بصلاة الجمعة استنادا الى الامارة مع افتراض تدارك ملاكها به، وحينئذ فلا يصدق عنوان فوت الفريضة.

ان قلت: حيث ان الملاك في طبيعي صلاة الظهر محرز بالوجدان ويشك في استيفاءه بسلوك الامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم احراز تحصيل هذا الملاك، وذلك بقضاء صلاة الظهر خارج الوقت.

قلت: ان العلم بالملاك ليس موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال حتى تجري عند الشك في استيفاءه قاعدة الاشتغال، فان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو ما سجله المولى في عهدة العبد لاكثر، والمفروض انه لم يسجل المولى على ذمة العبد الاتيان بطبيعي صلاة الظهر.

وما ذكرناه من كون موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة لا يتنافى مع ما هو الظاهر من دليل وجوب القضاء من ثبوت الملاك في طبيعي صلاة الظهر مثلا ويكون الأمر بالقضاء لاجل استيفاء هذا الملاك المتبقى في طبيعي الفعل، فانه بناء على ان الوجوب مجرد الاعتبار فيدور مدار الاعتبار والمفروض أن ظاهر خطاب الأمر بالقضاء هو ان الشارع اعتبر وجوب القضاء عند فوت الفريضة في الوقت.

وأما بناء على كون الوجوب متقوما بإرادة المولى لفعل العبد فالظاهر انه

لادليل على لزوم كون ارادة المولى تابعة في كفييتها لكيفية الملاك، فيمكن ان يكون الملاك قائما بطبيعي الفعل ولكن تتعلق ارادة المولى بقضاء ذلك الفعل خارج الوقت عند تحقق فوت اداءه في الوقت، وهذا يؤثر في مرحلة الاصل العملي حيث يرجع عند الشك في فوت الفعل في الوقت الى البراءة عن تعلق ارادة المولى وامره بالقضاء، بينما انه لو تعلقت ارادة المولى باتيان طبيعي الفعل زائدا على ارادته لاتيانه في داخل الوقت فيكون مقتضى الاصل العملي عند الشك في فوت اداء الفعل في الوقت هو الاشتغال حيث يكون الاشتغال بطبيعي الفعل يقينيا وهذا يقتضي الفراغ منه بحكم العقل.

ولاريب ان كيفية ارادة المولى تؤثر في حكم العقل فمثلا قد تنصّب ارادة المولى على إيجاد نتيجة فعل وقد تنصّب على إيجاد نفس الفعل، فلو دار أمر ذلك الفعل بين الأقل والأكثر ففي فرض ارادة نتيجة الفعل تجري قاعدة الاشتغال، إذ يكون المورد من موارد الشك في المحصل، وأما بناء على ارادة نفس الفعل فيكون من قبيل الأقل والاكثر، فتجري البراءة عن الأكثر.

وفي المقام ايضا المفروض كون ارادة المولى منصبّة على قضاء الفريضة عند فوتها في الوقت، وهذا يختلف عما لو انصبت ارادته على إتيان طبيعي الصلاة، واتيائها في الوقت على نحو تعدد المطلوب.

وعليه فما ذكره السيد الحكيم قده من أنه يعلم من ثبوت وجوب القضاء في مثل الصلاة والصيام تعدد المطلوب فيهما، بمعنى انه اذا دخل وقت الصلاة فيتعلق أمر بطبيعي الصلاة وامر باداءه في داخل الوقت^(١)، ففي غير محله، وان كان قد يؤيد ما ذكره بظهور مثل قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة^(٢)، حيث يقال بان ظاهر قوله تعالى ولتكملوا العدة

١ - مستمسك العروة الوثقى ج١ ص٦٧ مسألة ٤٠

٢ - سورة البقرة الآية ١٨٥

هو ان الواجب على كل مكلف صوم شهر كامل، ويكون غير المسافر والمريض مكلفا باتيان ذلك الصوم في شهر رمضان، ولكنه لو فرض تمامية ظهور الآية في ذلك ولمندّع ظهورها في كون الواجب على الحاضر غير المريض في شهر رمضان هو خصوص صوم شهر رمضان، والواجب على المسافر والمريض صوم عدة من أيام آخر، وإكمال العدة يكون علة لهذا الحكم وليس متعلقا له، فغايبته أنه يختص بالصوم ولايشمل الصلاة.

نعم لو أحرز وجود ملاك ملزم غير متدارك في طبيعة صلاة الظهر في حق من أتى بصلاة الجمعة في الوقت استنادا الى الأمانة، فحينئذ كان يمكن اثبات وجوب القضاء لأجل استيفاء هذا الملاك الملزم، لكن أتى لنا بإحراز عدم تدارك هذا الملاك القائم بطبيعة صلاة الظهر بعد عدم شمول دليل وجوب القضاء لهذا الفرض، وعدم اقتضاء برهان المصلحة السلوكية لتدارك مصلحة طبيعي صلاة الظهر لايعني الجزم بعدم تداركها اتفاقا بالإتيان بصلاة الجمعة استنادا الى الامارة.

هذا وأما بناء على احتمال كون الأمر بالقضاء لأجل استيفاء مصلحة مستقلة ثابتة في الاتيان بالفعل خارج الوقت عند فوت مصلحة الفعل في الوقت بان يكون فوتها سببا لاتصاف الفعل خارج الوقت بمصلحة مستقلة أخرى فلاشكال في انه بناء على المصلحة السلوكية فحيث تتدارك مصلحة الفعل في الوقت بسلوك الامارة وعدم انكشاف الخلاف داخل الوقت فلايتحقق فوتها، وبذلك لاثبتت المصلحة في اتيان الفعل خارج الوقت كي يوجب ذلك توجه الأمر بالقضاء، نعم بناء على ما مر من انه يكفي في صدق فوت شيء وجوبه التعييني وان فرض تدارك ملاكه بشيء آخر فيتعين الجواب عنه بالالتزام بان تدارك ملاك الواجب بفعل آخر يستلزم كون ذلك الفعل رافعا للوجوب التعييني

ولو في مرحلة روح الوجوب وهي ارادة المولى، وهذا يمنع من صدق فوت الواجب.

ومن جميع ما ذكرناه يتضح الخلل فيما حكي عن السيد الصدر قده من انه بناء على ما هو الصحيح من ان الظاهر من خطاب الأمر بالقضاء لما كان هو ثبوت المصلحة في طبيعي صلاة الظهر مثلا - لان فوت مصلحة اداء صلاة الظهر في الوقت يكون سببا لاتصاف صلاة الظهر خارج الوقت بمصلحة مستقلة أخرى- والمفروض عدم كون العمل بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة مع انكشاف الخلاف خارج الوقت سببا لفوت هذه المصلحة بعد امكان استيفائها خارج الوقت فلا تقتضي المصلحة السلوكية الاجزاء عنها^(١).

فانه ان كان مقصوده ما هو الظاهر منه من قيام الملاك بطبيعي صلاة الظهر وان كان موضوع وجوب القضاء هو عنوان فوت الفريضة، ففيه ان احتمال تدارك ملاك طبيعي صلاة الظهر اتفاقا باتيان صلاة الجمعة استنادا الى الامارة يكفي في عدم احراز وجوب القضاء بعد عدم صدق عنوان الفريضة، ولولا ذلك لم يتم ما ذكره تبعاً للمحقق النائيني قده من انه لو لم ينكشف الخلاف الى آخر حياة المكلف فلا يجب القضاء، اذ يتدارك الشارع مصلحة طبيعي صلاة الظهر، فانه يرد عليه ان الظاهر من خطاب أمر الولد الأكبر بقضاء ما فات عن ابيه ثبوت ملاك في طبيعي الصلاة الاعم من المباشري والتبرعي فيما ياتي المتبرع بالصلاة بعد موت المكلف نفسه، وهذا الملاك لم يتدارك بالمصلحة السلوكية بعد امكان استيفائه بقضاء الولد الاكبر عند انكشاف خلاف الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة ولو بعد موت ابيه، فمقتضى ذلك وجوب القضاء عليه.

وان كان مقصوده ما يوهمه عبارة البحوث من أن خطاب الأمر بالقضاء يكشف عن تعدد المطلوب، ولو بلحاظ مرحلة روح الحكم وهي إرادة المولى

بان يتعلق بعد دخول الوقت أمر بأداء الصلاة في الوقت وامر بطبيعي الصلاة بمقتضى ان قيام المصلحة به يستدعي تعلق شوق المولى به من اول الوقت، فهذا خلاف مسلكه من ان المرجع عند الشك في تحقق الفوت هو البراءة عن وجوب القضاء^(١).

والحاصل ان ما ذكره الشيخ الاعظم قده من انه بناء على كون القضاء بامر جديد وان موضوعه فوت الفريضة فعلى مسلك المصلحة السلوكية لا يجب القضاء عند انكشاف خلاف الأمانة بعد خروج الوقت.

نعم بناء على ان القضاء وان كان بامر جديد ولكن ليس موضوعه فوت الفريضة وانما هو ترك الفريضة في الوقت، فتمسك حينئذ باطلاق خطاب الأمر بالقضاء لإثبات وجوب قضاء صلاة الظهر بعد انكشاف الخلاف، لكن المفروض كون موضوع وجوب القضاء هو عنوان فوت الفريضة، وقد مر ان هذا العنوان لا يصدق على ترك صلاة الظهر في الوقت استنادا الى الامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة، بعد تدارك ملاك اداء صلاة الظهر في الوقت بسبب سلوك تلك الامارة وامكان استيفاء ملاك طبيعي صلاة الظهر بإتيانها خارج الوقت.

وكذا بناء على كون الأمر بالقضاء في مثل الصلاة والصيام كاشفا عن تعدد المطلوب بتعلق أمر بصلاة الظهر في الوقت مثلا وامر آخر بطبيعي صلاة الظهر، حيث ينكشف من خطاب الأمر بالقضاء وجود ملاك في طبيعي صلاة الظهر مثلا، وحينئذ فيتمسك باطلاق خطاب الأمر بقضاء صلاة الظهر فيما اذا قامت امانة على وجوب صلاة الجمعة فعمل بها المكلف ثم انكشف الخلاف بعد خروج الوقت، ولا يمنع من ذلك برهان المصلحة السلوكية، حيث ان سلوك

هذه الامارة لم يكن سببا لفوت الملاك القائم بطبيعي صلاة الظهر، حيث يمكن استيفاءه باتيانها خارج الوقت، فلا تقتضي المصلحة السلوكية الاجزاء عنها.

الاشكال على المصلحة السلوكية

المهم في الاشكال على القول بالاجزاء استنادا الى المصلحة السلوكية انه **اولا** يختص القول بالمصلحة السلوكية بفرض انفتاح باب العلم الوجداني بالواقع كما ذكره الشيخ الاعظم قده، حيث انه في فرض انسداد العلم الوجداني بالواقع فيكون فوت جملة من المصالح الواقعية امرا قهريا على كل حال، فلا يستند تفويتها الى امر الشارع باتباع الامارات كي يلزمه تداركها.

وثانيا: أن التعبد بالأمانة في فرض انفتاح باب العلم وان كان يوجب تفويت المصلحة الواقعية على المكلف لكنه لا يقبح ذلك اذا كان ناشئا عن مصلحة التسهيل، أي كانت المصلحة في كون العبد مرخص العنان في اتباع الأمانة في ظرف الشك، ولا حاجة الى تدارك تلك المصلحة الفائتة بأية مصلحة أخرى في فعل العبد.

بل ذكرنا في محله أنه لا ملزم لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فقد تكون المصلحة في نفس امتثال أمر المولى من دون ان يكون أمره ناشئا عن مصلحة في متعلقه في الرتبة السابقة، وحينئذ فقد لا تكون مصلحة امتثال الأمر غير الواصل بمرتبة ملزمة، ومعه فلا يبقى مجال للإشكال بقبح تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة في هذه الموارد.

هل المصلحة السلوكية تستلزم التصويب ام لا

ذكر الشيخ الاعظم قده ان الالتزام بالمصلحة السلوكية وان كان يقتضي الاجزاء فيما اذا لم ينكشف الخلاف في داخل الوقت لكنه لا يستلزم التصويب في الحكم الواقعي.

ولكن اشكل عليه جماعة بما محصله انه اذا كانت صلاة الظهر واجبة تعيينا في يوم الجمعة مثلا فقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فحيث أن صلاة الجمعة اذا أتى بها بعنوان سلوك الأمانة تكون وافية لملاك يتدارك به الملاك الفائت لأداء صلاة الظهر في الوقت فلا بد من أن يكون الواجب في حق المكلف هو الجامع بينهما، وكذا لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وكان الواجب واقعا هو صلاة الجمعة فبمقتضى المصلحة السلوكية وفاء صلاة الظهر بالملاك فلا بد ان يكون الواجب هو الجامع بينهما، ولو قامت الأمانة على إباحة ما هو واجب واقعا فلا بد من ارتفاع وجوبه حيث أن تركه بمقتضى سلوك الأمانة يكون وافيا للملاك فلا وجه للحكم بوجوبه.

تصوير المحقق الاصفهاني للمصلحة السلوكية بنحو لاتستلزم

التصويب

اجاب المحقق الاصفهاني قده عن اشكال استلزام المصلحة السلوكية للتصويب بان المصلحة تقوم بسلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع لابسلك الامارة المعتبرة ولو كانت مطابقة للواقع فيكون الملاك قائما بالجامع بين صلاة الظهر في يوم الجمعة مثلا وبين سلوك الامارة المخالفة للواقع، اي الإتيان بصلاة الجمعة استنادا الى الامارة على وجوبها مع كون الواقع هو الأمر التعييني بصلاة الظهر، ويستحيل ان يوجب قيام الملاك بهذا الجامع تبدل الواقع وتعلق أمر تخييري بهذا الجامع، لانه يوجب ان لاتكون تلك الامارة مخالفة للواقع حينئذ، وبذلك تنتفي المصلحة في سلوكها بعد ان كانت المصلحة قائمة بخصوص سلوك الامارة المخالفة للواقع دون الامارة الموافقة له.

وقد ذكرت ثلاثة تقرّيات لكلامه:

التقريب الاول: ان الأمر بالجامع بين الواقع اي صلاة الظهر في يوم

الجمعة مثلا وبين سلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع لايمكن وصوله الى المكلف، اذ يتوقف وصوله على وصول موضوعه وهو كون الامارة المعتبرة الدالة على وجوب صلاة الجمعة مخالفة للواقع، ويستحيل وصول هذا الموضوع الى المكلف لانه لو وصل الى المكلف مخالفة هذه الامارة للواقع سقطت عن الحجية والاعتبار، وعليه فيكون الأمر بالجامع عند مخالفة الامارة المعتبرة للواقع لغوا.

والجواب عنه اولاً: انه يمكن فرض وصول الأمر بالجامع بنحو لايستلزم سقوط الامارة على وجوب صلاة الجمعة عن الحجية، فانه حينما تقوم امارة على وجوب صلاة الجمعة فيعلم المكلف اجمالاً بان هذه الامارة اما مطابقة للواقع فتجب صلاة الجمعة واقعا او انها مخالفة للواقع بان تكون صلاة الظهر هي الواجبة واقعا فقد تحقق بذلك موضوع الأمر بالجامع بين صلاة الظهر وبين سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة، فاذا اتى المكلف بصلاة الجمعة استنادا الى الامارة فيعلم بانه قد امتثل الأمر الواقعي اياً ما كان، وهذا يعني كفاية الوصول الاجمالي للأمر بالجامع فلا يكون جعله لغوا.

وثانياً: ما ذكره في البحوث من انه يمكن ان يؤخذ قيام الامارة المعتبرة المخالفة للواقع قيماً في متعلق الوجوب لا في موضوع الوجوب بان يكون كل مكلف موضوعاً للأمر بالجامع بين صلاة الظهر في يوم الجمعة مثلا وبين سلوك الامارة المعتبرة المخالفة للأمر التعييني بصلاة الظهر في يوم الجمعة، فلانحتاج فعليه هذا الأمر بالجامع الى وصول مخالفة الامارة للواقع بعد ان لم تكن قيماً في موضوع الأمر، فلو فرضنا قيام الامارة على وجوب صلاة الجمعة فيعلم المكلف بان هذه الامارة اما مطابقة للواقع فيكون الاتيان بصلاة الجمعة إتياناً بالواجب واقعا، او انها مخالفة للواقع فيكون الاتيان بها سلوكاً للامارة المخالفة للواقع، فهذا المكلف يعلم بتوجه وجوب اليه واقعا كما يعلم بكون اتيانه بصلاة الجمعة استنادا الى تلك الامارة امثالاً لذلك الوجوب وان

لم يعلم بمتعلق الوجوب تفصيلا.

التقريب الثاني: ان اتصاف الجامع -بين صلاة الظهر في يوم الجمعة وبين سلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع- بالملاك موقوف على ثبوت الأمر التعييني بصلاة الظهر، اذ لولا هذا الأمر التعييني لم تكن الامارة على وجوب صلاة الجمعة مخالفة للواقع حتي يكون في سلوكها ملاك ومصلحة، فاذا فرض كون اتصاف الجامع بالملاك علة لتعلق الأمر التخييري به وزوال الأمر التعييني بصلاة الظهر لزم منه المحال، لانه كما ذكرنا يكون اتصاف الجامع بالملاك موقوفا على ثبوت ذلك الأمر التعييني بصلاة الظهر، فلو اوجب زوال ذلك الأمر التعييني كان معناه اقتضاء المعلول لزوال علته، وهذا محال، لاستلزام زوال علته زوال نفسه فيلزم من وجوده عدمه، وكلما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

واورد في البحوث على هذا التقريب اولا: بالنقض بان لزوم المحال ينشأ من اجتماع شيئين، احدهما كون الأمر التعييني بصلاة الظهر موجبا لاتصاف الجامع بالملاك وثانيهما كون اتصاف الجامع بالملاك موجبا لانتفاء الأمر التعييني بصلاة الظهر، ولزوم المحال لا يكشف عن بطلان الثاني بعد احتمال بطلان الاول وهو كون الأمر التعييني بصلاة الظهر علة لاتصاف الجامع بالملاك.

وثانيا: بالحل فانه لاوجه لدعوي كون الأمر التعييني بصلاة الظهر موجبا لاتصاف الجامع بالملاك، فانه حتى لو لم يوجد أمر تعييني بصلاة الظهر كان الجامع ذا ملاك ومصلحة، نعم ثبوت هذا الأمر التعييني يكون موجبا لقدرة المكلف على استيفاء الملاك في الجامع باختيار فرده الآخر -غير فرده الأول اي الإتيان بصلاة الظهر- وهو سلوك الامارة المعتبرة المخالفة للواقع، فلا يرد

حينئذ الاشكال بان اقتضاء اتصاف الجامع بالملاك لتعلق أمر تخيري به، وزوال الأمر التعيني بصلاة الظهر يكون من قبيل اقتضاء المعلول لزوال علته، وهذا محال.

التقريب الثالث: انه مالم يكن أمر تعيني بصلاة الظهر في يوم الجمعة واقعا لم يكن اي تقرر للجامع بين صلاة الظهر وبين سلوك الامارة المخالفة للواقع، اذ لولا ذلك الأمر التعيني بصلاة الظهر لم تكن الامارة القائمة على خلافه مخالفة للواقع، وعليه فيستحيل ان يكون اتصاف الجامع بالملاك موجبا لتعلق أمر تخيري به، وزوال الأمر التعيني بصلاة الظهر حيث يلزم من ذلك انتفاء تقرر الجامع فلا يبقى مجال للامر به، وهذا يعني انه يلزم من وجود الأمر بالجامع عدمه، وكلما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ويمكن ان يذكر ثلاثة اشكالات على هذا التقريب:

١- انه اخص من المدعى، فانه لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا مع كون الواقع وجوب صلاة الظهر تعيينا فحتى لو اوجب قيام الملاك بالجامع ارتفاع وجوب صلاة الظهر تعيينا وثبت أمر تخيري بالجامع، فمع ذلك تبقى الامارة على الوجوب التعيني لصلاة الجمعة مخالفة للواقع، نعم لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة تخييرا جرى فيه هذا التقريب الثالث، وهذا الاشكال يتوجه على التقريب السابق أيضا.

وفيه ان المراد من مخالفة الامارة للواقع ادائها الى ترك واجب او ارتكاب حرام لا مجرد مخالفة مضمونها للواقع، كما لو دلت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا مع كونها واجبة تخييرا في الواقع، فان هذه الامارة لانقوت على العبد اي ملاك ملزم، وعليه فلو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا مع كون صلاة الظهر واجبة تعيينا في الواقع، فان اوجبت هذه الامارة تبدل الواقع وتعلق أمر تخيري بالجامع فلا تكون بعدئذ مؤدية الى خلاف الواقع اي الى ترك واجب، وحينئذ فيجري فيه هذا التقريب الثالث.

ومما يشهد على ما ذكرناه انه ان اريد من مخالفة الامارة للواقع مخالفة مضمونها للواقع باي نحو كان فحتى لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة تخييرا وفرض تبدل الأمر التعييني بصلاة الظهر الى أمر تخييري بالجامع بين صلاة الظهر وسلوك الامارة المخالفة للواقع، فمع ذلك تبقى الامارة مخالفة للواقع، اذ هي تدل على وجوب الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لا الجامع بين صلاة الظهر وسلوك الأمانة المخالفة للواقع.

٢- ما ذكره في البحوث من ان تقرر الجامع ليس الا امكان تصوره، ولا يتوقف تصوره على ثبوت الأمر التعييني بصلاة الظهر، اذ يمكن تصور عنوان سلوك الامارة المخالفة للامر التعييني بصلاة الظهر وان لم يوجد أمر تعييني بها واقعا، نعم تتوقف قدرة المكلف على اختيار الفرد الثاني من الجامع وهو سلوك الامارة المخالفة للواقع على ثبوت هذا الأمر التعييني خارجا.

ومن هنا ينشأ اشكال على تصوير المحقق الاصفهاني قده للمصلحة السلوكية، وهو انه حيث يقوم الملاك بناء على هذا التصوير بالجامع بين صلاة الظهر وبين سلوك الامارة المخالفة للواقع، فلا يبقى ملاك تعييني في صلاة الظهر كي تتعلق بها الارادة التعيينية للمولي فيكون تعلق الارادة التعيينية بصلاة الظهر لمصلحة في نفس هذه الارادة، وهي ايجاد القدرة للمكلف على اتيان الجامع في ضمن فرده الثاني، وهو سلوك الامارة المخالفة للواقع دون فرده الاول اي الإتيان بصلاة الظهر، وقد مر في محله استحالة تعلق الارادة والشوق بشيء لمصلحة في نفس الارادة والشوق^(١).

وفيه انه وان تم ما ذكر من امتناع تعلق الشوق بشيء لمصلحة في نفس الشوق، فانه نظير ما لو قال زيد لشخص احبني حتي اعطيك جائزة فانه ما

لم يحسّ ذلك الشخص بمزية في زيد توجب تعلق الحب به فيستحيل نشوء حبه اياه لمصلحة في نفس الحب وهو الحصول على الجائزة.

الا ان المقام ليس من هذا القبيل فان ارادة المولى باتيان العبد لصلاة الظهر تعيينا لاتكون لمصلحة في نفس هذه الارادة وانما تكون متعلقة بحصة من الجامع الذي يقوم به الملاك بعد وجود مانع عن تعلقها بالجامع، نظير ما التزم به الاعلام منهم السيد الصدر قده⁽¹⁾ من انه لو كان حصة من مقدمة الواجب محرمة فيستحيل تعلق الشوق الغيري بما يشملها، وانما يتعلق بخصوص الحصة المباحة، مع ان ملاك الوجوب الغيري وهي المقدمة للواجب قائم بطبيعي المقدمة، ولذا لو اتى المكلف بالحصة المحرمة سقط الوجوب الغيري لاجل حصول ملاكه.

وفي المقام ايضا الملاك وان كان قائما بالجامع لكن يوجد مانع عن تعلق ارادة المولى به، وهو ان ارادته للجامع توجب ارتفاع ارادته لصلاة الظهر تعيينا وحينئذ فلا يتمكن العبد من سلوك الامارة المخالفة للارادة التعيينية بصلاة الظهر، فيكون ارادة الجامع بينه وبين صلاة الظهر من قبيل تعلق ارادة المولى بالجامع الانتزاعي بين المقدور وغير المقدور، نظير أن تتعلق ارادة المولى بالجامع بين اتيان العبد بالماء او طيرانه الى السماء، ونظير المقام ما لو وعد شخص ان يعطي المولى جائزة بازاء اتيان عبده بالماء او عمله بامارة مخالفة لارادة المولى، فقامت امانة على كون ارادة هذا المولى متعلقة بالجامع بين اتيان عبده بالماء او بالطعام، فغرض المولى وان كان هو الحصول على الجائزة والمفروض ترتيبه على حصول الجامع بين اتيان العبد بالماء او عمله بامارة مخالفة لارادة المولى، لكن يوجد مانع عن تعلق ارادته بهذا الجامع وهو أنه يوجب ارتفاع ارادته التعيينية باتيان العبد بالماء، فيكون سلوك الامارة المخالفة لارادة المولى بخصوص اتيان العبد بالماء غير مقدور، فتكون ارادة الجامع

حينئذ من قبيل ارادة الجامع الانتزاعي بين المقذور وغير المقذور، والصحيح عدم كونها عقلائية خلافا لما مرّ عن السيد الصدر قده، وبذلك يتضح عدم ورود هذا الاشكال ايضا على التقريب الثالث.

٣- اذا قامت الامارة على عدم وجوب ما هو واجب واقعا كالدعاء عند روية الهلال فلازم قيام المصلحة السلوكية بالعمل بالأمانة المخالفة للواقع هو تساوي مصلحة فعل الدعاء وتركه فلا بد ان يصير مباحا واقعا، وحينئذ فكيف تبقى ارادة المولى متعلقة بالدعاء.

وفيه اولاً: انه لا مانع من تعلق ارادة المولى بالدعاء حيث يرى ان الدعاء هو الذي يستوفي الملاك، واما ترك الدعاء فلا يستوفي الملاك الا في طول تعلق ارادة المولى بالدعاء، فلا يمكن ان يكون مانعا عن ارادة المولى للدعاء.

وثانياً: ان الملاك لايقوم بالجامع بين الدعاء وتركه وانما يقوم بالجامع بين الدعاء وتركه المستند الى الامارة الدالة على عدم وجوب الدعاء، فيكون نظير تعلق الملاك بالجامع بين الفعلين مثل تعلق الملاك بالجامع بين صلاة الظهر وسلوك الامارة المخالفة للواقع فيجري فيه التقريب الثالث.

فتبين مما ذكرناه تمامية التقريب الثالث، وحاصله ان قيام الملاك بالجامع بين الصلاة الظهر وسلوك الامارة المخالفة للواقع لا يقتضي تبدل الارادة التعيينية بصلاة الظهر الى ارادة الجامع، نعم سلوك الامارة المخالفة للواقع يوجب سقوط الأمر التعييني بصلاة الظهر لاجل استيفاء الملاك به، وهذا غير التصويب الذي هم بصدد انكاره اي ارتفاع الأمر التعييني بصلاة الظهر من اصله، فان سقوط الأمر التعييني بها بعد سلوك الامارة المخالفة للواقع لازم القول بالاجزاء، والمفروض التزامهم باقتضاء المصلحة السلوكية للإجزاء.

وبذلك يتم تصوير المحقق الاصفهاني قده للمصلحة السلوكية بنحو

لا يقتضي التصويب، نعم لو كانت المصلحة السلوكية قائمة بسلوك الامارة ولو كانت مطابقة للواقع او قائمة بسلوك الامارة المخالفة للواقع مضمونا وان لم تكن هذه الامارة مؤدية الى ترك الواجب او ارتكاب الحرام كما سبق توضيحه او قائمة بسلوك الامارة المخالفة للواقع الثابت لولا قيام الامارة على الخلاف، فقيام المصلحة السلوكية بالعمل بالامارة يستلزم التصويب حيث ان الملاك قائم بالجامع وتكون الاحكام تابعة للملاك فيتعلق أمر تخيري بهذا الجامع ويرتفع الأمر التعييني عن صلاة الظهر، وكذا لو فرض قيام المصلحة السلوكية بالعمل بمؤدى الأمانة المخالفة للأمر التعييني بصلاة الظهر مثلا وان كان هذا الأمر التعييني فاقدا لروح الحكم أي ارادة المولى، فيكون الغرض من جعله هو تمكين المكلف من الإتيان بالفرد الثاني للجامع وهو سلوك الامارة المخالفة للواقع، فان هذا الفرض يستلزم التصويب بلحاظ روح الحكم، حيث ينتفي روح الأمر التعييني الواقعي بصلاة الظهر، فلا تتعلق الارادة التعيينية بها بل باتيان الجامع تبعا لقيام الملاك به.

ولعل منشأ اختيار المحقق الاصفهاني قده لتصوير قيام المصلحة السلوكية بسلوك الامارة المخالفة للواقع هو الجمع بين ما أقيم من البرهان على لزوم المصلحة السلوكية وبين الإجماع على بطلان التصويب.

تصوير البحوث للمصلحة السلوكية بنحو لا يستلزم التصويب

ذكر في البحوث ما حصله بتقريب منا ان الالتزام بالإجراء بنحو المصلحة السلوكية ان كان على اساس تدارك ملاك الواقع بسلوك الامارة المخالفة للواقع فهذا يوجب التصويب، ولكن لو كان اجزائه على اساس تفويت سلوك الامارة المخالفة للواقع لملاك الواقع فكونه مانعا عن استيفائه فلا يقتضي التصويب، فانه اذا فرض كون سلوك الامارة المخالفة للواقع مشتملا على مصلحة ملزمة مضادة مع مصلحة الواقع بحيث لا يمكن تحصيلهما معا فمع تحصيل احديهما يتعذر تحصيل الأخرى من دون ان يلزم التصويب وتعلق الأمر بالجامع، نعم

يكون سلوك الامارة مسقطا للأمر التعيني بالواقع، ولكنه لامفرّ منه بموجب الإجزاء، وهو غير التصويب بلحاظ اصل الحكم بأن يتعلق الأمر بالجامع بين الواقع وسلوك الأمانة او يكون حدوث الأمر بالواقع مشروطا بعدم سلوك الأمانة.

لا يقال اذا فرض كون مصلحة الحكم الظاهري تساوي مصلحة الواقع في الأهمية فلامحالة ينقلب الأمر التعيني بالواقع الى الأمر التخيري بالجامع بين الواقع وسلوك الامارة المخالفة للواقع بعد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما كسائر موارد تراحم المتساويين، فانقلاب الأمر التعيني بالواقع الى الأمر بالجامع وبين سلوك الامارة او الأمر بكل منهما مشروطا او اشتراط حدوث الأمر في كل منهما بعدم الاتيان بالآخر يكون تصويبا واضحا، واذا فرض كون مصلحة الواقع اهم فلامعنى للامر بسلوك الامارة المخالفة للواقع بعد ان كان مفوتا للواقع الاهم.

فانه يقال يمكن اختيار أي من الفردين اما الاول فلأننا نفرض تعيينية المصلحتين معا بحيث لولا المضادة بينها لأمر بهما معا، الا انه حيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما لمكان المضادة بين تحصيل المصلحتين فيقع التراحم بينهما.

ان قلت: اذا صار المقام من مصاديق التراحم فكما انه في باب التراحم يكون وجوب كل واجب مقيدا لبا بعدم صرف القدرة في الواجب الذي لا يقل عنه أهمية فكذلك وجوب صلاة الظهر يكون مقيدا لبا بعدم صرف القدرة في سلوك الامارة على وجوب صلاة الجمعة، وهذا هو التصويب، حيث ان الاشتغال بسلوك الامارة على وجوب صلاة الجمعة اوجب انتفاء وجوب صلاة الظهر واقعا.

قلت: يوجد فرق بين المقامين، فانه في سائر موارد التزاحم كان يمكن فرض وصول كلا التكليفين المتزاحمين ويلزم من الجمع بينهما التكليف بغير المقدور، فتقيد وجوب كل منهما بعدم الاشتغال بالواجب الآخر الذي وصل وجوبه ولم يكن يقل عنه اهمية، واما في المقام فالغرض من الأمر التعيني بصلاة الظهر هو داعويته الى صلاة الظهر في فرض وصوله، وفرض وصوله مساوق لارتفاع حجية الامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة، وحينئذ فلا يبقى مجال لتقييد الأمر بصلاة الظهر بعدم الاشتغال بامثال الأمر الظاهري الواصل المخالف له، لانه لا يتحقق هذا الفرض الا عند عدم وصول الأمر بصلاة الظهر، وليس الغرض من الأمر بصلاة الظهر الداعوية في فرض عدم الوصول كي يلزم تقييده بعدم الاشتغال بامثال الأمر الظاهري المخالف، بل يبقى الأمر بصلاة الظهر واقعا على اطلاقه حيث لا يلزم من الجمع بينه وبين الأمر الظاهري بسلوك الامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة في فرض عدم وصول الأمر بصلاة الظهر داعي التحريك الى ضدين.

وأما الثاني فلان اشكال قبح تفويت المصلحة نفس الاشكال المعروف من ابن قبة في استلزام التعبد بالظن لتفويت المصلحة الواقعية، ودفعه إما بافتراض مصلحة في نفس التفويت او بافتراض ان فوت جملة من المصالح أمر قهري على كل حال في فرض انسداد باب العلم الوجداني بالواقع، فلا يستند ذلك الى الشارع.

اقول: ان ما ذكره قده بالنسبة الى الفرض الاول من عدم الحاجة الى تقييد خطاب الأمر بالواقع بعدم الاشتغال بامثال الأمر الظاهري الواصل المخالف له، لان الغرض من الأمر بالواقع هو داعويته على تقدير وصوله، وفرض وصوله مساوق لانتفاء الأمر الظاهري المخالف له، غير متجه، لان الغرض من الأمر ليس هو داعويته اللزومية فقط حتى تتوقف على وصوله، بل الغرض منه مطلق داعويته ولو بنحو الداعوية غير اللزومية فلا تتوقف على وصوله العلمي بل يكفي

مجرد احتمال، وأما أصل دعويته فلا يتوقف على وصوله، بل يكفي مجرد احتمال، وحينئذ فلا بد ان يقيد في فرض عدم وصوله بما اذا لم يشتغل بامثال الأمر الظاهري المخالف له.

كلام صاحب الكفاية حول الشك في كون حجية الامارة على

نحو الطريقية او السببية

ثم انه قد ذكر صاحب الكفاية أنه لو شك في كون حجية الأمارات على نحو الطريقية المحضة التي لاتقتضي الإجزاء عن الواقع -لأنها لاتوجب حدوث أية مصلحة في المؤدى- او السببية التي تقتضي الإجزاء فمقتضى الاصل العملي فيما اذا انكشف الخلاف خارج الوقت هو عدم وجوب القضاء لعدم إحراز فوت الفريضة، وأما لو انكشف الخلاف داخل الوقت فمقتضى قاعدة الاشتغال وكذا استصحاب عدم الاتيان بما يكون مسقطا للتكليف الواقعي هو الإعادة، واستصحاب عدم كون التكليف الواقعي فعليا لا يثبت كون ما أتى به مسقطا الا على القول بالأصل المثبت، وهذا بخلاف الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، فانه لو شك في إجزائه عن الأمر الاختياري فيكون مقتضى الاصل عدم وجوب الإعادة، لانه قد أتى بما اشتغلت ذمته به يقينا فيستصحب عدم فعالية التكليف الواقعي بعد ارتفاع الاضطرار.

ويلاحظ على ما افاده أنه لو كان خطاب التكليف الواقعي لفظيا قد انعقد له الاطلاق فلازم اطلاقه هو كون تركه في داخل الوقت مصداقا لفوت الفريضة، اذ ليس المراد منه فوت الفريضة الفعلية بل الفريضة التي لو علم بها لصار فعليا والا فيلزم منه عدم وجوب القضاء حتى على مسلك الطريقية، كما لو استصحب شخص عدم بلوغه فترك الصلاة في فترة ثم تبين له بلوغه قبل ذلك، وعليه فمقتضى اطلاق خطاب التكليف الواقعي كون تركه مصداقا

لفوت الفريضة ولو في فرض قيام الامارة على الخلاف فيجب القضاء نظير ما لو علم بكون حجية الامارة على وجه الطريقية المحضة، كما ان مقتضى اطلاقه كونه فعليا ولو مع الإتيان بالمأمور به الظاهري في اول الوقت، فتلزم اعادته داخل الوقت ولا تصل النوبة الى الاصل العملي.

ولو فرض عدم انعقاد اطلاق له كما لو كان دليلا لبيبا فكما انه اذا انكشف الخلاف خارج الوقت لايجب قضاءه فكذا لاتجب اعادته في داخل الوقت، لانه لو كانت حجية الامارة على نحو السببية فيعني ذلك تعلق الأمر بالجامع بين الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري في اول الوقت وبين الإتيان بالواقع، ولو كانت حجية الامارة على نحو الطريقية المحضة فيعني ذلك تعلق الأمر التعيني بالواقع، ومع التردد بينهما فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير، والصحيح فيه هو جريان البراءة عن التعيين خلافا للمشهور ومنهم صاحب الكفاية قده.

بل حيث يكون العلم الاجمالي بالتكليف بالجامع او الفرد بعد الاتيان بالجامع في ضمن الفرد الآخر فقد لا يرى المشهور ايضا لزوم الاحتياط باتيان الفرد المحتمل التعيين في هذا الفرض، كما لو اكرم نحويا ثم علم اجمالا بان المولى إما امره باكرام عالم او اكرام فقيه، ودعوى إحراز بقاء التكليف باستصحاب عدم الإتيان بمتعلق ذلك الأمر المعلوم بالإجمال غير متجه، لانه - مع غمض العين عن اشكال كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد حيث يدور حال متعلق الأمر بينما يعلم بالإتيان به وهو اكرام العالم وبين ما يعلم بعدم الاتيان به وهو اكرام الفقيه- يكون هذا الاستصحاب جامعا بين ما يقبل التنجيز وهو وجوب اكرام فقيه وبين ما لايقبل التنجيز لامثاله سابقا وهو اكرام عالم، وقد تحقق في محله عدم جريان استصحاب ما يقبل التنجيز وما لا يقبله.

نعم ما ذكره صاحب الكفاية من اختلاف فرض الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن هذا الفرض متين، حيث مر سابقا انه في فرض احراز الأمر

بالفعل الاضطراري في فرض الاضطرار غير المستوعب يحرز تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاضطراري في اول الوقت والاختياري في آخر الوقت، نعم يشك في ثبوت أمر تعييني بالفعل الاختياري اذا أتى بالفعل الاضطراري في اول الوقت، فتجري البراءة عنه ولا يكون من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير. هذا وقد مر ان السببية بمعنى المصلحة السلوكية لاتقتضي الإجزاء فيما اذا انكشف الخلاف أثناء الوقت، لان سلوك الامارة لم توجب فوت الملاك الملمزم كي يلزم على المولى تداركه، فلا بد ان يكون نظر صاحب الكفاية الى مثل سببية المعتزلة اي كون الحكم الواقعي مشروطا بعدم قيام الامارة على الخلاف، وحينئذ فقد يكون قيام الامارة على الخلاف سببا لحدوث مصلحة في المؤدى ولو فرض انكشف الخلاف داخل الوقت.

هذا كله بلحاظ إجزاء الحكم الظاهري في موارد انكشف الخلاف بالجزم واليقين، وقد تحصل ان مقتضى القاعدة فيها عدم الإجزاء.

انكشاف الخلاف بالتعبد

اذا انكشف الخلاف في الحكم الظاهري السابق لابلجزم واليقين بل بالتعبد، فتارة يكون انكشف الخلاف بالتعبد بأمانة مثبتة لجميع لوازم الواقع كما لو افتى الفقيه بوجوب صلاة الجمعة بمقتضى العمومات او الاستصحاب ثم عثر على رواية معتبرة تدل على وجوب الظهر تعيينا في عصر الغيبة فانه يحرز بالالتزام كون ترك صلاة الظهر في يوم الجمعة مصداقا لفوت الفريضة، فيجب قضاءها، كما انه تجب اعادتها داخل الوقت بلا اشكال.

وقد يقال انه لادليل على حجية الامارة اللاحقة بالنسبة الى الوقائع السابقة اذا كان مدرك حجيتها السيرة العقلائية، فانه لم يحرز من سيرتهم إعادة الأعمال السابقة لأجل قيام أمانة على الخلاف، ولو فرض قيام سيرتهم على ذلك

فلا يحرز امضاء الشارع لها بعد فتوى المشهور بالإجزاء في مثل باب التقليد وقيام قرائن على الإجزاء كمذاق الشارع ونحوه، وحينئذ فان جرى استصحاب بقاء حجية الامارة السابقة بلحاظ ما سبق منه من الاعمال فهو، وان منع من جريان هذا الاستصحاب لكونه من الاستصحاب في الشبهات الحكمية فبعد عدم تمامية الحجة على فوت الفريضة في الاعمال السابقة يكون المرجع البراءة عن وجوب القضاء، وقد كان شيخنا الاستاذ قد يستدل بهذا الوجه على عدم وجوب القضاء في باب تبدل فتوى المجتهد او سقوط فتواه عن الحجية.

ويلاحظ عليه ان التفكيك في حجية الأمانة بالنسبة الى الوقائع السابقة واللاحقة غير عرفي جدا بعد ما كان المحكي بها ثبوت الحكم الكلي في الشريعة على نهج القضية الحقيقية، ولذا يصح له ان يخبر عن مفاد هذه القضية الحقيقية استنادا الى هذه الأمانة المتأخرة، والسيرة العقلانية قائمة على عدم الإجزاء فيها، ولو قام دليل على الإجزاء شرعا فلا يعني عرفا عدم حجية هذه الأمانة المتأخرة في ثبوت مفادها الذي هو ثبوت الحكم الكلي في الشريعة مطلقا.

هذا، وقد فصل السيد الحكيم قدسه في المستمسك في مسألة إجزاء فتوى المجتهد بين ما لو كان المجتهد الذي عدل اليه العامي أعلم او فرض تبدل رأي المجتهد وبين مثل فرض العدول عن المجتهد الى من يساويه لأجل موت الأول او لسبب آخر، حيث أنه في الفرض الأول تكون السيرة العقلانية دليلا على حجية الفتوى اللاحقة مطلقا حتى بلحاظ الوقائع السابقة، وأما في الفرض الثاني فلم يتم بناء العقلاء على حجية أيّ من الفتويين، وانما ثبت حجيتهما بالدليل اللبي كالإجماع ونحوه، فيمكن ان يدعى انه لم يحرز فيه حجية الفتوى اللاحقة بالنسبة الى الأعمال السابقة.

وأما اذا انكشف الخلاف بالاصل فله صور عديدة نذكر أهمها:

الصورة الأولى: ان ينكشف الخلاف بالاستصحاب في شبهة موضوعية،

كما لو شك في حال الوضوء في جزء سابق بعد الدخول في الجزء اللاحق، مثل الشك في غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليدين، وبنى على جريان قاعدة التجاوز فيه، ثم ظهر له بعد ذلك عدم جريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء، وانه يجري في حقه استصحاب عدم الاتيان بالجزء المشكوك من وضوءه، وحينئذ فيحكم ببطلانه وتجب عليه اعادة الصلاة بمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال.

وأما وجوب قضاءها في فرض انكشاف عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء بعد خروج وقت الصلاة، فان قلنا بان القضاء بالأمر الأول اي إنه بعد دخول الوقت يتعلق أمر بالصلاة في الوقت وامر آخر بطبيعي الصلاة، -كما اختاره السيد الحكيم قده في مستمسكه^(١) بدعوى ان الظاهر من دليل وجوب القضاء هو تعدد المطلوب- فبلحاظ الأمر بطبيعي الصلاة تجري قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت فيجب القضاء.

ولو قلنا بان القضاء بامر جديد وموضوعه عدم الاتيان بالفريضة فيحرز موضوعه بالاستصحاب، وأما قاعدة الحيلولة التي تلغي الشك في الصلاة بعد مضي وقتها بمقتضى قوله عليه السلام: إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصليها في أي حالة كنت^(٢)، فلا تجري في المقام لان المفروض في المقام تحقق الشك منه داخل الوقت، وانما توهم صحة عمله بمقتضى قاعدة التجاوز، مضافا الى اختصاصها على الظاهر بموارد الشك في الاتيان بالصلاة

١ - مستمسك العروة ج١ ص ٦٧

٢- وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢٨٣ باب ٦١ من ابواب المواقيت ح ١

دون الشك في صحتها.

وأما لو قلنا بان القضاء بامر جديد وموضوعه فوت الفريضة فقد ذكر جمع منهم صاحب الكفاية ان اثباته باستصحاب عدم الاتيان في داخل الوقت يكون من الاصل المثبت فيرجع الى البراءة عن وجوب القضاء، وما ذكره هو الصحيح فان عنوان فوت الفريضة عنوان بسيط منتزع من عدم الإتيان بالفريضة مع مضي وقتها، نظير عنوان العمى الذي هو منتزع من عدم البصر مع قابلية المحل له، فكما لا يمكن احراز عنوان العمى باستصحاب عدم البصر في المولود مع إحراز قابليته للبصر فعلا فكذلك لا يمكن إحراز عنوان الفوت باستصحاب عدم الإتيان مع إحراز مضي وقت الفريضة بالوجدان، وحيث أن موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة (ولأقل من احتمال ذلك فقها) فيبقى موضوع وجوب القضاء مشكوكا فيه فتجري البراءة عنه.

وأما ما استظهره السيد الحكيم قده من أنه على تقدير كون القضاء بامر جديد وان موضوعه الفوت فالفوت ليس الا بمعنى مجرد عدم الإتيان بالواجب في وقته فيمكن إحرازه بالاستصحاب^(١) ففيه: أنه خلاف الظاهر حيث أن الفوت أمر بسيط منتزع عن عدم الإتيان بالفريضة مع ذهابها عن الكيس، فهو نظير عنوان العمى الذي هو منتزع من عدم البصر مع قابلية المحل له فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم البصر مع احراز قابلية المحل له فعلا، ومن هنا تبين عدم تمامية ما ذكره المحقق الحائري قده من ان الفوت عبارة عن عدم تحقق شيء ذي مصلحة فيمكن احرازه باستصحاب عدم تحقق ذلك الشيء^(٢).

كما ان دعوى امكان اثبات آثار الفوت باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى آخر الوقت بنكته شمول خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك لمثله عرفا غير متجهة ايضا للمنع عن استظهار العرف لمثل ذلك بنظره الدقي العرفي،

١ - مستمسك العروة ج ١ ص ٦٧

٢ - الصلاة ص ٣٣٤

ولاعبرة بنظره المسامحي كما مر في بحث خفاء الوسطة في الاستصحاب، نعم قد يلغي العرف خصوصية بعض العناوين المأخوذة في خطاب الحكم الشرعي كعنوان "ما تركه الميت" حيث أخذ في القرآن الكريم موضوعا للإرث فيراه تعبيرا عرفيا عن ممتلكات الميت فيجري حينئذ استصحاب بقاء شيء ملكا له للحكم بكونه ميراثا، -وان ناقش فيه السيد الخوئي قده على ما حكى عنه^(١)- ولم يظهر لنا كون عنوان فوت الفريضة تعبيرا عرفيا عن مجرد عدم الاتيان بها الى آخر الوقت.

واما ما ذكره السيد الإمام قده من ان موضوع وجوب القضاء كما يظهر من الروايات الواردة في الناسي^(٢) بعد الغاء الخصوصية هو عدم الاتيان بالصلاة الى آخر الوقت فيمكن اثباته بالاستصحاب^(٣).

فيلاحظ عليه اولاً: ان مثل ما ورد في حق الناسي لا يمكن ان يكون موضوعا لوجوب القضاء بشكل عام، فيبقى ظهور ما دل على وجوب القضاء على من فاتته الصلاة كصحيحة زرارة^(٤) بلا معارض.

وثانياً: ان غايته اجمال الخطابات الشرعية وعدم احراز ان موضوع وجوب القضاء هل هو فوت الفريضة او مجرد عدم الاتيان الى آخر الوقت، ويكفي ذلك في عدم اثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان.

واما ما قد يقال من انه يمكن الاخذ بظهور هذه الخطابات معاً، فيكون كل من فوت الفريضة وعدم الاتيان بها موضوعا لوجوب القضاء ففيه: أنه لا يمكن ان يكون كل منهما موضوعا لوجوب القضاء معاً، الا بان يثبت هناك وجوبان

١ - مصباح الفقاهة ج٧ ص٤١١

٢ - وسائل الشريعة ج٨ ص٢٥٣ كتاب الصلاة ابواب قضاء الصلوات باب ١

٣ - الخلل في الصلاة ص٤٠٣

٤ - وسائل الشريعة ج٨ ص٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ١

للقضاء، وهذا لغو محض.

وكيف كان فالظاهر تمامية ما ذكره صاحب الكفاية من ان استصحاب عدم الاتيان لا يثبت موضوع وجوب القضاء وهو فوت الفريضة.

هذا وقد اورد المحقق الايرواني قده نقضا على ذلك بانه يستلزم القول بعدم وجوب القضاء في حق من شك في أثناء الوقت في أداء الفريضة فلزمه الإتيان بها بمقتضى استصحاب عدم الإتيان وقاعدة الاشتغال، ولكنه لم يأت بها الى ان خرج الوقت، فلا بد ان يقال حينئذ بان استصحاب عدم الإتيان لا يثبت وجوب القضاء وهذا مما يصعب الالتزام به.

ثم أجاب عنه بان اطلاق وجوب القضاء عند فوت الفريضة يشمل فوت الفريضة الظاهرية، والمفروض ان الفريضة الظاهرية الثابتة في حقه بعد الشك في الإتيان بمقتضى استصحاب عدم الاتيان قد فاتت منه جرماً، وهذا بخلاف ما لو كان شكه بعد الوقت حيث انه لا يتحقق باستصحاب عدم الاتيان أية فريضة ظاهرية في حقه في داخل الوقت حتى يحرز فوتها وجداناً^(١)، وقد اجاب السيد الخوئي قده عن النقص بهذا الجواب، بل ادعى شمول اطلاق وجوب القضاء لفرض فوت الفريضة العقلية، كما لو علم اجمالاً بوجود القصر والتمام فأتى بأحدهما وترك الآخر، فانه يجب عليه قضاءه^(٢).

وقد يورد على هذا الجواب بانه لا يرب في ان وجوب قضاء الفريضة الظاهرية ليس وجوباً واقعياً، فانه خلاف مناسبة الحكم والموضوع بعد أن كان القضاء بملاك تدارك الوظيفة الظاهرية الفائتة، ولذا لم يلتزم احد بوجود القضاء فيما لو انكشف له بعد الوقت ان استصحاب عدم الإتيان بالفريضة الجاري داخل الوقت كان مخالفاً للواقع وأنه قد أتى بها في أول الوقت، فيثبت بذلك ان وجوب قضاء الفريضة الظاهرية وجوب ظاهري كما أن وجوب قضاء

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ١٢٩

٢ - مستند العروة كتاب الصلاة ج ١ ص ٩٤

الفريضة الواقعية وجوب واقعي، فيرد هنا إشكال في الجمع بين الوجوب الظاهري والواقعي للقضاء بخطاب واحد، فانه خلاف الظاهر عرفا. ولكن لانعرف وجهها للاشكال في الجمع بين الوجوب الظاهري والواقعي بخطاب واحد.

والصحيح ان يورد عليه **اولا**: أنه لا يوجد اطلاق في دليل وجوب القضاء بنحو يشمل فوت الفريضة الظاهرية، نعم ورد في صحيحة زرارة قال قلت له رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر قال يقضي ما فاته كما فاتته^(١)، وفي صحيحته الأخرى عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها^(٢)، وكذا ورد في صحيحته الثالثة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها^(٣).

ولكن الصحيحة الاولى ناظرة الى ان القضاء بلحاظ القصر والتمام يكون تابعا للأداء، وليست في مقام بيان وجوب القضاء عند فوت الفريضة حتى يتمسك باطلاقها، كما ان الاستفادة من الصحيحة الثانية ان الصلاة الفائتة التي يجب قضاءها يجوز قضاؤها في اية ساعة وليست في مقام وجوب القضاء حتى يتمسك باطلاقها لوجوب قضاء الفريضة الظاهرية، كما ان الصحيحة

١ وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥٨ باب ٦ من ابواب قضاء الصلوات ح ١
٢ - وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ١
٣ - وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ٤

الثالثة واردة فيمن ترك الصلاة رأساً او صلى بغير طهور، فمورد السؤال فيها لايشمل فوت الفريضة الظاهرية.

وثانياً: ان الظاهر من خطاب الأمر بالقضاء عند فوت الفريضة هو فوت الفريضة الواقعية، لان الفريضة الظاهرية ليست فريضة حقيقة، اذ الحكم الظاهري مجرد معذر ومنجز، ولأجل ذلك لم يلتزم السيد الخوئي قده بورود دليل قاعدة الطهارة والحلّ على خطاب شرطية الطهارة والحل في الصلاة ونحوها، حيث استظهر من خطاب شرطية الطهارة والحل الطهارة والحل الواقعيين، بينما أنه بناء على ما ذكره من كون الفريضة اعم من الفريضة الواقعية والظاهرية فيكون خطاب شرطية طهارة ماء الوضوء مثلاً أيضاً أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية لاستواءهما في نكتة الظهور، فتكون قاعدة الطهارة في الماء محققة للشرط وجدانا، وكذا لم يلتزم ببطلان صلاة المكلف لو صلى رجاء في ثوب مستصحب النجاسة ثم تبين له طهارته او صلى في جلد حيوان مستصحب الجلل ثم تبين زوال جلله او توضأ بماء مستصحب النجاسة ثم انكشف له طهارته، مع أن مقتضى ما ذكره هو أن يكون خطاب مانعية نجاسة الثوب في الصلاة مثلاً ظاهراً في الأعم من النجاسة الواقعية والظاهرية فيكون استصحاب النجاسة موجداً لمصدقها.

وثالثاً: ان من المحتمل جداً ان تكون الفريضة عنواناً مشيراً الى الصلوات اليومية التي هي فرائض في حد ذاتها دون مطلق الواجب، وقد ورد في صحيحة هشام بن سالم: عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء^(١)، فإن ظاهرها اتیان الصلاة المعادة جماعة بنية الصلاة الأدائية مع انها غير واجبة بالفعل لفرض الإتيان بها سابقاً، وكذا ورد في صحيحة زرارة فيمن نام عن

الصلاة انه لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة^(١)، وظهرها الفريضة الشأنية بقرينة تطبيقها على مورد النائم، فيحتمل انصراف عنوان الفريضة الى الفريضة اليومية التي لاتجب في الوقت الا مرة واحدة، ولايثبت استصحاب عدم الاتيان فوت هذه الفريضة وان كان يوجد هذا الاستصحاب في فرض جريانه في داخل الوقت مصداقا للواجب الظاهري في حق المكلف.

فالصحيح في الجواب ان يقال ان دليل وجوب القضاء على من شك في أثناء الوقت في الامتثال ولكنه اهمل الاتيان به الى ان خرج الوقت، امران:

١- ما يختص بالصلاة وهو اطلاق ما ورد في صحيحة زرارة والفضيل عن ابي جعفر عليه السلام: متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها فصلها^(٢) فان مقتضى الأمر بالصلاة عند الشك في داخل الوقت هو لزوم الاتيان بها مطلقا، فلو لم يأت بها في الوقت فيلزم ان يقضيها خارج الوقت.

٢- ما يشمل غير الصلاة كما لو شك الحاج في رمي الجمرات في اليوم الحادي عشر والثاني عشر فأهمل ولم يتداركه الى ان خرج الوقت فيأتي فيه شبهة ان استصحاب عدم الرمي لا يثبت وجوب قضاء الرمي لان موضوعه الفوت، ففي صحيحة ابن سنان رجل عرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرتين مرة لما فاتته والأخرى ليومه، ونظيرها رواية بريد العجلي^(٣).

والجواب عن هذه الشبهة ان العرف لا يقبل التفكيك بين التعبد الظاهري في داخل الوقت بوجوب الاتيان عند الشك في الامتثال وبين وجوب القضاء عليه على فرض عدم التدارك في الوقت فيما كان للواجب قضاء، فيكون التعبد

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٥٦ باب ٢ من ابواب قضاء الصلوات ح ٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢٨٣ باب ٦١ من ابواب المواقيت ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٧٣ ابواب رمي الجمرات العقبه باب ١٦ ح ٣١

الظاهري بوجوب القضاء لازما لنفس التعبد الاستصحابي بوجوب الاتيان في داخل الوقت، وقد تحقق في محله ان كلما كان لازما للاصل فيمكن اثباته بدليل ذلك الاصل حيث يكون حينئذ من مثبتات الامارات، فان دليل ذلك الاصل من الامارات، فدليل الاستصحاب وهو صحيحة زرارة مثلا حيث تثبت الحكم الظاهري الاستصحابي بوجوب تدارك الرمي عند الشك في أثناء الوقت -فانه لاشكال في جريان استصحاب عدم الاتيان لاثبات وجوب التدارك عند الشك في أثناء الوقت- فيثبت لازم هذا الحكم الظاهري وهو وجوب قضاءه على فرض عدم التدارك.

الصورة الثانية: ان ينكشف الخلاف بالاستصحاب في شبهة حكمية، كما لو فرض قيام دليل اجتهادي اولا على وجوب الظهر في يوم الجمعة في عصر الغيبة ثم وجد خلافا في ذلك فعدل عن ذلك واستصحب وجوب صلاة الجمعة بعد العلم بثبوته في عصر الحضور، والكلام فيه عين الكلام في الفرض السابق، فتجب الاعادة عند انكشاف الخلاف داخل الوقت دون خارجه، لان استصحاب وجوب صلاة الجمعة لا يثبت تحقق فوت الفريضة بتركها الى آخر الوقت.

وأما دعوى ان عنوان فوت الفريضة تركيبية ويكون منحلا الى فوت شيء وكونه واجبا، وفوت صلاة الجمعة ثابت وجدانا وكونها واجبة محرز بالاستصحاب، فبذلك يحرز وجوب قضاءها ويكون قضاء صلاة الجمعة باتيان صلاة الظهر خارج الوقت فغير متجه، لانه لا يصدق الفوت على ترك شيء لا يوجد فيه ملاك، فلا يقال في حق من ترك صلاة ثلاث ركعات في النهار انه فاتت منه هذه الصلاة، فان الفوت عنوان بسيط منتزع من خسارة أمر ذي ملاك وذهابه عن الكيس، فلا يكون فوت صلاة الجمعة محزرا وجدانا، نعم لو فرض العلم او قيام الأمانة على كونها افضل من صلاة الظهر، وانما اريد اثبات وجوبها التعييني بالاستصحاب فلا مانع مما ذكر، لان فوت صلاة الجمعة

حينئذ يكون محرزا وجدانا، ويحرز وجوبها بالاستصحاب فينقح بذلك موضوع وجوب الأداء.

وهكذا لو كان موضوع وجوب القضاء ترك الفريضة كان مقتضى ضمّ العلم بترك صلاة الجمعة الى استصحاب وجوبها هو ثبوت وجوب القضاء.

الصورة الثالثة: ما اذا كان الاصل العملي الجاري في حقه فعلا قاعدة

الاشتغال بملاك العلم الاجمالي، كما لو كان شغله موقوفا على السفر كالمعلم والمتعلم خارج بلدهما، وكان الحكم الظاهري في حقه وجوب القصر مثلا بمقتضى دليل اجتهادي، ثم وجد خللا في مدرسه، فحصل له العلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا في حقه بعد خروج احد طرفيه -وهو القصر في المثال المذكور- عن محل الابتلاء، فانه لأثر لجريان البراءة عن وجوبه فتجري البراءة عن وجوب التمام بلامعارض^(١)، نعم لو كان من الواجبات التي يعلم بتكررها كما لو علم في المثال المذكور ابتلاءه بالسفر كذلك مرة أخرى، فيعلم بانه إما يجب عليه التمام فعلا او يجب عليه القصر في السفارة الآتية، فان كان هذا العلم الاجمالي في داخل الوقت فلاشكال في وجوب الاحتياط عليه، ولو كان خارج الوقت فقد ذكر السيد الخوئي قده ان العلم الاجمالي بوجوب قضاء صلاة التمام او وجوب اداء صلاة القصر في الآتية لا يكون منجزا لوجوب قضاء الصلوات السابقة، لان

١ - ذكر في البحث انه بناء على تمامية ما سيأتي من الوجه الثاني في اثبات وجوب القضاء بالنسبة الى من اتى باحد طرفي العلم الاجمالي ولم يات بالطرف الآخر وهو التمسك باستصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي بناء على كون موضوع وجوب القضاء هو ترك الفريضة دون فوتها فيجري هذا الوجه في المقام ايضا، ولا يخفى أنه لو جرى ذاك الوجه في المقام فيثبت وجوب القضاء فقط دون الأداء لعدم كون هذا الاستصحاب مثبتا لوجوب الأداء، لعدم كونه اصلا موضوعيا بالنسبة اليه فتدبر.

العلم الإجمالي بوجود قضائها تماما او وجوب أداء الصلوات الآتية قصرا وان كان ثابتا لكنه منحل حكما بجريان قاعدة الاشتغال في الصلوات الآتية والبراءة عن وجوب القضاء في السابقة^(١).

ويلاحظ عليه: ان تنجز القصر في الآتية لما كان على أساس العلم الإجمالي بوجود القصر او التمام والا فهو موضوع لجريان البراءة الشرعية والعقلية في حد ذاته، فحينئذ تتعارض البرائة عن وجوب القصر في الآتية مع البراءة عن وجوب قضاء السابقة تماما، وان شئت قلت انه يوجد هنا علم إجمالي بوجود أداء الصلوات الآتية قصرا او أدائها تماما وعلم إجمالي آخر بوجود قضاء الصلوات السابقة تماما او اداء الصلوات الآتية قصرا، والعلمان الإجماليان منجزان معا ولاوجه لمنع احدهما عن منجزية الآخر.

وأما قاعدة الحيلولة المستفادة من صحيحة زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام وان شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلبها في أي حالة كنت^(٢)، فهي وان كانت خطابا مختصا بمورد القضاء وينحل به العلم الإجمالي حكما، لانه كلما اختص احد طرفي العلم الاجمالي بخطاب ظاهري ترخيصي جرى بلا معارض، حيث ان الخطاب الترخيصي المشترك بين كلا طرفي العلم الاجمالي يكون مبتلى بالاجمال كما هو منقح في محله، لكن قاعدة الحيلولة تختص بالشبهة الموضوعية فلا تجري في المقام، على أن مورد الصحيحة هو الشك في اصل الإتيان بالفريضة، والتعدي منها الى الشك في الصحة يحتاج الى الغاء الخصوصية عرفا، وهو محل تأمل وإشكال.

هذا وينبغي ذكر مسألة استطرادية وهي أنه لو حصل له العلم الإجمالي من الاول بوجود القصر او التمام عليه فأتى باحدهما وترك الآخر الى ان خرج

١ - التفتيح ج ١ ص ٤٩

٢ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٢٨٣ باب ٦١ من ابواب المواقيت ح ١

الوقت، فيمكن اثبات وجوب قضاء ما تركه بعدة وجوه:

١- ما ذكره السيد الخوئي قده من شمول اطلاق وجوب القضاء لفوت الفريضة العقلية، والمفروض ان الاتيان بكل طرف من اطراف العلم الاجمالي فريضة عقلية^(١).

ولكن الانصاف ان استظهار ذلك يحتاج الى مؤونة أكثر من دعوى شمول اطلاقه لفوت الفريضة الظاهرية الشرعية الثابتة بالاستصحاب ونحوه، وذلك لظهور الفريضة في الفريضة الشرعية.

٢- التمسك باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة الواقعية بناء على ان موضوع القضاء عدم الاتيان بالفريضة لافوتها.

والجواب عنه اولاً ما يستظهر من كون عنوان عدم الاتيان بالفريضة عنواناً مركباً من جزئين احدهما عدم الاتيان بشيء والآخر كون ذلك الشيء واجباً، والمفروض عدم شكه في الجزء الاول، حيث يعلم انه أتى بالقصر مثلاً ولم يأت بالتمام، فلامجال لجريان استصحاب عدم الاتيان بلحاظه، وأما الجزء الثاني وهو وجوب ما تركه فهو وان كان مشكوكاً لكن لا اصل يقتضي وجوبه، وقد يذكر كشاهد على كونه عنواناً تركيبياً لاتقيدياً هو انه على فرض كونه عنواناً تقيدياً فلو أتى بصلاة الجمعة لاجل استصحاب بقاء وجوبها وترك صلاة الظهر فلا بد حينئذ من جريان استصحاب عدم الاتيان بالواجب، فيثبت به وجوب القضاء، لان نفي موضوع وجوب القضاء باستصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون من الاصل المثبت، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

وثانياً: ان هذا الاستصحاب حتى لو فرض جريانه حيث لا يثبت به وجوب قضاء ما يعلم بتركه وهو التمام مثلاً، لانه يكون من الاصل المثبت، وانما

يثبت الجامع بين وجوب قضاء التمام او القصر اجمالا فيكون هذا من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، لان وجوب قضاء القصر لا يقبل التنجيز لعلمه باتيانه به داخل الوقت، ومع غمض العين عن هذا الاشكال فتكون البراءة عن وجوب قضاء التمام حاکمة او معارضة له .

٣- انه يعلم اجمالا من اول الوقت بوجوب أداء القصر عليه او وجوب قضاء صلاة التمام ان ترك اداء صلاة التمام في الوقت، وهذا من العلم الاجمالي في التدريجيات، والصحيح منجزته، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزا، وذكر في البحوث ان منجزية هذا العلم الاجمالي يختص بما لو كان عازما من اول الأمر على ترك الاتيان بالتمام في الوقت .

ولا يخفى انه بناء على ما هو الصحيح وهو مختار السيد الصدر قده ايضا، يكفي تحقق عزمه على ترك الاتيان بالتمام قبل اتمامه لصلاة القصر، ولو لم يكن عازما عليه من اول الوقت، لان العلم الاجمالي اللاحق يكون منجزا ولو كان احد طرفيه منجزا بعلم اجمالي سابق، واما اذا فرض عدم عزمه قبل الفراغ من صلاة العصر على ترك الاتيان بالصلاة التمام فلا يعلم بثبوت تكليف فعلي، لان احد طرفي العلم الاجمالي وهو وجوب قضاء صلاة التمام واجب مشروط لا يعلم بتحقيق شرطه، وأما علمه بتحقيق هذا الشرط بعد الفراغ من صلاة القصر فلا يجدي شيئا، اذ يكون من قبيل حدوث العلم الاجمالي بالتكليف بعد خروج احد طرفيه عن محل الابتلاء .

ان قلت: ان مقتضى الاستصحاب الاستقبالي في فرض شكه في الاتيان في الوقت عدم اتيانه به، فيحصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف الفعلي وهو وجوب القصر او الواجب المشروط مع قيام الحجة على تحقق شرطه، فيكون نظير ما لو علم بوجود اكرام زيد مطلقا او وجوب اكرام عمرو عند عدم نزول المطر مع جريان استصحاب عدم نزول المطر، فيجب عليه الاحتياط .

قلت: اولا ان استصحاب عدم الاتيان بالتمام في الوقت لا يثبت موضوع

وجوب القضاء الذي هو فوت الفريضة ما لم يرجع الى الوجه الاول.
 وثانيا: ان الصحيح هو عدم اشكال عقلي او عقلائي في جريان البراءة عن
 الوجوب الفعلي في الطرف الاول في العلم الاجمالي بعد عدم اثر فعلي لجريان
 البراءة عن ذلك الواجب المشروط الذي هو الطرف الثاني للعلم الاجمالي،
 بعد احتمال زوال موضوع البراءة عنه في وقته كما في المقام، حيث ان البراءة
 عن وجوب القضاء ليس لها اثر فعلي الا بعد خروج الوقت، ويحتمل انه بعد
 خروج الوقت يعلم بعدم وجوب القضاء عليه جزما، لاحتمال حصول العلم له
 آنذاك باتيانته بالتمام داخل الوقت.

٤- بناء على ان القضاء بالأمر الاول فيعلم المكلف من اول الوقت بانه اما
 يجب عليه طبيعي صلاة القصر او يجب عليه طبيعي صلاة التمام، كما يعلم
 اجمالا بانه اما يجب عليه صلاة القصر في الوقت او التمام في الوقت،
 ومقتضى منجزية هذا العلم الاجمالي وجوب اتيانه بطبيعي صلاة التمام بحيث
 لو لم يات به داخل الوقت يلزمه قضاءه في خارجه.

وينحصر الاشكال على هذا الوجه بعدم تمامية المبنى، حيث تقدم ان
 القضاء بامر جديد وموضوعه فوت الفريضة.

٥- ان المكلف فيما ترك أداء صلاة التمام في الوقت مثلا فيعلم اجمالا
 بوجود قضاء صلاة التمام عليه او وجوب صلاة القصر في الآتية لو كان يعلم
 بانه سيبتلى بمثل هذا السفر في الآتية أيضا.

الصورة الرابعة: اذا كان الحكم الظاهري السابق الجاري في حقه هو البراءة

عن الاكثر في موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين، ثم تبين له عدم
 جريان البراءة ولزوم الاحتياط باتيان الاكثر من باب الشك في حصول الغرض
 وسقوط الوجوب باتيان الأقل المقتضي لجريان قاعدة الاشتغال (لامن باب

منجزية العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الاكثر حيث يرجع حينئذ الى الصورة السابقة) فلو اكتفى بالاقل وترك الاكثر في الوقت فذكر في البحوث انه تجري جميع الوجوه المتقدمة لاثبات وجوب القضاء في الصورة السابقة عدا الوجه الخامس منها، اذ لا يمكن ان يقال بانه يعلم اجمالا بوجوب الاكثر عليه الآن او وجوب الاقل في الآتية، لان الاقل معلوم الوجوب على كل حال.

اقول: بل لايجري فيها الوجه الثالث ايضا، فلايصح ان يقال في المقام بانه اذا علم من اول الأمر بتركه لاتيان الاكثر فيعلم اجمالا بوجوب اداء الاقل عليه في الوقت او بوجوب قضاء الاكثر بعد خروج الوقت، فان وجوب اداء الاقل معلوم تفصيلا، اذ المفروض انحلال العلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين الاقل والاكثر.

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل الاولي في اجزاء الحكم الظاهري عن الواقع، وقد تحصل انه لاوجه لدعوى اقتضائه للإجزاء، نعم قد يفرض عدم اطلاق في دليل الشرطية والجزئية لحال الجهل كما لو كان الدليل ليبا فيكون مقتضى اطلاق الأمر بالمركب اذا كان في مقام البيان من حيث المتعلق وكذا مقتضى اصالة البراءة عدم جزئيته او شرطيته في حال الجهل وقيام حكم ظاهري على الخلاف.

ثم ان الكلام في موارد القطع بالحكم الواقعي او القطع بالحكم الظاهري يظهر مما مرّ، بل عدم الإجزاء فيها اوضح لعدم استناد العمل فيها الى التعبد الشرعي فلاوجه للإجزاء فيها.

نعم لو اجتمع القطع مع قيام اماره شرعية كما لو حصل له من خبر الثقة القطع بالواقع ثم بعد مدة حصل له العلم بالخلاف، فلايبعد ان يجري فيه ايضا بعض الوجوه الآتية للإجزاء من السيرة ومذاق الشارع ونحوهما، بل قد يكون إجزاء الأمانة المفيدة للقطع بالواقع ثابتا بالأولية العرفية بالنسبة الى الامارة التي لم تورث الا الظن بالواقع، وان كان الصحيح لغوية جعل الحجية للأمانة التي

يعلم بمطابقتها للواقع عرفا مضافا الى قصور دليل الاثبات عن جعل الحجية لها.

ادلة الإجزاء

انه قد ذكرت عدة وجوه للقول بالإجزاء على خلاف مقتضى الاصل الاولي.

١- حديث الرفع

قد استدل أيضا على الإجزاء بحديث الرفع، حيث ادعى جماعة منهم صاحب الكفاية والسيد الإمام قدهما أنه حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط فيقيدها بحال العلم، وبذلك يكون العمل الناقص الصادر من الجاهل مطابقا للمأمور به فيقتضى الإجزاء.

وفيه أولا ما قد يقال من ان حديث الرفع لايدل على أكثر من رفع المؤاخذه، حيث ان المنساق عرفا من التعبير بانه رفع عن الامة النسيان والخطأ وما استكروهوا عليه وما اضطروا اليه والحسد ما لم يظهر بلسان والطيرة والوسوسة في الخلق، ليس اكثر من رفع المؤاخذه الأخروية والدينوية كإجراء الحدّ ووجوب الكفارة والإلزام بترتيب الأثر على العقد الصادر عن اكره ونحوه، فبمقتضى قرينية السياق لا يكون الظاهر من رفع ما لايعلمون اكثر من رفع المؤاخذه على مخالفته، خاصة وانه قد عبّر عن الجميع بتعبير واحد، حيث ان الوارد في الحديث رفع عن امتي تسعة....

وثانيا: لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول وبذلك يكون المرفوع جميع آثاره، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهرا في قبال وضعه ظاهرا أي إيجاب الاحتياط على وفقه، ولا يظهر منه تقييد الحكم المجهول واقعا بفرض العلم،

وعليه فلا يقتضي قوله رفع ما لا يعلمون عدا نفي وجوب الاحتياط في فرض الجهل فلا يدل على الإجزاء.

وثالثا: ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، كما لو كان المكلف عاجزا عن الطهور فاطلاق شرطية الطهور للصلاة في هذا الحال ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجته هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال، وبناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل، دون جزئية الجزء المجهول مثلا.

ورابعا: لو سلمنا دلالة حديث الرفع على الإجزاء في فرض الإخلال بالجزء او الشرط المجهول فيمكن تقييده بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة^(١) حيث ان ظاهرها التفصيل بين السنة والفريضة، فيقيد حديث الرفع بخصوص ما اذا كان الإخلال بالجزء او الشرط الذي يكون من السنة.

٢- صحيفة عبد الصمد بن بشير

وقد استدل على الإجزاء أيضا بصحيفة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - إن رجلا أعجميا دخل المسجد يلبي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام إنني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحج لم أسأل أحدا عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وإن حجى فاسد، وإن علي بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن الي، قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء

الإجزاء..... ٤٧٧

عليه^(١)، فقد يستظهر منها عدم وجوب الإعادة والقضاء على من ترك جزءا او شرطا او أتى بمانع في ضمن المركب بجهالة.

ولكن يلاحظ عليه اولا: انه لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، ووجوب الإعادة والقضاء ليس من آثار ارتكاب شيء وانما هو من آثار ترك المركب التام دون ارتكاب الشيء، ويؤيد ذلك ان موردها الجاهل المقصر حيث ورد فيها ان الرجل الأعجمي لم يسأل احدا عن شيء، ولم يلتزم المشهور بصحة عمل الجاهل المقصر اذا أخلّ بجزء او شرط او أتى بمانع في ضمن المركب.

وثانيا: لو سلمنا دلالتها على عدم وجوب الاعادة والقضاء عند الإخلال بترك جزء او شرط او ايجاد مانع في المركب اذا كان ناشئا عن الجهل فيمكن تقييدها بصحيفة زرارة الدالة على ان السنة لاتنقض الفريضة، حيث مر ان الظاهر منها هو التفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة، فلو أخل بجزء او شرط وكان من الفرائض انتقض عمله.

٣- حديث لاتعاد

ويستدل ايضا على الإجزاء بحديث لاتعاد، وهو ما رواه الصدوق بإسناده، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة^(٢)، وينبغي ان نتكلم عنه في جهتين:

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب ترك الاحرام ح ٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤ باب ١١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

في شمول حديث لاتعاد للجاهل القاصر

الجهة الأولى: انه لا يرب في شموله للناسي ولكن نسب الى المشهور عدم جريانه في حق الجاهل ولو كان قاصرا، وعمدة ما يمكن ان يذكر في تقريب كلام المشهور عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الحائري قده من ان شموله للجاهل يستلزم إما اختصاص الجزئية والشرطية في غير الأركان بالعالم بها، او كون صلاة الجاهل مع الإخلال بغير الأركان مسقطه للتكليف فقط، من دون ان تكون مصداقا للمأمور به، والأول محال والثاني خلاف ظاهر قوله عليه السلام السنة لاتنقض الفريضة، حيث أن مفاده عدم انتقاض الفريضة وصحتها في فرض الإخلال بالسنة^(١).

ولكن يرد عليه **اولا:** النقض بما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شئ عليه وقد تمت صلاته^(٢) فإن مفادها تمامية صلاة الجاهل بالحكم اذا جهر في موضع الإخفات او بالعكس، وقد التزم به الأصحاب فيكشف ذلك عادة عن خلل في الدليل الذي أقامه قده على عدم شمول حديث لاتعاد للجاهل للحكم.

وثانيا: بالحل حيث أنه يمكن شمول حديث لاتعاد للجاهل بصياغات أخرى غير مسقطية صلاته للتكليف:

منها: تعلق الأمر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لا يكون جاهلا قاصرا بخطاب جزئيته وشرطيته من غير الأركان، وأخذ العلم بالخطاب في المتعلق

١ - كتاب الصلاة ص ٣١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٨٦ باب ٢٦ من ابواب القراءة ح ١

لامحذور فيه أبداً.

ومنها: تقييد الجزئية والشرطية بغير الجاهل القاصر بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد، بان يلتزم بجعل وجوب الصلاة التامة أولاً، ثم بجعل وجوب الصلاة التامة في حق من علم بالجعل الأول او كان جاهلاً مقصراً به، والجعل الثاني بغرض بيان ضيق الغرض من الجعل الأول.

منها: ثبوت أمرين تعلق أحدهما بصلاة تامة ما لم يمثل الأمر الشامل للصلاة الناقصة، وتعلق ثانيهما بالجامع بين صلاة تامة وصلاة ناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن جهل قصوري بجزئيتها او شرطيتها، والمفروض ان جزئيتها او شرطيتها قد ثبتت بالأمر الأول.

منها: ثبوت أوامر استقلالية بالسنن اي غير الأركان، وثبوت أمر آخر بالفريضة مع اشتراطها بعدم الإخلال بالسنن عن علم او جهل قصوري.

هذا اذا قلنا باختصاص حديث لاتعاد بفرض النسيان والجهل، وأما لو قلنا بشموله لمطلق العذر ولو كان مثل الاضطرار ونحوه فالأمر أسهل، حيث يمكن تعلق الأمر بالأركان وبما لا يكون معذورا في تركه من السنن.

الوجه الثاني: ما قد يقال من لزوم تقييد حديث لاتعاد بصحيفة زرارة عن احدهما عليهما السلام من أن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه^(١)، فيقال ان ظاهر ترك القراءة متعمدا هو تركها لاعن نسيان فيشمل ما لو تركها عن جهل بالحكم، كما ورد في موثقة سماعة فيمن أظطر باعتقاد دخول الليل أنه يقضي صومه لأنه أكل متعمدا^(٢)، ويؤكد ذلك أنه في صحيفة زرارة جعل

١ - وسائل الشريعة ج ٦ ص ٨٧ باب ٢٧ من ابواب القراءة في الصلاة ح ١

٢ - وسائل الشريعة ج ١٠ ص ١٢١ باب ٥٠ من ابواب ما يمسك عنه الضائم ح ١

النسيان في قبال فرض العمد، فيكون الظاهر من العمد هو عدم النسيان، فيشمل فرض الترك عن جهل.

ان قلت: حيث لا يتفق الجهل بوجوب القراءة عادة لوضوحه لدى المشرعة فيكون قوله فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة ظاهرا في العالم العامد فلا يشمل الجاهل.

قلت: اولاً انه كثيراً ما يتفق ترك السورة عن جهل، بل يتفق ترك قراءة سورة الفاتحة عن جهل بخصوصيات الحكم، كما لو ائتمَّ بامام غير عادل فترك القراءة جهلاً بالحكم، او التحق في غير الركعة الاولى، فوجب عليه ان يقرأ بنفسه في الركعة الثالثة او الرابعة للإمام، ولكنه ترك ذلك عن جهل بالحكم، وثانياً: ان عدم وقوع ترك القراءة عن جهل بالحكم عادة لا يمنع من اطلاق الحديث بالنسبة الى الجاهل، خاصة وان الظاهر من هذه الصحيحة عدم اختصاص هذا الحكم بالقراءة وشمولها لجميع السنن بمقتضى كلمة الفاء في قوله "القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه".

وحيث ان قلنا بانصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد كما سيأتي بيانه فتكون النسبة بينه وبين صحة زرارة عموماً وخصوصاً من وجه لشمول حديث لاتعاد للناسي والجاهل دون العالم، وشمول صحة زرارة الدال على لزوم الإعادة عند الاخلال العمدي بالسنة للعالم والجاهل دون الناسي فيتعارضان في الجاهل ويتساقطان.

وأما ما يقال من حكومة حديث لاتعاد على هذه الصحيحة أيضاً، فيقيدها بغير الجهل القصورى فغريب جداً، لأن حديث لاتعاد في عرض هذه الصحيحة، وليس حاكماً عليها، حيث أن كلا منهما ناظر الى فرض الإخلال بالأجزاء والشرائط بعد ثبوت جزئيتها وشرطيتها، وعندئذ فيرجع الى عموم دليل الأجزاء والشرائط المقتضى لوجوب إعادة الصلاة للإخلال بها ولو كان عن

جهل.

وأما ان قلنا بشمول اطلاق حديث لاتعاد للعالم العامد فتكون صحيحة زرارة مخصصة له وتدل هذه الصحيحة على لزوم الاعادة على من تعمد ترك القراءة ونحوها، والمفروض ان الجاهل القاصر يكون متعمدا في ذلك.

والجواب عن هذا الوجه الثاني ان التعبير بالتعمد كما يستعمل فيما يقابل النسيان فيشمل الجاهل بالحكم كذلك قد يستعمل فيما يقابل الجهل والنسيان وهو العلم والعمد، ومنه قوله تعالى: من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاء جهنم خالدا فيها^(١)، وكذا الصحيحة الواردة فيمن جهر فيما لاينبغي الإجهار فيه، ومع هذا الإجمال لاتكون صحيحة زرارة مقيدة او معارضة لحديث لاتعاد، بلحاظ شموله للجاهل.

الوجه الثالث: ما قد يقال من لزوم تقييد حديث لاتعاد بصحيحة

منصوربن حازم قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام اني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها فقال أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت بلى قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا^(٢)، وكذا رواية عبدالله بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن ترك قراءة أم القرآن قال اذا كان متعمدا فلا صلاة له وان كان ناسيا فلا بأس^(٣) حيث يدعى ان مفهوم الشرط هو عدم تمامية الصلاة اذا لم يكن ترك القراءة ناشئا عن النسيان، فيشمل باطلاقه ما لو تركها عن جهل بالحكم.

ويلاحظ عليه: أنا حتى لو التزمنا بثبوت المفهوم المطلق للجملية الشرطية فلا نتمسك به في مورد صحيحة منصوربن حازم لاحتمال كون ذكر الشرط فيه

١ - سورة النساء الآية ٩٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٩٠ باب ٢٩ من ابواب القراءة ح ٢

٣ - نفس المصدر ح ٤

لاجل التأكيد على فرض السائل، وكذا رواية عبدالله بن الحسن -مع غمض العين عن ضعف سندها بجهالة عبدالله بن الحسن- حيث ان الجملتين الشرطيتين المذكورتين في مقام تقسيم الموضوع في الرواية إما لامفهوم لهما عرفا -حيث ان ظاهرهما تقسيم الموضوع فقط- او يتعارض اطلاق مفهوم كل منهما مع اطلاق مفهوم الأخرى، حيث ان اطلاق مفهوم الجملة الأولى في الرواية بناء على ظهور المتعمد في العالم العامد هو عدم لزوم الإعادة عند ترك القراءة عن جهل بالحكم، بينما يدل اطلاق مفهوم الجملة الثانية على لزوم إعادته.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن حديث لاتعاد وان لم يكن متعارضاً مع أدلة الأجزاء والشرائط التي تكون بلسان الأمر، حيث يمكن حملها على كونها واجبات مستقلة في ضمن الفريضة، لكنه متعارض مع ما كان مفاده الأمر بالإعادة مثل قوله ان من رأى بثوبه دما فصلى فيه فعليه الإعادة، ومن صلى فيما لا يؤكل لحمه فصلاته فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها، او كان مفاده قطع الصلاة وانتقاضها كما ورد ان القهقهة تقطع الصلاة، بل ومثل قوله: لا صلاة الا بفاتحة الكتاب.

وحيث ان قلنا بشمول حديث لاتعاد للعالم العامد والجاهل المتردد فتكون النسبة بينه وبين مجموع هذه الأدلة هي التباين، ولا موجب لتقديمه عليها، فلو فرض تساقطهما يكون المرجح هو أدلة الأجزاء والشرائط التي تكون بلسان الأمر، حيث أنها ليست طرفاً لمعارضة حديث لاتعاد، وان قلنا بانه منصرف جزماً عن العالم العامد والجاهل المتردد فبناء على ما ذكره السيد الخوئي من ان فرض الإخلال بالأجزاء والشرائط عالماً عامداً او جاهلاً متردداً فرض نادر، فتكون النسبة بينهما أيضاً هي التباين عرفاً، فيكون نظير ما لو كان الدليل الحاكم مستوعباً لأكثر افراد الدليل المحكوم، ومحاولة السيد الخوئي فده لحل هذه المشكلة بإخراج الجاهل المقصر عن مورد حديث لاتعاد جمع تبرعي

لا يرفع غائلة التعارض .

ويرد على هذا الوجه أنا نختار انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد والجاهل المتردد، حيث أن كلمة لاتعاد منصرفه عرفا الى ما لو كان المكلف حين تحقق الخلل غير ملتفت اليه، بل كان غافلا او معتقدا ولو بحجة شرعية أنه يأتي بوظيفته، ثم التفت الى تحقق الخلل بعد وقوعه، فتحقق في حقه مقتضي الإعادة فيقال له حينئذ لاتعد صلاتك، وما ورد في ذيل الحديث من أن السنة لاتنقض الفريضة وان كان ظاهرا في كونه قاعدة عامة، وان صدر الحديث من مصاديقها، لكن لا يظهر منه إلغاء هذه النكته التي استظهرت من كلمة لاتعاد، وانما ظاهره عدم خصوصية في الصلاة، بل يشمل كل ما كان مركبا من الفرائض والسنن، كما سيأتي بيانه، ومما يؤكد انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد هو ارتكاز المشرعة من بطلان الصلاة في فرض الإخلال العمدي بالأجزاء والشرائط مطلقا.

وأما دعوى ندرة الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا فيكون مورد افتراق الخطابات الآمرة باعادة الصلاة عند الاخلال بالسنن فيها نادرا فلا يمكن حملها عليه فغير متجهة، لانه اولا الندرة ممنوعة، فان الإخلال بالأجزاء والشرائط لعدم الاهتمام بالحجة المعتمدة أمر غير نادر.

وثانيا انه لو سلمنا ندرة الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا فهذه الندرة قد نشأت من ورود تلك الأدلة، فلا يستهجن حملها على الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا.

وبناء على ما ذكرناه فيمكن الاستدلال على شمول حديث لاتعاد لموارد الإخلال عن جهل بالحكم باحد وجهين:

١- ان النسبة بين حديث لاتعاد وأدلة الأجزاء والشرائط والموانع التي كانت

بلسان الأمر بالإعادة مثل قوله ان رأيت بثوبك دما فصليت فيه فعليك الإعادة، وقوله من صلى فيما لا يؤكل لحمه فصلاته فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها، وان كانت هي العموم من وجه لكن الظاهر ان حديث لاتعاد حاكم عليها، حيث ان الأمر بالإعادة فيها ظاهر في الإرشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية، ولكن نفي الإعادة في حديث لاتعاد في طول أدلة الأجزاء والشرائط والموانع بأسرها ويكون حاكما عليها حيث يبين عدم بطلان الصلاة بالإخلال بها الا عالما عامدا او جاهلا مترددا، فما ذكره السيد الحكيم قده في موضع من كتابه^(١) والسيد الإمام قده^(٢) من ان العرف لا يرى حكومة احدهما على الآخر بعد وحدة لسانهما فالظاهر عدم تماميته.

٢- انه بناء على ما مرّ من انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد والجاهل المتردد، فيكون قوله عليه السلام في حديث لاتعاد ان القراءة سنة والسنة لاتنقض الفريضة أخص مطلقا من خطاب لاصلاة الا بفتاحة الكتاب، فيقدم عليه ويحكم بصحة صلاة من ترك القراءة عن جهل قصوري بالحكم، وحينئذ فيتعدى منه -ولو بسبب ظهور الحديث في التعليل بكون القراءة سنة- الى سائر الأجزاء والشرائط.

وأما ما قد يقال في وجه تقديم حديث لاتعاد على الخطابات الآمرة بالإعادة بان النسبة بين حديث لاتعاد وبين كل واحد من هذه الأدلة وان كانت هي العموم من وجه لكنه اخص مطلقا من مجموع هذه الأدلة لعدم شمول الحديث للعالم والجاهل المتردد فيقدم عليه.

ففيه: أنه لاوجه لملاحظة النسبة في مقام الجمع العرفي بين مجموع الخطابات وبين خطاب آخر، بعد ان لم يكن للمجموع ظهور على حدة.

ان قلت: ان البناء على ارادة العموم في جميع تلك الأدلة الآمرة باعادة

١ - مستمسك العروة ج١ ص٥٢٩، لكنه اعترف بالحكومة في بحث الخلل في الصلاة مستمسك العروة ج٧ ص٣٨٥

٢ - كتاب الخلل في الصلاة ص٤٨

الصلاة عند الإخلال بالأجزاء والشرائط غير الركنية يوجب طرح حديث لاتعاد رأساً، وكلما دار الأمر بين الغاء الخطاب رأساً وبين رفع اليد عن عموم دليل آخر فلاشكال في ان العرف يرفع اليد عن العموم، وهذا هو السرّ في تقديم الخاص على العام، وعليه فيتحقق علم اجمالي بعدم ارادة العموم في بعض تلك الأدلة على الأقل، فتسقط اصالة العموم في جميعها بموجب هذا العلم الاجمالي فيتمسك بحديث لاتعاد بالنسبة الى الجاهل بلامعارض.

قلت: اولا ان هذا العلم الإجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بتخصيص تلك الأدلة في مورد الإخلال عن نسيان، لوجود أدلة خاصة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بالأجزاء والشرائط غير الركنية عن نسيان.

وثانيا: ان العلم الإجمالي بعدم ارادة العموم في بعض هذه الأدلة لايلزم جواز التمسك بعموم حديث لاتعاد بالنسبة الى الجاهل بلامعارض.

ولتوضيح ذلك نذكر مثالا وهو انه لو ورد في خطابٍ "يجب اكرام العالم" وورد في خطاب آخر "يكره اكرام الجاهل" ثم ورد في خطاب ثالث "يحرم اكرام الفاسق" فان النسبة بينه وبين كل واحد من ذلك الخطابين عموم وخصوص من وجه، فتقع المعارضة بينهما في مورد الاجتماع وهو العالم الفاسق والجاهل الفاسق، ولايجدي كونه اخص مطلقا من مجموعهما، ولكن حيث لايجوز عرفا تقديم عموم كلا الخطابين الاولين على الخطاب الثالث لاستلزامه طرح هذا الخطاب رأساً، فيقدم هذا الخطاب الثالث على مجموع عموم الخطابين الاولين، وهذا يعني قيام الحجة الاجمالية على تخصيص عموم احد هذين الخطابين، فيقع التعارض بينهما بالعرض، حيث يعلم إجمالا بانه إما يحرم اكرام العالم الفاسق او يحرم اكرام الجاهل الفاسق، ولنفرض انه ليس في البين قدر متيقن بان يعلم انه على فرض حرمة اكرام احدهما فالقدر المتيقن هو

حرمة اكرام الجاهل الفاسق مثلاً، والا فلو وجد قدر متيقن انحلّ العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بتخصيص خطاب كراهة اكرام الجاهل والشك البدوي في تخصيص خطاب وجوب اكرام العالم، فتستقرّ المعارضة بين هذا العموم وبين عموم الخطاب الثالث بالنسبة الى اكرام العالم الفاسق.

وحيئنذ فقد يقال كما في البحوث ان عموم الخطاب الثالث يكون حجة بلامعارض، فانه وان كانت نسبة الخطاب الثالث مع كل واحد من الخطابين الاولين هي العموم من وجه، وهذا يوجب وقوع التعارض بينه وبين كل واحد منهما، لكن لا يقتضي ذلك سقوط هذا الخطاب الثالث عن الحجية، لان منشأ تساقط الخطابين المتعارضين عن الحجية كون ترجيح احدهما على الآخر بلامرجح، وليس المقام من هذا القبيل فإن المفروض ان عموم خطاب وجوب اكرام العالم بالنسبة الى اكرام العالم الفاسق يكون مبتلى بمعارضين احدهما عموم خطاب كراهة اكرام الجاهل حيث وقع التعارض بينهما بالعرض وثانيهما عموم خطاب حرمة اكرام الفاسق، ولكن عموم خطاب حرمة اكرام الفاسق بلحاظ العالم الفاسق ليس له الا معارض واحد، وهو عموم خطاب وجوب اكرام العالم، وهكذا عموم خطاب كراهة اكرام الجاهل بالنسبة الى الجاهل الفاسق يكون له معارضان احدهما عموم وجوب اكرام العالم حيث وقع التعارض بينهما بالعرض وثانيهما عموم خطاب حرمة اكرام الفاسق، بينما ان عموم خطاب حرمة اكرام الفاسق بالنسبة الى الجاهل الفاسق ليس له الا معارض واحد وهو عموم خطاب كراهة اكرام الجاهل، فلا يكون حينئذ ترجيح عموم خطاب حرمة اكرام الفاسق على عموم خطاب وجوب اكرام العالم او كراهة اكرام الجاهل ترجيحاً بلامرجح^(١).

ولكن الصحيح سقوط الخطاب الثالث عن الحجية ايضاً، لانه اولا ان معنى الترجيح بلامرجح هو كون دليل الحجية شاملاً لكلا الخطابين في حد ذاته،

مع العلم بعدم امكان حجيتهما معا واحتمال حجية كل منهما في حد ذاته دون الآخر، فحينئذ يكون تعيين احدهما للحجية دون الآخر بلا مرجح، اي بلا دليل معتبر، فيكون من قبيل ما لو علمنا اجمالا بنجاسة الاناء الكبير او نجاسة الانائين الصغيرين، حيث ان اصالة الطهارة في الإناء الكبير لها معارضان، بينما ان اصالة الطهارة في كل من الانائين الصغيرين ليس لها الا معارض واحد، ولكنه لا يمنع من تعارض اصالة الطهارة في الجميع وتساقطها.

وثانيا: ان وقوع التعارض بالعرض بين عموم خطاب وجوب اكرام العالم وخطاب كراهة اكرام الجاهل لا يمنع من جريان اصالة العموم في الخطاب الآخر غير ما علم اجمالا بتخصيصه، وعليه فتكون اصالة العموم في ذلك الخطاب الآخر لابعينه طرفا للمعارضة مع اصالة العموم في الخطاب الثالث.

وبناء على ذلك فنقول في المقام انه بعد فرض تعارض حديث لاتعاد مع مجموع الأدلة الآمرة بالإعادة فلاوجه لجريان اصالة العموم في حديث لاتعاد بالنسبة الى الجاهل بلامعارض، بل يتعارضان ويتساقطان ويكون المرجع بعد ذلك ادلة الاجزاء والشرائط التي لم تكن بلسان الأمر باعادة الصلاة عند وقوع الخلل بها، بل يكون المرجع أدلة الأجزاء والشرائط التي كانت بلسان الأمر، حيث أنها لم تكن طرفا للمعارضة مع حديث لاتعاد لحكومته عليها جزما، فانه لااشكال في حكومة حديث لاتعاد على قوله لاتصل في النجس، وانما الاشكال في حكومته على ما دل على ان من صلى في النجس اعاد الصلاة، فالمهم في وجه تقديم حديث لاتعاد على الادلة الآمرة بالإعادة في مورد الجاهل القاصر ما مر من الوجهين السابقين.

في عدم اختصاص حديث لاتعاد بباب الصلاة

الجهة الثانية: قد وقع الكلام في أن حديث لاتعاد هل يختص بباب

الصلاة كما يظهر من المشهور ومنهم صاحب الكفاية قده، او يعم كل مركب يشتمل على فريضة وسنة، الظاهر هو الثاني حيث أن الوارد في ذيله هو أن السنة لاتنقض الفريضة فيستفاد منه قاعدة عامة، ولاوجه لحمله على ان السنة في الصلاة لاتنقض الفريضة، وقد ذكر ذلك السيد الخوئي قده في كتاب الحج^(١)، ولكن لم يطبقها في الفقه على غير باب الصلاة، وقد حكي ذلك عن المحقق العراقي قده وان لم نجده في كتبه.

وممن أكد على عموم هذه القاعدة بعض السادة الأعلام دام ظله، فأفتى بعدم بطلان الوضوء بالمسح بالماء الجديد عن جهل قصوري بالحكم، حيث أنه سنة بخلاف ما لو كان الممسوح رطبا حيث ينصرف المسح الوارد في الكتاب الى المسح المؤثر، فيكون ذلك فريضة ويطل الوضوء بالإخلال به مطلقا، وكذا أفتى بعدم بطلان الغسل بالإخلال بشرطية الترتيب عن جهل قصوري، وبعدم بطلان الصوم بارتكاب ما عدا الأكل والشرب والجماع كذلك، وبعدم بطلان الطواف بزيادة الأشواط كذلك، حيث أن النهي عن الزيادة في الطواف او الصلاة المفروضة انما ثبت بالسنة ولم يرد في الكتاب، وكذا لزوم كون الذبح بالحديد في التذكية قد ثبت بالسنة، فلو وقع الإخلال به عن نسيان او جهل قصوري لم يقدر في تحقق التذكية، الى غير ذلك.

ولكن تطبيق هذه القاعدة العامة على غير موارد النص لا يخلو من اشكال، لانه يبتنى على تفسير الفريضة بما فرضه الله في الكتاب، فيكون السنة كل ما بين حكمه في غير الكتاب، سواء كان هذا الحكم بجعله تعالى او بجعل نبيه صلى الله عليه وآله، وهذا هو الذي اختاره جماعة من الأعلام منهم السيد الخوئي والسيد الإمام قدهما، الا انه يوجد احتمال آخر في معنى الفريضة والسنة وهو ان يراد من الفريضة ما شرّعه الله وان لم يبين في الكتاب ويراد من السنة ما شرّعه النبي، ويشهد على ذلك ما ورد من ان الركعتين الأوليين

فريضة مع عدم وروده في الكتاب، بل ورود حكم في الكتاب لا يعني كونه فريضة، فقد ورد في النصوص ان الركعتين الأخيرين في الصلاة سنة، ومع ذلك فقد ورد في قوله تعالى "اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة"^(١) وقد فسّره الامام عليه السلام في صحيحة زرارة بالتقصير في السفر، فمفهوم الآية حينئذ عدم جواز التقصير في الصلاة في غير السفر.

واما ما في صحيحة ابي بصير من أن الله تعالى أمر نبيه في ليلة المعراج في الصلاة بالأجزاء غير الركنية^(٢) فلا ينافي كون تشريعها بعد ذلك في حق عامة المكلفين من قبل النبي صلى الله عليه وآله، وبناء على هذا الاحتمال الثاني فلا يوجد طريق الى معرفة موارد السنة والفريضة الا من خلال النصوص الخاصة، كما ورد في باب الصلاة، او ورد في باب الحج ان الرمي سنة.

هذا وأما ما حكي عن بعض السادة الأعلام دام ظله من ان الفريضة ما قدّره الله وحدّده في كتابه، والسنة ما حدّده وقدّره النبي صلى الله عليه وآله، فيلاحظ عليه: ان ما شرّعه الله ولكن فوّض بيانه الى النبي والأئمة عليهم السلام لا يخلو أمره إما ان يلحق بالفريضة فيرجع الى الاحتمال الثاني، ويصعب حينئذ تطبيق قاعدة السنة لاتنقض الفريضة على غير موارد النص، فلعل عدم المسح بالماء الجديد في الوضوء او الترتيب في الغسل او الاجتناب عن غير الأكل والشرب والجماع في الصوم فريضة أيضا بمعنى كونه حكما الهيا مبينا في كلمات النبي والأئمة عليهم السلام، مع أنه طبّقها على هذه الأمثلة، او يلحق بالسنة فيرجع الى الاحتمال الأول.

ولكن مر انه ينافيه ما ورد من ان الركعتين الأوليين فريضة، فانه لم يرد في

١ - سورة النساء الآية ١٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٦٦ باب ١ من ابواب افعال الصلاة ح ١٠

الكتاب، وما حكى عنه من أن الفريضة ما حدّده الله في كتابه أو ورد في لسان النبي والأئمة عليهم السلام تفصيلا لما أجمله الله كتفسير عدم الجناح في قوله تعالى: "ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوّف بهما"^(١) بالوجوب أو ورد النص بكون شيء فريضة كما ورد أن الركعتين الأوليين فريضة مع عدم ورود ذلك في الكتاب، فلم يقد عليه أي دليل، كما ان كثيرا من التفاصيل المذكورة في الروايات كمفطرة الاستمناة قد تكون تفصيلا لما اجمله الله، فتكون من الشبهة المصدقية لقاعدة ان السنة لاتنقض الفريضة.

٤- السيرة التشريعية

قد استدلل بالسيرة التشريعية على الإجزاء وعدم لزوم تدارك الأعمال السابقة المأتي بها على وفق الحكم الظاهري، ولكن أورد عليه السيد الخوئي قده بان موارد قيام الحجة على بطلان الأعمال السابقة الصادرة على طبق الحجة الأولية كما اذا كانت فاقدة للركن من القلة بمكان، وليست من المسائل العامة البلوى ليستكشف فيها السيرة التشريعية وانهم بنوا على الإجزاء في تلك الموارد، على انا لو سلمنا استكشاف السيرة فمن أين نحز اتصالها بزمان المعصومين ومن الممكن ان تكون السيرة مستندة الى فتوى جماعة من الفقهاء^(٢).

وقد أجاب عنه بعض السادة الأعلام دام ظلّه -على ما حكى عنه- بان ما ذكر من قلة هذه المسائل غير صحيح، بل هي في غاية الكثرة في أبواب العبادات ولاسيما الطهارات الثلاث، فان الإخلال بها إخلال بركن الصلاة وكذا في أبواب العقود والإيقاعات، وأما ما ذكر من أنه كيف يمكننا احراز اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام فغير صحيح أيضا، لأن عوامل تبدل

١ - سورة البقرة الآية ١٥٨

٢ - التفتيح ج ١ ص ٦١

الآراء في تلك الأزمنة كانت أكثر، فقلما كان يوجد فقيه محيط بجميع الأحاديث لندرة الكتب وعدم تدوينها، مضافا الى عدم علوهم في مراتب الفقهة ولم تكن المباني الأصولية منقحة لهم، فلذا تكون موجبات تبدل الرأي أكثر، نضيف الى ذلك اختلاف أجوبة الأئمة عليهم السلام، فربما يسمع الفقيه حديثا من الإمام عليه السلام ويفتي على وفقه ولم يكن يسمع ما قاله الإمام عليه السلام بعد ذلك.

وحيث فنقول أنه لو كان الإخلال بالجزاء او الشرط او المانع لجهل قصوري مثلا مبطلا لكثرت الشكوى الى الأئمة عليهم السلام كما كثرت الشكوى من تعارض الأحاديث، ولكن لا توجد رواية يسأل الراوي فيها عن حكم اعماله السابقة التي أتى بها استنادا الى الأمانة السابقة التي انكشفت مخالفتها للواقع، ويشهد على الإجزاء ما ورد في الروايات من ان العامي اذا استبصر فجميع اعماله صحيح الا الزكاة فانه وضعها في غير موضعها، مع انهم يختلفون عنا في كثير من الأحكام، فربما يستغرب ان يقال بصحة أعمال من كان مقلدا لأبي حنيفة او مالك ولا يقال بالإجزاء لمن كان مقلدا لمحمد بن مسلم او الشيخ الطوسي وامثالهما، ثم تبدل رأيهما او عدل المقلد الى مجتهد آخر لجهة من الجهات، هذا، وقد ذكر ان المتيقن من السيرة على الإجزاء هو الإخلال بالسنن دون الأركان والفرائض، فيتطابق مع ما هو المستفاد من قوله عليه السلام السنة لا تنقض الفريضة^(١).

اقول: ان تبدل الفتوى في زمان الأئمة عليهم السلام اذا كان ناشئا عن اختلاف الروايات الصادرة من الأئمة عليهم السلام فالظاهر انه لا ينبغي الاشكال في الإجزاء، ولكن لو كان منشأ تبدل الفتوى الاختلاف في الاستظهار او

١ - الاجتهاد والتقليد والاحتياط، بحث الإجزاء، ولا يخفى انه قد أفتى في تعليقه على العروة بالإجزاء في التقليد حتى في موارد الإخلال بالفرائض.

انكشاف اشتباه الثقات في نقل كلام الامام عليه السلام فلم يحرز سيرة في زمان الأئمة عليهم السلام على الإجزاء في هذا الصورة، وأما إجزاء عمل المخالف اذا استبصر فلعل ملاكه هو ان ما كان عليه أعظم وأساء، ولذا يحكم بالإجزاء في حقه ولو كان جاهلا مقصرا بل عالما عامدا، بينما انه لا يحكم بإجزاء عمل الشيعي الذي كان تقليده على خلاف الموازين، كما لا يختص إجزاء عمل المخالف بفرض الإخلال بالسنن بل يشمل حتى الإخلال بالفرائض كما في الإخلال بمسح الرجلين في الوضوء او الإتيان بالصلاة ولو نام بعد الوضوء، وانت ترى انهم حكموا بصحة نكاح الكفار والمخالفين وطلاقهم بمقتضى ما ورد "ان لكل قوم نكاحا" ونحو ذلك ولم يلتزموا بمثله في مورد الشيعة، خاصة اذا كان الشيعي غير مقلد او كان تقليده على خلاف الموازين.

٥- لزوم العسر والحرج

قد استدل على الإجزاء بلزوم العسر والحرج لو لم تدارك الأعمال السابقة على وفق الرأي الجديد، ولكن يورد عليه انه كثيرا ما يكون الإخلال بما يغتفر الإخلال به عن جهل قصوري كما في الإخلال بغير اركان الصلاة بمقتضى حديث لاتعاد، حسب ما مر توضيحه سابقا، واما في عدا ذلك فلو فرض استلزام تدارك الأعمال السابقة للحرج على بعض المكلفين فيرتفع وجوبه بمقدار ينتفي معه الحرج الشخصي لأكثر ويجب عليه ان يوصي بان يقضى عنه بعد وفاته ما ترك قضاءه.

وقد يقال من ان المستفاد من بعض النصوص نفي الحكم الذي يكون بنوعه حرجيا، فقد ورد في موثقة سماعة عن أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نساغر فر بما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فتكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ فإن الدين ليس بمضيق

فإن الله يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج^(١)، فاستدل الامام عليه السلام على اعتصام الماء الكر بدليل نفي الحرج مع انه لا يكون وجوب الاجتناب عن الماء الملاقي للنجس موجبا للحرج الشخصي دائما، بل هو موجب للحرج النوعي، وعدم إجزاء الحكم الظاهري موجب للحرج النوعي فيختلف عما لم يكن الحكم بنوعه حرجيا كما في وجوب غسل الجنابة فانما يرتفع هذا الوجوب في حق من كان الغسل موجبا للحرج الشخصي بالنسبة اليه، فلو كان الغسل بماء بارد في الشتاء موجبا للحرج على نوع المكلفين، لكن لم يحسّ شخص بأي حرج في الغسل به فلا يرتفع الوجوب عنه لان خطاب وجوب غسل الجنابة ليس حرجيا بنوعه.

ولكن يمكن ان يقال بانه لاحكم للشارع في خصوص عدم إجزاء الحكم الظاهري وانما هو مقتضى اطلاق الأحكام الواقعية وليس تلك الأحكام الواقعية موجبة للحرج النوعي، فتأمل.

٦- العلم بمذاق الشارع

ويمكن ان يستدل ايضا على الإجزاء بالعلم بمذاق الشارع، فانه لا يحتمل ان توجب الشريعة تدارك الاعمال السابقة على المكلفين، فان في ذلك حرجا نوعيا على عامة المكلفين.

ولا يبعد تمامية هذا الوجه، ولكن القدر المتيقن منه انكشاف الخلاف في الشبهات الحكمية بالتعبد لبالجزم واليقين، وكذا لا يبعد حصول الاطمئنان بعدم الزام الشارع تدارك الاعمال السابقة حتى في مورد الاخلال بالفرائض، كما لو اكتفى في الوضوء بالمسح على الرجلين الى قبة القدم ثم تبين له ان الظاهر من قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين لزوم كون المسح الى المفصل،

فيكون اخلاله بالفريضة.

ثم لا يخفى أن مثل الإجماع والسيرة والعلم بمذاق الشارع لما كان دليلا لبيبا فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن بعد كون الإجزاء على خلاف القاعدة، ولعله لأجل ذلك ذكر صاحب العروة أنه اذا أفتى المجتهد بجواز الذبح بغير الحديد مثلا، فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة، فان باعه او أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما اذا كان الحيوان المذبح موجودا فلا يجوز بيعه ولأأكله^(١).

وقد يوجه كلامه بان أكل هذا المذبح من الوقائع اللاحقة التي يلزم العمل فيها بفتوى المجتهد اللاحق، ولكن أورد عليه بعدم الفرق بينه وبين ما لو كان موضوع العقد او الإيقاع الذي أتى به على وفق فتوى المجتهد السابق موجودا، كما لو كان المبيع موجودا مع كون شرائه فاسدا بنظر المجتهد اللاحق، وكذا لو تزوج امرأة على فتوى المجتهد السابق وكان المجتهد اللاحق يفتي بفساد ذلك الزواج، مع افتراض أن المرأة لاتزال عنده، فقد يكون منشأ فتواه بفساد الزواج ثبوت خلل بنظره في الإيجاب والقبول، او أنه قد تزوج بها زواجا منقطعاً لمدة تسعين سنة، ثم قلد مجتهدا يفتي ببطلان ذلك الزواج، او تزوج بامرأة قد ارتضع من امها عشر رضعات استنادا الى فتوى المجتهد السابق، ثم عدل الى مجتهد يفتي بكونها أختا رضاعية له، فان مقتضى اطلاق كلامه قده هو الحكم بالإجزاء في هذه الموارد حيث حكم بالإجزاء في العقد او الإيقاع الذي أتى به على وفق فتوى المجتهد السابق، وقد يقال في الفرق بينهما بان الذبح ليس عقدا ولا إيقاعا فيختلف حكمه عنهما.

ولكن لانرى وجها للاقتصار على العقد والإيقاع، فلو عمل المقلد بفتوى مجتهد في أحكام الطهارة والنجاسة وكيفية التطهير فلازم ذلك ان يلتزم بانه

يعامل مع ما في يده معاملة النجس بعد ما عدل الى فتوى من يخالف المجتهد الأول، ولو تمت سيرة او اجماع على الإجزاء فلاوجه لاستثناء مورد الطهارة والنجاسة عنه.

وكيف كان فالمسألة مشكلة جداً، وتحديد موارد الإجزاء أشكل.

تنبيه

إنه بناء على الحكم بالإجزاء في حق من عمل بالحكم الظاهري كالمقلد الذي انكشف له الخلاف بعد عدوله الى مجتهد آخر، فيقع الكلام في أنه هل يرتب الآخرون آثار الصحة على عمل من يعمل على وفق فتوى من يخالف فتوى مرجع هؤلاء، مثل ما لوطلق زوجته على وفق فتوى مرجعه، بينما تقلد الزوجة او من يخطبها مرجعا يفتي بطلان ذلك الطلاق.

ويمكن ان يقال بان ما دل على إجزاء الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف نفسه يقتضي الإجزاء في المقام ايضا، لإلغاء العرف الفرق بينهما، فاي فرق بين هذا الزوج الذي حكم في حقه بالإجزاء وترتيب آثار الصحة على الطلاق ولو عدل في التقليد الى فتوى من يرى بطلان ذلك الطلاق وبين الآخرين.

نعم لو كان دليل الإجزاء في حق المكلف نفسه ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من بقاء الفتوى السابقة على الحجية بالنسبة في حق المكلف بالنسبة الى الاعمال السابقة لابعنى صحتها واقعا ولذا لو كان كشف الخلاف بالوجدان لزم التدارك، فيكون الصحيح عدم إجزاء الحكم الظاهري في حق الآخرين^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي قده ان نفوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق غيره الذي يرى خلافه يحتاج الى دليل ولادليل عليه الا في مسألة النكاح والطلاق، فلو رأى شخص صحة النكاح بالعقد الفارسي وعقد امرأة كذلك

وكان يرى الآخر بطلانه واعتبار العربية فيها لزمه ترتيب آثار الصحة على نكاحه ومن هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل ملة وان كانوا كافرين وبذلك يظهر حال المسألة الثانية حرفا بحرف، والدليل على هذا مضافا الى امكان استفادته من روايات الباب هو السيرة القطعية الجارية بين المسلمين.

وقد يتوهم ان باي الطهارة والنجاسة ايضا من هذا القبيل، بدعوى اننا كثيرا ما نخالط أبناء العامة وغيرهم الذين لا يعتبرون في زوال عين النجاسة ما نعتبره من الشرائط، مع سكوت الائمة عليهم السلام ولم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء، بل ورد منهم الأمر بمعاملتهم معاملة المتطهر، ولكن هذا التوهم خاطئ جدا لان جواز المخالطة معهم ليس من ناحية نفوذ الحكم الظاهري لهم في حق الآخرين، ضرورة ان عدم وجوب الاجتناب عنم لا يبالي بالنجاسة كالعصاة ليس مبنيًا على ذلك، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهري في حق مثله، فلا بد ان يكون ذلك مبنيًا إما على عدم نجاسة ملاقي المتنحس في غير المايعات او الاكتفاء بغيبة المسلم في الحكم الظاهري بالطهارة بمجرد احتمال حصول الطهارة لهم ولو اتفقا، او فرض حصول العلم بطرؤ حالتها الطهارة والنجاسة على ذلك الشخص مع الجهل بالمتقدم والمتأخر، فيكون المرجع قاعدة الطهارة^(١).

ولا يخفى انه قد لم يكن يرى الاجزاء بالنسبة الى المكلف نفسه فيما اذا انكشف له خلاف الحكم الظاهري الا فيما قام الدليل على اغتفار الاخلال به في موارد الجهل القصورى.

ولا يخفى انه بناء على ذلك لاوجه لاستثناء النكاح والطلاق، فانه كما ذكره شيخنا الاستاذ قد لم تثبت دعوى السيرة المستمرة على المعاملة مع النكاح والطلاق الصادرين من سائر المكلفين عن حجة شرعية معاملة الصحيح

الإجزاء..... ٤٩٧

الواقعي، وما دل على ان لكل قوم نكاحا وكذا قاعدة الإلزام يختص بغير
الشيعة كالكفار والمخالفين.

مقدمة الواجب

وفيها جهات من البحث.

المراد من وجوب المقدمة

الجهة الأولى: ان المراد من وجوب المقدمة المبحوث عنه في المقام ليس هو الوجوب العقلي بمعنى عدم صحة الاعتذار عقلا عن ترك الواجب بترك مقدمته، فان ذلك أمر واضح ولا يكون محلا للنزاع، وهكذا ليس المراد منه الوجوب الشرعي المولوي المجمعول بجعل مستقل -إما بأن يجعل الوجوب على عنوان مقدمة الواجب بشكل عام، او على عنوان مقدمة افراد الواجب كعنوان مقدمة الصلاة الواجبة وعنوان مقدمة الصوم الواجب وهكذا، ويكون عنوان المقدمة بناء على هذين الفرضين حيثية تقييدية، او يجعل الوجوب لمصداق مقدمة الواجب، فيجعل الوجوب للوضوء للصلاة الواجبة مثلا فيكون عنوان المقدمة حينئذ حيثية تعليلية لتعلق الوجوب بمصداق المقدمة بعنوانه الذاتي كعنوان الوضوء ونحوه- وذلك لوضوح عدم استلزام ايجاب ذي المقدمة للواجب، لان المولى ربما لايلتفت تفصيلا الى ان يجعل الوجوب لعنوان مقدمة الواجب، كما قد لايلتفت تفصيلا الى ما يتوقف عليه الواجب اصلا كي يجعل الوجوب له، كما ان المراد منه ليس هو الوجوب الترشيحي بان يكون وجوب المقدمة مترشحا ومعلولا لوجوب ذي المقدمة على وزان ترشح الحرارة من النار فان ذلك واضح **البطلان**.

[hComment 22]: لكن لو كان حقيقة الحكم الشوق فلامحالة بترشح الشوق الى المقدمة

وانما المراد من وجوب المقدمة هو ما ذكره صاحب الكفاية من الوجوب الارتكازي للمقدمة بحيث لو التفت المولى الى مقدمية شيء للواجب لأوجب تحصيله على المكلف.

وقد حكي عن بعض السادة الأعلام دام ظله ان المبحوث عنه في المقام هو الوجوب التبعي الاندماجي، يعني ان اعتبار وجوب ذي المقدمة قد اندمج فيه

وجوب المقدمة نتيجة الترابط بينهما، ففي الاعصار السابقة كانوا يصرحون حين الأمر بشيء بالأمر باتيان مقدماته، ومن كثرة التقارن بين الأمرين حصل الترابط بينهما فاندمج وجوب المقدمة في وجوب ذبيها، ولذا فلو أمره بشراء اللحم ولم يكن من المصلحة ان يذهب الى السوق فانه يعترض عليه بانه لماذا امرته بالذهاب الى السوق، وليس له ان يعترض بانني لم أمره بالذهاب الى السوق بل أمرته بشراء اللحم، فانه يستهجن منه ذلك ويرى التناقض في كلامه وليس ذلك الا لاندماج وجوب المقدمة في وجوب ذبيها، ويمكن للمولى ان يسقط هذا الترابط بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته في بعض المقدمات، فيرخص في تركها كما أفتى الفقهاء بجواز مباشرة الاهل حتى بعد دخول وقت الصلاة مع العلم بعدم وجدانه للماء، لان هذا الوجوب الاندماجي للمقدمة نظير الشرط الارتكازي، فكما انه يقال ان الشرط الارتكازي كخيار الغبن مجعول بجعل اندماجي حين انشاء البيع ولكن يمكن للمتبايعين اسقاطه، فكذلك وجوب المقدمة، فانه مندمج في خطاب الأمر بذي المقدمة، ولكن يمكن للمولى اسقاطه.

ويلاحظ عليه: ان ما ذكره ليس الا تحليلا للدلالة الالتزامية اللفظية لخطاب وجوب ذي المقدمة على وجوب مقدمته، مع ان مدعى المشهور هو الملازمة التكوينية بين ارادة شيء وارادة مقدمته، فلا يمكن اسقاط الترابط بينهما، فلاوجه لتخصيص البحث في المقام بخصوص الوجوب الاندماجي للمقدمة. ثم انه بناء على كون وجوب المقدمة مدلولاً التزامياً لفظياً لخطاب وجوب ذي المقدمة فيمكن للشارع ان يسقط وجوب المقدمة شرعاً، ولكنه يبقى وجوبها العقلي بحاله، فلا مجال للترخيص في تركها، الا بان يجعل وجود مقدمة شرطاً لوجوب ذبيها، والا فيكون الترخيص في ترك المقدمة ترخيصاً في

ترك واجب نفسي معلوم بالتفصيل وهذا غير معقول، ومثال جواز الإجناب بإتيان الأهل قد دل عليه الدليل الخاصّ، فيكشف عن كون الواجب هو الجامع التخيري بين الطهارة المائية وبين الطهارة الترابية في حال فقدان الماء عند فرض اتیان الأهل، وسيأتي الكلام عن ذلك في بحث المقدمات المفوّتة.

عدم اختصاص البحث بالدلالة اللفظية او الدلالة العقلية

الجهة الثانية: انه قد يظهر من صاحب المعالم قده انحصار البحث في المقام بالدلالة اللفظية، حيث استدل على نفي وجوب مقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث، حيث ان خطاب الأمر بشيء لا يدل على الأمر بمقدمته لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة التضمنية ولا بالدلالة الالتزامية.

ويلاحظ عليه: انه لا ينحصر البحث بالدلالة اللفظية فلربما يدعى ثبوت الملازمة التكوينية العقلية بين الأمر بشيء والأمر بمقدمته، حيث يقال ان من اشتاق الى شيء اشتاق الى مقدمته، ولكن لا تبلغ هذه الملازمة مرتبة تكون ملازمة بيّنة بحيث تشكّل دلالة التزامية عرفية لخطاب الأمر.

كما ان ما ذكره صاحب الكفاية من كون المبحوث عنه في المقام الملازمة العقلية غير تامّ، لانه قد يدعى الدلالة الالتزامية العرفية لخطاب الأمر بشيء على وجوب مقدمته، ولا يلزم نشوء الدلالة الالتزامية عن الملازمة العقلية بين شيئين، فقد تكون نتيجة كثرة التقارن بين الأمرين نشوء التلازم العرفي بينهما مثلاً، كما مر نقله عن بعض السادة الأعلام دام ظله.

وعليه فيكون المبحوث عنه في المقام هو الاعم من الدلالة اللفظية الالتزامية او الملازمة العقلية.

تقسيمات المقدمة

الجهة الثالثة قد ذكر للمقدمة عدة تقسيمات:

مقدمة الوجوب والوجود والصحة والعلم

منها تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة

العلم.

أما مقدمة الوجوب فهي مثل الاستطاعة التي تكون شرطا لوجوب الحج، ومن الواضح انه لامجال لتوهم ترشح الوجوب الى مقدمة الوجوب، لان المفروض تعليق الوجوب على وجودها، فمع انتفاءها لا يكون الوجوب فعليا كي يحرك العبد نحوها، والفارق بينها وبين مقدمة الواجب من ناحية الملاك أنه فيما كانت مقدمة الوجوب فعلا اختياريا للمكلف، فلا بد ان تكون شرطا لاتصاف الفعل المتعلق للوجوب بالملاك الملزم، كالحج في مثال وجوب الحج على تقدير الاستطاعة، فان الاستطاعة دخيلة في اتصاف الحج بالملاك الملزم ولو من جهة ان الزام غير المستطيع بالحج يكون منافيا لمصلحة التسهيل، نعم فيما اذا كانت مقدمة الوجوب خارجة عن اختيار المكلف فيمكن ان تكون شرطا لاستيفاء الملاك كما في مثل قوله "اذا قدرت فانقذ الغريق" فان القدرة على إنقاذ الغريق شرط لتحصيل الملاك بحيث يفوت عن العاجز المصلحة الملزمة في إنقاذ الغريق، ولكنه حيث لا تكون قدرته عليه تحت اختياره فتؤخذ شرطا للوجوب.

وأما مقدمة الواجب فتكون شرطا لاستيفاء الملاك كما في الوضوء بالنسبة الى الصلاة، فالحج عن استطاعة ليس له ملاك ملزم في حق غير المستطيع كي يفوت منه هذا الملاك الملزم، بخلاف الصلاة مع الوضوء حيث انها تكون ذات ملاك ملزم ولو في حق من لم يكن على وضوء، بحيث لو ترك الوضوء لفات منه الملاك الملزم، فكل ما كان دخيلا في الاحتياج فهو شرط الاتصاف بالملاك كبرودة الجو بالنسبة الى لبس الملابس الشتائية، وكل ما كان دخيلا

في تحصيل ما يحتاج اليه فهو شرط الاستيفاء كالقدرة على تحصيل تلك الملابس في أيام البرد.

وأما مقدمة الوجود فهي مثل نصب السلم الذي هو مقدمة للصعود على السطح او السفر الى مكة الذي هو مقدمة لإتيان الحج.

وأما مقدمة الصحة فهي كالوضوء الذي يكون مقدمة لصحة الصلاة وان لم يكن مقدمة لوجود الصلاة، حيث تتحقق الصلاة بدون الوضوء أيضا بناء على وضعها للأعم من الصحيح والفساد، فالصحيح ان مآلها الى مقدمة وجود الواجب، فان الوضوء مثلا مقدمة لوجود الصلاة المشروطة بالطهارة، والمفروض ان الواجب النفسي هو الصلاة المشروطة بالطهارة لاذات الصلاة.

وأما مقدمة العلم فتارة تكون مقدمة العلم بامثال التكليف الشرعي المعلوم مثل غسل مقدار من اطراف الوجه في الوضوء لإحراز تحقق غسل الوجه بتمامه، وكذا الإمساك قبيل طلوع الفجر لإحراز تحقق الإمساك من الزمان الذي يعلم بكونه اول طلوع الفجر، وكذا الجمع بين القصر والتمام في موارد العلم الإجمالي، وحيث أن تحصيل العلم بالامثال واجب عقلي فتكون مقدمة العلم بالامثال واجبة عقلا، فتكون خارجة عن دائرة النزاع في وجوب المقدمة شرعا، فيختص النزاع بمقدمة الوجود التي تشمل مقدمة الصحة ايضا. وقد تكون مقدمة العلم بالتكليف ولكنها لاتجب شرعا ولاعقلا فيما اذا امكن احراز امتثال التكليف على تقدير وجوده.

المقدمة الشرعية والعقلية والعادية

ومنها: تقسيمها الى المقدمة العقلية والشرعية والعادية، ولا يخفى ان المراد من المقدمة الشرعية نفس مقدمة الصحة كما ان المراد من المقدمة العقلية مقدمة الوجود، فكما كانت ترجع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود فكذلك ترجع المقدمة الشرعية الى المقدمة العقلية كما ذكره في الكفاية.

واما المقدمة العادية فان اريد بها مالا يمكن للإنسان العادي إتيان ذي

مقدمة الواجب..... ٥٠٣

المقدمة بدونها مثل نصب السلم للصعود على السطح، فانه وان كان الصعود عليه بدونه ممكنا عقلا بمثل الطيران لكن الانسان العادي عاجز عنه ففيه انه في حق الانسان العادي العاجز عن الطيران يكون مقدمة عقلية، وان اريد بها تعارف ايجاد الفعل بواسطتها وان امكن ايجاده بغيرها أيضا فلا يكون البحث عن وجوبها داخلا في محل النزاع، لانه لاوجه لتوهم وجوب خصوص المقدمة المتعارفة، فينحصر النزاع في وجوب المقدمة العقلية والتي تشمل المقدمة الشرعية ايضا.

المقدمة الداخلية والخارجية

ومنها تقسيمها الى المقدمة الداخلية والخارجية، والمراد من المقدمة الداخلية هي أجزاء الواجب، والمراد من المقدمة الخارجية ما يكون مغايرا للواجب وجودا لكنه يتوقف عليه إتيان الواجب، كنصب السلم الذي يتوقف عليه الصعود الى السطح، ولاشكال في دخول المقدمة الخارجية في النزاع، وأما المقدمة الداخلية فالظاهر خروجها عن محل النزاع، فان وجود الجزء بعض من وجود الكل، وبعد انبساط الشوق النفسي اليه في ضمن الكل لايحتمل ترشح الشوق التبعي الغيري اليه.

فالمقدمة المبحوث عن وجوبها في المقام هو ما يكون وجوده غير وجود الواجب، وأما اطلاق عنوان المقدمة على الجزء فليس بمهم، فانه لو اريد من المقدمة مطلق ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فحيث ان الكل مما يحتاج في وجوده الى الجزء فيصدق على الجزء انه مقدمة الكل، وان كان مجموع المقدمات اي الأجزاء متحدا وجودا مع الكل، ولعل هذا هو المراد مما حكي عن السيد البروجردي والسيد الامام قدهما من ان الأجزاء مقدمات لامقدمة واحدة، ويكفي تغاير كل مقدمة مع ذي المقدمة، اذ لادليل على لزوم تغاير

جميع المقدمات مع ذي المقدمة وجوداً^(١).

بقي في المقام نكتتان.

النكتة الاولى: انه استدل في الكفاية على استحالة تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء باستلزامه لاجتماع المثليين بعد كونها متعلقة للوجوب النفسي، وأما دعوى ان الوجوب الغيري متعلق بعنوان المقدمة فبناء على كفاية تعدد العنوان في اجتماع حكمين متضادين او متمثلين فيسهل الأمر في المقام فغير متجهة اذ ما يتوقف عليه الواجب هو ذات المقدمة لاعنوان المقدمة، فيتعلق الوجوب الغيري بعنوانها الذاتي، فيلزم من تعلق الوجوب الغيري بالجزء اجتماع وجوبين بعنوان واحد، وهو عنوان الركوع مثلاً في الصلاة^(٢).

ويلاحظ عليه: ان الصحيح هو احالة الأمر الى الوجدان الحاكم بعدم تعلق شوق بالأجزاء عدا الشوق النفسي المنسبط اليها، والا فلا يتم الاستدلال بامتناع اجتماع المثليين.

اذ اولاً: ان قضية امتناع اجتماع المثليين قضية ضرورية بشرط المحمول، اذ مفادها كما بين في علم الفلسفة ان الموجود الواحد لا يقبل وجودين، ومن الواضح انه لا يستلزم استحالة اجتماع موجودين بينهما تماثل في جميع الجهات عدا تشخص وجودهما، والمفروض أن تشخص كل موجود بوجوده لابعفاته وعوارضه، وعليه فلا يمكن ابطال دعوى الخصم بإقامة البرهان عليه بانه مستلزم لاجتماع المثليين، اذ يمكنه التخلص منه بدعوى انهما موجودان لاموجود واحد حتى لا يعقل ان يكون له وجودين.

وثانياً: ان الوجوب النفسي والغيري ليسا مثليين، ويشهد لذلك وجدانية تعلق شوق نفسي بصلاة الظهر لاجل وجوبها النفسي، وتعلق شوق تبعي بها ايضاً لاجل كونها شرطاً لصحة صلاة العصر، هذا اذا قلنا بان الوجوب متقوم

١ - نهاية الاصول ص ١٥٥، تهذيب الاصول ج ١ ص ١٥٩

٢ - كفاية الاصول ج ١ ص ١٤١

مقدمة الواجب..... ٥٠٥

بالشوق والطلب النفساني، والا فلو قلنا بانه مجرد أمر اعتباري فلا يأتي فيه التضاد والتماثل ابدا، كما صرح به في بحث اجتماع الأمر والنهي في الكفاية. وثالثا: ان ما ذكره من ان الواجب هو ذات المقدمة لان ذي المقدمة يتوقف عليها لاعلى عنوان المقدمة فان كان مجرد ارجاع الى الوجدان فهو، والا فلا يشكّل ذلك برهاناً، لان توقف الواجب على واقع المقدمة لا يمنع من تعلق الوجوب بعنوان المقدمة بما هو فان في معنونه.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني قده انه لا مانع من تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء مع تعلق الوجوب النفسي بها اذا رجع الى تعلق حكم واحد مؤكد، لكنه حيث يكون الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي فيستحيل رجوعهما الى حكم واحد مؤكد^(١)، وقد اورد عليه السيد الخوئي قده بان اختلاف الرتبة لا يمنع عن التأكد والذي يمنع عنه هو الاختلاف في الزمان،^(٢) وقد اجاب بعض الاعلام قده عن هذا الإيراد بان الوجوب الغيري لما كان معلولا للوجوب النفسي فلا يمكن فرضه الا بفرض تحقق الوجوب النفسي، وعليه فاذا فرض ترشح الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي مقارنا لوجوده فإما ان يكون لكل منهما وجود مستقل فيلزم اجتماع المثليين وإما ان يعدم الوجوب النفسي بحدّه ويحدث وجوب مؤكد فيلزم انعدام الوجوب الغيري بانعدام علته^(٣)، ولا بأس بما افاده.

النكته الثانية: ذكر في الكفاية ان الاختلاف بين الجزء والكل في انه لا بد في اعتبار الكلية من لحاظ الأجزاء بشرط الانضمام وفي اعتبار الجزئية من لحاظها لا بشرط من الانضمام.

[Comment 23]: فكيف قال فيما

سبق بعدم امكان الاستدلال

باستحالة اجتماع المثليين

١ - اجود التقريرات ج١ ص٢٨١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٣٠٠

٣ - منتقى الاصول ج٢ ص١٠٥

ويلاحظ عليه: أنه لو لم يشترط في انتزاع الجزئية عن جزء ان يكون في ضمن الكلّ فيعني ذلك انه لو وجد وحده صدق عليه الجزء، مع ان الركوع مثلا لو وجد وحده بدون سائر اجزاء الصلاة لا يصدق عليه انه جزء للصلاة بالفعل وان كان من شأنه ان يكون جزءا لها، ولأجل ذلك اورد المحقق الايرواني على ما ذكره صاحب الكفاية ان الكلية والجزئية متضايفان فكيف يعقل دخل لحاظ الاجتماع في انتزاع الكلية دون الجزئية فان الجزء لا يكون جزءا الا للكل^(١).

والصحيح ان يقال انه حينما تلحظ الاجزاء منضمما بعضها الى بعض بترتيب معين -ان اعتبر فيها ترتيب معين كما في أجزاء الصلاة، وأما اذا لم يعتبر فيها ترتيب معين كما لو قال المولى أكرم هؤلاء العشرة من دون اشتراط ترتيب بين اكرامهم فانه يكفي حينئذ لحاظ الاجزاء منضمما بعضها الى بعض- فان اريد حمل وصف الجزئية عليها فيكون الموصوف هو ذوات الأجزاء فيشار مثلا الى أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام فيقال هذه أجزاء الصلاة فيكون اجتماع هذه الأجزاء بترتيب معين واسطة في ثبوت حمل وصف الجزئية على ذوات هذه الأجزاء من دون لحاظ كونها شيئا واحدا، وان اريد حمل وصف الكلية عليها فيلحظ في الموصوف كون هذه الأجزاء كشيء واحد.

ثم انه حكي عن المحقق العراقي قده انه قال ان ثمرة ثبوت الوجوب الغيري للأجزاء عدم انحلال العلم الاجمالي في موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، حيث ان العلم بوجوب الاقل إما لنفسه او لغيره لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بثبوت الوجوب النفسي إما للأقل لا بشرط او الاكثر^(٢)، وما ذكره غريب جدا، فانه لا يعقل ان يكون اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري مانعا عن انحلال العلم الاجمالي بنكتة العلم التفصيلي بالوجوب النفسي لذات الأقل

[Comment ٢٤]: فيلزم لحاظ

الاجتماع والانضمام علي اي حال، ولكن الفرق انما هو لحاظ الوحدة وعدمه

١ - نهاية النهاية ج ١ ص ١٣٣

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ٢٦٩

والشك في الوجوب النفسي للزائد.

المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

ومنها تقسيمها الى مقدمة متقدمة ومقارنة ومتأخرة وبتعبير آخر تقسيمها الى شرط متقدم ومقارن ومتأخر، وقد وقع البحث بينهم في امكان الشرط المتأخر للحكم -سواء كان الحكم وضعيا ككون اجازة المالك للبيع الفضولي شرطا متأخرا للحكم بصحته من الاول على نحو الكشف الحقيقي او كان الحكم تكليفيا كوجوب شراء اللحم في هذا اليوم بشرط ان يجيئ زيد من السفر غدا- وكذا امكان الشرط المتأخر للواجب كاشتراط صوم المستحاضة الكثيرة باتيانها للغسل في الليلة اللاحقة، فادعى بعضهم استحالته بدعوى استلزامه تأثير المعدوم في الموجود، فانه كيف يكون اجازة المالك مؤثرة في صحة بيع الفضولي من بدء وجوده حسب ما يقرره مسلك الكشف الحقيقي، فانه حينما تحقق بيع الفضولي كانت اجازة المالك معدومة فكيف أثرت في صحة هذا البيع من ذلك الزمان من بدء وجود البيع.

وذكر في الكفاية ما محصله ان هذا الاشكال في الشرط المتأخر لو تم فيجري في الشرط المتقدم ايضا، حيث يقال بان تأثيره في تحقق الحكم المتأخر عنه يكون من قبيل تأثير المعدوم في الموجود، لان الشرط المتقدم يكون معدوما في زمان حدوث هذا الحكم، فيقال في بيع الصرف مثلا حيث ان يتوقف صحته على التقابض في المجلس، فانه يقال كيف اثر العقد بعد انعدامه في صحة بيع الصرف بعد التقابض، بل يجري الاشكال في مطلق العقود والاقاعات، حيث يكون ما عدا الجزء الاخير منعدما حال حكم الشارع بالنفوذ، وسيأتي الكلام في هذا النقض في آخر البحث.

وكيف كان فالكلام في مقامين:

الشرط المتأخر للحكم

المقام الاول في الشرط المتأخر للحكم:

ذكر صاحب الكفاية قده في الجواب عن اشكال تأثير الشرط المتأخر في الحكم ان ما هو دخيل في جعل الحاكم لحكمه هو لحاظ الشرط المتأخر، فحينما يوجب المولى شراء اللحم في هذا اليوم على تقدير مجيئ زيد من السفر غدا، فيلحظ مجيئ زيد من السفر غدا، وهذا اللحاظ يكون دخيلا في ايجاب المولى لشراء اللحم، فان جعل الحكم أمر قائم بنفس المولى فيحتاج الى لحاظ الشرط، وهذا اللحاظ أمر مقارن مع الجعل دائما، وان كان الملحوظ بالعرض وهو وجود الشرط في الخارج متأخرا.

واورد عليه المحقق النائيني قده بانه وقع الخلط في كلامه بين مرتبة الانشاء والجعل ومرتبة الفعلية، وما ذكره انما يفيد بلحاظ مرتبة الانشاء والجعل دون مرتبة الفعلية، فانه في القضايا الحقيقية كقوله ان كان المكلف المستطيع حيا الى موسم الحج فيجب عليه الحج ففعلية الحكم تابعة لتحقق موضوعه خارجا، ففرض ثبوت الحكم وفعليته قبل تحقق موضوعه خلف، نعم في الحكم المجعول على نهج القضية الخارجية اي الذي يجعل فيه الحكم في مورد شخصي من دون تعليقه على شيء، كما لو رأى المولى حياة زيد في اشهر الحج فوجب عليه الحج من حين استطاعته من دون تعليقه على شيء، فيتم ما افاده صاحب الكفاية، حيث يتحد فيها مرتبة الإنشاء مع مرتبة الفعلية، ولكن القضايا الشرعية قضايا حقيقية عادة فيستحيل الشرط المتأخر فيها، حيث يعني ذلك فعلية الحكم قبل تحقق موضوعه، فلا بد من ارجاع ما يكون ظاهره الشرط المتأخر للحكم الى أخذ عنوان التعقب ونحوه شرطا، فبناء على كون اجازة المالك كاشفة حقيقة عن صحة بيع الفضولي من الاول فيلترم بكون موضوع الصحة هو بيع الفضولي المتعقب بإجازة المالك، وعنوان التعقب مقارن مع بيع الفضولي الذي يلحقه إجازة المالك في المستقبل.

مقدمة الواجب..... ٥٠٩

ويرد عليه انه وان كان الوجود الخارجي للموضوع وقيوده وشرائطه دخيلا في فعالية الحكم لكن ليس دخله في ذلك بنحو التأثير التكويني، كي يقال بامتناع تأثير المعدم في الموجود، فانه ليس للحكم الفعلي وجود حقيقي وانما يكون له وجود وهمي عرفي وسببه هو جعل الحاكم وتكون فعليته من باب تحقق موضوعه، نظير ما لو أوصى الموصي بان هذا المال لزيد بعد وفاتي، فبعد وفاته يتحقق أمر اعتباري عرفي وهو ملكية زيد لذلك المال، وعليه فيمكن ان ياخذ المولى الوجود المستقبلي لشيء موضوعا لحكمه في زمان سابق عليه فيقول: ان كان يجيئ الضيف غدا فيجب عليك ان تشتري الطعام اليوم، او يقول ان كان المالك يجيز بيع الفضولي فيكون هذا البيع صحيحا من بدء وجوده.

وبذلك تبين الاشكال فيما حكى عن بعض الاعلام قده من ان شرط الحكم يعني ما يكون مفروض الوجود اي يترتب وجود الحكم على وجوده فلا يعقل ان يكون الحكم مترتبا على وجود الشرط المتأخر، بل لا بد من مقارنتهما او تأخر الحكم عنه^(١)، فانه بعد ما تبين ان ترتب الحكم على موضوعه ليس ترتبا تكوينيا وانما هو بمعنى تحقق الموطن الذي اعتبر وجود الحكم في ذلك الموطن فاي مانع من ان يعتبر الشارع ملكية المشتري عند بيع الفضولي على تقدير اجازة المالك في المستقبل، فاذا كان بيع الفضولي مما سوف يجيزه المالك فبذلك قد تحقق موطن ملكية المشتري منذ حدوث البيع.

ثم انه اشترط المحقق النائيني قده في الالتزام بكون العنوان الانتزاعي كالتعقب شرطا قيام الدليل على شرطية الأمر المتأخر بحيث لا يمكن تصحيحه الا بارجاعه الى شرطية التعقب ومساعدة العرف والعقل على كون الشرط هو

العنوان الانتزاعي في خصوص المورد، كما في مثال الصوم المشروط وجوبه ببقاء القدرة الى آخر النهار، لامجرد تجويز العقل والعرف شرطية العنوان الانتزاعي كالتعقب بشكل عام، وهذا كما في مثال بيع الفضولي فانه قد دل الدليل على شرطية نفس الإجازة ولو فرضنا قيام الدليل على ترتب آثار الملكية من حين البيع فيما ان العقل والعرف لايساعدان على شرطية نفس العنوان لابد مع ذلك من الالتزام بالنقل والكشف الحكمي دون الحقيقي^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي قده بانه اذا فرض امكان أخذ التقيد بالأمر المتأخر (ولو يارجاعه الى العنوان الانتزاعي كالتعقب) في موضوع حكم من الاحكام وقيام الدليل عليه فلاوجه لاعتبار أمر آخر في صحة الالتزام به وهو مساعدة العقل والعرف، وهل يكون العقل او العرف مشرعا في قبال الشارع^(٢). واجاب بعض الاعلام قده عن هذا الإيراد بان مراد المحقق النائيني قده ليس كون العرف او العقل مشرعا في قبال الشارع، وانما مراده انه قد لايساعد العقل في مورد على كون الشرط هو عنوان التعقب مثلا بان كان يرى عدم دخالة عنوان التعقب في الحكم، بل يكون المؤثر في الملكية هو نفس اجازة المالك او كان لايساعد العرف بحسب مرتكزاته على كون الشرط هو عنوان التعقب، بحيث لم يمكنه حمل الدليل على الوجه المعقول وهو أخذ عنوان التعقب، وحينئذ فلابد من طرح ظاهر الدليل^(٣).

وهذا الدفاع عن المحقق النائيني قده وان كان لأبأس به لكن لم نعرف مصداقا له، كما لاينطبق على مثال بيع الفضولي، حيث انه لو كان ظاهر الدليل هو ترتب الملكية من زمان تحقق بيع الفضولي فيما اذا كان يتحقق اجازة المالك فاي مانع عقلي او عرفي يمنع من شرطية عنوان تعقب البيع باجازة المالك.

١ - اجود التقريرات ج١ص٢٢٨

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ص٢٢٨

٣ - منتقى الاصول ج٢ص١٢٨

هذا وأما ما ذكره في البحوث -في الجواب عن اشكال المحقق النائيني قده- من إنكار عالم وراء عالم الجعل يسمى بعالم المجعول والحكم الفعلي . فان كان المقصود منه هو إنكار وجود حقيقي للمجعول فهذا صحيح، ولكن ليعلم ان الجعل بمعنى المجعول الكلي وهو القضية الحقيقية الإنشائية ليس له وجود حقيقي أيضا، فكيف بالمجعول الجزئي الذي يتحقق عرفا في رتبة متأخرة عن وجود موضوعه في الخارج، نعم الجعل بمعنى عملية الجعل والإنشاء أمر تكويني قائم بنفس المولى وتوجد آثاما وتندم وليس لها بقاء. وان كان مقصوده ما قد يظهر منه في بحث الاستصحاب من انه ليس المجعول الجزئي عدا الجعل الكلي بانضمام تحقق موضوعه، فاذا ورد في خطاب "انه اذا كان الثوب نجسا فلاتصل" فيه " فيكون موضوع حرمة الصلاة مركبا من جزئين، احدهما ثبوت الجعل الكلي وهو ان الثوب الملاقي للدم نجس وثانيهما تحقق ملاقاته للدم^(١)، ففيه: ان الانصاف ثبوت الحكم الفعلي بالنظر العرفي عقيب تحقق الموضوع، فان كون الثوب نجسا جزاء لقضية شرطية، وهي "انه اذا لاقى الثوب دما يصير نجسا"، ويكون تحقق هذا الجزاء في عالم الاعتبار نتيجة امرين، احدهما ثبوت القضية الشرطية وثانيهما تحقق شرطها، وهو ملاقاته الثوب للدم، فليس الجزاء متحدا معهما، كما هو شأن كل جزاء بالنسبة الى القضية الشرطية وتحقق شرطها.

فانه حينما يعتبر الشارع ان الثوب الملاقي للدم نجس فيرى العرف ثبوتا اعتباريا لهذه القضية كاي قانون من قوانين الشريعة، ويكون حدوثها بحدوث عملية جعل الشارع وبقائها بعدم النسخ، فلا يحتاج حدوثها الى تحقق موضوعها في الخارج، كما يرى العرف النجاسة وصفا من اوصاف الثوب

الملاقي للدم فيكون في وجوده تابعا لوجود الموصوف فتحدث النجاسة بحدوث ملاقاته الثوب للدم وتبقى مادام عدم غسله، نظير الوصية كقول الموصي ان مئتُ فداري ملك لزيد، فان ملكية زيد للدار لا تتحقق في عالم الاعتبار بالنظر العرفي الا بعد وفاة الموصي.

نعم بالنسبة الى الحكم التكليفي بناء على انه ليس مجرد الاعتبار بل يتقوم بامر تكويني في نفس المولى وهو إرادة المولى لفعل العبد، فلا اشكال في عدم تحقق شيء في نفس المولى حين تحقق الموضوع وشرائطه، بل لعل المولى العرفي لا يلتفت الى ذلك أبداً، وحينئذ يقال بان ارادة المولى تكون فعلية من حين صدور خطاب الأمر ولو قبل تحقق شرط الوجوب خارجا، وانما يكون تحققه خارجا دخيلا في فاعلية ارادة المولى ومحركيتها للعبد نحو اتيان الفعل، وسيأتي تبين ذلك في بحث الواجب المشروط ان شاء الله تعالى، ولأجل ذلك ذكر المحقق العراقي قده ان الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة وهي فعلية، حيث ان شرطها الموضوع وقيوده بوجودها للحاظي الفاني في الخارج، وانما تتوقف فاعليتها ومحركيتها على وجود الموضوع وقيوده خارجا بالنحو الذي أخذ موضوعا، فلو أخذ مجيئ زيد من السفر غدا موضوعا لشراء اللحم في هذا اليوم فتكون ارادة المولى محرقة نحو شراء اللحم اذا كان زيد يجيئ من السفر في اليوم الذي بعده.

واورد بعض الاعلام قده على المحقق العراقي قده بان بناءه على فعلية الحكم وعدم تقيده بقيد ينافي الالتزام بعدم ترتب الباعثية والمحركية عليه وكونه غير واجب الطاعة فعلا حيث يرجع الى تخصيص حكم العقل بلزوم الطاعة، مع انه ممتنع حتى من قبل الشارع، ويرد عليه ان مراد المحقق العراقي قده كون ارادة المولى بشراء العبد للحم في هذا اليوم على تقدير مجيئ زيد من السفر غدا تكون ارادة فعلية لكن حيث يكون المراد هو شراء اللحم على تقدير مجيئ زيد من السفر غدا، فلا يكون محركا للمكلف نحو الفعل الا في

فرض علم المكلف بتحقق الشرط خارجا في موطنه، وهذا كلام صحيح جدًا. ثم ان بعض الاعلام دام ظله قد ذكر ان الوجود الخارجي للشرط حيث يكون دخيلا في محركية الحكم والمحركية أمر تكويني فيستحيل تأثير الشرط المتأخر فيها كما يستحيل تأثيره في الملاك الذي هو أمر تكويني أيضا^(١) ولكنه غير متجه، لان المحركية تابعة لعلم المكلف بتحقق الشرط في موطنه.

هذا والعمدة في اشكال الشرط المتأخر يكون بلحاظ عالم الملاك، حيث يقال انه كيف يكون الشرط المتأخر مؤثرا في اتصاف الفعل بالمصلحة من الزمان السابق، فمجيب الضيف غدا كيف يوجب اتصاف اشتراء اللحم في هذا اليوم مع عدم تحقق مجيب الضيف فعلا، وكذا في مثل اجازة المالك في بيع الفضولي بناء على مسلك الكشف الحقيقي كيف تؤثر الاجازة المتأخرة في اتصاف الحكم بصحة بيع الفضولي من بدء وجوده بالمصلحة، فانه نظير ان يوجب اشعال النار في زمان متأخر لاحتراق القطنه قبله.

والجواب عنه اولاً: انه قد لا يكون الشرط المتأخر دخيلا في اتصاف الفعل بالملاك في الزمان السابق بل يكون إما دخيلا في استيفاء الملاك كبقاء المستطيع حيا الى اشهر الحج، او يكون عدم الشرط المتأخر موجبا لوقوع المكلف في مفسدة اشد لو أتى بالفعل قبله، وحيث يكون هذا الشرط المتأخر خارجا عن اختيار المكلف او يكون الأمر به منافيا لمصلحة التسهيل فيأخذ المولى وجوده في المستقبل شرطا في الوجوب فعلا من دون ان يكون دخيلا في اتصافه بالمصلحة، فشرب الدواء فعلا يكون نافعا للمريض، ولكن لو فرض تحقق البرد بعد ساعة فهو يتالي بمرض اشد منه بعد شربه لذلك الدواء، فلذا يقول له المولى ان كان لا يتحقق البرد بعد ساعة فاشرب هذا الدواء فعلا.

وثانيا: ما في البحوث من انه قد يكون دخل الشرط المتأخر في الاحتياج الى الفعل المتقدم بمناط مقدمية هذا الفعل لتتحقق ما سيبقى الى زمان حصول الشرط المتأخر، وهذا الشرط المتأخر يكون مؤثرا في الاحتياج الى ذلك الشيء بعد تحقق الشرط، كما لو قال المولى: "اذا كان يجيئ الضيف غدا فاشتر اليوم الطعام"، فان مجيئ الضيف سبب للاحتياج الى وجود الطعام في حال مجيئه، وانما أمر المولى باشتراء الطعام اليوم لأجل كونه مقدمة لوجود الطعام حين مجيئ الضيف، ونكتة ايجاب اشتراء الطعام من اليوم إما انه لايمكن شراؤه بعد ذلك فيكون من المقدمات المفوتة، او لأجل التوسعة على العبد، فان شاء اشترى اليوم وان شاء اشترى غدا.

وثالثا: انه قد تكون الملاكات والمصالح اعتبارية وعقلائية لاتكوينية، نظير ما لو أمر المولى بوقوف عبده لدى الباب ان كان يجيئ زيد بعد فترة مثلا، فان مصلحة هذا الوقوف مصلحة عقلائية لتعارف اكرام الضيف بمثل ذلك في العرف مثلا، فلايتطرق اليها احكام التكوين من امتناع تأثير المعدوم في الموجود، ولعل من هذا القبيل صحة بيع الفضولي الذي يلحقه اجازة المالك في المستقبل حيث يكون في هذا الحكم مصلحة عقلائية.

بل يمكن ان يقال ان اتصاف الفعل بالملاك حيث لايتوقف على وجود ذلك الفعل فالفعل يتصف بالملاك في عالم نفس الأمر، وعليه فلامانع من اتصاف فعل خاص بالملاك وهو الفعل الذي يوجد بعده الشرط المتأخر، فليس اتصاف الفعل بالملاك متوقفا على وجود شيء كي يشمل احكام عالم الوجود، بل يتبع احكام عالم نفس الأمر، ولايفرض فيه وجود حتى يقال بامتناع تأثير المعدوم فيه.

ثم ان السيد الخوئي قده بعد ان التزم بان الشرط المتأخر للحكم خلاف ظاهر الادلة العامة لكونها ظاهرة في فعلية الحكم بعد فعلية شرطه، لكن ذكر انه يستثنى من ذلك موردان:

١- شرطية الاجازة المتأخرة لصحة العقد الفضولي، فانها لا تحتاج الى دليل خاص، بل تكون على طبق القاعدة لأجل ان العقد قبل تحقق الإجازة لا يكون منتسبا الى المالك حتى يكون مشمولا لعمومات الصحة، فانها تدل على صحة عقد المالك، فاذا تعلقت الإجازة بعقد الفضولي انتسب الى المالك من حين وقوعه، وحكم بصحته من ذلك الحين، والسبب في ذلك هو ان الإجازة كما يمكن تعلقها بامر مقارن او متأخر كذلك يمكن تعلقها بامر متقدم، وبما ان المالك اجاز العقد السابق الصادر من الفضولي فبطبيعة الحال قد امضى الشارع العقد بمقتضى عمومات الصحة، وظرف الإجازة وان كان متأخرا الا ان متعلقها وهو العقد أمر سابق، وهذا معنى كون الإجازة بوجودها المتأخر شرطا للملكية السابقة، وبكلمة أخرى ان اعتبار الشارع وامضائه وان كان من حين اجازة المالك الا ان الممضى هو العقد السابق ويكون المعتمد هو الملكية من حين العقد.

٢- شرطية القدرة بوجودها المتأخر في الواجبات التدريجية لان فعالية وجوب كل جزء سابق منها مشروطة ببقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما الى زمان الاتيان بالجزء اللاحق^(١).

ويلاحظ على ما ذكره قده بالنسبة الى بيع الفضولي -من انه بعد إجازة المالك يثبت ملكية المشتري للمبيع من حين حدوث بيع الفضولي- أنه ليس من الشرط المتأخر للحكم في شيء، حيث ان المفروض ان الحكم الشرعي بالملكية لا يكون فعليا الا بعد اجازة المالك، نعم الحكم الفعلي بعد اجازة المالك هو كون المشتري مالكا للمبيع من زمان حدوث بيع الفضولي، وثمرته كون النماء المتخلل للمبيع ملكا للمشتري، وهذا هو الكشف الانقلابي، او انه

بعد اجازة المالك يحكم بترتب آثار ملكية المشتري للمبيع من زمان حدوث البيع، من دون ان يحكم بنفس ملكيته للمبيع من زمان حدوث البيع، فيحكم بان النماء المتخلل ملك للمشتري من زمان اجازة المالك، وهذا هو الكشف الحكمي .

نعم لو التزمنا بمسلك الكشف الحقيقي كان ذلك بمعنى ان اجازة المالك شرط متأخر للحكم، ونتيجة الكشف الحقيقي انه لو كان المشتري يعلم بلحوق اجازة المالك كان يجوز له التصرف في المبيع ولو قبل اجازة المالك لكونه ملكا له واقعا، بينما انه على مسلك الكشف الانقلاي والحكمي لم يكن المبيع ملكا له قبل تحقق اجازة المالك فكان يحرم عليه التصرف فيه ولو مع علمه بلحوق الإجازة .

الشرط المتأخر للواجب

المقام الثاني في الشرط المتأخر للواجب، مثل اشتراط صحة صوم المستحاضة الكثيرة باغتسالها في الليلة القادمة لصلاة المغرب والعشاء بناء على القول به^(١)، فانه لاشكال فيه بلحاظ عالم الحكم، حيث يرجع ذلك الى تقييد الواجب بخصوص الفعل الذي يلحقه ذاك الشرط المتأخر، كما لاشكال فيه بلحاظ عالم الامتثال اذ ليس دخل ذلك الشرط المتأخر في تحقق الامتثال من باب التأثير التكويني ليقال كيف أثر المتأخر في المتقدم بل بابه باب تخصيص العنوان المتعلق للأمر، فلا يتحقق الامتثال الا باتيان ما هو الواجب وهو الفعل المقيد بحصول ذاك الشرط المتأخر.

١ - ذكر بعض الاعلام قده ان تأثير غسل المستحاضة في الليلة القادمة لحصول الطهارة المقارنة للصوم يرجع الى الشرط المتأخر للحكم، فإما ان يقال ان الشرط هو الغسل دون الطهارة المقارنة للصوم والمسببة من ذلك الغسل او ان الشرط هو تعقب الصوم بالطهارة (منتقى الاصول ج٢ص١٣٢) وفيه انه لم يتوهم احد بكون الشرط هو الطهارة المقارنة للصوم التي تكون مسببة عن الغسل في الليلة القادمة، وانما يكون الشرط للصوم نفس ذاك الغسل بناء على القول به .

وقد التزم المحقق النائيني بجواز الشرط المتأخر للواجب بدعوى انه كالجزم الأخير من الواجب حيث ينسب الأمر اليه ضمنا، فان مسلكه تعلق الأمر الضمني بنفس الشرط كالجزم، حيث يرى استحالة تعلق الأمر الضمني بتقيد الفعل بالشرط، بدعوى ان التقيد أمر انتزاعي فلا يكون مقدورا حتى يتعلق به الأمر، وانما المقدور هو منشأ انتزاعه اي وجود ذات الفعل ووجود الشرط^(١). ولكنه بناء على ما هو الصحيح من كون التقيد بالشرط متعلقا للأمر الضمني ولا يضر كون التقيد امرا انتزاعيا بعد كونه قابلا لتعلق الأمر به عرفا وعقلا للقدرة عليه بواسطة القدرة على منشأ انتزاعه فيكون تقيد الصوم بغسل الليلة القادمة متعلقا للأمر.

ومن هنا ذكر السيد الخوئي قده أنه حينئذ يكون تحقق الغسل كاشفا عن حصول الامتثال في اليوم لتحقيق التقيد حينه واقعا^(٢)، ولازم ما ذكره قده سقوط الأمر بالصوم بعد غروب الليل على اي تقدير -بناء على مسلكه من كون الامتثال مسقطا للتكليف لا كونه مسقطا لفاعلية التكليف ومحركيته فقط- فانها لو اغتسلت بعد ذلك انكشف تحقق الامتثال منها قبل الغروب، وان لم تغتسل انكشف عدم ذلك، وهذا لا ينافي لزوم الغسل عليها عقلا.

وقد يورد عليه انه كيف يكون وجود القيد المتأخر كاشفا عن حصول التقيد سابقا مع انه لا يحصل التقيد بدونه، ولكن هذا الإيراد غير تام، فان ما ذكره السيد الخوئي قده يكون نظير مسلك الكشف الحقيقي في مسألة بيع الفضولي، حيث ان إجازة المالك تكشف عن سبق ملكية المشتري، مع كونها دخيلة في تحقق تلك الملكية على نحو الشرط المتأخر.

ولكن الانصاف انه مالم يتحقق القيد المتأخر فلا يحصل عنوان التقيد عرفا

١ - اجود التقريرات ج ١ ص ٢٢١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٠٨

فيبقى الأمر بالمقيد الى زمان تحقق القيد المتأخر، فاذا تحقق القيد سقط ذلك الأمر بالامتنال، وهذا لاينافي ترتب احكام العمل الصحيح على ذلك المقيد ولو قبل تحقق قيده المتأخر اذا كان سيوجد القيد المتأخر في موطنه.

ان قلت: ان عنوان الصحة الفعلية بناء على ما ذكرت ينتزع من تحقق المقيد فعلا والمفروض توفقه على حصول قيده المتأخر، وأما الصحة التأهيلية فيكفي في انتزاعها امكان لحوق القيد المتأخر ولو لم يوجد اصلا، فاذا اغتسل المكلف للزيارة فحيث ان ظاهر الأمر بغسل الزيارة ليس هو الغسل بقصد الزيارة فقط، بل بشرط لحوق الزيارة به خارجا، فلو اغتسل المكلف بقصد الزيارة فصلى الفريضة بناء على القول بان الغسل المشروع يغني عن الوضوء ثم لم يأت بالزيارة بعد ذلك فيحكم ببطلان صلاته، وبناء على ذلك فكيف نحكم بصحة هذه الصلاة حتى لو أتى بالزيارة بعدها بناء على توقف الإتيان بالغسل الصحيح على تحقق الزيارة كقيد متأخر.

قلت: ان الظاهر عرفا مما دلّ على ان كل غسل مشروع يغني عن الوضوء شموله لغسل الزيارة مثلا من بدء تحققه اذا كانت توجد الزيارة بعده في المستقبل، وان كان يتوقف امتثال الأمر بغسل الزيارة على تحقق الزيارة لان تحققها يكون مجرد كاشف عن تحقق امتثال الأمر بغسل الزيارة في السابق، على ما ذكره السيد الخوئي قده.

هذا ولا يخفى ان ما ذكره السيد الخوئي قده في المقام من كون الأمر الضمني متعلقا بتقيد الفعل بالشرط دون ذات الشرط مناف لما ذكره في بحث الاستصحاب من ان استصحاب بقاء الشرط كالوضوء الى زمان الصلاة يثبت تحقق الامتنال ولا يكون اصلا مثبتا، حيث ان الواجب مركب من الصلاة والوضوء، فالأمر الضمني قد تعلق بنفس الوضوء لا بتقيد الصلاة به^(١).

وكيف كان فلا اشكال في الشرط المتأخر للواجب بلحاظ مرحلة الحكم

ومرحلة الامتثال، وانما الاشكال في مرحلة الملاك، حيث يقال بانه كيف يؤثر الشرط المتأخر في كون الفعل المتقدم سببا لاستيفاء الملاك، فيقال في مثال صوم المستحاضة مثلا كيف يكون غسلها في الليلة القادمة دخيلا في تأثير صومها في استيفاء الملاك، فان استيفاء الملاك وايجاده ان كان قبل تحقق الغسل فهذا يعني تأثير الغسل قبل وجوده في استيفاء هذا الملاك، وهو غير ممكن، ولو كان بعد تحقق الغسل فالمفروض انعدام الصوم حينئذ فكيف يكون مؤثرا في تحقق هذا الملاك.

وأجيب عن هذا الاشكال بعدة اجوبة:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من ان عناوين الافعال تختلف باختلاف الاضافات (فالذهاب الى خارج البلد بغرض استقبال زيد يعدّ استقبالا له على فرض مجيئه بعده من السفر) ولايختلف في ذلك ان يكون الطرف الآخر للإضافة متقدما او مقارنا او متأخرا بعد ان كان الشرط في الحقيقة اضافته اليه وهو مقارن دائما ومن جهة اخرى انه يختلف الحسن والقبح والغرض باختلاف العناوين، وتطبيق ما ذكره على مثال صوم المستحاضة ان اضافته الى الغسل في الليلة القادمة تكون موجبة لتعنونه بعنوان حسن.

ويلاحظ عليه ان ما ذكره لايجدي في حل الاشكال بشكل نهائي اذ الشرط المتأخر ثابت ومعقول في الملاكات التكوينية ولايختص بالأحكام التي تكون بملاك الحسن والقبح، فالطبيب قد يأمر المريض بشرب دواء مشروط بشرط متأخر كالمشي بعده، وحينئذ فماذا يجاب عن اشكال الشرط المتأخر في مثله.

٢- ما ذكره المحقق العراقي قده من انه في العلل التكوينية يكون الشرط بحسب الحقيقة هو الاضافة الحاصلة بين المقتضي والشرط، فالنار

المتحصصة باقتراب القطنه منها تكون علة الاحتراق، وعليه فلا يضر كون طرف الإضافة الذي نعبّر عنه بالشرط متقدما او متأخرا.

وما ذكره غريب جدّا، فإنه مالم يتحقق كلا طرفي الاضافة فلا يعقل تحققها عقلا، لان الإضافة هي الوجود الرابط والوجود الرابط يحتاج في وجوده الى وجود طرفيه، وعليه فلا بد من تحقق اقتراب القطنه من النار كي تتحقق الإضافة بينه وبين النار، هذا مضافا الى ان الظاهر كون النسبة الثابتة بين الطرفين الموجودين كنسبة القبلية ونحوها من الاعتبارات العقلية او فقل من ثابتات عالم الواقع لاعالم الوجود الخارجي فلا يعقل تأثيرها في الوجود الخارجي.

٣- ما حكى عن السيد الإمام قده من انه يمكن توجيه الشرط المتأخر للواجب في مثل اشتراط صوم المستحاضة بالغسل في الليلة القادمة بانه لما كان الزمان من مشخصات وجود الفعل فيكون النهار مشخصا لوجود الصوم ويكون الليل الذي بعده مشخصا لوجود الغسل، وحيث ان الزمان وجود وحداني غير قارّ بالذات فالجزء الاول منه يكون متقدّمًا بالذات على الجزء الثاني، وكون مرتبة ذاته متقدمة لا يحتاج الى وجود فعلي للجزء الثاني بل يكفي تحققه في ظرفه -بخلاف عنوان القبلية والبعديّة فإنه بالنظر العقلي لا يصدق الا بعد تحقق الطرفين- وعليه فبتبع الزمان يكون صوم النهار مثلا متقدما بالذات على غسل الليل القادم اذا تحقق الغسل في ظرفه^(١).

ويلاحظ عليه: أنه مالم يتحقق الغسل لا يكون الصوم سابقا عليه، ويشهد لذلك ما ورد في كلامه من انه لو لم يتحقق الغسل في ظرفه لم يكن الصوم متقدما عليه بالذات، وعليه فلا يندفع اشكال الشرط المتأخر بذلك.

٤- ما ذكره بعض الاعلام دام ظلّه من ان المقتضي للملاك ليس هو الصوم وانما هو حصة خاصة منه وهو الصوم المقيد بالغسل في الليلة اللاحقة وما يكون معدوما حين الغسل انما هو طبيعي الصوم، أما الحصة فهي لم توجد

بعد، وانما توجد الغسل الذي هو القيد الأخير، نظير المركب من الأجزاء الطولية، وليس كل جزء يؤثر في ظرفه، بل الأجزاء تكون مؤثرة في آن واحد وهو آن الانتهاء من الجزء الأخير، هذا مضافا الى انه يوجد فرق بين الأمور التعبدية والأمور التكوينية، فلا يمكن ان يقال ان المقتضي حصة خاصة من النار مثلا، لان المقتضي ذات النار، والمماساة بينها وبين الحطب شرط لتأثيرها، واما في الأمور التعبدية كالصوم فلا قيمة لذات الصوم شرعا بدون قيوده، فالمقتضي هو حصة خاصة من الصوم وما دام لم يحصل الغسل اللاحق لم تتحقق هذه الحصة، لان التقيد لا يتحقق الا عند وجود القيد^(١).

ويلاحظ عليه ان الكلام في تأثير الصوم في الملاك الذي اعترف هو بكونه من الامور التكوينية، ولا يعقل ان يكون المؤثر في حصول الملاك هو الصوم في آن تحقق الغسل اللاحق، لافتراض انعدام الصوم حينه، وليست الحصة الا انتزاعا عن تحقق الصوم في الزمان السابق وتحقق الغسل في الزمان اللاحق، فتأثير الحصة في الملاك لا يعني الا تأثير الصوم والغسل في الملاك، والمفروض عدم تقارنهما في الوجود حتى يؤثر معا في تحصيل الملاك.

٥- ما ذكره في البحوث ومحصله ان هذا الاشكال نشأ من افتراض أن الفعل المأمور به هو المقتضي لتحصيل الملاك، ويكون تأثيره فيه مشروطا بشرط متأخر، فيقال حينئذ انه لو فرض تحقق الملاك حين وجود المقتضي لزم تأثير ذلك الشرط المتأخر فيما هو متقدم عليه وجودا، ولو فرض تحققه حين حصول الشرط المتأخر فحيث ان المفروض انعدام ذلك المقتضي آنذاك فيلزم تأثير المقتضي بعد انعدامه في ايجاد شيء وكلاهما محال، ولكن لو افترض ان الفعل المأمور به لا يكون هو المقتضي لتحصيل الملاك مباشرة وانما يكون

موجدا لأثر معين، ويبقى ذلك الاثر الى زمان الشرط المتأخر، فيكون ذلك الاثر هو المقتضي حقيقة ويكون مقترنا بالشرط زمانا، فتتحقق العلة التامة لتحصيل الملاك، وهذا نظير شرب الدواء الذي يولّد حرارة معينة في الجسم وتبقى الحرارة الى زمان المشي فتؤثر في الصحة، فما تُؤهم كون مقتضيا كان في الحقيقة سببا لوجود المقتضي.

ولا يخفى ان هذا السبب ليس علة مفيضة لذلك المقتضي كي يحتاج اليه حدوثا وبقاء، بل هو معدّ له كالبّناء الذي يكون معدّا للبناء، ولأجل ذلك يبقى البناء بعد موته، وأما علة بقاء البناء فهي قوة الجاذبة وتماسك اجزاء البناء. واذ صح ما ذكر في الامور التكوينية فيمكن ان يكون ملاك صوم المستحاضة المشروط بغسلها في الليلة القادمة من هذا القبيل^(١).

وما ذكره تام جدا، مضافا الى ما ذكرناه من انه قد يفرض كون المصلحة اعتبارية وعقلائية كما مر مثالها سابقا، فيكون الأمر فيها سهلا جدا.

هذا كله في الشرط المتأخر، ولكن بقي الكلام في النقص المذكور في كلام صاحب الكفاية حيث ذكر ان الاشكال في الشرط المتأخر من استلزامه تأثير المعدوم في الموجود يجري في الشرط المتقدم ايضا، حيث انه بعد انعدامه يؤثر المقتضي في تحقق المعلول، فيرد عليه نفس اشكال تأثير المعدوم في الموجود.

وقد اجاب المحقق الاصفهاني قده عن هذا النقص بان الشرط اذا كان معدّا ومقرّبًا للأثر فلا يعتبر تقارنه زمانا مع وجود المعلول، حيث يكون من شأنه ان يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة كمن يمشي خطوات ليجلس على الكرسي، فان كل خطوة منه تقرب الجلوس على الكرسي الى حيث يمكن صدوره من هذا الشخص، فلا يضر انعدام تلك الخطوات حين تحقق الجلوس على الكرسي اذ لا يعتبر في المعدّ تقاربه زمانا مع المعلول، نعم

إذا كان الشرط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر ويجب تقارنه زماناً مع وجود الأثر^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي قده انه لا يعتبر تقارن الشرط مع المعلول زماناً^(٢) اذ مردّ الشرط في طرف الفاعل الى مصحح فاعليته كما ان مردّه في طرف القابل الى متمم قابليته، وبكلمة أخرى ان شأن الشرط انما هو اعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعلي حتى لا يمكنه التقديم زماناً عليه، ومن البديهي انه لا مانع من تقدم ما هو معد ومقرب للمعلول الى حيث يمكن صدوره من العلة ولا تعتبر المقارنة في مثله.

اقول: انه لا معنى لان يكون الشرط مقرباً للمعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة الا بان يكون هذا الشرط دخيلاً في تحققه، فيكون من أجزاء علته التامة فلا يمكن ان يؤثر في تحقق المعلول مع فرض انعدامه حينه، فلا بد ان يكون الشرط المتقدم مؤثراً في تحقق حالة في الفاعل او القابل، وتكون هذه الحالة هي الشرط المقارن لوجود المعلول خارجاً فالشرط الذي يكون متمماً لفاعلية الفاعل يُحدث في الفاعل حالة تبقى الى حين فاعليته، وكذا الشرط الذي يكون متمماً لقابلية القابل يُحدث في القابل حالة تبقى الى حين قابليته وهو زمان تحقق المعلول، وعليه فاشكال الشرط المتقدم يندفع بافتراض حلقة مفقودة بينه وبين تحقق المعلول خارجاً فيكون الشرط المتقدم مؤثراً في تحقق أثر معين، ويبقى هذا الأثر المعين الى زمان تحقق المعلول ويكون هو الشرط المقارن حقيقة، كما مر نظيره في الشرط المتأخر.

١ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٣٥

٢ - قد ورد التعبير في المحاضرات بان اللازم مقارنة الجزء الاخير من العلة التامة للمعلول، ولكن الظاهر انه من سهو القلم اذ يلزم مقارنة مامنه الوجود اي المقتضي مع المعلول بلا اشكال.

وقد ذكر بعض الاعلام دام ظله ان الاستطاعة قبل اشهر الحج لايمكن ان تكون مؤثرة في اتصاف الحج في اشهر الحج -التي هي زمان جواز الإحرام بالحج- بالملاك، والا لزم تأثير المتقدم في المتأخر وهو محال، نعم لو بقيت الاستطاعة الى اشهر الحج كانت مؤثرة في الملاك، ومعنى ذلك عدم وجوب حفظ الاستطاعة قبل اشهر الحج اذ لاوجوب قبله ولاملك^(١).
وفيه انه لا يوجد مانع من كون حدوث الاستطاعة موجبا لاتصاف الحج المقيد بأشهر الحجّ بالملاك، ويكون تحقق اشهر الحج دخيلا في استيفاء هذا الملاك.

تقسيمات الواجب

الجهة الرابعة في تقسيمات الواجب .

الواجب المشروط

منها: تقسيمه الى الواجب المطلق والمشروط، ولا يخفى انهما عنوانان نسبيا، فوجوب الحج مثلا مشروط بالاستطاعة وليس مشروطا بزوال الشمس، بينما ان وجوب صلاة الظهر مشروط بزوال الشمس دون الاستطاعة، وحيث ان كل واجب يكون مشروطا على الاقل بالشرائط العامة كالبلوغ والعقل فلا يوجد واجب مطلق من جميع الجهات .

والتفسير المعروف للواجب المشروط هو ان يكون ثبوت الوجوب بعد تحقق الشرط خارجا، فاذا قال المولى لعبده: "ان جاءك زيد فاكرمه" فما لم يجئ زيد لا يتحقق وجوب اكرامه، نظير ما لو قال الموصي هذا المال لزيد بعد وفاتي، فلا يتحقق ملكية زيد لماله الا بعد وفاته .

وقد نسب الى الشيخ الاعظم قده انه انكر الواجب المشروط بالتفسير المشهور والتزم برجوع الشرط فيه الى متعلق الوجوب فيكون مفاد قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" هو تعلق الوجوب الفعلي باكرام زيد على تقدير مجيئه .

وقد استدل لذلك بوجهين:

الوجه الاول: ان العاقل اذا التفنت الى فعل فاما ان يتعلق طلبه به او لا، لا كلام على الثاني، وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الفعل موردا لطلبه من دون دخل قيد فيه فيطلبه على اطلاقه او يكون ذلك الفعل موردا لطلبه مع تقيده بقيد، وهذا القيد قد يكون تحت اختيار المكلف وقد لا يكون تحت اختياره، فان كان تحت اختياره فتارة يقع متعلقا للطلب كالوضوء بالنسبة الى الصلاة حيث يطلب المولى من المكلف تحصيل الوضوء أيضا، وأخرى يكون وجوده

بنحو لا يتعلق به طلب المولى دخيلا في غرض المولى فيطلب المولى الفعل المقيد بنحو لا يكون ايجاد قيده موردا لطلبه، كما في قوله اذا دخلت الدار فافعل كذا، وان كان ذلك القيد خارجا عن اختيار المكلف فلامحالة يؤخذ وجوده بنحو لا يكون موردا للطلب قيда للواجب، ففي جميع هذه التقادير يكون الوجوب فعليا وانما الاختلاف في متعلق الوجوب، فالوجوب في الواجب المشروط أيضا وجوب فعلي، غاية الأمر ان الواجب فعل مخصوص على تقدير خاص، وهكذا لا يرى فرق بين ان يجعل زمان المستقبل بحسب القواعد النحوية قيда للوجوب كقوله اذا دخل وقت كذا فافعل كذا، وبين ان يجعل قيда للفعل الذي تعلق به الوجوب كقوله افعل كذا في وقت كذا، حيث يكون الوجوب في كليهما فعليا، ويكون الواجب هو الفعل المقيد بالزمان المستقبل، وحينئذ فاذا علم المكلف بانه لا يقدر على الواجب الاّ بتمهيد مقدماته قبل حضور وقته وجب تمهيدها عقلا^(١).

وقد أورد عليه بعدة ايرادات:

الإيراد الاول: ما ذكره جماعة منهم السيد الصدر قده من ان تعلق ارادة المولى وشوقه بالمقيد تقتضي ارادته وشوقه بتحصيل قيده، فلو كان مجيئ زيد في قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" قيда للواجب دون الوجوب، فيعني ذلك تعلق الشوق الفعلي للمولى بالفعل الخاص وهو إكرام زيد عقيب مجيئه، وهذا يستلزم تعلق شوق المولى بالقيد، اي مجيئ زيد، مع انه قد لا يكون القيد في الواجب المشروط محبوبا، بل قد يكون مبغوضا كما في ارادة شرب الدواء على تقدير المرض او ارادة المولى لأداء المكلف للكفارة على تقدير ارتكابه للمفطرات في الصوم الواجب، وما ذكر من ان المأخوذ في المتعلق هو حصة خاصة من القيد وهو القيد بوجوده الاتفاقي^(٢) اي ما وجد لاسبب أمر المولى

١ - مطارح الانظار ص ٥٢ طبع قديم

٢ - قد يتوهم ان المراد من الوجود الاتفاقي للقيد هو ما لم يتصد المكلف لتحصيله بل حصل <<

به، حيث يكون الدخيل في المصلحة التامة في الواجب هو ما لو وجد القيد لاسبب أمر المولى به، وقد تكون النكته في ذلك ملاحظة مصلحة التسهيل في عدم الزام المكلفين بتحصيل هذا القيد، فهو انما يصحح عدم أمر المولى بتحصيل هذا القيد لكنه لايعني عدم شوقه اليه .

وأما دعوى كون المأخوذ في المتعلق هو حصة خاصة من القيد وهو القيد الذي لم يتعلق به شوق المولى فيكون المأخوذ في قوله ان جاءك زيد فآكرمه هو مجيء زيد بنحو لايتعلق به شوق المولى، فهذا أمر مستحيل لأنه يعني تعلق شوق المولى بالمقيد مع عدم شوقه بحصول قيده، وهذا محال لاستلزامه التفكيك بين الشوق الى شيء وبين الشوق الى مقدمته^(١).

نعم لو كان ذاك الشرط شرطا في استيفاء الملاك ولكن لم يتعلق غرض المولى بإيجاب تحصيله إما لكونه غير مقدور او لاقتضاء مصلحة التسهيل في كون المكلف مرخص العنان بالنسبة اليه، فلامانع من تعلق الأمر الفعلي بالفعل المقيد بالوجود الاتفاقي لهذا القيد اي وجوده لامن ناحية أمر المولى به، فان الاشكال كان منحصرا في ان تعلق الشوق بالمقيد يمتنع ان ينفك عن تعلق الشوق بتحصيل قيده، والمفروض انه في شرط الاستيفاء يكون حصول القيد متعلقا للشوق أيضا^(٢).

>>

اتفاقا، فيدعى ان لازمه انه لو تصدى المكلف لتحصيل القيد كما لو سعى في مجيء زيد فلايجب عليه اكرامه حينئذ .

ولكن هذا التوهم مناف لصريح الكلام المنقول عن الشيخ الاعظم قده حيث قال انه قد يكون المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد موردا للتكليف (مطارح الانظار ص ٥٣ طبع قديم) ولم يرد في كلامه قده التعبير بالوجود الاتفاقي للقيد حتى يبحث عن معناه .

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٧٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٩٧

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بوجهين:

١- انه لايبعد ان يكون مقصود الشيخ الاعظم قده من دعوى الفرق بين تعلق شوق المولى وطلبه بالمقيد بنحو يشتاك الى تحصيل قيده وبين تعلق شوقه وطلبه بالمقيد على تقدير حصول قيده هو انه في الاول يتعلق شوق المولى بالحصنة كالصلاة مع الوضوء فلامحالة يجب على المكلف تحصيل القيد ايضا، وفي الثاني يتعلق شوقه وطلبه بمفاد الجملة الشرطية، وقد عبر عنه الشيخ الأعظم قده على ما حكي عنه بان الواجب فعل مخصوص على تقدير خاص، ففي مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه يتعلق شوق المولى بمفاد الجملة الشرطية وهو اكرام زيد على تقدير مجيئه، ومن الواضح ان الشوق الى مفاد الجملة الشرطية -وهو ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط^(١) - لا يقتضي تعلق الشوق بايجاد الشرط ايضا، كما هو الحال في العلم فان العلم بالمقيد والحصنة كالعلم بتحقيق الصلاة مع الوضوء يساوق العلم بحصول قيده اي الوضوء، بينما ان العلم بمفاد الجملة الشرطية كقولنا اذا طلعت الشمس فالنهار موجود لا يساوق العلم بتحقيق شرطها وهو طلوع الشمس، بل قد يجتمع مع العلم بعدم تحقق الشرط.

١ - قد ذكرنا في محله -وفقا للمحقق الاصفهاني قده حسب ما يستفاد عنه في بحث الواجب المشروط من نهاية الداربية- ان مفاد الجملة الشرطية ابتداء هو ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، لالملازمة بين الشرط والجزاء، حتى في ما لو كان الغرض هو بيان انتفاء الجزاء لانتفاء شرطه، كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا (سورة الأنبياء الآية ٢٢)؛ وتظهر ثمرة ذلك في انه بناء على كون مفاد الجملة الشرطية كقوله ان كان العالم عادلا فاكرمه هو ثبوت الملازمة بين كون العالم عادلا وبين وجوب اكرامه، فيعني ذلك انه لولم يجب اكرام عالم فليس عادلا، فاذا علمنا بعدم وجوب اكرام زيد العالم وشككنا في كونه عادلا او فاسقا فيمكن ان نثبت بذلك عدم كونه عادلا فنرتب عليه الآثار الشرعية لعدم عدالته، وهذا هو الذي يعبر عنه باجراء عدم اصالة التخصص لاثبات التخصص، وحيث انه لايساعد العرف على ذلك فيتقوى ما ذكرناه من ان مفاد الجملة الشرطية مجرد ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

ثم لا يخفى أننا وان ذكرنا في محله ان الارادة التكوينية بمعنى العزم على ايجاد الفعل والارادة التشريعية بمعنى تعلق الطلب النفساني للمولى بفعل العبد، ولكن يجري ما ذكرناه بالنسبة الى الشوق فيهما ايضا، فحينما يريد الانسان شرب الماء على تقدير عطشه فيكون متعلق بعزمه هو مفاد قضية شرطية، وهذا لا يقتضي العزم على ايجاد شرطها فضلا عن تعلق الشوق به، وهكذا لو طلب المولى من عبده شرب الماء على تقدير عطشه فانه لا يقتضي طلب ايجاد شرطه.

ولو لم يتم هذا الجواب وفرض تعلق ارادة المولى بالمقيد فلا يتم ما ادعي من امكان انفكاك الأمر بالمقيد عن الزام المولى بتحصيل قيده، حيث يقال بان الدخيل في الملاك حصة خاصة من القيد وهو ما لا يكون وجوده بسبب أمر المولى به، فانه يكون من الجمع بين المتهافتين اذ لا يعقل تعلق ارادة المولى بالمقيد من دون ارادته لتحصيل قيده، بان يرى كون المكلف مرخص العنان في ذلك.

كما لا يعقل ان يكون الانسان عازما على ايجاد المقيد من دون عزمه على ايجاد قيده، كأن يكون عازما على شرب الماء المقيد بكونه عقيب العطش ولكن لا يكون عازما على ايجاد العطش، ودعوى ان مراد المولى هو شرب الماء المقيد بالعطش الذي لا يكون ناشئا عن ارادة المولى، وكذا متعلق العزم هو شرب الماء المقيد بالعطش الذي لا يكون وجوده ناشئا عن العزم على ايجاده، يكون جمعا بين المتهافتين، الا ان يرجع الى ما ذكرناه من تعلق الارادة والعزم بمفاد جملة شرطية وهو فعل الجزاء على تقدير حصول الشرط. نعم لو كانت حقيقة الوجوب مطلق الشوق ولولم يصل الى مرتبة مطالبة المولى للفعل وتسجيله في ذمة العبد امكن تعلق شوق المولى بشرب العبد

للماء المقيد بوجود العطش لا من ناحية الزام المولى به، لكنه ليس كذلك، لان مطلق الشوق لا يكفي في الوجوب ما لم يبلغ مرتبة مطالبة المولى للفعل وتسجيله في ذمة العبد، كما سيأتي بيانه عن السيد الصدر قده، فالالزام بالمقيد والحصة لا ينفك عن الالزام بتحصيل قيده، او فقل لا يجتمع مع كون العبد مرخص العنان بالنسبة الى تحصيل قيده.

٢- ما كان يخطر بالبال سابقا من إرجاع القيد المذكور في الواجب المشروط الى عنوان المكلف، فقولته "ان استطاع المكلف فليحج" يكون بمعنى أن المكلف المستطيع يحج، فيكون وجوب الحج لعنوان المستطيع ثابتا منذ الجعل وكذا إرادة المولى متعلقة منذ الجعل -ولعلها تكون بالنسبة اليه تعالى من الأزل- بصدور الحج من المستطيع، نعم ما لم يصر المكلف مستطيعا خارجا فلا يصدق انه قد اريد منه الحج، وعليه فلا يتم مسلك المشهور من انه لا يثبت وجوب الحج الأبعد وجود المستطيع خارجا، لان حقيقة الوجوب هي ارادة المولى لفعل العبد وهذه الإرادة فعلية في نفس المولى وان لم توجد المستطيع خارجا، والا فان كان وجود هذه الإرادة بوجود المستطيع خارجا فقد لا ينفك المولى العرفي الى وجوده في الخارج بعد ان صدر منه خطاب أمر كل مستطيع بالحج، كما لا يتوجه عليه اشكال أنه اذا كان الشرط وهو وجود الاستطاعة قيذا للواجب لزم منه تعلق شوق المولى بتحصيله، مع انه قد لا يكون تحصيل الشرط في الواجب المشروط محبوبا بل قد يكون مبعوضا، فانه انما يرد هذا الاشكال فيما اذا كان من وجب عليه وأريد منه الحج هو مطلق المكلف لا خصوص المكلف الواجد لهذا القيد اي المستطيع.

ولا يخفى ان هذا الوجه وان كان تاما في الجملة لكنه لا يغني عن الوجه الاول لسببين:

١- انه لا يتم هذا الوجه في الخطاب الشخصي، كما لو قال المولى لعبده ان جاءك زيد فأكرمه، فان إرجاعه الى تقييد هذا العبد بتقييد أحوالي وهو كونه في

الواجب المشروط ٥٣١

حال مجيب زيد خلاف الوجدان، كما لا يتمّ قطعاً في الإرادة التكوينية مثل ما لو أراد الإنسان إكرام زيد على تقدير مجيئه، وانما يتم فيما اذا كان الشرط عنواناً راجعاً الى تقييد المكلف كما في قوله ان استطاع المكلف فليحج، فحينئذ يكون من أريد منه الحجّ هو المستطيع دون غيره، وقد رايت في التقارير كلاماً يظهر منه أن الشيخ الأعظم قد كان ملتفتاً الى هذا التفصيل، فقد ذكر انه قد يفرق بين ما اذا كان الأمر الموقوف عليه الوجوب صفة راجعة الى جنس المكلف كالمستطيع وبين ما اذا لم يكن كذلك، بان كان قيماً للفعل المكلف به، كما يقال ان دخلت الدار فافعل كذا فيما اذا كان المقصود تقسيم الفعل المكلف به، فيقال بعدم وجوب المقدمة الوجودية في مثل الأول، لان التكليف غير متوجه الى غير المستطيع، لانه لا يكون عرضة للتكليف حال عدم الاستطاعة فلو اخلّ بشرط من شروط الواجب كان لم يحصل الراحلة فليس في ذلك تفويت التكليف^(١).

وسأتي في البحث عن وجوب المقدمات المفوّتة ثمرة الفرق بين كون الشرط عنواناً راجعاً الى تقييد المكلف وبين كونه قيماً للمادة كما في قول المولى لعبده ان جاءك زيد فاكرمه، حيث قلنا بان مآله الى طلب المولى من هذا العبد مفاد القضية الشرطية وهو فعل الجزاء على تقدير الشرط.

٢- حتى لو كان الشرط عنواناً راجعاً الى تقييد المكلف فمع ذلك لا بد من ارجاع شوق المولى الى تعلقه بمفاد قضية شرطية، فانه اذا تعلق شوق المولى بصدور الحج من المستطيع مثلاً فانه يتصور ذلك على نحوين، احدهما ان يشترك المولى صدور الحج من المستطيع على نحو الشوق الى الحصة اي حج المستطيع فيقتضي ذلك شوقه الى وجود المستطيع خارجاً، فيكون نظير

ما لو تعلق شوق المولى بعلاج الطبيب للمرضى، فان شوقه الى ذلك يكون بنحو يشترك الى وجود الطبيب أيضا، وثانيهما ان يشترك المولى صدور الحج من المستطيع على تقدير وجود المستطيع خارجا كما هو كذلك بالنسبة الى شوق المولى بصدور الحج من أي مستطيع بنحو الواجب العيني، فانه لامحالة يكون مرجع ذلك الى ما ذكرناه في الوجه الأول من تعلق شوق المولى بمفاد قضية شرطية وهو انه اذا وجد المستطيع فيحجّ، ومن الواضح انه لا يقتضي ذلك تعلق شوق المولى بتحقيق موضوع هذه القضية وهو وجود المستطيع خارجا.

فانه نظير شوق المولى الى ان المريض يعالج نفسه، حيث يكون معناه انه اذا وجد مريض فليعالج نفسه، فهو شوق بمفاد الجملة الشرطية وهو ثبوت الجزاء على تقدير حصول الشرط، ومن الواضح ان الشوق الى مفاد هذه القضية الشرطية لا يقتضي الشوق الى تحقق شرطها وهو وجود المريض، فيختلف ذلك عما لو تعلق شوق المولى بعلاج الطبيب للمرضى، فانه يعني تعلق شوقه بالحصة وهي علاج الطبيب بحيث يشترك المولى الى وجود الطبيب ايضا، حيث ان مآله ليس الى علاج الطبيب على تقدير وجوده، ونكتة الفرق بين المثالين هو ان وجود المريض دخيل في الاحتياج الى العلاج فلا يتعلق الشوق به بينما ان وجود الطبيب دخيل في تحصيل المحتاج اليه وهو علاج المريض، ولاجل ذلك يتعلق الشوق بوجود الطبيب.

نعم يمكن تنميط الوجه الثاني في الخطابات الشرعية بلاحاجة الى الوجه الاول بان يقال ان الخطابات الشرعية حيث تكون على نهج القضايا الحقيقية فالظاهر منها كون الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف إما مباشرة كما في قوله من استطاع فليحجّ، او لبّا كما في مثل قوله اذا زالت الشمس وجب صلاة الظهر، حيث ان مآله الى إيجاب صلاة الظهر على من كان حيّا الى زوال الشمس، فان من الواضح ان من لم يدرك زوال الشمس فلا يثبت وجوب

صلاة الظهر في حقه أبدا.

وحيثُذ فلو قلنا بان الإرادة التشريعية بمعنى تعلق الطلب النفساني بفعل العبد فيكون معنى وجوب الحج على المستطيع هو طلب المولى الحج من المستطيع، فيكون من اريد منه الحج هو المستطيع لا كل مكلف، ومن الواضح انه لا يقتضي طلب المولى ذلك تحصيل الاستطاعة ولاشوقه به، وحيثُذ فقد يقال بانه يستتج منه مسلك ثالث في الواجب المشروط غير مسلك المشهور من رجوع القيد الى الهيئة وغير المسلك المعروف عن الشيخ الاعظم فده من رجوعه الى المادة.

الإيراد الثاني: ما حكي عن السيد البروجدي فده من انه لو صار الشرط في الواجب المشروط كمجئ زيد في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه قيذا للواجب لا للوجوب فعدم تعلق أمر المولى به لا يمنع من لزوم تحصيله عقلا^(١). وفيه انه قد مرّ ان المراد تعلق الوجوب بمفاد قضية شرطية وهو إكرام زيد على تقدير مجيئه، ومن الواضح ان الأمر به لا يقتضي لزوم تحصيل شرطه لاشرعا ولا عقلا، كما انه فيما كان الشرط عنوانا للمكلف فيكون قيذا له فلا يلزم تحصيله جزما.

الإيراد الثالث: ما ذكره السيد الخوئي فده من ان ما افاده الشيخ الاعظم وان كان تاما بالنسبة الى مرحلة الشوق، لكن لاصلة له بالإرادة، فان الارادة بمعنى صرف النفس قدرتها في ايجاد الفعل، ولا تنفك عن وجود المراد زمانا، وهذه الارادة لاتتعلق بالفعل الاختياري للغير، حيث لا يمكن صرف المولى قدرتها في ايجاد الفعل الاختياري من العبد فتختص بالارادة التكوينية. كما لاصلة له بالحكم الذي هو مجرد أمر اعتباري، فلان مانع من تعليق اعتبار

الفعل في ذمة المكلف على شيء، فيعتبر المولى من الآن انه بعد حصول الاستطاعة للمكلف يكون الحج في ذمته بعد استطاعته نظير اعتبار الموصي ملكية زيد لداره بعد وفاته^(١).

ويلاحظ عليه أنا قد ذكرنا سابقا ان الارادة التكوينية بمعنى العزم النفساني على ايجاد الفعل والارادة التشريعية بمعنى تعلق الطلب النفساني بالفعل الاختياري الصادر عن الغير، فكما يستحيل للحاكم الملتفت الى مصلحة اكرام زيد على تقدير مجيئه مثلا ان لايتعلق شوقه بمفاد هذه القضية الشرطية، بعد ان كان شوقه تابعا للمصلحة، فكذلك يستحيل عدم تعلق طلبه النفساني به، فانه لولم يتعلق شوقه او طلبه به لم يكن يتصدى لتوجيه خطاب الأمر الى المكلف.

وما حكي عن بعض الاعلام قده من ان الوجوب على ما هو المرتكز في الأذهان أمر جعلي اعتباري وليس هو الإرادة او ابرازها، ويدل على ذلك الأدلة الامتنانية الرافعة للأحكام كحديث الرفع ونحوه^(٢)، ففيه انه لامحذور في ارتفاع ارادة المولى في العناوين الثانوية ونحوها، لان زمام أمر ارادته بيده، نعم لو فسرنا الارادة بمجرد الشوق نحو الفعل امكن دعوى عدم كونه تحت الاختيار.

الايراد الرابع: ما حكي عن بعض السادة الاعلام دام ظله من ان وظيفة العبد ليس الا امثال القانون الذي شرّعه المولى، فانه لا يحكم العقل بلزوم موافقة اغراض المولى الخارجة عن اطار القانون، فاذا أنشأ المولى وجوب الفعل على تقدير حصول الشرط فهذا يعني انه ما لم يتحقق ذاك الشرط خارجا فلا يجب الفعل في حق المكلف، وحينئذ فلا يجب عليه عقلا تحصيل المقدمات المفوّتة لهذا الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، مالم يدل خطاب الواجب المشروط على ايجاب المولى تحصيل تلك المقدمات.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٢٥

٢ - منتقى الاصول ج ٢ ص ١٤٩

وهذا الوجه غير تامّ بشهادة الوجدان على كون العبد مسؤولاً قبال ما تعلق الغرض اللزومي للمولى به، كما سيأتي توضيحه في بحث المقدمات المفوّتة.

الإيراد الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية قده من انه اذا توجه المولى الى فعل وكان موافقا لغرضه بحسب ما فيه من المصلحة فكما يمكن ان يبعث اليه ويطلبه فعلا فيما لم يكن مانع من طلبه كذلك يمكن ان يعلق بعثه نحوه وطلبه اياه على حصول شرط فلا يتحقق البعث والطلب الا بعد حصول هذا الشرط وذلك لاجل مانع قبل حصوله، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيئ زيد، ولا يصح منه الطلب الحالي وان كان متعلقه هو الإكرام المقيد بالمجئ، فانه ولو قلنا بتبعية الاحكام للمفاسد والمصالح في متعلقاتها ولكنها تختص بالأحكام الإنشائية، وأما الأحكام الفعلية فلا تتبع المصالح والمفاسد في متعلقاتها دائما، اذ قد يوجد مانع عن فعلية الحكم ولو مع وجود المصلحة في متعلقه، كما في موارد قيام الأمارات والأصول على خلاف الأحكام الواقعية، وبعض الاحكام في اول البعثة، بل الى يوم قيام القائم عجل الله فرجه، مع ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى حلال يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مرّ الليالي والأيام الى ان تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام.

فان قلت: فما فائدة الإنشاء اذا لم يكن المنشأ به فعليا وبعثا حاليا قلت كفى فائدة له انه يكون بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر، فقد لا يتمكن آنذاك من صدور الخطاب، هذا مضافا الى ان اثره شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة الى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه، وتقديريا بالنسبة الى الفاقد له، فافهم وتأمل جيدا.^(١)

ويلاحظ عليه: أن ما ذكره من موانع فعلية الحكم قبل ظهور القائم عجل الله تعالى فرجه مثلاً لاتعني الا تعلق ارادة الشارع بمفاد قضية شرطية وهو اتيان المكلف للفعل على تقدير تحقق شرطه ومنه ظهور القائم عليه السلام، فيتعلق ارادته بصدور الفعل من المكلف الموجود في عصر ظهوره وهكذا في كل واجب مشروط لا بد ان تتعلق ارادة المولى بفعل الجزاء على تقدير حصول الشرط، وهذه الأرادة تكون فعلية ولولم تحصل الشرط فعلا، ولوفرض وجود المانع عن انقداح مثل هذه الارادة في نفس المولى قبل حصول الشرط فلا يعقل منه حينئذ التصدي لإنشاء خطاب البعث، فان ارادة التصدي لإنشاء الخطاب تكون ارادة تبعية حيث تتبع الإرادة النفسية بصدور الفعل من المكلف على تقدير حصول شرطه، كما مر توضيحه سابقا.

فالصحيح تمامية كلام الشيخ الاعظم قده بالنسبة الى مبدأ الحكم وروحه الذي هو الشوق حسب مسلك المشهور او الطلب النفساني كما هو الصحيح وكذا بالنسبة الى الارادة التكوينية التي هي بمعنى الشوق المؤكد على المشهور او العزم على اليجاد كما هو الصحيح، ولولا تعلق الارادة الفعلية للمولى بالواجب المشروط لما تصدى لإنشاء خطاب الأمر، اذ تصديه له يكون تبعيا كما هو واضح، كما انه لولم تتعلق ارادة المكلف تكوينيا بشرب الماء على تقدير العطش لما أخذ معه الماء في السفر الذي يعلم او يحتمل بانه سوف يعطش فيه، ولا يتم ما يقال من ان العلم بتحقيق ارادة شرب الماء في المستقبل هو الذي يحرك نحو أخذ الماء او نحو توجيه خطاب الأمر، فان الإنسان لا يتحرك نحو تحصيل مقدمات فعل بمجرد علمه بانه سوف يتغير حاله ويتعلق به غرضه بعد عدم اهتمامه به فعلا، وقد وافق الشيخ الاعظم قده في مسلكه في الواجب المشروط المحقق الايرواني⁽¹⁾ وبعض الاعلام قدهما على ما حكى

الواجب المشروط ٥٣٧

عنه^(١) فلاغبار على ما ذكره الشيخ الاعظم قده.

كلمات جمع من الاعلام حول تفسير الإرادة المشروطة

ثم انه ينبغي نقل كلام جمع من الاعلام في تفسير الارادة المشروطة.

كلام المحقق النائيني قده

ذكر المحقق النائيني قده ان الوجدان اقوى شاهد على ان ارادة شرب الدواء على تقدير المرض او شرب الماء على تقدير العطش تكون موجودة لكل ملتفت الى مصلحة ذلك ولولم يكن مريضا او عطشانا بالفعل، ولكن هذه الارادة موجودة بوصف التقديرية والاناطة نظير القضايا الحقيقية، وبعد فعلية المرض او العطش تصير فعلية ومحركة نحو شرب الدواء او شرب الماء^(٢).

وبذلك اراد قده تصحيح الواجب المشروط بالتفسير المشهور، فيكون مفاد قوله اذا مرضت فاشرب دواء هو تعليق ارادة المولى وايجابه لشرب الدواء على تحقق المرض خارجا، فلا تكون هذه الإرادة والوجوب فعليا الا بعد تحقق شرطه خارجا، وقد حكى عنه ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه والمراد من الفعلية الوجود وحيث ان الشرط موضوع للوجوب فمالم يتحقق الشرط خارجا في الواجب المشروط فلا يتحقق الوجوب.

ويلاحظ عليه ان ظاهر قوله انه بعد فعلية الشرط تصير الارادة فعلية هو انه بعد تحقق الشرط تتحقق الارادة لما ذكر من ان المراد من الفعلية هو الوجود، ولكنك ترى ان هذا غير معقول اذ لا معنى لتقسيم وجود الارادة التي من الامور التكوينية الى وجود تقديري ووجود فعلي، فان الأمر التكويني اما موجود محضا او ليس بموجود كذلك، ولاوسط، كما ذكره السيد الخوئي قده في تعليقه

١- المحاضرات مباحث في اصول الفقه ج١ ص٢٢٨

٢- اجود التقريرات ج١ ص١٣٨

على اجود التقريرات .

نعم لو كان مراده ما مرّ من تعلق ارادة المولى بمفاد القضية الشرطية وهو سقي زيد ماءا على تقدير عطشه، فيمكن ان يقال بان العرف ينتزع منها ارادتين .

توضيح ذلك ان ارادة المولى وان كانت ارادة واحدة قد تعلقت من الأول بسقي زيد ماءا على تقدير عطشه، ولكن بعد تحقق عطش زيد ينتزع العرف أن المولى يريد الآن سقي زيد، مع أنه لا يحدث في نفس المولى شيء، بل قد لا يلتفت المولى العرفي الى حصول الشرط خارجا، إلا انه بالنظرة العرفية يرى تطوّر الإرادة السابقة التي كان متعلقها هو القضية الشرطية الى ارادة إتيان الجزاء فعلا، فالإرادة في الواجب المشروط تكون نظير رضا المالك بدخول زيد في داره على تقدير ان يكون عمرو موجودا فيها، فان هذا الرضا المتعلق بالقضية الشرطية التقديرية وان كان موجودا في نفس المالك ولولم يتحقق الشرط أبدا، ولكن لو فرض حصول الشرط خارجا فينتزع العرف من اجتماع رضا المالك بالقضية الشرطية وحصول الشرط خارجا، رضاه الفعلي بدخول زيد في الدار، وهذا الرضا الفعلي وان لم يتحقق في نفس المالك خارجا ولو لأجل عدم التفاته الى حصول الشرط، لكنه يكون موجودا بنظر العرف عقيب تحقق الشرط خارجا ويكون تطورا للرضا التقديري اي الرضا بالقضية الشرطية، ويكون حينئذ موضوعا للآثار .

وهكذا الوجوب في الواجب المشروط وان كان قد تعلق بمفاد قضية شرطية وهي سقي زيد ماءا ولكنه بعد ما انضم اليه الشرط وهو عطش زيد فينتزع منه العرف وجوب سقي زيد، وبهذا تندفع شبهة قد تخطر في المقام وهي انه بناء على مسلك الشيخ الاعظم قده في تفسير الواجب المشروط من كون الوجوب فعليا، وانما يكون متعلق الوجوب هو تحصيل الجزاء على تقدير حصول الشرط، فلا يكون حينئذ مجال لإجراء البراءة عن الوجوب الفعلي في مورد

الشك في حصول الشرط، لعدم الشك في الوجوب الفعلي، فلو قال المولى اذا عطش زيد فاسقه ماءاً وشك في عطش زيد -وفرضنا عدم جريان الاستصحاب لنفي عطشه بأن يفرض فيه توارد الحالتين مثلاً- فلا يمكن إجراء البراءة عن الوجوب الفعلي بعد عدم كون الوجوب الفعلي معلقاً على حصول الشرط، وحيث انه لا كلام في إجراء البراءة في مثله، فيكشف ذلك عن بطلان هذا المسلك وتامية مسلك المشهور من عدم كون الوجوب فعلياً الا بعد حصول الشرط، فمع الشك فيه تجري البراءة عن الوجوب الفعلي بلا اشكال.

ووجه اندفاع هذه الشبهة انه حيث تكون الارادة بمفاد القضية الشرطية تتطور عرفاً بعد حصول شرطها الى ارادة اتيان الجزء فعلاً فيكفي ذلك في التمسك بعموم دليل البراءة لنفي الارادة الفعلية للجزاء، وهو سقي زيد ماءً فيما اذا شك في عطشه خارجاً، وهكذا بالنسبة الى الوجوب.

هذا كله فيما اذا لم يكن الشرط عنواناً راجعاً الى المكلف، واما اذا كان عنواناً راجعاً الى المكلف كما في قوله ان استطاع المكلف فليحج فارادة المولى بصدور الحج من المستطيع وان كانت موجودة من حين صدور خطاب امره ان لم تكن موجودة من الأزل ولكن حيث انها انحلالية فحينما يشك المكلف في تحقق استطاعته فيشك في شمول تلك الارادة له فيمكنه اجراء البراءة عن ارادة المولى منه الحج ووجوبه عليه.

كلام المحقق العراقي قده

واما المحقق العراقي قده فقد ذكر ان القيد باي نحو كان دخيلاً في المصلحة فبذلك النحو يكون لحاظه دخيلاً في توجه الشوق اليه، ولازمه حينئذ ان يلاحظ القيد الذي يكون دخيلاً في تحقق الاحتياج الى فعل -كدخل المرض في الاحتياج الى شرب الدواء -خارجاً عن حيز اشتياقه، فيتوجه الشوق

نحو الفعل منوطا بفرض وجوده .

ثم قال قده ان شرط تحقق ارادة المولى هو لحاظ القيد المزبور لاجود هذا القيد خارجا وانما يكون وجود القيد خارجا سببا لفاعلية ارادة المولى ومحركيتها للمكلف نحو الفعل .

وقد اورد عليه في البحوث ان مجرد تصور الشرط كالمرض لا يكون كافيا لتحقيق الارادة نحو شرب الدواء بل يلزم التصديق بوجوده، فان الوجدان قاض بان مجرد تصور المرض لا يحدث شوقا الى شرب الدواء ولايوجب ارادته، كيف والشوق ينشأ دائما من ملائمة قوة من قوى النفس وحاجة من حاجاته مع شيء من يكمله ويجبر النقص الذي يحس به، والسليم فعلا لايتناسب شرب الدواء مع قواه بل قد يكون مضرا بحاله، والشوق الى شيء فرع كونه ملائما خارجا مع قوى النفس، لاتصور الملائمة^(١) .

ولايندفع هذا الاشكال عن المحقق العراقي قده الا اذا كان مراده هو ان لحاظ المرض وتقدير وجوده يكون سببا لتعلق الارادة بمفاد القضية الشرطية وهو شرب الدواء على تقدير المرض، وهذه الارادة لانتحاج الى الاحساس بالمرض فعلا وانما تتوقف عليه فاعليتها ومحركيتها .

كلام السيد الصدر قده

ذكر في البحوث أن الصحيح أنه في الإرادة المشروطة كإرادة شرب الماء على تقدير العطش توجد إرادتان .

إحديهما: ارادة شرب الماء عند وجود العطش، وهذه الإرادة انما تتحقق وجدانا بعد تحقق شرطها في النفس وهو العطش، كما أنه في مثل ارادة شرب الدواء على تقدير المرض تتحقق هذه الإرادة عند التصديق بوجود شرطها وهو المرض خارجا .

وثانيتها: ارادة الجامع بين تحقق الجزاء وعدم تحقق الشرط، ففي مثال

الواجب المشروط ٥٤١

شرب الماء على تقدير العطش يتعلق الشوق النفسي بجامع الارتواء، وحيث ان حصوله يتوقف على الجامع بين عدم العطش وشرب الماء، فيتعلق الشوق التبعية به او فقل يتعلق الشوق بعدم تحقق المجموع من العطش وعدم شرب الماء، لان اجتماعهما مبعوض لديه لمنافرتة مع قواه فينقذح في نفسه شوق فعلي بعدم تحقق مجموعهما، والشاهد على هذه الإرادة والشوق بالجامع أنه لو علم بانه اذا صعد على السطح عطش ولكن لايمكن من شرب الماء دعاه ذلك الى عدم الصعود على السطح، بينما ان ارادة شرب الماء على تقدير العطش لاقتضي عدم الصعود على السطح وانما تقتضي شرب الماء على تقدير العطش فقط.

ومن خلال هذا البيان يظهر ان الارادة المشروطة مثل ارادة شرب الماء التي تتحقق بعد وجود العطش تطور للأرادة المتعلقة بالجامع، فان ارادة جامع الارتواء تقتضي على وجه التخيير عدم العطش ولو بترك الصعود الى السطح او شرب الماء على تقدير العطش.

وبذلك يظهر الاشكال فيما قد يستشهد به على وجود الإرادة الفعلية قبل وجود العطش بشرب الماء على تقدير العطش من انه لو علم الشخص بتحقق عطشه في المستقبل في السفر فيتصدى لأخذ الماء معه في السفر قبل تحقق العطش، فيقال ان الشوق التبعية باخذ الماء قبل العطش يكشف عن فعلية شوق نفسي بشرب الماء على تقدير العطش ولو لم يتحقق العطش فعلا، فانه يقال في الجواب إن ذلك لا يكشف عن فعلية شوق نفسي لشرب الماء قبل تحقق العطش، اذ يكفي فيه نشوءه عن الشوق الفعلي بالجامع بين عدم العطش وشرب الماء، وهكذا لا يكشف تصدي المولى لطلب الفعل قبل تحقق شرطه خارجا بنحو الواجب المشروط في مثل قوله اذا عطشت فاشرب ماء

عن تعلق شوقه النفسي الفعلي بشرب المكلف للماء على تقدير عطشه، اذ يكفي نشوءه عن تعلق شوق المولى بالجامع بين عدم عطش المكلف وشربه للماء.

ثم انه اورد اشكالا على نفسه بان الواجب المشروط اذا رجع بحسب روحه الى شوق المولى بالجامع بين عدم الشرط ووجود الجزاء عقيب تحقق الشرط فقولاه اذا عطش زيد فاسقه ماءا يكون بمعنى شوقه الى الجامع بين عدم عطش زيد وبين سقيه الماء، فمع الشك في تحقق عطش زيد لايمكن للمكلف إجراء البراءة عن وجوب سقيه ماءا لان تعلق ارادة المولى بالجامع يقيني فيقتضي الفراغ اليقيني، وذلك إما بان يحرز المكلف عدم عطش زيد او يسقيه ماءا، فمع الشك في عطش زيد فلا بد من سقيه ماء بمقتضى قاعدة الاشتغال (فيما اذا لم يجر استصحاب عدم عطشه بان فرضنا مثلا توارد الحالتين بالنسبة اليه، كما لو كان زيد عطشاناً في زمان ومرتويا في زمان آخر واشتبه المتقدم والمتأخر).

فاجاب عنه بأننا لو قلنا بانه يوجد وراء مرحلة الملاك ومرحلة إرادة المولى وشوقه مرحلة ثالثة وهي مرحلة الجعل والاعتبار للحكم فحيث ان المجعول هو وجوب سقي زيد عند عطشه، وهذا الوجوب انما يكون فعليا بعد تحقق العطش، فمع الشك فيه فتجري البراءة عن الحكم الفعلي المشكوك، فتؤمن عنه بما له من المبادئ، وان أنكرنا هذه المرحلة الثالثة للحكم فنقول انه لايجب عقلا موافقة إرادة المولى وشوقه الا بالمقدار الذي جعله المولى في عهدة المكلفين وسجله عليهم وطالبهم به، والمفروض أن المقدار الذي يستفاد من خطاب الواجب المشروط أن المولى سجله في ذمة المكلفين وطالبهم به هو فعل الجزاء على تقدير الشرط دون الجامع بين عدم الشرط وفعل الجزاء عقيب الشرط، فلا تشتغل ذمة المكلفين الا بهذا المقدار، فاذا شك في تحقق الشرط جرت البراءة عن وجوب الاتيان بالجزاء، ونكتة عدم مطالبة المولى

الواجب المشروط ٥٤٣

بالجامع قد تكون لأجل أن الشرط غير مقدور للمكلفين أو أن الملاك قائم بالوجود الاتفاقي للشرط اي وجوده الحاصل من غير ناحية أمر المولى به، أو أن المصلحة تكون في اطلاق عنان المكلف وعدم كونه ملزما من ناحية الشرط^(١).

اقول: هنا ملاحظات:

١- ان ما ذكره من عدم تعلق الإرادة الفعلية بشرب الماء الا بعد تحقق العطش خارجا لو تمّ فلا يتمّ فيما لو علم بتحقق عطشه في المستقبل فانه لامانع من تعلق ارادته وشوقه بشرب الماء عقيب العطش، لانه شوق الى ذات المقيد اي شرب الماء وتقيدته بكونه حال العطش من دون ان يستتبع الشوق الى نفس القيد وهو العطش، اذ يتوقف حصول هذا الشوق بالمقيد على العلم بتحقيق قيده في المستقبل، فلا يترشح منه الشوق الى حصول ذلك القيد، وان شئت قلت ان حال هذا الفرد كحال الشوق بشرب الماء بعد العلم بتحقيق العطش خارجا بالفعل، فانه لاشكال في كون متعلق الشوق فيه ايضا هو شرب الماء المتقيد بكونه حال العطش، فيختص اشكاله قده بتعلق الشوق بشرب الماء على تقدير العطش مع عدم احراز العطش خارجا ولو في المستقبل.

٢- ان دعوى وجود إرادة وشوق فعلي بالجامع بين عدم الشرط وتحقق الجزاء عقيب الشرط في جميع موارد الإرادة المشروطة غير متجهة، فانه فيما اذا تعلق ملاك بالجامع كما في مثال شرب الماء على تقدير العطش حيث يكون الملاك في جامع الارتواء فقد يقال في مثله بتعلق الشوق بالجامع تبعاً لقيام الملاك به، ولكن قد لا يكون في الجامع اي ملاك بل قد لا يكون هناك اي جامع حقيقي وإنما يكون مجرد جامع انتزاعي من عدم الشرط وتحقق

الجزاء عقيب الشرط، وهو عنوان احدهما وتعلق الشوق بهذا الجامع الانتزاعي خلاف الوجدان، فانه لو قال المولى لعبده ان رأيت عالماً فسلم عليه فلا يتعلق شوقه وجدانا بالجامع بين عدم رؤيته للعالم وبين السلام عليه، وكذا اذا قال المولى ان تزوج الرجل فلينفق على زوجته، فلا يعني ذلك تعلق الشوق بالجامع بين عدم الزواج او الإنفاق عقيب الزواج، والشاهد على ذلك أنه لو لم يتمكن من الإنفاق فقد لا يتعلق شوق المولى بعدم زواجه، اذ قد يكون في الزواج مصلحة تغلب على فوت مصلحة الإنفاق بسببه، وهذا يمنع من تعلق شوق المولى بالجامع.

نعم لو كان وجود الشرط وعدمه عنده سيان وعلم بأنه على تقدير تحقق الشرط لا يتمكن من الإتيان بالجزاء ويفوت منه ملاك فينشأ من ذلك شوق تبغي الى إعدام هذا الشرط، كما في مثال من علم بانه صعد الى السطح عطشاً لا يمكنه شرب الماء فانه لو كان وجود الصعود الى السطح وعدمه عنده سيان لاشتاق الى ترك الصعود مقدمة لعدم فوت الملاك منه.

ولكن يختص الشوق التبغي الى انتفاء الشرط عند عدم التمكن من الجزاء عقيب الشرط بما اذا كان الشرط شرط الاتصاف بالملاك، وأما لو كان شرط الاستيفاء كما لو قال لشخص اذا حججت فطف عني، او قال له اذا زرت الحسين عليه السلام فادع الله لي، فحيث أنه شرط الاستيفاء، -اذ هو يحتاج الى ان يطاق عنه او يدعى له، بحيث لو لم يتحقق ذلك ولو لأجل عدم تحقق شرطه فات منه ملاك الطواف او الدعاء على اي تقدير- فلا يقتضي عجز المكلف عن تحصيل الجزاء عقيب حصول الشرط شوق الأمر لانتفاء الشرط، اذ انتفائه لا يرفع احتياجه الى الطواف عنه او الدعاء له.

والظاهر من السيد الصدر قده -كما يأتي منه في بحث الواجب المعلق والمنجز^(١)- انه لا يدعي تعلق الشوق بالجامع بين عدم الشرط وبين الجزاء

عقيب الشرط الا فيما اذا كان الشرط شرطا في الاتصاف، بحيث لو لم يتمكن المكلف من تحصيل الجزاء عقيب الشرط لاشتاق المولى الى إعدام الشرط كي لا يفوت منه الملاك، وأما في شرط الاستيفاء فلا داعي الى تصوير تعلق الشوق بالجامع بل يكون شوق المولى بحصول الجزاء عقيب الشرط على نحو تعلق الشوق بالمقيد، فيشتاق الى تحصيل قيده وانما لم يأمر به لكون المصلحة في اطلاق عنان المكلف بالنسبة اليه او لكون وجود الشرط لامن ناحية أمر المولى به دخيلا في المصلحة.

كما يختص ذلك بما اذا كانت التمكن من الجزاء دخيلا في استيفاء الملاك، فانه لو فرض كونه دخيلا في اتصاف الجزاء بالملاك كما لو فرض ان التمكن من الانفاق على الزوجة دخيل في اتصاف الانفاق عليها بالملاك، لم يتعلق الشوق بعدم الشرط في مورد العجز عن الجزاء، اذ لا يوجد حينئذ ملاك في الجزاء حتى يفوت على المولى، وان شئت قلت ان الشرط لوجوب الانفاق هو مجموع الزواج والتمكن من الانفاق، فالشوق بالجامع يكون شوقا بالجامع بين عدم هذا المجموع وبين حصول الجزاء عقيب الشرط، فاذا انتفى تمكنه من الانفاق فقد انتفى بذلك هذا المجموع لانه يكفي في انتفاء المجموع انتفاء احد اجزائه، وحينئذ فلا يشتاق المولى الى انتفاء الجزء الآخر، وهو الزواج.

٣- ان ما استشهد به على وجود الإرادة نحو الجامع بانه لو علم بانه لو صعد الى السطح عطش ولكن لم يتمكن من شرب الماء فيدعوه ذلك الى ترك الصعود بينما ان ارادة شرب الماء عقيب العطش لاتدعو الا الى شرب الماء ففيه أنه حيث يوجد في نفسه شوق الى تحصيل الجزاء على تقدير حصول الشرط (أي مفاد القضية الشرطية حسب ما مر توضيحه سابقا) فاذا علم بانه

على تقدير تحقق الشرط لايمكن من الجزاء وبذلك يفوت منه ما يحتاج ويشتاق اليه اشتياقا اكيدا فيدعوه ذلك الى إعدام الشرط، لأن فوت الجزاء عقيب الشرط مبعوض لديه، لمنافرتة لقواه فيتهرب عنه بالسعي نحو عدم الشرط ان تمكن من ذلك، والا فيتلهف فعلا على عجزه من الإتيان بالجزاء عقيب الشرط، نعم لو كان اشتياقه الى فعل على تقدير حصول شرطه اشتياقا ضعيفا كاشتياقه الى السلام على عالم على تقدير رؤيته فقد لايدعو الشخص الى ترك رؤية العالم اذا علم بانه لايمكن من السلام عليه عند رؤيته.

٤- ان لازم ما ذكره من أن إرادة الجزاء لا تتحقق الا بعد تحقق الشرط والذي يكون متحققا قبله هو إرادة الجامع هو عدم تحقق إرادة المولى للجزاء في القضايا الحقيقية أبدا، اذ المولى في القضايا الحقيقية لا يعلم عادة بتحقق الشرط خارجا، وهذا يعني أن الثابت في نفس المولى إرادة الجامع بين عدم الشرط وتحقق الجزاء عقيب الشرط فقط، وهذا بعيد جدا، بعد أن طالب المولى من المكلفين تحصيل الجزاء على تقدير تحقق الشرط وسجله في عهدتهم، فان هذه المطالبة والتسجيل في عهدة المكلفين يعني وجود حالة في نفس المولى ونعبر عنها بهجمة نفس المولى نحو فعل العبد او قتل تعلق طلبه النفساني بفعل العبد، وهذه الحالة فعلية في نفس المولى حين صدور خطاب الأمر ولو لم يتحقق شرط الواجب المشروط خارجا.

٥- ان ما ذكره أخيرا من عدم تنجز الجامع على المكلفين حتى لو فرض اشتياق المولى نحو الجامع وان كان متينا جدا وتكون نتيجة ذلك جواز الرجوع الى البراءة عن وجوب الجزاء في موارد الشك في تحقق الشرط، وكذا تكون نتيجته عدم لزوم إعدام الشرط على المكلف فيما اذا علم بانه لو وجد الشرط لم يتمكن من تحصيل الجزاء عقيبه كمن علم بانه لو تزوج لم يتمكن من الإنفاق على زوجته، فانه لامانع من زواجه، وكذا من علم بانه لو احرم في عمرة او حج مستحب لايمكن من الاجتناب عن بعض محرمات الإحرام من

الواجب المشروط ٥٤٧

ركوب السيارة المسقفة ونحوه، فانه لامانع من إحرامه في هذا الفرض، ولكن هذا يعني ما ذكرناه مرارا من أن روح الحكم التكليفي هو تعلق الطلب النفساني للمولى بفعل العبد والذي قد يعبر عنه بهجمة نفس المولى نحو فعل العبد.

وحيث أن فنقول ان الطلب النفساني بشرب العبد للماء على تقدير عطشه مثلا يكون فعليا بمجرد التفات المولى اليه وتصديه لخطاب الأمر به ولولم يتحقق العطش خارجا، فيعني ذلك تعلق طلب المولى بمفاد القضية الشرطية اي الاتيان بالجزاء على تقدير تحقق الشرط، ويشهد على ذلك انه بعد تحقق الشرط خارجا قد لا يحدث في نفس المولى شيء ابا ولو لأجل عدم التفاته الى تحقق هذا الشرط.

٦- ان ما ذكره -من ان نكتة عدم مطالبة المولى بالجامع بين عدم الشرط واتيان الجزاء عقيب تحقق الشرط هو انه قد يكون الشرط غير مقدور للمكلفين او ان الملاك قد يكون في الوجود الاتفاقي للشرط اي وجوده لا من ناحية الأمر به او تكون المصلحة في اطلاق عنان المكلفين وعدم كونهم ملزمين من ناحية الشرط- يتناسب مع تبين نكتة عدم إلزام المولى بتحصيل الشرط مقدمة للإتيان بالجزاء عقيب الشرط، ولاداعي الى تبين ذلك فعلا، فان الأمر بالنسبة اليه سهل جدا، لان المفروض في المقام كون الشرط دخيلا في اتصاف الجزاء بالملاك، فلاوجه للأمر بتحصيل الشرط، نعم لو كان الشرط دخيلا في استيفاء الملاك كان توجيه عدم إلزام المولى بتحصيل الشرط بمثل ذلك متجها.

والذي يتناسب مع المقام هو تبين نكتة عدم طلب المولى للجامع بين عدم الشرط واتيان الجزاء عقيب الشرط، وتكون نتيجة عدم طلب ذلك أنه لايلزم على المكلف إعدام الشرط عند عجزه عن فعل الجزاء عقيب الشرط، وتنحصر

نكتبه في انه قد يكون المكلف عاجزا عن إعدام الشرط والمنع عن وجوده او انه توجد مصلحة في اطلاق عنان المكلف في إيجاد هذا الشرط حتى على تقدير عجزه عن فعل الجزاء عقيب الشرط، بل قد تكون المصلحة في تحصيل الشرط على اي تقدير كما في مسألة الزواج لمن لا يقدر على الإنفاق على زوجته، وأما أنه قد تكون المصلحة في الوجود الاتفاقي للشرط اي وجوده لامن ناحية أمر المولى به، فلا علاقة له بانه لو فرض عجز المكلف عن فعل الجزاء على تقدير وجود الشرط فتكون المصلحة في إعدام الشرط حينئذ.

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه تامة ما ذكره الشيخ الاعظم قده من انكار الواجب المشروط بالنسبة الى مرحلة ارادة المولى، فليست إرادته معلقة على وجود الشرط بل تتعلق ارادته بمفاد القضية الشرطية وهو تحقق الجزاء على تقدير تحقق الشرط سواء فسرنا الارادة بالشوق كما هو مسلك المشهور او بالطلب النفساني وتعلق غرض المولى بفعل العبد كما هو المختار، فلو أمر المولى المكلف بانه اذا ابتلي بتزاحم الأفسد بالفساد كما لو اضطرّ الى ان يسقط إما على ابن المولى او على عبد المولى فيجب ان يختار المكلف السقوط على عبد المولى، فلم يتعلق شوق المولى بمفاد القضية الشرطية اي سقوط المكلف على عبده على تقدير اضطراره الى السقوط وانما تعلق طلبه النفساني بذلك، وهذا هو روح الحكم التكليفي، والا فمجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف او اعتبار بعثه نحو الفعل لا يكفي في حكم العقل بلزوم الامتثال، فقد يكون داعي المولى على هذا الاعتبار هو الحصول على جائزة بإزاء هذا الجعل والاعتبار مثلا.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول الذي استدل به الشيخ الأعظم قده على إنكار الواجب المشروط بالتفسير المشهور.

الوجه الثاني: ما حكى عن الشيخ الاعظم قده ايضا من أنه اذا قال المولى ان جاءك زيد فاكرمه فظاهر الخطاب عرفا ومقتضى القواعد الادبية وان كان

هو رجوع القيد الى الهيئة فيكون مجبى زيد شرطا لوجوب اكرامه، لكن المحذور الثبوتي يمنع من ان يصار اليه فان مفاد الهيئة معنى حرفي وهو جزئي غير قابل للتقييد والتضييق، فلا يمكن رجوع القيد اليه ويتعين ان يكون قيذا في المادة فيكون الوجوب فعليا وان كان الواجب هو اكرام زيد على تقدير مجبئه. ومن الواضح ان هذا الوجه لا يأتي فيما لو كان الوجوب مستفادا من الخطاب بنحو المعنى الاسمي كما لو قال ان جاءك زيد فيجب اكرامه، بينما ان الوجه الاول كان شاملا له أيضا.

ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الوجه الثاني، لانه يرد عليه اولا النقض بمثل قولنا: "هذا زيد ان كان اليوم يوم الجمعة"، فترى ان الموضوع والمحمول جزئيان وكذا النسبة بينهما، فبناء على ما ذكره الشيخ الاعظم قده من عدم امكان رجوع القيد الى المعنى الجزئي فلا يمكن توجيه هذا المثال.

وثانيا بالحل، وقد ذكرت في تقريب ذلك عدة وجوه:

١- ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق العراقي قدهما من كون المعنى الموضوع له في الحروف والهيئات كليا كما في الأسماء، فيكون قابلا للتقييد، ولكن سبق في محله المناقشة في هذا المبني وان الصحيح كون المعنى الموضوع له فيهما جزئيا.

٢- ما في الكفاية من انه على فرض تسلّم ان معنى هيئة الأمر جزئي، فحيث ان جزئيته تنشأ من وجوده الإنشائي فقبل وجوده الانشائي حيث لم يخرج عن كونه مفهوما كليا فيمكن تقييده ثم انشاء المقيد لإنشاءه مطلقا اولا ثم تقييده بعد الإنشاء.

وفيه ان تمامية جوابه موقوفة على ان تكون جزئية معنى هيئة الأمر ناشئة عن وجوده بالإنشاء، فيقال حينئذ إنه حيث يكون تصور المعنى سابقا على إنشاءه

بلاشكال فلامحذور في تصور المعنى الكلي وتقييده بقيد في مرحلة تصوره ثم إنشاء المقيد، وأما بناء على كونها ناشئة عن كونه من قبيل المعنى الحرفي، والمعنى الحرفي يكون جزئيا ولو لم يكن هناك أي إنشاء كما هو مسلك المشهور ومنهم الشيخ الأعظم قده فلا يتم هذا الجواب، والشاهد على ذلك أنه لو كان الإنشاء سببا للجزئية لم يختص الاشكال بما لو كان انشاء الوجود بهيئة الأمر بل شمل ما لو كان انشاء الوجود بنحو المعنى الاسمي كقوله ان جاءك زيد فيجب اكرامه مع ان الشيخ الأعظم قده خصّ الاشكال بهيئة الأمر، وكذا يلزم منه شمول الإشكال لمثل التعليق في الوصية والتدبير مع انه لاشكال في امكانهما بل وقوعهما شرعا.

فالإنشاء في مثل قوله "ان متُّ فداري ملك زيد" قد تعلق بملكية زيد للدار على تقدير موت الموصي، وكذا الإنشاء في قوله لعبد "انت حرّ دبر وفاتي" قد تعلق بحرّية العبد بعد موت المولى، فيكون القيد راجعا الى الملكية والحرّية التي تستفاد من الجملة بنحو المفهوم الاسمي.

٣- ما حكى عن بعض الاعلام قده من ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفهوم حتى يقبل الاطلاق والتقييد، وانما هو من سنخ الوجود، حيث ان النسبة ومنها النسبة البعثية نحو وجود رابط، فلا يقبل الاطلاق والتقييد، ثم قال قده ان مضمون الجزاء في القضية الشرطية وان كان هو النسبة البعثية في مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه، ولكن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق ثبوت هذه النسبة على ثبوت الشرط، وجملة الجزاء لاتدل في حد ذاتها الا على ذات النسبة دون ثبوتها، وانما يستفاد ثبوتها من عدم اقتران الجملة بقيد آخر، وهكذا الجملة الخبرية كقولنا زيد قائم لاتدل الا على ذات النسبة، واما ثبوتها فيستفاد من ثبوت الاطلاق ولاجل ذلك لو اقترن هذه الجملة باداة النفي فلا يستفاد منها حينئذ ثبوت النسبة.

وبناء على ذلك فمعنى هيئة الأمر هو ذات النسبة البعثية، وما يكون معلقا

الواجب المشروط ٥٥١

على الشرط هو ثبوتها، والثبوت معنى اسمي ولا مانع من عروض التعليق او التقييد عليه^(١).

ويلاحظ عليه **اولا**: ان الوجدان اصدق شاهد على ان المعنى الحرفي من نسخ المفهوم لا الوجود، ولا ينافي ذلك افتراض كونه مفهوما غير مستقل، فمفهوم جملة "السير من البصرة" لا يتعدد بتعدد وجوده الذهني تارة في ذهن المتكلم واخرى في ذهن السامع بعد افتراض عدم تغير طرفي هذا المعنى الحرفي وهو مفهوم السير ومفهوم البصرة، ومما يؤيد ذلك استبعاد كون هذه الجملة خالية عما يربط بين مفرداتها في مرتبة تقررهما المفهومي، بل الأمر كذلك في الحروف والهيئات الدالة على النسبة التامة كحرف العطف والاستثناء واداة الشرط وهيئة الأمر وما شابه ذلك.

وثانيا: ان ما ذكره قده من ان المعلق على ثبوت الشرط هو ثبوت النسبة، وثبوت النسبة معنى اسمي فهو خلاف الوجدان ايضا، فانه لا يلتفت العرف الى هذا المفهوم الاسمي حين استعمال الجملة الشرطية ابدأ، بل ثبوت النسبة بمعناه الحرفي مدلول لنفس هيئة جملة الجزاء سواء كانت جملة خبرية كقولنا اذا كان نهار شهر رمضان فزيد صائم او كانت جملة إنشائية كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه، فمفاد الجزاء في الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول في جملة الجزاء، وحيث يكون الملحوظ بالنظر التصوري هو عالم الخارج بحيث يرى انطباق الموضوع والمحمول على واقع معين في الخارج فيوقع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، ومفاد الجزاء في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو ثبوت النسبة البعثية، ويكون مدلول الجملة الشرطية إيقاع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، وهو ثبوت مجيء

زيد.

وما قد يقال من ان تعليق معنى على معنى آخر غير معقول وما يكون معقولا انما هو تعليق وجود معنى على وجود معنى آخر فيرد عليه انه لامحذور في تعليق معنى تصديقي بما هو فان في الخارج على معنى تصديقي آخر كذلك، كما هو الحال في الجملة الشرطية، نعم لا يعقل تعليق معنى تصوري كمفهوم الماء على معنى تصوري آخر كمفهوم النار.

٤- ما قد يقال من ان ما يكون معلقا على الشرط ليس هو النسبة البعثية المستفادة من صيغة الأمر وانما هو الوجوب الذي يكون مدلول التزاميا لصيغة الأمر، وحيث يكون الوجوب مفهوما اسميا فلا مانع من تعليقه او تقييده ابدا^(١). وهذا لا يخلو من غرابة، لشهادة الوجدان بان المعلق على الشرط انما هو نفس مضمون الجزاء لا الوجوب الذي هو معنى اسمي وقد لا يلتفت اليه المتكلم في الجملة الشرطية ابدا.

٥- ما ذكره المحقق العراقي قده، ومحصله ان الجزئي وان لم يكن قابلا للتقييد الأفرادي ولكنه قابل للتقييد الاحوالي، فنقول مثلا زيد في حال كونه في المسجد مؤدب، فلذا يصح ان نقيده ثبوت الوجوب الذي هو مدلول الهيئة بحالة خاصة وهي حالة حصول الشرط.

وقد اورد عليه في البحوث بما حصله من انه لو اريد جعل حكم على الجزئي مقيدا باقترانته بحالة خاصة فلا مانع منه كما في قوله زيد في حال كونه في المسجد مؤدب، واما تقييد نفس وجود الجزئي بحالة خاصة بعد ان كان موجودا فهو غير معقول، لان الفرد حين ما صار جزئيا حقيقيا صار له تشخص معين غير قابل للتوسعة والتضييق، فحينما وجد معنى الهيئة وقلنا بكونه جزئيا حقيقيا فله حدود متشخصة معينة غير قابلة لحدود مختلفة حتى يتضيق وجوده بحد خاص وحالة مخصوصة، والمفروض انه في المقام لايراد اثبات حكم آخر

على معنى الهيئة بل يراد تقييد وجوده بحالة خاصة بعد صيرورته موجودا وجزئيا حقيقيا وهذا غير معقول.

ويمكن ان يجاب عن هذا اليراد بان المستحيل هو ان يوجد الجزئي والفرد من الأول بشكل مطلق اي لايتقيد وجوده بحالة خاصة، ثم يقيد وجوده بتلك الحالة، بحيث لا يكون له وجود في غير تلك الحالة، ولكن لامحذور في ان يوجد من الاول الجزئي متقيدا بحالة خاصة.

٦- ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان المعنى الحرفي ليس جزئيا حقيقيا، بل جزئيته بلحاظ كونه متقوما بطرفيه، فجزئية "من" في قولنا "السير من البصرة" انما هي لأجل تعلقها بالسير والبصرة فحسب، وكذا جزئية النسبة البعثية تكون لأجل كونها متقومة بطرفيها اي المبعوث والمبعوث اليه، فانه اذا تصور المتصور مفهوم جملة اكرم زيدا فقد تحققت النسبة البعثية في ذهنه بما لها من طرفيها اي المادة والمخاطب، وحينئذ فقد تم ذاتها بعد الاحتفاظ على خصوصية الوجود الذهني لطرفيه والمعنى الحرفي بعد الاحتفاظ على اطرافها يتحقق له ذات ويكون بحكم المفهوم الاسمي المستقل في امكان تقييده بقيد آخر، ولا بأس بما افاده.

٧- ما ذكره جماعة منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ قدهم من ان المعنى الحرفي ولو قلنا بكونه جزئيا حقيقيا لكنه يقبل التعليق فيمكن ان يعلق وجوده على وجود الشرط، وهذا لاينافي ان يمتنع تقييده وتضييقه لاجل ان التقييد والتضييق انما يعرض على المفهوم الكلي.

وفيه انه ان سلمنا كون المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا فيعني ذلك تشخصه من حيث سنخ وجوده المترشح من علته المعينة، والا فلا يصير جزئيا حقيقيا، فكيف يطرأ عليه التعليق الذي هو بمعنى تقييد وجوده بصدوره عن بعضها اي

الشرط المذكور في الخطاب، فالمهم في الجواب انكار جزئيته الحقيقية، ويترتب على ذلك انه لامانع من تقييد النسبة التامة التي تدل عليها الجملة كقولنا "هذا الخشب رماد غدا" كما لامانع من ان يقال "هذا الخشب رماد ان احترق بالنار"، فالالتزام بإمكان تعليق المعنى الحرفي دون تقييده غير متجه. فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تامة الوجه الثاني الذي نسب الى الشيخ الاعظم قده، ولكن لم يتبين لنا تامة هذه النسبة، فانه لم يذكر هذا الوجه الثاني كوجه مستقل حتى يدل على مغايرته مع الوجه الاول، وانما ذكر ان معنى هيئة الأمر هو الطلب الواقع في نفس الأمر، فلا يعقل ان يكون الفرد الموجود من الطلب مطلقا او مقيدا، وانما المطلق والمقيد هو الفعل الذي تعلق به الطلب فان الفعل تارة يكون باطلاقه متعلقا للطلب وأخرى يكون الفعل على تقدير خاص متعلقا للطلب⁽¹⁾، فحينئذ يكون هذا البيان راجعا الى الوجه الاول، الذي سبق الكلام حوله.

ثلاثة وجوه أخرى لإنكار رجوع القيد في الواجب المشروط الى

الهيئة

توجد ثلاثة وجوه أخرى في رد مسلك المشهور من رجوع القيد الى الهيئة. **الوجه الاول:** ما ذكره المحقق النائيني قده من انه حتى لو كان معنى الهيئات والحروف كليا لكن حيث يكون لحاظ معنى الهيئة والحروف لحاظا كليا فيمنع ذلك من تقييده، فان المعنى الحرفي في ذاته معنى اندكافي فذاته تتقوم بطرفين كالوجود الرابط فلا استقلال له في ذاته فضلا عن وجوده، والتوجه الاستقلالي يعني ايجاده في الذهن مستقلا وهو محال، وحيث ان التقييد يستلزم الالتفات التفصيلي الى ذات المقيد حيث ان التقييد من سنخ الحكم والحكم على شيء يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى ذلك الشيء، فعليه

الواجب المشروط ٥٥٥

يستحيل تقييد المعنى الحرفي .

ولأجل ذلك اختار قده رجوع القيد في الجملة الشرطية كقولنا "ان جاء زيد فأكرمه" الى المادة المنتسبة، وهو الإكرام الواجب، او فقل ان المعلق على حصول الشرط في الجملة الإنشائية هو نتيجة الإنشاء وهي اتصاف الإكرام بالوجوب في مثل قوله ان جاءك زيد فأكرمه وفي الجملة الخبرية نتيجة الحمل، فان نتيجة قضية النهار موجود هو وجود النهار وهو يكون معلقا على طلوع الشمس^(١) .

ويرد عليه اولا ان التوجه الاستقلالي لايعني وجود المعنى الحرفي مجردا عن طرفيه، وانما يعني عدم الغفلة التفصيلية عنه، نظير الالتفات التفصيلي الى الوجود الرابط بين النفس والكيف النفساني، فانه لا يخرج عن كونه وجودا رابطا ومتقومًا ذاته ووجوده بالطرفين، ويشهد على ذلك انه قد يتعلق الغرض الاصيلي في التفهيم والتفهم بنفس المعنى الحرفي كما لو رأيت شخصا بين البصرة والكوفة فقلت له هل سيرك من البصرة ام اليها فأجاب "من البصرة" وكذا قولنا لشخص هذا عليك لالك .

وثانيا: ان مآل ما ذكره من رجوع القيد الى المادة المنتسبة الى نفس مسلك المشهور من توقف وجوب اكرام زيد مثلا على مجيئه، فلا يكون الوجوب قبل ذلك فعليا، وقد مرت المناقشة فيه .

الوجه الثاني: ما قد يقال من ان لازم مسلك المشهور من توقف وجود الجزاء على حصول الشرط خارجا تفكيك المنشأ عن الإنشاء، حيث يكون إنشاء الوجوب حين صدور خطاب الجملة الشرطية وتحقق المنشأ وهو الوجوب يكون بعد حصول الشرط خارجا، والتفكيك بينهما مستحيل لكونه

من قبيل التفكيك بين الإيجاد والوجود، ومن الواضح ان كون الایجاد فعلا والوجود مستقبلا مستحيل، فلا بد من الالتزام بكون الوجود فعليا بمجرد الإنشاء والجعل وان كانت فاعليته ومحركيته الى متعلقه موقوفة على حصول الشرط خارجا وهو مجيئ زيد في مثال ان جاءك زيد فاكرمه (نعم لو توقف اكرامه عقيب مجيئه على تحصيل مقدمة قبل مجيئه ثبت للوجود فاعلية ومحركية نحو تحصيلها عقلا).

ويلاحظ عليه انه لامجال لهذا الاشكال في الأمور الاعتبارية فاذا قال الموصي ان متّ فداري ملك لزيد، فقد اعتبر من الآن ملكية زيد لداره عقيب وفاته، فليس موطن الادعاء والتقدير الا بعد وفاته، فمالم تتحقق وفاته لاتوجد ملكية زيد بوجودها المناسب لها وهو الوجود الوهمي العرفي الذي يتصف به الأمر الاعتباري عقيب تحقق موضوعه، ولامانع من انفكاك هذا الأمر الاعتباري عن عملية اعتباره، اذ ليست العلاقة بينهما علاقة الایجاد والوجود التكويني^(١). نعم حيث ان الجعل والاعتبار من الامور ذات الاضافة فيستحيل وجوده من دون وجود طرف الاعتبار بالذات اي الصورة الذهنية لملكية زيد على تقدير وفاة الموصي، ولكنه ليس هو المعبر بالنظر العرفي، وانما المعبر بالنظر العرفي هو الملكية التي تثبت لزيد بعد تحقق وفاة الموصي خارجا، فيقال الآن تملك

١ - ومن الغريب ما حكى عن بعض الاعلام قده من امتناع تعلق الاعتبار الفعلي بالملكية في الزمان المتأخر، فان الملكية في يوم الجمعة مثلا معناه الملكية الموجودة في يوم الجمعة، اذ لامعنى لارتباط مفهوم كالملكية بمفهوم آخر كيوم الجمعة بنحو يصح استعمال الحرف بينهما، فلا يقال الملكية في يوم الجمعة الا بلحاظ ارتباط وجود احدهما بالآخر بنحو من الارتباط كارتباط الظرفية بينهما، وحينئذ فيستحيل تعلق الاعتبار بها، اذ الاعتبار بمعنى الإيجاد ولامعنى لتعلق الایجاد بالموجود (منتقى الاصول ج٢ص١٤٦) وفيه ان الملكية في يوم الجمعة ليست الا حصة من الملكية ولذا يقال الملكية في يوم الجمعة معدومة، مع انه لامعنى لان يقال الملكية الموجودة في يوم الجمعة معدومة، وحينئذ فلامحذور في اعتبار وجود الملكية في يوم الجمعة فيكون الاعتبار فعليا والمعبر استقباليا كما في مورد الوصية.

زيد هذه الدار، وقد يعبر عنه بالمعتبر والمجعول بالعرض، اي بالنظر العرفي دون النظر العقلي، نظير ان المعلوم بالذات الذي يستحيل انفكاك العلم عنه ليس هو المعلوم بالنظر العرفي وانما المعلوم بالنظر العرفي هو الواقع، وقد يتأخر عن العلم كما لو تعلق العلم بامر استقبالي بل قد لا يتحقق اصلا كما في موارد الجهل المركب، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

الوجه الثالث: ما يخطر بالبال من أنه لو كان خطاب الأمر من الاعتباريات بان كان معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما هو مختار السيد الخوئي قده او اعتبار البعث نحو الفعل كما هو مختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ قده فلامانع من تعليق وجود هذا الأمر الاعتباري على وجود الشرط، فيعتبر المولى من الآن أنه بعد مجيئ زيد سوف يكون اكرامه في ذمة المكلف او يتحقق البعث الاعتباري نحوه، فان الأمر الاعتباري قابل للايجاد التعليقي.

فعند ما يقول المولى ان جاءك زيد فاكرمه فما هو المعلق على تحقق مجيئ زيد ليس هو الوجود الذهني لمدلول جملة الجزاء، بل وجوده الاعتباري الذي قد يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر التصوري العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلا شرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، فيكون نظير قول الموصي ان مت فداري ملك زيد، فانه يعتبر من الآن انه بعد موته سوف تكون داره ملكا لزيد، وهكذا حكم الشارع بانه اذا مات شخص فما تركه يكون ملكا لوارثه.

الا أننا ذكرنا في بحث الأوامر ان الأمر ليس من الاعتباريات وان كان من الإنشائيات فان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل أمر اعتباري يكون انشائيا وليس كل أمر انشائي اعتباريا، حيث يتقوم الأمر الاعتباري بعملية ادعاء

الوجود وفرضه وتقديره، كادعاء ما ليس باسد اسدا، ولكن قد لا تكون الجملة الإنشائية من هذا القبيل، وذلك مثل جملة التمني والترجي والاستفهام، فانها وان كانت جملا إنشائية في قبال الجمل الخبرية لكنها تخلو عن أي ادعاء وفرض وتقدير، فلو قال "ان جاء زيد فهل تكرمه" فانه لامعنى لتعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا، فيكون الاستفهام فعليا والمستفهم عنه هو اكرام زيد على تقدير مجيئه فتكون اداة الاستفهام في الحقيقة داخلة على تمام الجملة الشرطية، كما هو المتعارف في اللغة الفارسية.

وجملة الأمر من هذا القبيل حيث ان الأمر عملية تكوينية معينة بوجودها الشخص للتوصل الى مراده، وهو صدور الفعل عن الغير باختياره، فهو نحو تصدٍ من الأمر لتحصيل مراده، فقد يكون هذا التصدي بنحو الترغيب العملي وقد يكون بنحو الترغيب القولي، والترغيب القولي قد يكون بنحو الالتماس والاستدعاء وقد يكون بنحو الأمر الذي هو بعث انشائي نحو الفعل بداعي التحريك اليه، ويعني ذلك كون الأمر فعليا وان كان متعلقه في الجملة الشرطية هو فعل الجزاء على تقدير حصول الشرط، فيطابق ذلك مقام ارادة المولى على ما مر توضيحه في الوجه الاول الذي ذكره الشيخ الأعظم قده.

وقد رأيت كلاما لبعض الاعلام قده لأبأس بنقله في المقام وهو انه ذكر انه لامعنى لاعتبار البعث اذ البعث التكويني لا يترب منه سوى تحقق الفعل ولو بدون اختيار الشخص وهذا مما لا يمكن ان يلتزم به في باب التكليف، فكيف يكون متعلقا للاعتبار، على ان الاعتبار لا بد ان يكون بلحاظ ترتب أثر عليه بوجوده الحقيقي فيقصد ترتيبه عند اعتباره كما في الملكية ونحوها، وهذا عند ما يكون اذا لم يكن الأثر مما يترتب بدون الاعتبار والا كان لغوا والأثر المترتب من جعل التكليف هو لزوم الطاعة عقلا، وهذا يترتب بمجرد وجود الغرض الملزم مع تصدي المولى لتحصيله، سواء تحقق اعتبار البعث ام لا، فاذا حصل التصدي وجبت الطاعة ولو لم يعتبر اي شيء، وعليه يكون الاعتبار لغوا لاثرا

له، ويتحصل من ذلك ان مفاد الصيغة ليس امرا اعتباريا^(١). وما افاده من عدم كون مدلول صيغة الأمر اعتباريا وان كان متينا لكن لايعني ذلك لغوية اعتبار البعث، فأى مانع من اعتبار بعث المكلف نحو الفعل بداعي تحريكه الى صدور الفعل منه باختياره، ويكون ذلك نحو مبرز لغرض المولى، فلا لغوية فيه ابدا.

فقد تحصل مما ذكرناه أنه في الواجب المشروط يكون الوجوب فعليا وان كان متعلقه مفاد قضية شرطية وهو فعل الجزاء على تقدير تحقق الشرط، كما في قول المولى لبعده ان جاءك زيد فأكرمه، او يكون الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف كقوله ان استطاع المكلف فليحج، ولا يتم مسلك المشهور من انه مالم يتحقق الشرط خارجا فلا يكون الوجوب فعليا.

تنبيه

حكى المحقق النائيني عن السيد المجدد الشيرازي قدهما انه أنكر ما نسبته في التقريرات الى الشيخ الأعظم قده من انكاره لمسلك المشهور من رجوع القيد في الواجب المشروط الى الهيئة^(٢).

وقد يستشهد على ذلك بوجوه:

منها: ان الشيخ الاعظم قده استدل في الفقه على بطلان التعليق في العقود والايقاعات - كقوله بعثك الكتاب ان جاء زيد من السفر- بالإجماع، فهذا يعني انه يرى امكان التعليق وانما يستدل على بطلانه بالإجماع، وكذا لاشكال في امكان التعليق وصحته في الوصية والتدبير.

ومنها: ان الشيخ الاعظم قد انكر على صاحب الفصول ذهابه الى الواجب

١ - منتقى الاصول ج ١ ص ٣٩١

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ١٣٠

المعلق مع ان الواجب المشروط بالتفسير المنسوب اليه يكون نفس الواجب المعلق الذي انكره.

ومنها: انه قد تعرض لبحث دوران أمر القيد بين رجوعه الى الهيئة او المادة، فلو كان يرى امتناع رجوعه الى الهيئة لم يكن لطرح هذه المسألة مجال.

الا انه لا يتم اي من هذه الشواهد.

اما الشاهد الاول فلأن مدعى الشيخ الاعظم قده في المقام انه لا يمكن تقيد ارادة المولى بشيء وانما يكون القيد مأخوذاً في متعلق ارادته، كما ان معنى هيئة الأمر حيث يكون جزئياً فلا يعقل رجوع القيد اليه واين هذا من تقييد الأمر الاعتباري الذي أنشئ بنحو المعنى الاسمي كما في التعليق في العقود والايقاعات، فان التعليق في قوله بعثك ان جاء زيد من السفر يكون راجعا الى البيع الذي هو معنى اسمي، لانشاءه الذي استفيد من الهيئة فيكون الانشاء فعليا والمنشأ هو البيع على تقدير خاص، وكذا في الوصية يكون القيد راجعا الى الملكية التي ذكرت في الوصية كمعنى اسمي كقوله ان مت فهذا ملك زيد، وهكذا في التدبير حيث يكون القيد راجعا الى الحرّية المذكورة في قوله انت حرّ دبر وفاتي.

واما الشاهد الثاني ففيه ان الشيخ الاعظم قده في بحث الواجب المعلق نقل كلام صاحب الفصول في الفرق بين قوله اذا جاء وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا، فلا يكون الوجوب في المثال الاول فعليا الا بعد مجيئ الوقت بينما انه في الثاني يكون الوجوب فعليا وانما يكون الواجب هو الفعل المقيد بوقت كذا، فأشكل عليه بانه لافرق في محصل المعنى بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل وبين قوله افعل كذا في وقت كذا، فالوجوب في كليهما فعلي ويكون الوقت قيذا للواجب^(١)، فمآل ما ذكره كما افاد صاحب الكفاية الى انكار الواجب المشروط بالتفسير المشهور.

الواجب المشروط ٥٦١

واما الشاهد الثالث ففيه انه قد صرح في بحث دوران القيد بين رجوعه الى الهيئة انه بناء على مسلكنا فيكون القيد راجعا الى المادة دائما^(١).
ومما يؤيد تمامية نسبة انكار الواجب المشروط بالتفسير المشهور الى الشيخ الاعظم قده انه قد نسب اليه هذا الرأي في تقرير آخر لأبحاثه^(٢).

ثمرة النزاع في الواجب المشروط

انه بناء على المسلك المنسوب الى مسلك الشيخ الاعظم قده في تفسير الواجب المشروط من كون الوجوب فعليا وان كان الواجب هو تحصيل الجزاء على تقدير تحقق شرطه فيجب بلا اشكال تحصيل المقدمات المفوتة للواجب المشروط اذا علم بتحقق شرطه في المستقبل، فاذا قال المولى لعبده ان جاءك زيد فأكرمه فاعلم العبد بمجيئ زيد في المستقبل فيجب عليه تحصيل مقدمات اكرامه اذا لم يتمكن من اكرامه آنذاك الا بتحصيل هذه المقدمات قبل مجيئه، حيث يرجع الواجب المشروط بناء على هذا التفسير الى الواجب المعلق، ولاريب في لزوم تحصيل المقدمات المفوتة في الواجب المعلق كما في وجوب صوم شهر رمضان حيث يكون فعليا بمجرد دخول شهر رمضان بمقتضى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيقتضي لزوم تحصيل المقدمات المفوتة للصوم ولو قبل طلوع الفجر.

وأما على تفسير المشهور للواجب المشروط من عدم كون الوجوب فعليا الا بعد حصول الشرط خارجا فقد يشكل الحكم بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، حيث انه قبل تحقق الشرط لا يكون الوجوب فعليا من ناحية عدم تحقق شرطه، وبعد تحقق شرطه لا يكون فعليا

١ - مطارح الانظار ص ٤٩

٢ - قواع الفصول للشيخ محمود العراقي قده ص ١٤٠

للعجز عن متعلقه، فلا يلزم تحصيل مقدماته المفوتة.

وهكذا بناء على كون الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف كوجوب الحج على المستطيع فانه حيث يكون المكلف الذي أريد منه الحج هو خصوص الغني الذي يقدر على نفقة الحج، ولا ينطبق هذا العنوان على الفقير الفعلي وان علم بصيرورته غنيا بعد شهر، فيأتي فيه اشكال لزوم تحصيل المقدمات المفوتة فعلا كتسجيل اسمه او نحو ذلك، وهذا لا ينافي أنّا نرى كون ارادة المولى بصدور الحج من المستطيع فعلية وان لم يوجد المستطيع خارجا خلافا للمشهور، ولكنه حيث لا ينطبق على المكلف الفقير فلا يمكن الحكم بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة عليه من باب توجه الأمر الفعلي اليه بالحج، وسيأتي الكلام حول وجوب تحصيل المقدمات المفوتة او عدمه في بحث ثمرة الواجب المعلق.

الواجب المعلق والواجب المنجز

ومن جملة تقسيمات الواجب تقسيمه الى الواجب المعلق والواجب المنجز، والأصل في هذا التقسيم هو صاحب الفصول حيث ذكر ما محصله أن القيد تارة يكون شرطاً للوجوب فلا يكون الوجوب فعلياً الا بعد حصول ذلك القيد، وهذا هو الواجب المشروط، وقد لا يكون شرطاً للوجوب بل يكون الوجوب فيه فعلياً قبل تحققه، وهذا هو الواجب المطلق، والواجب المطلق إما ان لا يتوقف حصول متعلقه على أمر غير مقدور فيكون واجباً منجزاً، وإما ان يتوقف حصول متعلقه على أمر غير مقدور فيكون واجباً معلقاً كالْحَجِّ فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمان الاستطاعة ولكن يتوقف فعل الحج على مجيئ وقته، وهو غير مقدور له.

فان قلت: اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الأمر غير المقدور وهو مجيئ وقت الحج فوجوبه إما ان يكون مشروطاً بإدراك المكلف ذلك الوقت فيلزم انتفاء الوجوب قبله، وإما ان لا يكون مشروطاً به فيلزم التكليف بغير المقدور، فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت يمتنع حصوله على تقدير عدم إدراك المكلف ذلك الوقت.

قلت: يكفي في ثبوت الوجوب فعلاً إدراك المكلف ذلك الوقت في المستقبل، فيكون ادراكه له كاشفاً عن سبق الوجوب واقعا، وثمره الواجب المعلق هو وجوب تحصيل المقدمات ولو قبل حصول الشرط خارجاً، فيصح قصد القرية بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، فالفرق بين الواجب المشروط والمعلق أن الموقوف عليه في المشروط هو شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل، ففرق إذاً بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل وبين قوله افعل كذا في وقت كذا، فان الأول جملة

شرطية مفادها الوجوب بعد دخول الوقت والثانية جملة طلبية مفادها تعلق الوجوب من الآن بالفعل المقيد بالوقت المستقبل، وان كان ثبوت الوجوب موقوفا على ادراك المكلف لذلك الوقت في المستقبل، ومن هذا القبيل كل واجب توقف الإتيان به على مقدمات مقدورة غير حاصلة، فانه يجب قبل وجود هذه المقدمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجاد تلك المقدمات فيه، نظير تعلق الوجوب من اول الوقت بالصلاة مع الوضوء بالنسبة الى من لم يتوضأ قبل دخول الوقت.

ثم ذكر قده انه كما يصح في الواجب المعلق ان يكون الواجب هو الفعل المقيد بامر غير مقدور كالزمان المستقبل، ويكون وجوبه ثابتا قبل ذلك على تقدير ادراك المكلف ذلك الزمان في المستقبل بحيث يكشف ادراكه لذلك الزمان في المستقبل عن تحقق الوجوب من الأول، كذلك يصح ان يكون الوجوب ثابتا على تقدير حصول أمر مقدور في المستقبل، اذا كان بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله في المستقبل، ولكن على تقدير حصوله يكون وجوبه ثابتا من الآن، كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة، او توقف الوضوء على الاعتراف من الآنية المغصوبة، فانه يجب عليه الوضوء على تقدير اعترافه منها في المستقبل^(١).

هذا وقد نسب في البحوث الى صاحب الفصول انه يرى اختصاص الواجب المعلق بما اذا كان القيد -كطلوع الفجر بالنسبة الى الصوم- شرطا لاستيفاء الملاك لاشترط للاتصاف بالملاك، ولأجل ذلك ذكر أنه لايرد على صاحب الفصول ما كان يرد على الشيخ الأعظم قده في بحث الواجب المشروط، اذ كان الإيراد على الشيخ الأعظم هو أنه لو كان الوجوب في الواجب المشروط فعليا بان كان القيد راجعا الى الواجب دون الوجوب لزم منه تعلق الشوق الفعلي بالمقيد، وهذا يستلزم ترشح الشوق الى قيده، مع ان الشرط في

الواجب المعلق والمنجز ٥٦٥

الواجب المشروط اذا كان شرطا للاتصاف بالملاك فلا يترشح الشوق اليه كما في العطش بالنسبة الى شرب الماء او المرض بالنسبة الى شرب الدواء، بل قد يكون تحقق الشرط مبعوضا للمولى كما في وجوب اداء الكفارة على تقدير تحقق الإفطار فلا يمكن ارجاع شرط الاتصاف بالملاك الى قيد الواجب دون الوجوب.

فانه انما كان يرد هذا الاشكال فيما اذا أخذ شرط الاتصاف قيدا للواجب كما هو مقتضى تفسير الشيخ الإعظم فده للواجب المشروط، وأما صاحب الفصول فإنما أخذ شرط استيفاء الملاك قيدا للواجب، وهذا مما لا مانع منه، لافتراض شوق المولى الى حصول الفعل المقيد بهذا القيد وان لم يأمر به لكونه غير اختياري للمكلف كبلوغ موسم الحجّ، او أنه وان كان اختياريًا للمكلف، ولكن كان وجوده الاتفاقي اي وجوده لامن ناحية الأمر به دخيلا في استيفاء الملاك^(١).

أقول: لم يرد في كلام صاحب الفصول لزوم كون الشرط في الواجب المعلق شرطا لاستيفاء الملاك، بل الواجب المعلق عنده قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر في مصطلح المتأخرين.

فانه تارة يكون زمان الواجب والوجوب واحدا، ولكن الوجوب يكون مشروطا بشرط متأخر، كما لو قال المولى ان كان زيد يجيئ من السفر غدا فيجب عليك ان تشتري اليوم الطعام، فحيث ان زمان الوجوب والواجب واحد فلا يعتبره صاحب الفصول من الواجب المعلق، كما انه حيث لا يكون الوجوب ثابتا بعد تحقق الشرط خارجا فلا يكون من الواجب المشروط، بل يكون من الواجب المطلق في مصطلح صاحب الفصول.

وأخرى يكون زمان الوجوب حاليا وزمان الواجب استقباليا، ويسميه صاحب الفصول بالواجب المعلق مع كون الوجوب مشروطا بشرط متأخر وهو مجيء زيد غدا، وحينئذ فقد يكون ذلك الشرط المتأخر شرطا للاتصاف بالملاك، ويؤيد ذلك تمثيله للواجب المعلق بتوقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة او توقف الوضوء على الاغتراف من الآنية المغصوبة، فان من الواضح عدم ترشّح شوق المولى الى حصول الغسل خارجا، على أنه قد يكون القيد الاستقبالي مضمون التحقق ومع ذلك يكون دخيلا في الاتصاف بالملاك، كبرودة الجوّ في فصل الشتاء، فيمكن للمولى حينئذ ان يوجب من الآن لبس الملابس الشتائية في الشتاء بلا حاجة الى اشتراط الوجوب ببرودة الجوّ في الشتاء بنحو الشرط المتأخر، نعم يشترط ادراك المكلف للشتاء في وقته على نحو الشرط المتأخر.

هذا ولا يخفى ان صاحب الفصول حيث يرى استحالة الشرط المتأخر فيرجعه الى شرط مقارن كعنوان التعقب بذلك الأمر المتأخر كما صرح به بالنسبة الى بيع الفضولي او كون المكلف ممن يدرك الوصف المتأخر، ولعل هذا هو وجه ادراجه الواجب المعلق في ضمن الواجب المطلق دون الواجب المشروط.

وكيف كان فقد استشكل على الواجب المعلقّ بعدة اشكالات.

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم قده من انه لا فرق في محصل المعنى بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل وبين قوله افعل كذا في وقت كذا، فالوجوب في كليهما فعلي ويكون الوقت قيда للواجب^(١).

ومآل ما ذكره كما افاد صاحب الكفاية الى انكار الواجب المشروط بالتفسير المشهور لالى انكار الواجب المعلق.

ولكن مرّ في بحث الواجب المشروط انه انما يتمّ ارجاعه الى الواجب

الواجب المعلق والمنجز ٥٦٧

المعلق فيما اذا لم يكن الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف، كقول المولى لعبده اذا زالت الشمس فأت بالماء، فانه لافرق بينه وبين قول المولى له إئت بالماء عند زوال الشمس، وأما لو كان الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف فيختلف الواجب المشروط عن الواجب المعلق، كما في قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه، فان الظاهر منه ان من ادرك هلال شهر رمضان وجب عليه الصوم، نعم يستحيل شموله لمن لا يدرك فجر كل يوم من شهر رمضان صحيحا غير مسافر، ولكن غايته ان من ادرك هلال شهر رمضان وجب عليه الصوم اذا كان ممن يدرك فجر كل يوم في ظرفه صحيحا غير مسافر، فكل من ادرك هلال شهر رمضان وكان سوف يدرك فجر كل يوم في ظرفه وجب عليه الصوم من اول الشهر، وهذا هو الواجب المعلق، وحيثذ فيجب عليه تحصيل المقدمات المفوتة للصوم بلاشكال.

نعم لو كان مفاد الآية هو ان من ادرك طلوع الفجر من شهر رمضان وهو صحيح غير مسافر وجب عليه الصوم، فلا ينطبق هذا العنوان على المكلف الا بعد ادراكه للفجر فيكون من الواجب المشروط، وعليه فلاوجه لإرجاع الواجب المشروط الى الواجب المعلق دائما.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الأمر غير الاختياري حيث لا يمكن ان يطلب إيجاده فلا بد من فرض وجوده في مقام جعل الوجوب، فيكون ثبوت الوجوب موقوفا على حصوله، وحيث يكون هذا الأمر غير الاختياري متأخرا عن زمان الوجوب فيكون اشتراط الوجوب به من باب الشرط المتأخر، وحيثذ فيرجع الواجب المعلق الى الواجب المشروط وجوبه بالشرط المتأخر، وقد مر في بحث الشرط المتأخر امتناعه.

وفيه: أولا أنه قد مر إمكان الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وثانياً: أنه قد ادعى امكان اشتراط الحكم بمثل وصف التعقب بالأمر المتأخر، حيث ان عنوان التعقب يكون من الشرط المقارن فليكن المقام من هذا القبيل، وقد صرح صاحب الفصول أيضاً بكون الوجوب في الواجب المعلق مشروطاً بتعقب الأمر المتأخر، ومثّل له بصحة بيع الفضولي وذكر ان شرط الصحة فيه كون البيع بحيث يتعقبه الإجازة، وليس الشرط نفس الإجازة والألامتنع ثبوت الحكم بالصحة قبلها.

هذا ولا يخفى ان ما يظهر من المحقق النائيني وصرّح به السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ قدهم من لزوم اشتراط الوجوب في الواجب المعلق بالوقت اللاحق، ففيه: أن اشتراط الحكم وتعليقه على شيء انما يكون مورداً للحاجة اذا امكن اطلاقه لفرض عدم ذلك الشيء، والا فلا حاجة اليه، فالأمر باستقبال القبلة لا يحتاج الى ان يعلق على وجود القبلة بان يقال اذا وجدت القبلة وجب الاستقبال نحوها، فانه لا يوجد احتمال انعدام القبلة التي هي من تخوم الارض الى عنان السماء، وهكذا بالنسبة الى مثال وجوب الحجّ، فانه حيث يعلم المولى بتحقق اشهر الحج في المستقبل فلا حاجة الى اشتراط وجوب الحج به بنحو الشرط المتأخر، وهكذا مثال وجوب الصوم بالنسبة الى طلوع الفجر، نعم حيث لا يمكن للمولى بما هو مولى ان يحرز ادراك المكلف لأشهر الحجّ او طلوع الفجر واجدا للشرائط، فلا بد من ان يشترط وجوب الحج او الصوم بادراك المكلف لاشهر الحج او طلوع الفجر واجدا للشرائط.

وما ذكره بعض الاعلام دام ظله من ان وجوب الصوم اذا لم يكن مشروطاً بطلوع الفجر بنحو الشرط المتأخر لزم التكاليف بغير المقدور، لان الأمر بالصوم المقيد بطلوع الفجر اذا كان فعلياً منذ رؤية هلال شهر رمضان فلامحالة يكون محرّكاً نحوه من اول رؤية الهلال، ولا يمكن ان يقاس بالواجب الموسع، حيث ان الوقت فيه بما انه متسع فهو يحرك نحو الواجب بنحو الاقتضاء للالزوم بخلاف الواجب المعلق، حيث يستحيل ان يكون محرّكاً ولو بنحو الاقتضاء

نحو الى المقيد قبل حصول قيده، فان التحريك نحو المقيد قبل حصول قيده الذي لا يكون مقدورا يكون تكليفا بغير المقدور^(١).

ففيه انه بعد ان كان الغرض من وجوب الصوم منذ رؤية الهلال التحريك نحو الصوم المقيد بطلوع الفجر في ظرفه لالتحريك اليه قبله فلا يوجد فيه محذور التكليف بغير المقدور، فان الأمر بالمقيد ليس امرا بحسب الحقيقة بالمقيد، بل أمر بذات المقيد وامر بالتقيد، وذات المقيد مقدور والتقيد بالتقيد ايضا يكون مقدورا اذا كان تحقق القيد مضمون التحقق خارجا، فلا يلزم من الأمر من اول الليل بالصوم المقيد بطلوع الفجر اي محذور.

الثالث: ما عن المحقق النهاوندي قده من ان وزان الإرادة التشريعية وزان الارادة التكوينية وانما الاختلاف بينهما في شيء واحد وهو تعلق الارادة التشريعية بالفعل الاختياري للغير، بينما ان الارادة التكوينية تتعلق بفعل النفس، وعليه فكما يستحيل انفكاك المراد عن الإرادة التكوينية زمانا لان الارادة التكوينية هي الشوق الأكيد المحرك للعضلات نحو الفعل البالغ مرتبة محركية العضلات نحو الفعل، فكذا يستحيل انفكاك المراد عن الارادة التشريعية، وعليه فيستحيل الواجب المعلق حيث يلتزم فيه بكون الارادة فعلية مع ان المراد فيها استقبالي.

وقد اورد عليه المحقق الايرواني قده بالنقض بموارد المعصية، حيث ينفك المراد التشريعي فيها عن الارادة التشريعية، ولكن الظاهر انه قده لا يعني لزوم تحقق المراد التشريعي عند تحقق الارادة التشريعية واستحالة التفكيك بينهما خارجا، كي ينتقض بما ذكره، وانما يعني انه لو كان المكلف بصدد الانقياد لزم ان لا ينفك المراد التشريعي عن الارادة التشريعية، اذ المفروض ان الارادة

التشريعية تعلقت بصدور الفعل عن العبد بارادته واختياره، فلا تعقل ان تكون موجبة لالتجاء المكلف الى الفعل.

ولكنه ينتقض ما ذكره المحقق النهاوندي قده بموارد الواجب الموسع، حيث يمكن ان ياتي المكلف بالواجب في آخر الوقت مع ان الارادة التشريعية قد تعلقت به من اول الوقت بلا كلام، وبذلك تحقق التفكيك بين المراد التشريعي والإرادة التشريعية، الا ان يكون مقصوده أنه كما لا يتعلق الارادة التكوينية بالفعل الذي يعلم الشخص بعدم قدرته عليه فعلا فكذلك الارادة التشريعية لاتتعلق بالفعل الذي يعلم المولى بعدم قدرة المكلف عليه فعلا.

وكيف كان فيقع الكلام اولا فيما ذكره من امتناع تعلق الارادة التكوينية بامر استقبالي، وثانيا في قياس الارادة التشريعية بها.

أما الارادة التكوينية فقد يراد بها صرف النفس قدرتها في ايجاد الفعل وقد يعبر عنه بهجمة النفس نحو ايجاد الفعل فلا اشكال في أن الإرادة التكوينية بهذا المعنى تتقارن زمانا مع حركة العضلات نحو الفعل فيستحيل انفكاك المراد عنها.

او يراد بها معناها العرفي وهو العزم على ايجاد الفعل فمن الواضح امكان تعلقه بامر استقبالي وارادة المقدمة تكون تابعة لإرادة ذي المقدمة بهذا المعنى، بل قد يكفي في ارادة المقدمة احتمال ارادته لذيها في المستقبل فيما اذا كان لا يكرهه فعلا، فبناء على ذلك نقول ان محركة العبد على ايجاد الفعل تختلف باختلاف الفعل الذي عزم على ايجاده، فقد يكون فعل النفس في الحال فلامحالة بوجوده في الحال بلا واسطة، وقد يكون فعل النفس في زمان متأخر كما لو عزم على ان يعتبر غدا ملكية زيد فلامحالة لا يتحرك نحوه الا في وقته، وقد يكون وجود ذلك الفعل محتاجا الى مقدمات فيوجد المقدمات اولا ثم يصرف قدرته في ايجاد ذلك الفعل.

وأما بناء على ما هو المشهور من كون الارادة التكوينية هو الشوق الأكيد

المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لامانع من تعلق الارادة التكوينية بالأمر الاستقبالي، فان الارادة هي الشوق البالغ مرتبة بحيث لو كان متعلقها مقدورا فعلا لتحرك العضلات نحوه، فالمراد من بلوغه حدا يوجب محركية العضلات هو بلوغه حدا يكون محركا شأننا للعضلات اي لو كان الفعل مقدورا لتحركت العضلات نحوه، والشاهد على ذلك انه قد يتصدى الشخص لتحصيل مقدمات ما سيفعله في المستقبل مع ان ارادة تلك المقدمات تكون تبعا لارادة ذبها وقد يكون شوق الشخص بالأمر الاستقبالي اشد من شوقه بالأمر الحالي.

وعليه فاذا تعلق الشوق الأكيد بامر استقبالي كالصوم بعد طلوع الفجر فعدم التحريك الفعلي للعضلات نحوه حيث لاينشأ من ضعف في درجة الشوق وانما ينشأ من عدم قابلية القابل وتوقفه على طلوع الفجر، حيث ان الارادة تعلقت بحصة خاصة من التحرك وهو التحرك نحو الصوم عند طلوع الفجر، وقابلية العضلات لهذه الحصة من التحرك لاتتم الا عند طلوع الفجر.

ولكن قد مر منا مرارا ان الارادة فعل اختياري للنفس، بينما ان الشوق صفة غير اختيارية لها، وقد يشتااق الانسان الى ما يعلم بعدم كونه مقدورا له كالطيران الى السماء، فلايكون ارادة، مع كون الشوق اليه بالغا حد المحركية الشائنية للعضلات اي لو كان مقدورا له لتحركت العضلات نحوه، وقد يريد الانسان مالايشتااق اليه كما في موارد دفع الافسد بالفساد.

هذا واما الارادة التشريعية فبناء على ما مر من كونها الطلب النفساني المتعلق بفعل العبد فلامحذور في تعلقها بفعل متقيد بالزمان المستقبل كما لو طلب المولى من اول الليل الصوم في النهار، وكذا لامحذور في ذلك بناء على كونها انشاء البعث او اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وكذا بناء على كونها

بمعنى شوق المولى بفعل العبد المحرك لعضلات المولى نحو بعثه اليه، فان المفروض حصوله في الواجب المعلق ولو قبل تحقق زمان الواجب .

نعم بناء على تفسيرها بالشوق المؤكد في نفس المولى لفعل العبد المحرك لعضلات العبد نحو اتيانه بالفعل باختياره، فقد يكون لقياسها بالإرادة التكوينية وجه، ولكن مضافا الى ما قيل في الإرادة التكوينية من كون المراد من المحركة للعضلات فيها هي المحركة الشأنية انه لا يبرهان على إلحاق الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في أحكامهما، بل الوجدان شاهد على انه يكفي تعلق شوق المولى بفعل العبد المحرك لعضلات العبد نحو الواجب في ظرفه الذي قد يكون في زمان متأخر، وقد ذكر في الكفاية انه لا بد في الإرادة التشريعية ان يتعلق البعث بفعل متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لإيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل، فيتصوره بما يترتب عليه من المثوبة ويترتب على تركه من العقوبة ثم يريد المكلف اتيانه، فلامحالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه ولا يتفاوت طول ذلك وقصره في ملاك الاستحالة عقلا .

الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان الحكم التكليفي حيث يكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا لزوميا للمكلف نحو الفعل بحيث لو كان العبد منقادا لصار داعيا له بالفعل نحوه، وحيث ان فعلية أي شيء هو ان يتحقق فيه ما خلق لأجله، وهو العلة الغائية من ايجاده، فاذا تحققت هذه العلة الغائية فيه يصير فعليا، ففعلية الحكم هو ان يبلغ حدًا يمكن ان يكون داعيا لزوميا نحو الفعل، ولأجل ذلك تتوقف فعلية الحكم بالوصول، فانه مالم يصل لا يحكم العقل بلزوم امتثاله فلا ينطبق عليه هذا الداعي .

ومن جهة أخرى ان امكان كون الحكم باعنا لزوميا الى الفعل -اي لو كان المكلف منقادا لصار باعنا له نحو الفعل- متضايف مع امكان انبعاث المكلف نحوه فلا يعقل التفكيك بينهما، كما هو الشأن في جميع المتضايفين، وعليه فحيث لا يمكن انبعاث المكلف نحو الواجب المعلق قبل زمان الواجب فينتفي

امكان كون الحكم باعثا، وبدونه لا يكون الحكم فعليا^(١).

اقول: لا يخفى ان ما ذكره لا يخرج عن مجرد بحث لفظي محض، وأنه متى يصدق على الحكم كونه فعليا بالتفسير الذي ذكره، بينما ان المهم ملاحظة حقيقة ما صدر من المولى وانه متى يكون موضوعا لحكم العقل بلزوم الطاعة، ومن الواضح ان بإمكان المولى ان تتعلق ارادته بفعل استقبالي من عبده او ينشأ بعثه نحوه بداعي تحريكه اليه في ظرفه، الذي قد يكون زمانه متأخرا عن زمان الحكم، فان هذا المقدار كاف لحكم العقل على العبد بلزوم انبعثه نحو الواجب في وقته، ولزوم تحصيله لمقدماته المفوتة قبله، ولاوجه لاخذ ما ذكره قد فيه، فأى ملزم لأخذ امكان كون الحكم باعثا فعلا الى اتيان الواجب، بحيث لو كان العبد منقادا لانبعث اليه فعلا، بل يكفي امكان كونه باعثا في ظرف الواجب، ولو توقف اتيانه به في ظرفه على تحصيل المقدمات قبله لوجب ذلك عليه قبله بلاشكال.

ثم انه قد اورد نقضين على مسلكه فاجاب عنهما.

النقض الاول: الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم، فانه لا يمكن الانبعث نحو الاجزاء الا تدريجيا، فكيف يكون الوجوب المتعلق بالاجزاء بالأسر فعليا. فاجاب عنه بانه لا مانع من ان يكون حكم واحد فعليا بلحاظ الجزء الاول لمتعلقه وبعد اتيان المكلف به يصير فعليا بلحاظ الجزء الثاني وهكذا، فيكون هناك تدرج في فعلية حكم واحد بلحاظ اجزاء متعلقه.

اقول: هذا الجواب غريب جدا، فانه ان كان مقصوده مجرد جعل اصطلاح في الفعلية فلأشاحة فيه، والا فكيف يتصور اختلاف حقيقة ارادة واحدة او اختلاف حكم العقل بلزوم اطاعتها فيما اذا تعلقت بمركب تدريجي الوجود،

فان قيل بكفاية امكان الانبعاث التدريجي في فعلية الأمر بالمركب من اول الوقت فنقول ان كان يكفي في فعلية الأمر بما عدى الجزء الأول امكان الانبعاث الى الجزء الاول فلماذا لا يكفي في فعلية الأمر بشيء امكان الانبعاث الى مقدمته .

النقض الثاني: موارد توقف الواجب في اول وقته على مقدمة كتوقف الصلاة في اول الوقت على الوضوء فيمن لم يتوضأ قبل الوقت، فانه لا يمكن الانبعاث نحو الصلاة الصحيحة في اول الوقت، فلازمه ان لا يكون وجوب الصلاة فعليا من اول الوقت بالنسبة اليه .

واجاب عنه في متن نهاية الدراية بان امتناع صدور الصلاة المشروطة بالوضوء في اول الوقت امتناع بالغير لأجل عدم تحقق علته وهو الوضوء، وهذا لا يضر بامكان الانبعاث، لان المراد منه هو الامكان الوقوعي بان لا يلزم من وقوعه محال، كما في صدور الفعل المتقيد بزمان متأخر في الزمان الحال، فانه مستلزم للمحال، اي التهافت في الزمان .

ولكنه لم يقبل في تعليقه نهاية الدراية هذا الجواب فذكر ان امتناع وقوع الصلاة المشروطة بالوضوء في اول الوقت بالنسبة الى من لم يتوضأ قبل دخول الوقت امتناع وقوعي، لانه بملاحظة عدم سعة اول الوقت لكل من الصلاة المشروطة بالوضوء وعلتها التي هي الوضوء يكون صدورها مع صدور علتها في زمان واحد مستلزما للمحال، حيث لا يعقل وجود التدريجي دفعة واحدة .

ثم اجاب عن هذا النقض الثاني بجواب آخر وهو انه يكفي كون الصلاة المشروطة بالوضوء في اول الوقت ممكنة بالامكان الاستعدادي، لوجود قوة المكلف في الواجب ومقدمته وهي الوضوء على حد سواء، ووجود هذه القوة المنبثّة في العضلات يوجب كون الواجب ومقدمته ممكنين بالامكان الاستعدادي، وان كانت فعلية وجود ذي المقدمة بعد فعلية وجود المقدمة .

ويلاحظ عليه ان المراد من الامكان الاستعدادي ان كان وجود قوة تكوينية

الواجب المعلق والمنجز ٥٧٥

في جسد المكلف على إتيان الواجب بان لا تكون عضلاته مشلولة مثلا فمن الواضح عدم اعتباره في التكليف ولذا يصح تكليف المشلول المتمكن من علاج نفسه، على ان هذه القوّة متحققة في المكلف بالنسبة الى الواجب المعلق لفرض قوة جسده من اول الليل على الصوم النهاري مثلا، وان اريد منه قابلية الفعل للوجود فعلا فالمفروض عدم قابلية الصلاة المشروطة بالوضوء للوجود في اول الوقت بالنسبة الى من لم يتوضأ قبل دخول الوقت، اللهم الا ان يكون مقصوده من الامكان الاستعدادي أمر عرفي وهو انه كان المكلف متمكنا من إيقاع الوضوء قبل الوقت كي يبدأ بالصلاة بمجرد دخول الوقت بخلاف الواجب المعلق حيث لا يتمكن المكلف بأي وجه من إيقاعه قبل وقته .

وكيف كان فلازم هذا النقض الثاني عدم فعلية وجوب الصلاة المشروطة بالوضوء الى آخر الوقت اذا لم يتوضأ المكلف أبدا، حتى خرج الوقت، وهذا غريب جداً .

وقد اجاب بعض الاعلام دام ظله عن النقضين بعد ان ذهب الى امتناع الواجب المعلق بان المراد من امكان الانبعاث نحو الواجب ليس هو امكان الانبعاث نحو ايجاده دفعة واحدة، بل الانبعاث نحو الشروع في الواجب بما له من المقدمات، لان الانبعاث الى المقدمات ناش من الانبعاث الى الواجب، بخلاف الواجب المعلق لعدم امكان الانبعاث اليه قبل زمان الواجب^(١) ثم ذكر في موضع آخر ان زمان الانبعاث الى الصوم يكون من اول الليل لانه مقيد بغسل الجنابة ونحوه قبل طلوع الفجر^(٢)، وفيه انه لو تمّ وجه امتناع سبق زمان الوجوب على زمان الواجب فمعناه امتناع وجوب فعل لا يتمكن المكلف من

١ - المباحث الاصولية ج٤ ص١٢٠

٢ - المباحث الاصولية ج٤ ص١٥٤

ايجاد نفس ذلك الفعل الذي تعلق به الوجوب من اول زمان الوجوب، ولو صح ما ذكره دام ظله فجميع الواجبات المتعلقة الذي التزم بامتناعها كوجوب الحج قبل اشهر الحج يكون لها مقدمات يمكن تحصيلها من اول زمان الوجوب ولو لم يحصل زمان الواجب.

هذا وقد اجاب شيخنا الاستاذ قده عن المحقق الاصفهاني بان البعث في الحكم التكليفي حيث لا يكون بعثا حقيقيا بل هو بعث اعتباري فلا يكون متضايفا مع الانبعاث، لان التضاييف يختص بالبعث والانبعاث الحقيقيين، وأما اعتبار البعث فلا يلازم الانبعاث خارجا، بل لا يلازم اعتبار ذلك كما هو واضح. ويلاحظ عليه أن المحقق الاصفهاني قده لا يدعي كون البعث الاعتباري متضايفا مع الانبعاث كي يرد عليه ما ذكر، وانما يدعي ان حقيقة الحكم حيث تكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن ان يكون باعثا خارجيا للمكلف، فهذا الانشاء انما يصير فعليا اذا انطبق عليه هذا الداعي بان امكن ان يكون باعثا خارجيا للمكلف، ولاريب في تضاييف امكان كونه باعثا خارجيا مع امكان الانبعاث الخارجي للمكلف، لان البعث والانبعاث الخارجيين متضايفان والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا، وحيث ان المفروض عدم امكان الانبعاث الخارجي الا في زمان الواجب، فلا يمكن كون إنشاء البعث باعثا خارجا نحوه فلا يكون انشاء البعث فعليا، فالمهم في الجواب عنه ما مر من عدم تقوم الحكم الفعلي الا بامكان كونه باعثا الى الواجب في وقته.

هذا ولا يخفى ان المحقق الاصفهاني قده وان ذهب الى امتناع سبق الوجوب الفعلي على زمان الواجب لكنه التزم بوجوب تحصيل المقدمات المفوَّتة عقلا من باب قبح تفويت الملاك الملزم^(١)، ولعل مقتضى اطلاق كلامه هو وجوب ذلك حتى في مقدمات الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، فيما اذا علم بتحقيق شرطه في المستقبل، بل مقتضى كلامه هو انه لو علم

الواجب المعلق والمنجز ٥٧٧

المكلف بأنه سينشئ المولى الوجوب في المستقبل فلو توقف امتثاله على تحصيل مقدمات قبل ذلك وجب عليه ذلك عقلا، حتى في الفرض الذي كان انشاء الوجوب في المستقبل وعدم انشاءه الآن لتبدل نظره لالمانع عن انشاء الوجوب كالغفلة ونحوها، مع ان الالتزام به في هذا الفرض بعيد جداً.

فالصحيح هو امكان الواجب المعلق، ومثاله المعروف وجوب صوم شهر رمضان حيث ان ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ان دخول هلال شهر رمضان موجب لفعلية وجوب صومه، كما ذكره السيد الخوئي قده، وكذا وجوب الحج حيث انه بعد تحقق الاستطاعة يكون وجوب الحج فعليا وان كان الحج مقيدا بمجيئ موسم الحج.

نعم بناء على ما مرّ في الواجب المشروط من كون الوجوب فيه فعليا وكون الشرط قيّدا للواجب كما اختاره الشيخ الأعظم قده خلافا للمشهور، فيكون مآل الواجب المشروط الى الواجب المعلق، فلا يوجد فرق بين قول المولى اذا زالت الشمس فصلّ وبين قوله صلّ عند زوال الشمس، فان مفاد كليهما هو كون الوجوب فعليا وان كان الواجب هو الصلاة عند زوال الشمس، نعم في مثل قوله يجب على المستطيع الحج في شهر ذي الحجة لا يكون الوجوب فعليا في حق أي مكلف الا بعد ان صدق عليه عنوان المستطيع، فاذا انطبق عليه عنوان المستطيع صار وجوب الحج فعليا في حقه وان كان الواجب هو الحجّ المقيد بالوقت الاستقبالي.

شرائط الواجب المعلق

ذكر في البحوث للواجب المعلق ثلاثة شروط:

١- ان لا يكون القيد الاستقبالي للواجب كطلوع الفجر في مثال الصوم دخيلا في اتصاف الفعل بالملاك، بل يكون دخيلا في استيفاء الملاك، اذ لو فرض

كونه شرطا للاتصاف لزم اشتراط الوجوب به ولو بنحو الشرط المتأخر.
٢- ان يكون ذلك القيد الاستقبالي للواجب مضمون التحقق، كما هو كذلك بالنسبة الى تقييد الصوم بطلوع الفجر، لان طلوع الفجر مما يتحقق جزما، فلولم يكن ذاك القيد مضمون التحقق لزم أخذه مقدر الوجود في مقام جعل الوجوب بان يكون الوجوب مشروطا بحصوله ولو بنحو الشرط المتأخر، وهذا يخرج عن كونه واجبا معلقا.

٣- امكان اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر، حيث ان كل واجب معلق يكون وجوبه مشروطا باستمرار حياة المكلف وقدرته على الواجب في وقته، فان المفروض في الواجب المعلق عدم اشتراط الوجوب بحصول ذلك القيد حتى بنحو الشرط المتأخر^(١).

اقول أما ما ذكره من الشرط الاول والذي حكى عن المحقق العراقي قده ايضا^(٢) فيلاحظ عليه: أن كون القيد الاستقبالي شرطا للاتصاف بالملاك لا يوجب اشتراط الوجوب به ولو بنحو الشرط المتأخر، اذ لو فرض كونه مضمون التحقق فلا حاجة لتعليق ثبوت الوجوب على حصوله ولو بنحو الشرط المتأخر، نظير كون برودة الجو في الشتاء التي هي شرط لاتصاف شراء الملابس الشتائية بالملاك مضمون التحقق عادة فيوجب المولى من الآن شراء الملابس الشتائية في الشتاء.

واما ما ذكره في الشرط الثاني فيلاحظ عليه اولا: انه لو كان القيد الاستقبالي شرطا لاستيفاء الملاك -بمقتضى ما ذكره في الشرط الاول- فلا مانع من تعلق الوجوب الفعلي بالفعل المقيد به وان لم يكن وجود هذا القيد مضمون التحقق، ولا يرد عليه محذور استلزام الشوق الى المقيد للشوق الى قيده، فانه لا مانع من تعلق الشوق به بعد كونه شرطا لاستيفاء الملاك، واما عدم لزوم

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢٠٢

٢ - نهاية الافكار ج١ ص٣٠٣

تحصيله فقد ذكر نفسه في الواجب المشروط انه يمكن ان يكون لأجل أخذ وجوده الاتفاقي اي وجوده لامن ناحية الأمر به قيدا في الواجب فلا يجب تحصيله وثانيا: انه قد مر منا في بحث الواجب المشروط انه لامانع من تعلق الوجوب الفعلي بمفاد قضية شرطية وهو تحصيل الجزاء على تقدير تحقق الشرط خارجا من دون ان يتعلق شوق المولى بتحصيل الشرط، ولأجل ذلك نلتزم بما هو ظاهر دليل الأمر بالوفاء بالشرط او النذر ونحوهما من كون وجوب الوفاء فعليا عقيب انشاء الشرط والنذر وان كان متعلقهما قضية شرطية، كما لو التزم انه لو فعل كذا يتصدق على فقير، فان وجوب وفاء بالشرط او النذر لا يقتضي شوق المولى الى تحصيل الشرط وهو ارتكابه لذلك الفعل الذي قد يكون محرما، والالتزام بعدم كون وجوب الوفاء في مثل ذلك فعليا الا بعد تحقق الشرط خلاف الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالشرط او النذر.

واما ما ذكره في الشرط الثالث فهو وان كان لأبأس به لكن لا بد على كل حال من الالتزام بإمكانه ولو بنحو أخذ عنوان انتزاعي مقارن في موضوع الوجوب كأن يجب الصوم على القادر على الصوم في النهار، فلو مات المكلف قبل الغروب انكشف عدم انطباق هذا العنوان عليه، او يؤخذ في موضوعه التعقب والقبليّة كما ذكره المحقق النائيني قده في نظائره، والا فماذا يقال بالنسبة الى وجوب الصوم، فانه ولو فرض عدم كونه فعليا الا بعد طلوع الفجر لكنه مشروط لامحالة ببقاء حياة المكلف وقدرته الى آخر النهار، وكذا اشتراط وجوب الصلاة ببقاء حياة المكلف وقدرته الى زمان يتمكن من اتمام الصلاة فيه، وكذا اشتراط وجوب الحج بحياة المكلف وقدرته الى آخر الموسم.

ثمرة الواجب المعلق

حيث كان الغرض من تصوير الواجب المعلق تصحيح وجوب تحصيل المقدمات المفوته لبعض الواجبات كغسل الجنابة في ليالي رمضان، او تهيئة مقدمات السفر الى الحج قبل مجيئ وقت الحج، فانه لاريب فقها في لزوم ذلك، وانما وقع الكلام في تخريجه الفني، حيث أنه كان يطرح إشكال بانه لو كان وجوب الصوم مثلا مشروطا بطلوع الفجر فلا يكون وجوبه فعليا في الليل، فكيف يعقل حينئذ ترشح الوجوب الغيري الى مقدمته قبل تحقق الوجوب النفسي لذيها.

ومن هنا تصدي الأعلام لذكر أجوبة لحلّ هذا الاشكال.

الجواب الأول: الالتزام بالواجب المعلق، فيكون وجوب الصوم في النهار

مثلا فعليا من الليل، وحينئذ فيجب تحصيل مقدمته عقلا، بل شرعا بناء على ثبوت الوجوب الشرعي لمقدمة الواجب.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية قده من الالتزام بكون الواجب

مشروطا بالقيد الاستقبالي بنحو الشرط المتأخر، فيكون طلوع الفجر مثلا شرطا متأخرا لثبوت الوجوب من الليل بالنسبة الى الصوم في النهار.

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني قده بانه بناء على امتناع سبق زمان الوجوب على زمان الواجب فيبطل الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر في المقام معا، لان المفروض تقدم الوجوب على زمان الواجب على اي حال، وبناء على امكان ذلك فيصح الواجب المعلق ايضا بلا حاجة الى الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وفيه أنه لو كان وجه امتناع الواجب المعلق ما مر منه من استحالة انفكاك الارادة التشريعية عن المراد تم ما ذكره، ولكن لو كان وجه الامتناع انه لو كان القيد الاستقبالي غير مقدور للمكلف كالوقت فلا يعقل كونه قيда للواجب دون

الواجب المعلق والمنجز ٥٨١

الواجب، حيث يلزم من تعلق الواجب الفعلي بالفعل المقيد بالوقت الاستقبالي الأمر بتحصيل هذا الوقت بعد كونه شرطاً للواجب، فيكون من التكليف بغير المقدر، فهذا الاشكال لايتأتى على تصوير الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

الجواب الثالث: ما في البحوث من امكان الالتزام بكون الواجب في الليل في مثال الصوم هو سدّ باب عدم الصوم في النهار من ناحية المقدمات المفوتة كغسل الجنابة في الليل، ويكون غسل الجنابة مقدمة لهذا الواجب النفسي، وليس هذا الواجب النفسي معلقاً على طلوع الفجر ولامشروطاً به ولابالقدرة على الصوم في النهار، ولكن يتوقف هذا الجواب على ان يكون طلوع الفجر شرطاً لاستيفاء الملاك، فانه لو كان شرطاً لاتصاف الصوم بالملاك لزم اشتراط الواجب به ولو بنحو الشرط المتأخر^(١).

اقول: ان وجوب سدّ باب عدم الصوم من ناحية المقدمات المفوتة ليس وجوباً نفسياً مستقلاً، لان من يعلم بعجزه عن الصوم في النهار لعروض مرض او عذر آخر له حين طلوع الفجر مثلاً لايجب عليه غسل الجنابة ليلاً بضرورة الفقه، والالتزام بكون وجوبه مشروطاً بعدم طرو العذر حين طلوع الفجر بنحو الشرط المتأخر يكون كراً على ما قرّر، فالظاهر ان مراده هو انه لو ثبت الأمر الغيري بغسل الجنابة في الليل في شهر رمضان ولم يتمّ سائر الأجوبة في تصحيحه فيمكن تصحيحه بالالتزام بكون الواجب النفسي الارتباطي هو سدّ أبواب العدم على الصوم في النهار، والفرق بينه وبين كون الواجب النفسي نفس الصوم في النهار في ان زمان الانبعاث نحو الصوم في النهار يكون بعد طلوع الفجر فيأتي فيه اشكال تأخر زمان الانبعاث عن زمان البعث، ولكن لو

كان الواجب النفسي هو سدّ أبواب العدم على الصوم في النهار فيكون الانبعاث اليه قبل طلوع الفجر، وذلك لامكان سدّ باب العدم عليه من ناحية غسل الجنابة وغيره من المقدمات المفوّتة.

نعم هذا الواجب الارتباطي يكون مشروطا ببقاء شرائط التكليف الى طلوع الفجر بل الى غروب الليل، ولكن هذا المقدار من الشرط المتأخر أمر لا بدّ منه على جميع المباني، اذ لو فرض حدوث وجوب الصوم بعد طلوع الفجر فمع ذلك يكون -بمقتضى كون الصوم مركبا ارتباطيا من طلوع الفجر الى غروب الليل- مشروطا ببقاء الحياة والقدرة والنقاء من الحيض ونحو ذلك الى غروب الليل، فان قيل بامتناع الشرط المتأخر فلا بدّ من ارجاعه الى شرط مقارن ككون المكلف ممن سبق حيا وقادرا ونقيّا من الحيض الى غروب الليل، او كونه متعقبا بذلك على حدّ تعبير المحقق النائيني قده.

فهذا الوجه لا اشكال فيه ثبوتا غير انه يكون حينئذ نفس الامسك عن المفطرات في النهار ايضا مثل غسل الجنابة واجبا غيريا، لكونه مقدمة لسدّ باب عدم الصوم في النهار من ناحيته على حدّ مقدمة غسل الجنابة في الليل لسدّ باب عدم الصوم في النهار من ناحيته، ولا معنى للالتزام به، على ان الصحيح ان غسل الجنابة في الليل مثلا ليس مقدمة لسدّ باب عدم الصوم في النهار من ناحيته، وانما هو مصداق له مباشرة، فيكون لازم هذا الوجه هو كون غسل الجنابة جزءا من الواجب النفسي الارتباطي.

هذا ومن جهة أخرى انه لا يتم دعوى اختصاص هذا الوجه بما اذا كان طلوع الفجر مثلا شرطا لاستيفاء الملاك، بل لو كان شرطا للاتصاف ايضا جري هذا الوجه ايضا، فانه لا موجب لأخذه شرطا متأخرا للوجوب بعد كونه مضمون التحقق.

الجواب الرابع: ما ذكره جماعة منهم السيد الخوئي قده، ومحصله أنه لو فرض عدم كون وجوب الصوم في النهار فعليا قبل طلوع الفجر، فمع ذلك

الواجب المعلق والمنجز ٥٨٣

يحكم العقل بلزوم تحصيل مقدماته المفوّتة قبل طلوع الفجر كغسل الجنابة في الليل فيما اذا احرز أن ترك تحصيلها يوجب فوت الملاك الملزم للمولى، وطريق احراز ذلك هو خطاب الأمر بتحصيل هذه المقدمات، والظاهر ان مرادهم من الملاك الملزم ليس هو المصلحة الشديدة لعدم الزام العقل بتحصيلها مالم يتعلق الغرض اللزومي للمولى بذلك، وعليه فالمراد من الملاك الملزم هو الغرض اللزومي للمولى^(١).

ومن الواضح اختصاص هذا الوجه بما اذا احرز من الخارج كون القدرة في زمان الواجب شرطا لاستيفاء الملاك الملزم، بحيث لو عبّر المكلف نفسه عن الواجب بترك مقدمته المفوّتة فقد فوّت الغرض اللزومي للمولى.

وقد استدل في البحوث على ذلك بانه تارة يكون الشرط المتأخر كطلوع الفجر بالنسبة الى الصوم مثلا شرطا لاستيفاء الملاك -اي لا يكون تحققه مؤثرا في الاحتياج الى الصوم المقيد بطلوع الفجر، بل الاحتياج اليه ثابت ولولم يطلع الفجر ابدا، نعم لولم يطلع الفجر لما تمكن المكلف من تحصيل ما يحتاج اليه، نظير ان القدرة على تحصيل ملابس الشتاء ليست دخيلة في الاحتياج اليها، وانما هي دخيلة في تحصيل المحتاج اليه، بخلاف برودة الجوّ حيث انها دخيلة في الاحتياج الى تلك الملابس، بحيث لولم يصير الجوّ باردا لما فات من الانسان بترك لبس ملابس الشتاء أية مصلحة- وأخرى يكون شرطا للاتصاف بالملاك، كما لو فرض كون طلوع الفجر شرطا لاتصاف الصوم المقيد بطلوع الفجر بالملاك، بحيث لولم يتحقق طلوع الفجر لما احتاج المكلف الى الصوم أبدا.

ففي الفرض الاول تكون ارادة المولى والملاك فعليين قبل تحقق الشرط،

غاية الأمر انه لا يمكن تعلق الوجوب بالفعل بناء على استحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، الا انه يمكن للمولى ان يخبر عن فعلية الإرادة والملاك، ولو بطريق الأمر بالمقدمات المفوتة بداعي الإخبار عن فعلية الارادة والملاك، وحينئذ فيلزم تحصيل المقدمات المفوتة عقلا، كما انه يمكن ايجاب هذه المقدمات شرعا، لان الوجوب الغيري ليس تابعا للوجوب النفسي بل كلاهما تابعان لفعلية الارادة والملاك النفسيين، والمفروض ثبوتهما في المقام وان لم يؤثر في فعلية وجوب ذي المقدمة لافتراض امتناع الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر.

وفي الفرض الثاني وهو كون الشرط المتأخر شرطا للاتصاف بالملاك، فانه وان لم يوجد ملاك ولا ارادة للمولى نحو الفعل عند عدم تحقق هذا الشرط لكنه لو فرض كون ترك المقدمة المفوتة موجبا لتفويت الملاك الملزم الذي تصدى المولى لحفظه، فيلزم اتيانها عقلا، فان تفويت الملاك الملزم الذي تصدى المولى لإبرازه بالمقدار الممكن قبيح عقلا كعصيان خطاب التكليف.

نعم يتوقف حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم على ان لا يتمكن المولى من حفظ ملاكه بإنشاء الواجب المعلق او المشروط بالشرط المتأخر ونحوهما، فانه لو تمكن المولى من ذلك ولكنه لم يتصد له فلا يحكم العقل بقبح تفويته، لاختصاص حكمه بقبح التفويت بالملاك الذي ابرزه المولى بالمقدار الممكن. ثم ذكر انه بالنسبة الى هذا الفرض الثاني لايجدي تصوير الواجب المعلق ولا تصوير وجوب سد باب العدم على الفعل المقيد بالقيد الاستقبالي من ناحية مقدماته المفوتة، ولا دعوى كون الملاك والإرادة فعليين قبل حصول القيد الاستقبالي، لما مر من اختصاص جميع ذلك بما اذا كان القيد الاستقبالي شرطا لاستيفاء الملاك، كما انه لايجدي تصوير الواجب المشروط بالشرط المتأخر او حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم الاستقبالي للمولى فيلزم تحصيل مقدمته المفوتة عقلا، اذ لايجري ذلك في الأغراض التكوينية.

توضيح ذلك ان من الواضح ان البحث عن المقدمات المفوتة لا يختص بالأغراض التشريعية، بل يجري في الأغراض التكوينية ايضا، فمن يعلم بانه سوف يعطش في السفر ولا يجد الماء آنذاك فانه يأخذ معه الماء قبل سفره، وحينئذ فبناء على عدم تعلق الإرادة النفسية فعلا بشرب الماء لعدم عطشه فعلا فكيف تتعلق ارادته الغيرية بمقدمته، فلا يمكن تخريج أخذه للماء معه قبل عطشه بتصوير الواجب المشروط بالشرط المتأخر او بحكم العقل بفتح تفويت الملاك الملازم الاستقبالي للمولى، لوضوح اختصاصهما بالإرادة التشريعية.

فلو لم تنحلّ هذه المشكلة وقيل بانه لا يمكن في الإرادة التكوينية الاهتمام بتحصيل المقدمة المفوتة لافتراض انه اهتمام غيري، والاهتمام الغيري بالمقدمة يتبع الاهتمام النفسي بذى المقدمة، والمفروض عدم امكان تعلق الاهتمام النفسي بالأمر الاستقبالي، فحينئذ يشكل الأمر في الأغراض التشريعية أيضا، اذ لامعنى لأن يجب على العبد ان يهتمّ بغرض المولى في مورد لايهتمّ به المولى به نفسه لو تعلقت ارادته التكوينية به، اذ ليس الغرض التشريعي الا من أجل جعل المكلف كالمولى في تحصيل اغراضه لاكثر.

وحينئذ فاذا كان القيد الاستقبالي شرطا في اتصاف الفعل بالملاك، فينحصر وجه وجوب تحصيل مقدماته المفوتة اما بالالتزام بمسلك الشيخ الأعظم قده من فعالية الإرادة في الإرادة المشروطة، فتكون ارادة شرب الماء على تقدير العطش موجودة قبل تحقق العطش خارجا، وحينئذ فينشأ ارادة غيرية نحو أخذ الماء معه في السفر اذا علم بانه سوف يعطش بعد ذلك، او الالتزام بمسلكنا من انه توجد في الارادة المشروطة كإرادة شرب الماء على تقدير العطش ارادتان، إحداهما إرادة شرب الماء وهذه الإرادة انما تتحقق بعد تحقق شرطها وهو العطش، وثانيتها ارادة الجامع بين عدم العطش وبين شرب الماء على

تقدير العطش، اي ارادة الارتواء، وهذه الإرادة فعلية غير مشروطة بشيء وقد مر توضيح ذلك آنفاً^(١)، وتكون ارادة أخذ الماء ناشئة عن ارادة جامع الارتواء. نعم في الإرادة التشريعية كما لو قال المولى لعبده ان عطشت فاشرب ماءً، فهذا وان كان يكشف عن شوق المولى بجامع ارتواء عبده لكن مرّ انه لا يكفي ذلك لتتنجز الجامع على المكلف حيث لم يسجله المولى على عهدة المكلف ولم يطالبه به، وانما سجّل عليه شرب الماء على تقدير العطش، فلا يقتضي ذلك لزوم تحصيل مقدماته المفوتة كأخذ الماء معه في السفر قبل عطشه، وانما يلزم تحصيلها في احد فروض ثلاثة:

١- ما اذا طالب المولى عبده بالجامع بين عدم العطش وبين شرب الماء عقيب العطش وسجّل ذلك في عهده، ولازم ذلك مضافا الى وجوب أخذ الماء معه في السفر انه اذا لم يتمكن من شرب الماء عقيب العطش فلا بد له من ترك ما يوجب تحقق العطش خارجا.

٢- ما اذا طالبه بشرب الماء على تقدير العطش وسجّل ذلك في عهده ولم يطالبه بالجامع، ولكن أمره بتحصيل المقدمات المفوتة كإخذ الماء ويكون هذا الأمر ناشئا عن شوق المولى بالجامع، وحينئذ فيجب على المكلف تحصيل تلك المقدمات التي أمر بها المولى، ولا يجب عليه تحصيل سائر المقدمات المفوتة التي لم يأمر بها المولى، كما لا يجب عليه إعدام العطش فيما اذا علم بانه لو عطش لم يتمكن من شرب الماء.

٣- نفس الفرض الثاني مع عدم أمر المولى بتحصيل المقدمات المفوتة، وانما يخبر عن اهتمامه بها، فيجب على المكلف تحصيلها عقلا^(٢).

اقول: أما ما ذكره من انه انما يحكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم فيما اذا تصدى المولى لإبرازه بالقدر الممكن، ففيه ان ما يحكم به العقل هو قبح

١ - راجع صفحة ٤٦٥

٢ - بحوث في علم الأصول ج٣ ص٢٠٧

الواجب المعلق والمنجز ٥٨٧

تفويت الغرض اللزومي المولوي سواء تصدى المولى لإبرازه بالقدر الممكن ام لا، اذ يمكن ان يعتمد المولى على احراز المكلف بتعلق الغرض اللزومي المولوي ولو من خلال اخبار المولى بذلك، فلاوجه لما ذكره من ان قبح تفويت الملاك الملمزم يختص بما اذا لم يتمكن المولى من حفظه بنحو الواجب المعلق او المشروط بالشروط المتأخر او غير ذلك، فانه لو لم يتصد لذلك مع تمكنه منه فلايجب عقلا حفظ ملاكه.

كما ان ما ذكره من اختصاص تصوير الواجب المعلق او وجوب سد باب العدم من ناحية المقدمات المفوتة بما اذا كان القيد الاستقبالي شرطا لاستيفاء الملاك، غير متجه، فانه لو كان القيد الاستقبالي مضمون التحقق فلا فرق بين كونه شرطا لاستيفاء الملاك او شرطا للاتصاف بالملاك، اذ بعد فرض تحققه خارجا في المستقبل فيكون الملاك فعليا في ظرفه ويتعلق الغرض اللزومي المولوي بتحصيله، كما لو علم المولى بان عبده سوف يعطش في سفره فتتعلق ارادته الفعلية بشربه للماء عقيب عطشه، فانه قد مر ان الارادة الفعلية بالمقيد في طول علمه بحصول قيده في المستقبل لا يوجب ترشح الشوق الى حصول ذلك القيد خارجا، وانما تعني الشوق الى ذات المقيد واقترانه بذلك القيد، فانه يكون نظير تعلق ارادة المولى بشرب العبد للماء بعد ما رأى تحقق العطش منه خارجا، فانه لم يتعلق شوقه بشرب الماء مطلقا ولو لم يقترن بحال العطش، بل تعلق شوقه بشرب الماء المقيد بحال العطش، كما ان ارادة المقيد في طول العلم بحصول قيده فعلا - كإرادة شرب الماء المقيد بالعطش عند العلم بتحقيق العطش خارجا- لا توجب ترشح الشوق الى حصول ذلك القيد، وانما تعني الشوق الى حصول ذات المقيد وتقيده بذلك القيد للعلم بتحقيق قيده خارجا.

نعم لولم يكن ذاك القيد الاستقبالي مضمون التحقق وكان شرطاً للاتصاف بالملاك كما في تعلق غرض المولى بشرب المكلف للماء على تقدير عطشه فقد يأتي فيه ما ذكره من انحصار وجه لزوم تحصيل مقدماته المفوّتة، إما باختيار مسلك الشيخ الأعظم في الواجب المشروط من كون القيد فيه راجعاً الى المراد لا الى الإرادة، والإرادة تكون فعلية دائماً، او باختيار مسلكه من تعلق الإرادة بالجامع، لكن نقول فيه ايضاً بأنه حتى لو انكرنا مسلك الشيخ الأعظم في الواجب المشروط وانكرنا تعلق الارادة بالجامع بين عدم الشرط وتحصيل الجزاء عقيب تحقق الشرط فمع ذلك نقول انه لا يرب بشهادة الوجدان في تعلق الاهتمام النفساني بتحصيل الجزاء على تقدير تحقق شرطه، وهذا الاهتمام فعلي ولو قبل تحقق الشرط خارجاً، وسيأتي توضيح ذلك في الجواب الخامس.

الجواب الخامس: ما ذكره جملة من الأعلام منهم المحقق الاصفهاني والمحقق الحائري والسيد الامام قدهم^(١) من لزوم تحصيل المقدمات المفوّتة في الواجب المشروط ولو قبل تحقق شرطه فيما اذا علم بتحقيق شرطه في ظرفه، ويستدل عليه تارة بما ذكره المحقق الاصفهاني قده من حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم للمولى وأخرى بحكم العقلاء بلزوم تحصيل المقدمات المفوّتة مطلقاً.

وقد استشكل على هذا الوجه باشكالين:

١- ما حكى عن بعض السادة الأعلام دام ظلّه من اننا لانسلم ان وظيفة العبد لزوم تحصيل اغراض المولى بل وظيفته امتثال التكاليف وتحصيل الأغراض التي تكون في إطار القانون، وما يرى من لزوم انقاذ العبد ابن المولى وان لم يلفت المولى الى غرق ابنه فهو من باب حكم العقلاء بلزوم دفع الضرر عن المولى وأبنائه وأمواله، لامن باب لزوم تحصيل أغراضه، وحيث ان المولى

١ - نهاية الدراية ج٢ص٩١، تهذيب الاصول ج٢ص١٨٠، درر الفوائد ج١ص٧٦

الحقيقي سبحانه وتعالى لا يتوجه اليه ضرر أبداً فينتفي هذا الحكم العقلائي في حقه، وبما انه لا يعود اليه نفع بل الملاكات يعود نفعها الى المكلف مباشرة ان كانت الملاكات فردية او بالواسطة ان كانت الملاكات اجتماعية، فالملاك الملزم يعود نفعه الى المكلف نفسه لا الى المولى، فلو فوّت الملاك الملزم من دون تكليف من المولى في حقه فقد فوّت الملاك على نفسه، ولا يستحق عقاباً بذلك، لافي القوانين الالهية ولا في القوانين الوضعية، كما انه لو القي نفسه في مفسدة من دون مخالفة القانون فلا يوجد قانون جزائي على عقابه.

ولو سلمنا ان وظيفة العبد لزوم تحصيل اغراض المولى والملاكات الملزمة لكن يختص ذلك بما اذا لم يتعهد المولى بتشريع القانون الكامل، فلو تعهد بتشريع القانون الكامل كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فتنقلب وظيفة العبد الى احترام القانون وتحصيل الملاكات الملزمة في اطاره لاكثر، فلو فرضنا بعد ذلك نقص القانون فالمولى هو الذي يتحمّل ذلك، ولا يكون العبد ملزماً بتحصيل الأغراض الخارجة عن إطار القانون، فاذا فرضنا ان ايجاب ذي المقدمة فقط لا يكفي في استيفاء الملاك الملزم لعدم اقتضائه تحصيل المقدمات المفوّتة فيجب على المولى تداركه بتمم الجعل المتعلق بتحصيل تلك المقدمات المفوّتة.

وفيه: أنه لا ينبغي الاشكال في حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الذي يهتّم به المولى بنحو لا يرضى بتركه، فلو علم العبد باهتمام المولى بإنقاذ ضيفه الغريق او اي شخص آخر، فيلزمه انقاذه ولو لم يلتفت المولى الى ذلك، بل لا يرى العرف لخطاب الأمر شأنًا الا كونه كاشفاً عن غرض المولى، وما ذكره من انه لو تعهد المولى بتشريع القانون الكامل فلا يجب على العبد تحصيل الأغراض الخارجة عن إطار القانون ففيه انه اذا كشف عدم جعل القانون عن

قصور في غرض المولى فهو، والا فلاوجه للمنع عن لزوم تحصيل غرض المولى الذي عُلم بعدم رضاه بتركه، مضافا الى ان خطاب الواجب المشروط حيث يكون موضوعا عند العقل والعقلاء للزوم تحصيل المقدمات المفوتة فلايكون أي نقص في القانون، ولايكون لزوم تحصيل المقدمات المفوتة خروجاً عن إطار القانون.

٢- ما ذكره السيد الخوئي قده من انه بعد ان كان خطاب التكليف مشروطاً بالقدرة فمن ترك المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل تحقق شرطه فلايشمله خطاب التكليف ابداً، فانه قبل تحقق الشرط لا يكون الوجوب فعلياً وبعد تحقق الشرط حيث ان المفروض عجز المكلف عن اتيان الواجب فلايشمله خطاب التكليف، فلاكاشف عن وجود ملاك ملزم في حقّه كي يحكم العقل بقبح تفويته، الا اذا ورد نص خاصّ في لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة، وعليه فيجوز إراقة ماء الوضوء او إبطال الوضوء قبل الوقت وان علم بعدم تمكنه من الوضوء في الوقت حينئذ،^(١) كما يجوز النوم قبل دخول وقت الصلاة وان علم بانه يفوت بذلك اداء الصلاة في وقتها، واما ما ذهب اليه المحقق النائيني قده من عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت وجواز جعل نفسه محدثاً بجماع او نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت بدعوى استناد هذه التفرقة الى وجود رواية صحيحة فهذا غفلة منه قده، حيث لم ترد في هذا الموضوع أية رواية فضلاً عن الرواية الصحيحة، وقد تحصّل من ذلك انه لايجب حفظ القدرة قبل الوقت ولاتحصيلها، واما بعد الوقت فهو واجب، نعم وردت رواية معتبرة في جواز الجنابة مع الاهل بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء للاغتسال، ولكن لا بد من الاقتصار على مورد هذه الرواية وهو الجماع مع الاهل ولايمكن التعدي عنه الى غيره، فلايجوز اجناب نفسه

١ - وقد اضى بذلك في تعليقه على العروة ايضاً (العروة الوثقى مسألة ١٣ من مسائل التيمم)

بسبب آخر من احتلام أو نحوه^(١).

ويرد عليه أولا النقص بفتواه بوجوب الهجرة من بلاد القطب حتى يتمكن من ايقاع الصلاة في اوقاته الشرعية والإتيان بالصوم من طلوع الفجر الى غروب الليل في شهر رمضان، حيث ادعى ان احتمال سقوط الصلاة والصوم مناف لإطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة الناطقة بوجوبهما كقوله تعالى: ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا، وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه، وكذا ما ورد في صحيحة زرارة من انه بنى الاسلام على خمس على الصلاة والصوم والزكاة والحج والولاية، وما ورد من ان الصلاة بمنزلة الروح وأن من صلى خمسا كمن غسل بدنه في كل يوم خمسا لا يبقى فيه شيء من القذارات، فوجوبهما على كل أحد في كل وقت بحيث لا يسعه التفويت والتضييع بوجه من الوجوه أمر مقطوع به لا تكاد تختلجه شائبة الإشكال.

و من البين أن المكث والبقاء في أحد القطبين الخاليين عن ليل ونهار متعارف من أحد موجبات التضييع والتفويت، إذ لا تيسر معه الصلاة والصيام على النهج المقرّر شرعا، ومنه تعرف أن مقتضى الصناعة حرمة البقاء في تلك المواطن ووجوب الهجرة إلى المناطق المتعارفة مقدّمة للإتيان بتلك الواجبات وعدم الإخلال بها.

و نظير ذلك ركوب طائرة تعادل سرعتها سرعة حركة الأرض أي تسير حولها في أربع وعشرين ساعة وكانت متّجهة من الشرق إلى الغرب، فإنّ مثل هذا المسافر لا يزال في حالة واحدة لا يرى طلوعا للشمس ولا غروبا لها، فلو كان الإقلاع بعد ساعة من طلوع الشمس واستمرّ السير شهرا مثلا

فالوقت عنده دائماً هو ساعة بعد طلوع الشمس لا يشاهد زوالا ولا غروباً ولا فجراً، فلا جرم تفوته الصلوات في أوقاتها كما لا يتمكن من أداء الصوم، ومن ثمّ يحرم عليه مثل هذا السفر المستلزم لتفويت الفريضة وعدم التمكن من أدائها.

و نظيره أيضاً السفر إلى كرة القمر التي يكون كلّ من نهارها وليلها خمسة عشر يوماً ويكون مجموع الشهر فيها يوماً وليلة، فلا يتيسّر الصوم ولا الصلوات الخمس في أوقاتها.^(١)

ومقتضى اطلاق كلامه عدم جواز السفر الى بلاد القطب ولو لمدة قصيرة، وهذا يعني كون اوقات الصلاة شرطاً للواجب، فانه لو كان شرطاً للوجوب لم يلزم تحصيله، والمفروض انه في بلاد القطب لا تتحقق اوقات الصلاة، وبناء على ما ذكره من عدم جواز السفر الى بلاد القطب مطلقاً فيشكل ما ذكره من جواز النوم قبل دخول وقت الصلاة ولو مع العلم بفوت الصلاة منه، اذ لازم عدم جواز السفر الى بلاد القطب كون الوقت شرط الواجب للوجوب، ومعه فلا يجوز تعجيز النفس عن الصلاة ولو قبل دخول وقتها، نعم بالنسبة الى ما ذكره من جواز ارافة ماء الوضوء او ابطال الوضوء قبل الوقت فقد يقال بان الثابت من الأدلة اهتمام الشارع باصل الصلاة، واما الصلاة الاختيارية فلا مانع من تعجيز النفس عنها قبل دخول الوقت.

والانصاف ان اثبات كون اوقات الصلاة شرطاً للواجب دون الوجوب مشكّل، نعم يعلم من مذاق الشارع وما ورد من ان الصلاة عمود الدين وانه بني الاسلام عليها عدم سقوطها عن المكلف رأساً، ولكنه لا يكشف عن حرمة الذهاب الى بلاد القطب الا اذا كان لفترة معتدّبها، فاذا علمنا بعدم سقوط وجوب الصلاة لمن كان في بلاد القطب في مدة معتدّبها فقد

الواجب المعلق والمنجز ٥٩٣

يستظهر مما ورد من انه يجب على المؤمن المحافظة على اوقات الصلاة^(١) كون اوقات الصلاة شرطا للواجب مع قطع النظر عن كونها شرطا للوجوب، فيحرم البقاء في بلاد القطب، ولكن قد يقال بان المنصرف من دليل لزوم المحافظة على اوقات الصلاة هو فرض تحقق تلك الأوقات في حق المكلف، وعليه فلا دليل على حرمة البقاء في بلاد القطب، لكن يجب عليه الإتيان بالصلوات الخمس في كل اربع وعشرين ساعة.

هذا واما طلوع الفجر بالنسبة الى الصوم فحيث لا يكون شرطا للوجوب فخطاب الأمر بصوم شهر رمضان يشمل من كان في القطب ايضا فمقتضى القاعدة انه اذا تمكن المكلف الساكن في القطب بعد دخول شهر رمضان ان يسافر الى بلد يتمكن فيه من صوم شهر رمضان بشرائطه وجب عليه ذلك، نعم يجوز له ان يسافر الى بلد آخر لاينوي به اقامة عشرة ايام فلا يجب عليه اداء صوم شهر رمضان كسائر المسافرين ولكن يجب عليه قضاءه بعد ذلك بالذهاب الى بلد يتمكن فيه من قضاء شهر رمضان بشرائطه، واما بقاءه في شهر رمضان في بلده في القطب الذي لا يكون مسافرا فيه فغير جائز حيث يكون مكلفا بصوم شهر رمضان وهو يتمكن من ذلك ولو بالسفر الى بلد آخر. فما يظهر من بعض السادة الاعلام دام ظله من انه لا يجب عليه السفر في شهر رمضان الى بلد آخر بل يكفيه ذهابه الى بلد آخر ولو لأجل قضاء صوم شهر رمضان فغير متجه، لانه لا موجب لتقييد اطلاق وجوب اداء صوم شهر رمضان عليه.

وثانيا: ان الظاهر احتجاج العقلاء على العبد الذي وجّه المولى اليه خطابا يشتمل على وجوب مشروط كما لو قال له ان جاءك زيد غدا فيجب عليك

اطعامه، وعلم العبد بمجيئ زيد غدا وأنه لو لم يشتر الطعام له فعلا لما تمكن من اطعامه في وقته، فانه يستحق العقاب عند العقلاء على تفويته للواجب ولو بترك شراؤه للطعام قبله.

وما ذكره من انه حيث لا اطلاق لخطاب التكليف في حق العاجز عنه في وقته فلا يبقى ما يكشف عن وجود ملاك ملزم يفوت على المكلف عند تركه لتحصيل المقدمة المفوتة، او بتعجيزه نفسه قبل تحقق شرط الوجوب ففيه: انه انما يتم ذلك لو ورد دليل خاص يقتضي تقييد التكليف بالقدرة على الواجب في وقته، كما لو ورد في الخطاب انه اذا زالت الشمس وجبت الصلاة مع الوضوء لمن يقدر على ذلك، فيكون المكلف هو خصوص من كان قادرا بعد زوال الشمس على الصلاة مع الوضوء.

وأما اذا لم يوجد دليل خاص على تقييد خطاب التكليف بالقدرة على الواجب في ظرفه فتارة نقول بكون القدرة شرطا لتنجز التكليف فحسب، فتعجيز المكلف نفسه عن الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لا يستلزم عدم شمول خطاب التكليف له، فينكشف بذلك فعلية الملاك الملزم في حقه فيجب عليه عقلا تحصيله باتيان المقدمات المفوتة، وأخرى نقول باشتراط التكليف بالقدرة، فان كان دليله هو انصراف خطاب البعث الى ما يمكن الانبعاث نحوه فقد يقال بانه لا موجب لانصرافه عن الفعل الذي يتمكن المكلف من اتيانه بتحصيل مقدماته المفوتة، وهكذا ان كان دليله لغوية تكليف العاجز او مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها، فانه ظاهر في بيان أمر عقلائي لاتعدي محض، فينصرف عن الواجب المشروط الذي يتمكن المكلف من اتيانه بتحصيل مقدماته المفوتة.

ولو سلمنا ما يدعيه عدة من الأعظم كالشيخ الأعظم فده من عدم شمول خطاب التكليف له لأن نكته اختصاص التكليف بالقادر تجري بالنسبة اليه أيضا، فنقول انه يكفي في لزوم تحصيل المقدمات المفوتة للواجب المشروط

مع العلم بتحقيق شرطه في المستقبل أنّ ظاهر الخطاب الذي لم يؤخذ فيه قيد القدرة بمقيّد خاصّ هو تعلق الغرض اللزومي للمولى به حتى في فرض تعجيز المكلف نفسه عنه قبل تحقيق شرطه، ولأجل ذلك ذكر الشيخ الأعظم قده هنا أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً وتكليفاً.

والشاهد على ما ذكرناه من لزوم تحصيل المقدمات المفوتة قيام السيرة العقلائية على الاحتجاج على العبد فيما لولم يحفظ قدرته على الواجب المشروط مع علمه بتحقيق شرطه في المستقبل كما لو قال المولى ان جاءك زيد فيجب عليك إكرامه، وعلم العبد بمجيئ زيد غداً وأنه لولم يشتر الطعام اليوم لم يتمكن من إكرامه غداً، فلو ترك شراء الطعام اليوم فبراه العقلاء مستحقاً للعقاب، فضلاً عمّا اذا أتلف الطعام الذي عنده مع عمله بعدم تمكنه من تحصيل طعام آخر عند مجيئه.

ولعل منشأ السيرة العقلائية انعقاد ظهور التزامي لخطاب التكليف الذي لم يؤخذ فيه قيد القدرة بمقيّد لفظي متصل في كون القدرة على الواجب في وقته شرطاً لاستيفاء الملاك الملزم بمقتضى كون الغالب في ملاكات الاحكام العقلائية كون القدرة على الواجب في وقته شرطاً للاستيفاء لاشترط للاتصاف بالملاك.

وقد يستدلّ على عدم كون القدرة شرطاً للاتصاف بالملاك الملزم بالدلالة الالتزامية لاطلاق خطاب التكليف، فقد ادعى المحقق العراقي وقده انه حيث يوجد لخطاب التكليف ظهور مطابق وهو ثبوت التكليف بشيء وظهور التزامي وهو ثبوت الملاك الملزم في ذلك الشيء، وقيام المقيد المنفصل على تقييد الظهور المطابقي بفرض القدرة لا يمنع من حجية الظهور الالتزامي في ثبوت الملاك الملزم مطلقاً ولو في فرض عدم القدرة، فان الدلالة الالتزامية

ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجية^(١).

ولكن يرد عليه **اولا:** انه مبني على مسلك عدم تبعية الدلالة الالتزامية في حجيتها للدلالة المطابقية، ولكنه غير صحيح كما مرّ تحقيقه في محله، أضف الى ذلك ان الملاك في المقام ان اريد به المصلحة فهي من اللوازم العقلية لثبوت التكليف وليست من لوازمه العرفية البيّنة بالمعنى الأخص كي يقال بان سقوط الظهور المطابقي عن الحجية لا يستلزم سقوط الظهور الالتزامي عن الحجية، فانه لو تم ذلك فانما يتم في اللازم البين بالمعنى الأخص، وأما غيره فلا ينعقد بالنسبة اليه الظهور الالتزامي للخطاب، بل يكون مجرد لازم عقلي للمدلول المطابقي للخطاب، والتعبد بوجود اللازم العقلي في طول التعبد بالمدلول المطابقي جزما، وان اريد بالملاك كون الفعل محبوبا للمولى فهو وان كان ظاهر خطاب التكليف ولكنه مدلول تضمني تحليلي للخطاب، اذ الخطاب انما يدل على محبوبة متعلقه في ضمن تعلق الأمر به لامطلقا.

وثانيا: ان الصحيح -خلافاً للمحقق العراقي قده- هو كون اشتراط التكليف بالقدرة ثابتا بمقيد لبي متصل، وهو انصراف خطاب البعث الى ما يمكن الانبعاث نحوه، وعليه فلم ينعقد لخطاب التكليف ظهور مطابقي في شموله لفرض عدم القدرة، ولا اشكال في تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ذاتا ووجودا.

فالمهم ما ذكرناه من انه لو فرض عدم اطلاق خطاب التكليف بالنسبة الى من عجز نفسه قبل الوقت فلا ينبغي الاشكال في انه قد انعقد ظهور نوعي في الخطاب بكون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك فيه، وهذا الظهور ليس تابعا لاطلاق الظهور المطابقي في شمول التكليف لفرض عدم القدرة، بل هو تابع لظهور اصل الخطاب في كون القدرة فيه شرطا لاستيفاء الملاك الملزم

بمقتضى غلبة ذلك في الأحكام العقلائية.

والشاهد على ذلك ما سبق من احتجاج العقلاء على من عبّز نفسه عن امتثال الواجب المشروط مع علمه بتحقيق شرطه في المستقبل، فانه لايبعد ان يكون المدلول الالتزامي العرفي لاصل الخطاب الذي يكون مطلقا غير مشروط بالقدرة في مقام الإثبات في حد ذاته مع قطع النظر عن المقيد اللّبي او اللفظي العام، هو كون القدرة شرطا لاستيفاء الملاك، بنكتة ان الغالب في الخطابات المطلقة العرفية كون القدرة عرفا شرط الاستيفاء للملاك، كما يقال في وجه انحلالية خطاب النهي الى نواهي متعددة بعدد أفراد الطبيعة المنهي عنها، ان غلبة انحلالية المفاسد في النواهي العرفية توجب ظهور خطاب النهي عرفا في الانحلالية.

بل لو أخذت القدرة في خطاب الواجب المشروط لكن لم يكن ظاهرا في أخذ القدرة على الواجب بعد تحقق شرط وجوبه، وانما كان ظاهرا في أخذ مطلق القدرة كما اذا ورد في الخطاب ان كنت قادرا على اكرام زيد وجاءك فاكرمه، فيلزم تحصيل المقدمات المفوتة حينئذ، لان الدخيل في الملاك يكون حينئذ مطلق القدرة اذا امكن حفظها الى زمان الواجب لخصوص القدرة في زمان الواجب.

ومما يؤيد ما ذكرناه انه كما سيأتي في بحث وجوب التعلم من حكم العقل بلزوم تعلم الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فيما اذا كان التعلم مقدمة للتمكن من احراز امتثال ذلك الواجب المشروط، وقد اعترف به السيد الخوئي قده^(١) فيلزم عقلا تحصيل المقدمات المفوتة لإحراز الامتثال، كما اذا اشبه الماء المطلق بمياه مضافة وكان يتمكن المكلف قبل دخول

وقت الصلاة من تمييز ذلك الماء المطلق وفرض انه لو ترك ذلك لم يتمكن بعد دخول الوقت من تمييز الماء المطلق او الاحتياط بالوضوء بجميع تلك المايعات، فيجب عليه عقلا تمييز ذلك الماء المطلق ولو قبل دخول الوقت، وحينئذ فيقال بانه لا يقبل الوجدان العقلائي الحكم بجواز اراقة الماء قبل دخول وقت الصلاة مثلا وان كان يعلم بانه لا يتمكن حينئذ من الوضوء في الوقت.

نعم لو ظهر من الخطاب اختصاص الوجوب بمن كان قادرا في زمان الواجب على الإتيان به لم يجب عليه قبل الوقت حفظ قدرته، لانه لا يلزم ان يُدخل الإنسان نفسه في موضوع تكليف، او يُيقى نفسه فيه، فيكون حفظ القدرة حينئذ كحفظ الحياة حيث ان خطاب التكليف منصرف الى الحي في زمان الواجب، وبما ذكرناه تبين الفرق بين حفظ القدرة وبين حفظ الحياة مثلا، فان خطاب التكليف منصرف الى الحي في زمان الواجب، فلو فرض ان المكلف قتل نفسه متعمدا قبل زمان الواجب المعلق كطلوع الفجر بالنسبة الى شهر رمضان فضلا عن الواجب المشروط قبل تحقق شرطه انكشف عدم اندارجه فيمن وجب عليه هذا الفعل.

هذا والمثال الذي يذكر لأخذ القدرة في زمان الواجب هو قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة... فلم تجدوا ماء فتيمّموا" أن واجد الماء حين القيام الى الصلاة اي حين دخول وقت الصلاة يجب عليه الوضوء، وفاقد الماء حين القيام الى الصلاة يجب عليه التيمم، ومن الواضح أنه لو كان كذلك فلا يجب عليه حفظ الماء قبل الوقت.

ولكن الانصاف انه لا يظهر ذلك من الآية، لان أخذ عدم وجدان الماء في موضوع وجوب التيمم لا يكشف عن كون وجوب الوضوء مختصا بواجد الماء حين القيام الى الصلاة، فانه لم يرد في الآية انه اذا قمتم الى الصلاة فوجدتم ماء فاغسلوا وجوهكم، فالظاهر وجوب حفظ الماء او تحصيله لمن لا يقدر

على الوضوء في وقت الصلاة الا بذلك .

وثالثا: ان ما ذكره السيد الخوئي قده من عدم وجود رواية يستفاد منها عدم جواز اراقة الماء قبل الوقت فيرد عليه انه توجد روايتان صحيحتان يستفاد منهما ذلك ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماء جامدا؟ فقال: هو بمنزلة الضرورة ويتمم ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه^(١)، وكذا صحيحته الأخرى عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن الرجل يقيم في البلاد الاشهر ليس فيها ماء من اجل المراعي واصلاح الإبل، قال: لا^(٢)، فيقال بانه وان كان يستفاد منهما عدم جواز اراقة الماء قبل الوقت ولكن لا يستفاد منهما وجوب حفظ الوضوء او الغسل قبل الوقت لمن يعلم بانه لو انتقض وضوءه او غسله لم يتمكن من تجديدهما في الوقت، فيكون المرجع فيه مقتضى القاعدة من لزوم حفظ المقدمات المفوتة في مثله.

ولكن الانصاف ان العرف يلغي الخصوصية في وجوب حفظ الماء قبل دخول الوقت ويفهم من الصحيحتين لزوم حفظ القدرة على الوضوء عند عدم الحرج.

وقد ذكر المحقق العراقي قده وجها آخر للحكم بحرمة اراقة الماء قبل الوقت وابطاحه ابطال الوضوء، ومحصله ان ظاهر قوله عليه السلام: "اذا دخل الوقت وجب الطهور" هو اشتراط وجوب الوضوء بدخول الوقت، وعليه فلا يجب حفظه قبله، ولكن يحرم تفويت الماء قبل الوقت لحرمة تفويت المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل تحقق شرطه^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٥٥ باب ٩ من ابواب التيمم ح ٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩١ باب ٢٨ من ابواب التيمم ح ١

٣ - العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء ج ٢ ص ١٦٨

وفيه ان حفظ الموضوع في هذا الفرض ايضا يكون من المقدمات المفوتة للواجب النفسي المشروط قبل تحقق شرطه وهو صلاة الفريضة. وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه لزوم تحصيل المقدمات المفوتة عقلا ولو في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، مع العلم بتحقيقه في المستقبل، والظاهر ان نكته أنه بمجرد صدور خطاب الواجب المشروط من المولى ينكشف تعلق غرضه اللزومي الفعلي بإتيان الواجب في وقته، ولو فرض عدم كون الوجوب فعليا الا بعد تحقق شرطه خارجا، وذلك لأنه لو لم ينكشف تعلق الغرض اللزومي للمولى بشيء واهتمامه به فعلا فلا يحكم العقل والعقلاء بلزوم حفظ القدرة عليه بتحصيل مقدماته المفوتة، وان علم المكلف بأن المولى سوف يتبدل حاله فيتعلق غرضه اللزومي بذلك الفعل، كيف والمولى نفسه لا يتحرك نحو تحصيل مقدمات فعل بمجرد علمه بأنه سوف يتغير حاله فيتعلق غرضه باتيانه في المستقبل بعد عدم اهتمامه به فعلا، ومعه فلا يجب على العبد تحصيل تلك المقدمات أبدا.

ولا يخفى انه قد مرّ في بحث الواجب المشروط انه على قسمين.

احدهما ما يكون الشرط فيه قيادا للمادة كقول المولى لعبده ان جاءك زيد فآكرمه، حيث قلنا بان الوجوب فيه فعلي وان كان الواجب فيه هو تحصيل الجزاء على تقدير حصول الشرط، ولا اشكال في هذا الفرض في لزوم تحصيل المقدمات المفوتة بعد كون الوجوب فعليا بمجرد صدور الخطاب من المولى. وثانيهما ما يكون الشرط فيه قيادا للمكلف كما في قوله "ان كان المكلف واجدا لنفقة الحج فليحج" فان وجوب الحج لا يكون فعليا في حق اي مكلف الا بعد ان انطبق عليه عنوان الواجد لنفقة الحج، فنحتاج في الحكم بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة الى التمسك بالسيرة العقلائية.

وتظهر ثمرة الفرق بين القسمين في فرض الشك من عدم تمكنه من تحصيل المقدمات في المستقبل لولم يحصلها قبل تحقق الشرط، فالظاهر انه في القسم

الواجب المعلق والمنجز ٦٠١

الاول يجب الاحتياط بتحصيل المقدمات المفوتة، لانه يكون مثل الواجب المعلق، فانه ان كان الواجب معلقا كصوم شهر رمضان حيث يكون وجوبه فعليا من اول الليل فلو احتمل الجنب في ليلة شهر رمضان انه لو أَّخر الغسل الى آخر الوقت لفات منه الغسل فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم المبادرة اليه، كما هو كذلك في كل مورد يكون الوجوب فعليا، فلايجوز ان ينام المكلف بعد دخول وقت الصلاة مع احتمال استمرار نومه الى آخر الوقت.

فلايتم ما ذكره الشيخ الاعظم قده من عدم لزوم الاحتياط في تحصيل المقدمات المفوتة في فرض الشك من عدم تمكنه من تحصيلها في المستقبل واما في فرض الظن بذلك ففي الحاقه بفرض الشك او العلم تردد، فانه يرد عليه انه لايفرق العرف بين ما لو قال المولى لعبده اذا كان الغد فاكرم زيدا وبين ما لو قال له يجب عليك اكرام زيد غدا، والظاهر فيه لزوم احراز الامتثال بتحصيل المقدمات التي يخاف من فوت الواجب على تقدير تركها.

واما في القسم الثاني من الواجب المشروط فحيث كان دليل لزوم تحصيل مقدماته المفوتة هو السيرة العقلائية فلادليل على لزوم تحصيل تلك المقدمات في فرض الشك.

الجواب السادس ما ذكره بعض السادة الاعلام دام ظله من انه حيث يكون جعل وجوب المقدمة مندمجا في خطاب جعل الوجوب النفسي لذي المقدمة، فخطاب جعل الوجوب النفسي لشيء يدل بالالتزام على جعل الوجوب الغيري لمقدمته، كما مر توضيحه سابقا، فالشرايط الشرعية لوجوب ذي المقدمة تكون شرطا لوجوب المقدمة ايضا بمقتضى الترابط الماهوي بين الوجوبين عدا شرط واحد، وهو شرط القدرة الناشئة من تحصيل المقدمات المفوتة قبل زمان الوجوب النفسي، فان وجوب ذي المقدمة يكون مشروطا

بهذه القدرة، حيث يمتنع تكليف العاجز ولو كان عجزه بتعجيز نفسه، ولكن وجوب المقدمة المفوتة لا بد ان يكون مطلقا بالنسبة الى هذا الشرط لانه لو كان مشروطا به كان معناه اشتراط الوجوب باتيان متعلقه، وهو غير معقول، وعليه فيكون المدلول الالتزامي لخطاب الوجوب النفسي وجوب تحصيل مقدماته المفوتة.

نعم وجوب تحصيل المقدمات المفوتة يختص بما اذا لم يؤخذ في خطاب الواجب النفسي دخل القدرة على الواجب النفسي في زمان وجوبه، والا فلا يجب تحصيل المقدمات المفوتة، كما في مثال الوضوء حيث ان ظاهر الآية وجوب الوضوء في حق واجد الماء داخل الوقت، فلامانع من ان يعجز المكلف نفسه عن الوضوء قبل دخول الوقت فلا ينطبق عليه موضوع التكليف، نعم دلّ دليل خاصّ على عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت وهو صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماء جامدا؟ فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه^(١)، وكذا صحبته الأخرى عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء من اجل المراعي واصلاح الإبل، قال: لا^(٢)، ولكن لا يستفاد منهما وجوب حفظ الوضوء قبل الوقت لمن يعلم بانه لو انتقض وضوءه لم يتمكن من تجديد الوضوء في الوقت، فيكون المرجع فيه مقتضى القاعدة من عدم لزوم حفظ المقدمات المفوتة في مثله، كما انه قد يكون ظاهر خطاب الواجب النفسي أخذ القدرة حال العمل كما افتي المشهور بجواز الإجناب بإتيان الأهل بعد دخول الوقت لمن لا يجد الماء، وعليه فيجوز تعجيز النفس حتى بعد تحقق شرط الوجوب.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٥٥ باب ٩ من ابواب التيمم ح ٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩١ باب ٢٨ من ابواب التيمم ح ١

الواجب المعلق والمنجز ٦٠٣

هذا ولا يخفى انه بناء على هذا المسلك يجوز للشارع التصريح بعدم جعل وجوب المقدمات المفوتة، حيث ذكرنا ان وجوبها وجوب شرعي مستفاد من اطلاق خطاب الوجوب النفسي، فيمكن للشارع اسقاطه، حتى لو بنينا على ان القدرة شرط التنجز فقط، نظير العلم فانه يمكن للشارع ان يعتبر ترك المقدمات المفوتة معذرا وموجبا لسقوط التكليف بذى المقدمة، كما كان يمكنه ان يعتبر خير الثقة على نفي التكليف معذرا، بينما انه على القول بلزوم تحصيل غرض المولى عقلا يشكل ترخيص الشارع في ترك بعض المقدمات التي تكون دخيلة في استيفاء الملاك، لان حكم العقل لا يقبل التخصيص^(١).

ويلاحظ عليه: انه اذا كان ظاهر خطاب الواجب المشروط والموقت -كقوله اذا زالت الشمس وجبت الصلاة مع الوضوء- عدم فعالية الوجوب النفسي قبل تحقق شرطه ووقته فلا يظهر منه فعالية الوجوب الغيري لمقدماته قبل تحقق شرطه ووقته، وعليه فيمتنع شمول الوجوب الغيري للمقدمة بالنسبة الى المقدمات المفوتة، اذ وجوبها قبل تحقق الشرط ودخول الوقت لا يكون ظاهرا من خطاب الواجب المشروط والموقت، ووجوبها بعد ذلك غير معقول، وان شئت قلت ان امتناع وجوب المقدمة المفوتة مشروطا بالإتيان بها لا يعين وجوبها مطلقا، بل يجتمع مع عدم وجوبها اصلا، واما ما ذكره من امكان اسقاط الشارع للوجوب الغيري لبعض المقدمات المفوتة فقد ذكرنا سابقا انه مع اطلاق وجوب ذي المقدمة فلا يعقل ترخيص المولى في ترك مقدمته، الا بان يؤخذ وجود المقدمة شرطا لوجوب ذبيها، وفي مثال جواز الإجناب بإتيان الاهل الذي دل عليه الدليل الخاص ينكشف كون الواجب هو الجامع بين الطهارة المائية وبين الطهارة الترابية في حال فقدان الماء عند فرض اتيان

الأهل، فالمهمّ في وجه لزوم تحصيل المقدمات المفوتة هو ما مر من الجواب الخامس.

وجوب تعلّم الأحكام في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

قد وقع الكلام في وجوب تعلّم الاحكام في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، والمهم منه عدة صور:

الصورة الأولى: ما لو كان ترك تعلّم الحكم قبل تحقق شرط الواجب المشروط موجبا للعجز عن إحراز الامتثال لا عن الامتثال واقعا، كما لو دار أمر الواجب بين احتمالات عديدة لا يتمكن من الجمع بينها كما لو علم بوقوع الخسوف مثلا بعد ساعة فان لم يتعلم كيفية صلاة الآيات من الآن لم يتمكن من احراز امتثالها في وقت الخسوف، وان امكنه ان يأتي بكيفية تكون مطابقة للواقع اتفاقا، وحينئذ فلاشكال في لزوم تعلم الحكم قبل الوقت بمقتضى اطلاق خطاب الأمر بالتعلّم نظير معتبرة مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: فله الحجة البالغة فقال إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه وذلك الحجة البالغة^(١).

بل الظاهر -ولو مع غمض العين عن خطاب الأمر بالتعلم- حكم العقل بلزوم تعلّم الحكم قبل الوقت في هذه الصورة بعد أن كان هذا الواجب المشروط سيصير فعليا في وقته، لقدرتة على امتثاله واقعا، فتكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم احراز امتثاله ولو بتعلّم أحكامه قبل الوقت، ولايتبني ذلك على القول بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل حصول شرطه خلافا لما يظهر من البحوث، حيث ذكر ان وجوب التعلم في هذه الصورة من باب

١ - الأمل للمفيد ره ص ٢٢٨ و ٢٩٢ ونقل عنه في الجار ج ١ ص ١٧٧، الأمل للطوسي ره ص ٩ ونقل عنه في الجار ج ٢ ص ٢٩

الواجب المعلق والمنجز ٦٠٥

وجوب المقدمة المفوتة للواجب العقلي اعني احراز الامتثال اليقيني، وبهذا ظهر اندفاع ما ذكره المحقق النائيني قده في المقام من ان الحكم بوجود التعلم في هذه الصورة لا يرتبط بوجود المقدمات المفوتة^(١).

والوجه في ما ذكرناه من عدم ابتناء لزوم التعلم في هذه الصورة على القول بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة للواجب المشروط قبل حصول شرطه هو ان منشأ ذهاب بعض الأعلام الى عدم لزوم تحصيلها، انه حيث يكون التكليف مشروطا بالقدرة على اتيان متعلقه في ظرف فعلية التكليف فاذا عجز المكلف نفسه عن متعلق الواجب المشروط قبل حصول شرطه فلايشمله خطاب التكليف، وحينئذ فلايوجد كاشف عن المالك الملزم في حقه كي يقبح تفويته عليه، فلعل القدرة عليه في ظرفه شرط لاتصافه بالمالك، ومن الواضح ان هذا البيان لا يأتي فيما اذا كان المكلف قادرا على المتعلق في ظرفه على اي تقدير، فانه يعلم بتكليف فعلي في حقه ولو في المستقبل، وبذلك ينكشف المالك الملزم في حقه فيحكم العقل من الآن بلزوم إحراز امتثال ذلك التكليف، ولو بتحصيل المقدمات المفوتة قبل الوقت لإحراز الامتثال، والعقل يرى تنجز ما يعلم المكلف بكونه واجبا فعليا ولو في المستقبل، ولأجل ذلك التزمنا في محله بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات مطلقا.

وبناء على ذلك فلو توقف احراز امتثال الواجب المشروط الذي يعلم بتحقق شرطه في المستقبل على تحصيل مقدمة قبل الوقت، مثل ما لو كان عنده عدة من المايعات ويعلم اجمالا بكون احدها ماء، ولكن لايسع وقت الصلاة للوضوء بجميعها احتياطا، فان كان عنده ماء آخر قبل الوقت فلايجوز له إراقتة وان قلنا بجواز إراقة الماء قبل الوقت لمن لايمكن بعد ذلك من الوضوء داخل

الوقت، وكذا لو كان يتمكن قبل الوقت من معرفة الماء تفصيلا بين تلك المايعات فيجب عليه ذلك.

الصورة الثانية: ما لو كان ترك التعلم قبل تحقق شرط الواجب المشروط موجبا للعجز عن امتثال التكليف فيه بعد تحقق شرطه، كما لو كان ترك تعلم الصلاة واحكامها موجبا للعجز عن الإتيان بها بعد دخول وقتها، فبناء على إرجاع الواجب المشروط الى الواجب المعلّق اي كون الوجوب فعليا فلاشكال في وجوب التعلم في هذه الصورة ايضا، وأما بناء على الالتزام بعدم كون الوجوب في الواجب المشروط فعليا الا بعد تحقق شرطه، -وكذا بناء على ما مرّ من انه فيما لو كان الشرط في الواجب المشروط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف كقوله ان استطاع المكلف فليحجّ، فوجوب الحج وان كان فعليا من اول زمان جعله لكن المكلف فيه هو عنوان المستطيع، وهذا العنوان لاينطبق على أي شخص الا بعد ان يصير مستطيعا، وبعدئذ يكون الوجوب فعليا في حقه- فقد يستشكل حينئذ في وجوب التعلّم في هذه الصورة، ببيان انه بعد فرض عدم توجّه تكليف فعلي في حق هذا المكلف لا قبل دخول الوقت كما هو مقتضى كون الوجوب مشروطا بدخول الوقت، ولابعد دخول الوقت لكونه عاجزا عن الامتثال حينذاك، وخطاب التكليف لايشمل العاجز، فعليه لايحرز فوت الملاك الملزم في حقه، فلادليل على وجوب التعلّم بالنسبة اليه عقلا.

وأما اطلاق خطاب وجوب التعلّم فحيث أنه ظاهر في وجوب تعلّم حكم ثابت مع قطع النظر عن تعلّمه، ولأجل ذلك لم يتوهم أحد فيما لو كان العلم بحكم مأخوذا في موضوع حكم آخر، -مثل ما ذكره الأعلام من ان العلم بكون ما يرتكبه الآخر منكرا قد أخذ في وجوب النهي عن المنكر- أنه يجب تعلم ذلك الحكم الاول مقدمة لامتثال الحكم المترتب على العلم به، اذ من الواضح ان تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب جزما، وعليه فحيث يختص

الواجب المعلق والمنجز ٦٠٧

خطاب التكليف بالقادر ويكون ترك التعلم قبل الوقت موجبا لانتفاء القدرة فلا يقتضي خطاب وجوب التعلّم تعلّم الحكم في هذه الصورة، لانه يكون من قبيل تحصيل شرط الوجوب، ولأجل ذلك اختار السيد الخوئي قده عدم لزوم التعلّم حينئذ على ما يظهر مما حكى عنه في مصباح الاصول^(١).

وقد ذكر صاحب الكفاية أنه التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك قدهما الى الالتزام بوجوب التعلّم نفسيا تهيئيا فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة، ولا يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذلك او الالتزام بكون المشروط او الموقّت واجبا مطلقا معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا تنصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت الا التعلم، وأما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الوقت والشرط - كما هو مقتضى الأدلة وفتوى المشهور - فلا محيص عن الالتزام بكون الوجوب نفسيا لتكون العقوبة على تركه لاعلى ما أدى اليه من المخالفة، ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لالنفسه حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره حتى يكون وجوبه مقدما، بل يكون وجوبه للتهيؤ لإيجاب ذلك الغير^(٢).

اقول: ان قام دليل خاص على اشتراط تكليف بالقدرة على إتيان الواجب في وقته كما لو ورد في الخطاب "اذا زالت الشمس وكنت قادرا على الصلاة فصل"، كان الصحيح هو عدم وجوب التعلم فيما لو كان ترك التعلم قبل الوقت موجبا لانتفاء القدرة على الصلاة في وقتها، لما مر من انصراف دليل وجوب التعلم الى ما لم يكن التعلم شرط الوجوب ولو لأجل كونه دخيلا في القدرة على إتيان الواجب في وقته، ولكن حيث لا يوجد دليل خاص على ذلك

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٥٠٠ وان حكى في مصباح الاصول ج١ ص٥٣، خلاف ذلك فراجع

٢ - كفاية الاصول ص٣٧٧ طبع آل البيت

فالصحيح لزوم تعلم الحكم في هذه الصورة الثانية ايضا، لما مرّ من انه لو فرض عدم شمول اطلاق خطاب التكليف الا للقادِر على الواجب في ظرفه بحيث لو عبّر المكلف نفسه عن الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لم يشمله خطاب التكليف أبداً، فمع ذلك نقول بان المرتكز العرفي كون تعجيز النفس عنه قبل تحقق شرطه يكون موجبا لتفويت الغرض اللزومي للمولى، فيجب تحصيل المقدمات المفوّتة عقلا، ومن جملة هذه المقدمات تعلم الحكم.

ولو استشكل في ذلك فلاقل من شمول اطلاق خطاب الأمر بالتعلم له عرفا فيستكشف منه ان ترك التعلم قبل دخول الوقت يكون مفوّتا للغرض اللزومي للمولى، وقد اختار السيد الخوئي قده لزوم التعلم في هذه الصورة في الدورة اللاحقة من ابحائه الاصولية، وفرّق بين التعلّم وبين سائر المقدمات المفوّتة، فالترم بوجود التعلم بمقتضى اطلاق دليله^(١).

ثم انه قد يلحق بهذه الصورة الثانية ما اذا كان ترك التعلم موجبا للغفلة عن الواجب المشروط حين تحقق شرطه، حيث ان تكليف الغافل مثل تكليف العاجز، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي قده، لكن يوجد فرق بين فرض العجز وفرض الغفلة، فان اقتضاء خطاب التكليف هو كونه بداعي تحريك المكلف نحو الفعل على تقدير وصوله اليه، فيختص بما اذا تمكن المكلف من التحرك نحو الفعل على تقدير وصول التكليف، فلا يشمل العاجز لانه في فرض العجز لا يمكن تحرك الحكم للمكلف نحو الفعل، حتى على تقدير وصول التكليف، بخلاف فرض الغفلة.

وأما دعوى لغوية شمول خطاب التكليف للغافل، فجوابها ان شمول التكليف له حيث يكون باطلاق الجعل، فلا يوجد له مؤونة زائدة توجب لغوية شموله للغافل، ولو كان انتفاء الأثر موجبا للغوية شمول التكليف لزم عدم

الواجب المعلق والمنجز ٦٠٩

شمول التكليف لكل مورد لا يترتب عليه الاثر، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة بنحو لا يمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وبناء على ذلك فلو كان يعلم المكلف او يحتمل بان تركه للتعلم يؤدي الى غفلته عن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه فيجب عليه التعلم عقلا وان التزمنا في الصورة الثانية بعدم وجوب التعلم.

الا انه قد يستظهر من قوله عليه السلام "رفع النسيان" هو رفع الحكم في مورد النسيان واقعا، بناء على ظهور حديث الرفع في حد ذاته في رفع الحكم واقعا، لكن احتملنا في محله عدم ظهور حديث الرفع في اكثر من رفع المؤاخذة.

الصورة الثالثة: ما لو احتمل المكلف انه سوف يتبلى بموضوع تكليف في المستقبل وعلم او احتمل انه لولم يتعلم حكمه من الآن فيعجز او يغفل عن تعلمه في وقته فلا يتمكن من امثاله او من احراز امثاله، كما لو احتمل انه سيجيئه زيد ولكنه لم يكن يعلم ان المولى هل أمره بإكرام زيد عند مجيئه او نهاه عن ذلك فلولم يتعلم حكمه من الآن واتفق ان جاءه زيد في المستقبل لم يتمكن من احراز امثال التكليف المستقبل، وكذا لو احتمل انه سيتحقق الزلزال في بلده فان لم يتعلم كيفية صلاة الآيات من الآن فلا يتمكن من الاتيان بصلاة آيات صحيحة عند وقوع الزلزال او لا يتمكن من إحراز امثالها، فهل يجوز له ترك التعلم استنادا الى استصحاب استقبالي وهو استصحاب عدم ابتلاءه به في المستقبل (اي استصحاب عدم مجيئ زيد في المثال الأول

واستصحاب عدم وقوع الزلزال في بلده في المثال الثاني)؟.

فتارة يعلم ببقاء شكه في تحقق هذا الموضوع الى وقته فلا يحصل له علم بمجيبى زيد او بوقوع الزلزال في بلده أبدا فلا ينبغي الاشكال حينئذ في انه يجوز له ترك التعلم اذ لا يوجب تركه للتعلم وقوعه في مخالفة تكليف منجز في وقته، فانه لو فرض تعلمه لذلك الحكم ايضا جاز له مخالفته الاحتمالية عند الشك في تحقق موضوعه خارجا بمقتضى استصحاب عدم تحقق موضوعه او اصل البراءة عن التكليف الفعلي.

وأخرى يحتمل أنه يحصل له العلم في المستقبل بتحقق موضوعه فقد وقع الخلاف بين الاعلام في جريان استصحاب عدم ابتلاءه بموضوعه لغرض نفي وجوب تعلم احكامه فعلا.

وقد استدل على عدم جريانه بعدة وجوه:

١- ما ذكره السيد الخوئي قده من انه يحصل للمكلف عادة علم اجمالي بابتلاءه في المستقبل ببعض التكاليف وحينئذ فجريان استصحاب عدم الابتلاء في جميع هذه التكاليف التي يعلم بابتلاءه بها اجمالا يكون مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية ويمتنع جريان الاستصحاب في جميعها، وجريانه في بعضها المعين دون البعض الآخر ترجيح بلامرجح.

ويلاحظ عليه اولا: ان هذا العلم الاجمالي ينحل في كثير من الأحيان الى علم تفصيلي بالابتلاء بموضوع تكليف مشكوك في المستقبل فلا يجري استصحاب عدم ابتلاءه به، كما ينحل أيضا بعلم اجمالي في دائرة صغير وهو علمه بابتلاءه بموضوع بعض التكاليف المشكوك في دائرة الوقائع القريبة من حياته وشؤونه مما يحصل له الظن بابتلاءه بها، فلا يشكّل ذلك مانعا من اجراء استصحاب عدم الابتلاء فيما عداها.

وثانيا: انه ليس كل الاطراف مما يوجب ترك التعلّم فيها فعلا وقوعه في مخالفة التكليف في المستقبل، بل كثير منها يمكن تعلّم احكامها بعد العلم

الواجب المعلق والمنجز ٦١١

بالابتلاء، فلا يمنع من اجراء استصحاب عدم الابتلاء لنفي وجوب التعلم الفعلي للأحكام التي يؤدي ترك تعلمها فعلا الى الوقوع في مخالفة التكليف على تقدير الابتلاء به في المستقبل.

٢- ما ذكره ايضا من انه حيث لا يطمئن المكلف في غالب الموارد بابتلاءه بموضوع التكليف المشكوكه، فلو جرى استصحاب عدم ابتلاءه في هذه الموارد لم يبق تحت عموم دليل وجوب التعلم الا موارد نادرة، وهذا لا يمكن الالتزام به لاستلزامه حمل دليل وجوب التعلم على الفرد النادر.

ويلاحظ عليه ان استصحاب عدم الابتلاء لا يوجب إلغاء دليل وجوب التعلم او حمله على الفرد النادر حيث توجد موارد كثيرة لا يجري فيها استصحاب عدم الابتلاء، كغالب المحرمات التي تكون فعلية وان لم يتحقق متعلق المتعلق فيها، فالنهي عن شرب الخمر فعلي وان لم يوجد الخمر في الخارج، كما هو مختاره قده، وعليه فلا بد من تعلم احكامها فيما اذا احتتمل انه لولم يتعلمها لا يتمكن من احراز امثالها او يغفل عن ذلك، وهكذا موارد العلم باصل الوجوب والجهل بخصوصيات الواجب، كما لو علم بوجود الصلاة عليه فعلا ولكنه لولم يتعلم كيفية الصلاة لم يتمكن من امثالها او من احراز امثالها، او موارد العلم التفصيلي بالابتلاء بموضوع تكليف مشكوك في المستقبل، كما لو علم بأنه سوف يتحقق موضوع وجوب صلاة الآيات في حقه بحث لولم يتعلمها من الآن فلا يتمكن من الإتيان بها في وقتها بنحو صحيح او لا يتمكن من احراز ذلك، وكذا موارد العلم الاجمالي بالمنجز بابتلاءه ببعض التكاليف المشكوكه، مما يحتمل كون ترك تعلمها موجبا للعجز او الغفلة عن تعلمها بعد الابتلاء بها، فان دليل الاستصحاب لا يشمل هذه الموارد لانصراف دليل الاصل المؤمن عن اطراف العلم الإجمالي، فان شموله لها حيث يوجب

الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فيكون نقضا للغرض من التكليف الواقعي بارتكاز العقلاء، ويكون هذا الارتكاز العقلائي بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهور خطاب الاصل المؤمن لاطراف العلم الإجمالي . وعليه فجريان استصحاب عدم الابتلاء في موارد الشك البدوي في تحقق الابتلاء لموضوع التكليف في المستقبل ونفيه لوجوب التعلم باعتبار كونه اصلا موضوعيا نافيا له لا يوجب حمل دليل وجوب التعلم على الفرد النادر .

٣- ما عن المحقق النائيني قده ومحصله أنه لاوجه لدعوى تقيد خطاب الأمر بالتعلم بفرض ابتلاء المكلف للواقعة ولو في المستقبل، حتى يكون استصحاب عدم الابتلاء به اصلا موضوعيا نافيا لوجوب التعلم، اذ القدر المتقين من مقيدته اللبّي هو خروج فرض العلم بعدم الابتلاء فقط، لان ملاك الأمر الطريقي بالتعلم هو حفظ الواقع والمفروض علمه بعدم فوت الواقع منه في هذا الفرض، وعليه فلايجدي استصحاب عدم الابتلاء حيث انه لا يوجب العلم بعدم الابتلاء في المستقبل .

وقد يجاب عن هذا الإيراد بان الاستصحاب -بناء على كونه تعبدا بالعلم بالبقاء كما ذكر جماعة منهم السيد الخوئي والمحقق النائيني قدهما من ان ظاهر النهي عن نقض اليقين بالشك هو كون اليقين باقيا في اعتبار الشارع فينهي عن نقضه، وكذا بناء على ما ذكره المحقق العراقي قده من ان مفاده ترتيب جميع آثار اليقين ومنها الآثار الشرعية المترتبة على نفس اليقين- يقوم مقام القطع الموضوعي، وتكون نتيجة استصحاب عدم الابتلاء هو ترتيب آثار العلم بعدم الابتلاء عليه، وهو عدم وجوب التعلم في هذا الفرض .

ولكن يرد على هذا الجواب اولاً: عدم تمامية هذا المبني، حيث لا يظهر من مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك أكثر من النهي عن النقض العملي لليقين بلحاظ آثاره الطريقية، من المنجزية والمعدنية للواقع، وقد سبق تفصيل الكلام في ذلك في بحث الاستصحاب .

الواجب المعلق والمنجز ٦١٣

وثانيا: ان مقيد خطاب وجوب التعلم بفرض الشك في الابتلاء حيث يكون لبيبا فلايكشف عن عنوان القيد، فلعل عنوان القيد هو فرض امكان الأمر الطريقي بالتعلم، وهذا وان كان ملازما لفرض انتفاء العلم الوجداني بعدم الابتلاء -اذ لايمكن الأمر الطريقي بالتعلم مع العلم الوجداني بعدم الابتلاء لعدم احتمال فوت الواقع حينئذ بسبب ترك التعلم- ولكنه مغاير له عنوانا ومفهوما، فلايجدي استصحاب عدم الابتلاء بحاله، اذ من الواضح ان استصحاب عدم الابتلاء لاينفي امكان الأمر الطريقي بالتعلم^(١).

١ - قد يقرب هذا الإيراد الثالث بانه حيث يكون مقيد دليل وجوب التعلم لبيبا فالقدر المتيقن منه خروج العلم الوجداني بعدم الابتلاء عن موضوع وجوب التعلم، ومن الواضح ان الاستصحاب لا يوجد العلم الوجداني، ولكن هذا التقريب يتني على كون نكته قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي هي الورد، حيث يستظهر من لفظ العلم وما شابه ذلك هو العلم الاعم من العلم الوجداني والعلم التعبدى كما يظهر من كلمات المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما، فيقال حينئذ بان الاستصحاب بعد كونه علما تعديا بالبقاء فيوجد مصداقا للعلم الأعم من الوجداني والتعبدى، ومن الواضح انه انما يفيد فيما لو كان الموضوع هو العلم لخصوص العلم الوجداني، ولكن ذكرنا في محله ان هذه النكته غير تامة لظهور العلم في العلم الوجداني دون العلم التعبدى الثابت بمثل دليل الاستصحاب، فينحصر نكته قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بالحكومة، وحينئذ فحتى لو كان القيد الماخوذ في الخطاب ظاهرا في العلم الوجداني كان الاستصحاب حاكما عليه بناء على انه تعبد بالعلم بالبقاء، كما ان قوله الطواف بالبيت صلاة يكون حاكما على مثل قوله لاصلاة الا بظهور وان كان الظاهر من الصلاة هو الصلاة الحقيقية لا الادعائية.

وقد ذكر في البحوث (ج ٥ ص ٤٣٠) ايرادا ثالثا وهو ان قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بناء على القول به يختص بما لو كان لواقع المستصحب أثر شرعي فيجري الاستصحاب بلحاظه وفي طول ذلك يترتب على الاستصحاب الآثار الشرعية للعلم، ولكن المفروض في المقام انه لا يترتب أثر شرعي على عدم الابتلاء كي يجري الاستصحاب بلحاظه ثم يترتب عليه أثر العلم بعدم الابتلاء.

وفيه اولا: ان استصحاب عدم الابتلاء يعني استصحاب عدم تحقق موضوع الحكم الشرعي كاستصحاب وقوع الزلزلة في المستقبل، حيث يترتب عليه عدم وجوب صلاة الآيات.

٤- ما في البحوث من انه لو كان لسان خطاب التعلم هو وجوب التعلم، فبعد تقيده بخصوص فرض الشك في الابتلاء يكون لدعوى امكان نفي وجوب التعلم باستصحاب عدم الابتلاء وجه، ولكن الظاهر من مثل قوله عليه السلام في معتبرة مسعدة بن زياد من ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلا تعلمت حتى تعمل، هو ان الوقوع في مخالفة الواقع بسبب ترك التعلم موجب لاستحقاق العقاب، واستصحاب عدم وقوع الزلزلة في المستقبل مثلا لا يفي وقوع مخالفة الواقع الا بنحو الاصل المثبت^(١).

ويمكن ان يورد عليه بايرادين:

الأول: انه يمكن استصحاب نفس عدم وقوع المخالفة في المستقبل. ولكن يمكن الجواب عنه بان مفاد معتبرة مسعدة بن زياد ثبوت قضية شرطية وهي انه لو تحققت المخالفة للواقع بسبب ترك التعلم فيستحق المكلف عليه العقاب، ومن الواضح ان استصحاب عدم الشرط وهو وقوع المخالفة لا يفي تلك القضية الشرطية، فلا يكون المكلف مأمونا من العقاب على تقدير المخالفة واقعا.

الثاني: ان استصحاب عدم وقوع الزلزلة مثلا في المستقبل حيث يفي الوجوب الفعلي لصلاة الآيات في المستقبل فيؤمن عنه بلا اشكال وتكون نتيجته عدم لزوم تحصيل مقدماته المفوتة كحفظ الماء للوضوء لأجل صلاة

>>

وثانيا: انه لو كان مفاد خطاب الاستصحاب اعتبار العلم بالبقاء فلانواع من قيامه مقام القطع الموضوعي ولو لم يكن للواقع اي أثر شرعي في حق من يجري الاستصحاب، كما لو استصحاب الفقيه احكام النساء بغرض جواز الإخبار ببقاء تلك الاحكام في حقهن، فانه يقال له لانتقض يقينك بهذه الاحكام بالشك فيها فيستفاد منه كونه عالما ببقاءها في اعتبار الشارع، فيجوز له حينئذ الإفتاء ببقاء تلك الأحكام واقعا.

الآيات ونحو ذلك، ومن جملة تلك المقدمات المفوتة تعلم احكام صلاة الآيات فعلا، وبذلك يكون استصحاب عدم وقوع الزلزلة مؤمنا عن لزوم التعلم بعد كونه مقدمة لحفظ الواجب المشكوك الذي يكون هذا الاستصحاب مؤمنا عنه فعلا، ولا يقدح في ذلك احتمال تحقق العلم بالزلزلة في المستقبل، لان المهم هو ان هذا الاستصحاب الجاري فعلا يكون مؤمنا فعلا عن وجوب صلاة الآيات في المستقبل وبالتالي يؤمن عن لزوم تحصيل المقدمات المفوتة التي منها التعلم.

وحيثنذ حتى لو فرض اطلاق في دليل التعلم ولم يكن استصحاب عدم الابتلاء حاكما عليه فغايبته وقوع المعارضة بينه وبين اطلاق خطاب الاستصحاب، بعد ان كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، كما تقدم توضيحه سابقا، ولاوجه لدعوى ان الظاهر من خطاب الأمر بالتعلم هو كونه ناظرا الى جميع الاصول المؤمّنة الجارية في الشبهات الحكمية قبل الفحص ومنها استصحاب عدم الابتلاء، ويكون بصدد إلغاء تلك الاصول فيكون حاكما على ادلتها، فانه لايفهم من خطاب الأمر بالتعلم اكثر من تنجيز الواقع في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فيتعارض مع دليل الاستصحاب بلحاظ جريانه لنفي وقوع الزلزلة في المستقبل حيث يكون مؤمنا عن وجوب صلاة الآيات وما يتبعه من لزوم تحصيل مقدماته المفوتة ومنها تعلم احكام صلاة الآيات.

وما قد يظهر من البحوث من انه لايبعد ان يكون دليل وجوب التعلم آيبا عن التخصيص^(١) فلم يظهر له وجه، كما لاوجه لدعوى انصراف الاستصحاب عن استصحاب عدم الابتلاء، فان ما ذكر في محله من

انصراف دليل الاصول المؤمّنة ومنها الاستصحاب المؤمّن عن الشبهات الحكمية قبل الفحص -بعد ان كان ديدن المولى جعل خطابه في معرض الوصول الى المكلفين من دون ايصاله الى كل واحد واحد منهم- فيقتضي انصرافه عن الأصل الجاري لنفي التكليف في الشبهة الحكمية قبل الفحص مباشرة، لاعتن مثل استصحاب عدم تحقق موضوعه في المستقبل، حيث يكون الغرض من جريانه نفي لزوم تعلم احكامه، وحينئذ بعد تعارض اطلاق دليل التعلم مع دليل الاستصحاب وتساقطهما فيكون المرجع مقتضى القاعدة الاولية، وهو بناء على مسلك جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي فده عدم لزوم تحصيل المقدمات المفوتة -التي منها تعلم الحكم في مفروض المقام- للواجب المشروط قبل تحقق شرطه فيما اذا علم بتحقيق شرطه في المستقبل. وهذا الإيراد يتوجه على الوجه الثالث أيضا وهو اطلاق خطاب الأمر بالتعلم لفرض الشك الوجداني في الابتلاء، حيث يقال انه يتعارض اطلاق الأمر بالتعلم في هذا الفرض مع دليل الاستصحاب الجاري لنفي الابتلاء اي عدم وقوع الزلزلة في المستقبل، فان هذا الاستصحاب وان لم يكن اصلا موضوعيا حاكما على دليل وجوب التعلم لكنه يصلح ان يكون معارضا له.

ويمكن الجواب عن هذا الايراد اولا: بان استصحاب عدم وقوع الزلزلة في المستقبل وان كان يؤمن عن وجوب صلاة الآيات فلا يجب تحصيل مقدماتها المفوتة ومنها التعلم، ولكنه لاينفي الا لزوم التعلم من هذا الحيث، اي من حيث اقتضاء الوجوب الفعلي الواقعي لصلاة الآيات لوجوب تعلم احكامها بما انه مقدمتها المفوتة فلاينافي لزوم التعلم من حيث آخر، وهو اقتضاء خطاب وجوب التعلّم له، حيث يدل على استحقاق العقاب على ترك الواقع بسبب ترك التعلم، نعم لو كان لزوم التعلم اثرا شرعيا لذلك الوجوب الفعلي لصلاة الآيات كان الأصل النافي لوجوبها اصلا موضوعيا نافيا لوجوب التعلم ايضا، ولكنه ليس كذلك.

الواجب المعلق والمنجز ٦١٧

وثانيا: انه لو فرض تساقط دليل وجوب التعلم ودليل الاستصحاب فقد يقال بان مقتضى القاعدة لزوم التعلم بالسيره العقلانية، فانه بعد ان كان ديدن المولى جعل خطابه في معرض الوصول لا يصالها خارجا فلو علم المكلف بانه على تقدير ابتلاءه بموضوع حكم فلا يتمكن من امتثاله بسبب تركه لتعلم خطابات المولى، فلا يكون معذورا عند العقلاء، فتأمل.

هذا وقد اختار بعض السادة الاعلام دام ظله عدم وجوب التعلم في هذه الصورة الثالثة، بدعوى ان اخبار التعلم ارشاد الى حكم العقل، وموضوع حكم العقل عدم قيام الحجة على عدم الابتلاء، فيكون استصحاب عدم الابتلاء رافعا لموضوع حكم العقل بوجوب التعلم.

وفيه: انه حتى لو كان خطاب الأمر بالتعلم ارشادا الى حكم العقل فانما هو ارشاد الى الحكم الفعلي العقلي اي الحكم العقلي الذي تحقق موضوعه عند الشك الوجداني في التكليف، ولأجل ذلك لا يكون دليل البراءة واردا على مثل قوله افلا تعلمت حتى تعمل، فيكشف ذلك عن عدم جريان استصحاب عدم الابتلاء ولو قلنا بكونه على تقدير جريانه واردا على حكم العقل، مع انه ليس كذلك، لان قيام الحجة على عدم الابتلاء لا يكفي بمجرد رفع حكم العقل بوجوب التعلم مالم يظهر منه الترخيص في ترك التعلم، وسيأتي ان ظاهر خطاب الأمر بالتعلم هو الوجوب المولوي الطريقي.

ثم انه ينبغي التنبيه على امور:

١- انه لو علم الصبي بان تركه لتعلم الحكم الشرعي يوجب فوت الواجب عليه بعد بلوغه او يمنعه من احراز امتثاله بعد البلوغ، فحكي عن المحقق النائيني فده وجوب التعلم عليه عقلا لكون تركه موجبا لفوات الملاك الملزم

في ظرفه، كما نقل ذلك عن جماعة^(١).

ولكن يرد عليه ان مقتضى حديث رفع القلم عدم وجوب التعلم عليه قبل بلوغه، لان مقتضى رفع القلم عنه ان ترك التعلم قبل البلوغ لا يوجب استحقاق العقاب، فلو عجز بعد البلوغ بسبب تركه للتعلم عن الامتثال سقط عنه التكليف، ولو عجز عن احراز امتثاله فيشملة خطاب التكليف ويكشف عن ثبوت الملاك الملزم في حقه، ولكن لا يصح عقابه على عدم احرازه الامتثال لعجزه عنه فعلا، واما تمكنه قبل بلوغه من التعلم فلا يوجب استحقاقه للعقاب بعد شمول حديث رفع القلم له، فان القدر المتيقن من حديث رفع القلم عدم استحقاق العقاب بسبب الفعل الصادر قبل البلوغ، فلو استحق هو العقاب على عدم احرازه لامتثال التكليف فيكون بموجب ما تركه من تعلم الاحكام قبل بلوغه، فيكون عقابا له بسبب ما صدر منه قبل البلوغ، وهذا خلاف مفاد حديث رفع القلم، فيختلف حال الصبي عن حال المكلف في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، حيث يستحق العقاب بتركه للتعلم فيما اذا أدى الى عجزه عن اتيان الواجب بعد تحقق شرطه او ادى الى عجزه عن احراز امتثاله.

٢- ان وجوب التعلم لا يخلو من ان يكون نفسيا او غيريا او ارشاديا او طريقيا، اما الوجوب النفسي فقد اختاره المحقق الاردبيلي قده على ما حكي عنه الا انه خلاف ظاهر الأدلة، لان ظاهر الأمر بالتعلم هو كونه بملاك حفظ الواقع، بينما انه لو كان وجوب التعلم نفسيا كان تارك التعلم مفوّتا للملاك النفسي للتعلم، فلو ترك الواقع ايضا استحق عقابين، وهذا خلاف الظاهر ايضا.

ويشهد على ذلك ما ورد في معتبرة مسعدة بن زياد انه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فان قال لم اكن اعلم يقال له افلا تعلمت حتى

تعمل، فيستفاد منها ان العقاب على ترك العمل، واما الوجوب الغيري فيبيني على ان يكون التعلم مقدمة لوجود الواجب خارجا مع انه ليس كذلك، ضرورة ان الاتيان بذات الواجب لايتوقف عليه الا فيما اذا كان الواجب مركبا من اجزاء وشرائط لايمكن المكلف من الاتيان به الا بتعلم تلك الأجزاء والشرائط، واما الوجوب الارشادي بان يكون خطاب الأمر بالتعلم ارشادا الى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الاحكام فقد اورد عليه السيد الخوئي قده بانه بناء عليه لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وذلك لان المقتضي له وهو اطلاق ادلتها موجود على الفرض، وعمدة المانع عنه انما هي وجود خطاب الأمر بالتعلم، والمفروض انه على هذا التفسير حاله حال حكم العقل فلا يصلح للمانع، حيث ان موضوعه يرتفع عند جريان البراءة كحكم العقل، فيتعين الاحتمال الأخير وهو كون وجوب التعلم وجوبا طريقيا، ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة، لانه اثر الوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالأمارات وما شاكل ذلك، فيكون خطاب الأمر بالتعلم حينئذ مانعا عن جريان البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص^(١).

ويلاحظ عليه: انه لو كان خطاب الأمر بالتعلم ارشادا الى حكم العقل فمع ذلك لا يصلح ان يكون دليل البراءة واردا عليه، حيث ان ظاهر خطاب الأمر بالتعلم هو الوجوب الفعلي للتعلم، فلو فرض كونه ارشادا الى وجوب التعلم عقلا فهو ظاهر في الحكم العقلي الفعلي اي الذي لا يكون مرفوعا بدليل البراءة، فيكون دالا بالالتزام على تقييد دليل البراءة وعدم شموله للشبهات الحكمية قبل الفحص، مضافا الى انصراف دليل البراءة عن الشبهات

الحكمية قبل الفحص، كما اعترف به السيد الخوئي قده نفسه^(١)، بعد ما كان ديدن الشارع جعل خطابات التكليف في معرض الوصول الى المكلفين لا يصالها اليهم خارجا.

فكون خطاب الأمر بالتعلم ارشادا الى حكم العقل ليس فيه اي محذور، الا ان الانصاف كون الظاهر من بعض خطابات الأمر بالتعلم كقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم هو الوجوب الشرعي للتعلم، وحيث ان ظاهر الأمر بالتعلم انه ليس لملاك نفسي في التعلم، وانما هو بداعي حفظ الواقع، وهذا يعني كونه منجزا للواقع فلو ترك المكلف التعلم وخالف العقاب فيستحق العقاب على نفس مخالفته للواقع كما هو ظاهر معتبرة مسعدة بن زياد.

٣- حكى المحقق النائيني قده عن بعض الرسائل العملية للشيخ الاعظم قده انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو مما يتلى به عامة المكلفين، وقد تعجب قده من ذلك ونسب الاشتباه الى من جمع فتاواه في الرسالة وذكر انه مبني على كون وجوب التعلم وجوبا نفسيا، مع انه خلاف مينا، نعم لو قلنا بحرمة التجري فيكون تارك تعلم الاحكام فاسقا لارتكابه للتجري المحرم، لكنه خلاف مسلك الشيخ الاعظم قده ايضا^(٢).

اقول: ان الحكم بفسق تارك التعلم للاحكام لايتني على الوجوب النفسي للتعلم او حرمة التجري، فان الظاهر كون المراد بالفسق هو عدم العدالة لاالارتكاب للحرام الشرعي، ولاينبغي الاشكال في عدم كون تارك التعلم او المتجري عادلا لانه لو وافق عمله الواقع فانما هو مجرد صدفة واتفاق، مع انه يعتبر في العدالة الستر والعفاف والكف، كما ورد في صحيحة ابن ابي يعفور^(٣)، فمن ترك المحرمات لاجل عدم تهيو اسبابها او عدم رغبته فيها

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٤٩٣

٢ - اجود التقريرات ج١ ص١٥٨

٣ - وسائل الشيعة باب ٤١ من كتاب الشهادات ج٢١

الواجب المعلق والمنجز ٦٢١

لا يكون من اهل الستر والعفاف، ولا فرق فيما ذكرناه بين كون العدالة ملكة نفسانية كما اختاره الشيخ الاعظم قده او استقامة عملية في جادة الشريعة، فان الاستقامة لا تتحقق الا بكون اتيان الواجبات وترك المحرمات ناشئا عن التزام نفساني، فلا يكفي صدور الواجب او ترك الحرام منه صدفة واتفاقا، كما في موارد التجري.

دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة

وقع الكلام في انه اذا ورد في خطابٍ "تصدق على فقير عند قيامك" وشك في ان القيام قيد للمادة اي الواجب فيكون المولى قد أمر بالتصدق قائماً فيلزم تحصيل القيام او انه يكون قيماً للهيئة اي الوجوب كي لا يلزم تحصيله، فما هو مقتضى القاعدة في ذلك، ولا يخفى انه كما حكى عن الشيخ الأعظم قده يكون هذا البحث مبني على مذاق القوم من رجوع القيد في الواجب المشروط الى الهيئة، والا فيكون القيد راجعاً الى المادة دائماً كما سيأتي توضيحه.

فاذا شك في رجوع القيد الى المادة او الهيئة فتارة يفرض كون دليل التقييد منفصلاً عن خطاب الأمر وأخرى متصلاً، فالبحث في مقامين: المقام الاول: اذا كان دليل التقييد منفصلاً كما لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم ورد في خطاب آخر "تصدق على فقير عند قيامك" والمفروض كون هذا الخطاب الثاني مجملاً بلحاظ رجوع القيد فيه الى الهيئة او المادة.

وقد ذكرت عدة وجوه لجريان اصالة الاطلاق في الهيئة في الخطاب الاول من دون ان تتعارض مع اصالة الاطلاق في المادة:

١- ما حكى عن الشيخ الاعظم قده من انه كلما تعارض مطلق شمولي مع مطلق بدلي فيقدم الشمولي على البدلي لكونه اقوى منه، كما لو ورد في خطاب "لا تكرم الفاسق" وورد في خطاب آخر "أكرم عالماً"، وعليه فلو دار الأمر بين تقييد الهيئة وبين تقييد المادة، فحيث ان اطلاق الهيئة شمولي لانه يقتضي ثبوت الوجوب في جميع الحالات سواء وجد القيد ام لا، فيقدم على اطلاق المادة لان اطلاقها بدلي، اذ مدلوله صرف وجود المادة فالواجب في مثال التصديق على فقير هو صرف وجود التصديق على فقير سواء كان حال

دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة ٦٢٣

القيام ام لا^(١).

ويرد عليه اولا انه كما ذكر صاحب الكفاية لاجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي بعد كون كليهما مستفادا من مقدمات الحكمة، وليس بناء العرف على تقديم مثل قوله "لاتكرم الفاسق" على مثل قوله "أكرم عالما"، بل يرى العرف تعارضهما في مورد العالم الفاسق.

وثانيا: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي يختص بموارد التعارض بالذات كما في مثال "أكرم عالما" و"لاتكرم الفاسق" لالتعارض بالعرض، كما لو ورد في خطاب "أكرم العالم" وورد في خطاب آخر "أكرم هاشميا" ثم علمنا إجمالا بتقييد احدهما بالعدل، فانه لاجه للالتزام بتقييد الخطاب الثاني بعد ان كان اطلاقه ينفي ذلك ويتعارض مع اطلاق الخطاب الاول.

وما ذكره متين جدا، وان لم يتمّ مبناه من عدم الجمع العرفي بشكل عام في المتعارضين بالعرض، حيث انه لاجه للمنع عن الجمع العرفي في مثل ما لو ورد في خطاب "أعتق رقبة مؤمنة" وفي خطاب آخر "صم ستين يوما" ثم علمنا من الخارج بعدم وجوبهما معا، فان العرف يحملهما على الوجوب التخيري، وكذا لو ورد في خطاب عام "أطعم كل فقير" ثم ورد في خطاب آخر "اعط الفقير الهاشمي درهما"، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب الاطعام واعطاء الدرهم معا، فان العرف يقدم الخطاب الثاني على الاول حينئذ لأجل كونه اخص، فيلتزم بوجوب اعطاء الدرهم لفقير هاشمي دون اطعامه.

ولكن الانصاف انه في مثل المطلق الشمولي والبدلي لو سلمنا ان العرف يقدم الشمولي على البدلي فانما يختص ذلك بفرض تعارضهما بالذات،

فلا يرى العرف خطاب "اكرم العالم" بضمّ العلم الاجمالي قرينة على تقييد خطاب "اكرم هاشميا" بكونه عادلا، مضافا الى انه لو تم تقديم العرف للاطلاق الشمولي على البدلي فانما هو بنكتة ان النهي الشمولي كقوله لا تكرم الفاسق يقدّم على الترخيص في التطبيق الذي يستفاد من خطاب الأمر البدلي كما في قوله اكرم عالما، وهذه النكتة لاتشمل الاطلاق الشمولي في نفس الحكم كما في اطلاق وجوب التصدق على فقير في المقام.

٢- ما حكى عن الشيخ الأعظم قده ايضا من ان تقييد الهيئة مستلزم لمخالفتين للظهور، حيث انه يبطل محل الاطلاق في المادة فلا يقي مجالا لأن تشمل الفعل الموجود قبل تحقق شرط الوجوب، فاذا ورد في الخطاب "ان قمت فتصدق على فقير" فلا يكون التصدق قبل القيام مصداقا للواجب ولا مجزئا عنه، وعليه فيدور الأمر بين رفع اليد عن اطلاق الهيئة والمادة معا او رفع اليد عن اطلاق المادة فقط، وعند دوران الأمر بين ارتكاب مخالفة واحدة للظاهر او ارتكاب مخالفتين فتتبعين الأولى^(١).

وفيه اولا: انه لا يتم كبرى تقديم مخالفة واحدة للظهور على مخالفتين له، ما لم يرجع الى الوجه الآتي، فلو علمنا اجمالا أنه إما خصص خطاب "اكرم العالم" بتخصيصين بأن أخرج عنه زيد وعمرو العالمان، او انه خصص خطاب "اكرم كل هاشمي" بتخصيص واحد وهو اخراج بكر الهاشمي عنه فتكون اصالة العموم متعارضة بين الجميع، وهكذا لو علمنا اجمالا إما بتقييد الهيئة والمادة في قوله "اكرم العالم" او تقييد المادة في قوله "اكرم الفقير".

وثانيا: ما في البحوث من ان ظاهر الخطاب هو تقييد المادة لبا بكل قيود الهيئة، فتقييد الهيئة بقيد لا يوجب الاختلال في ظهور المادة أبدا، وما ذكره متين جدا.

٣- دعوى انحلال العلم الإجمالي بتقييد الهيئة او المادة بالعلم التفصيلي

دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة ٦٢٥

بعدم اطلاق المادة، إما لرجوع القيد اليها او انه لو كان القيد راجعا الى الهيئة فلا يبقى معه اطلاق للمادة بالنسبة الى الفعل الصادر قبل تحقق قيد الوجوب، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض، فيثبت الوجوب الفعلي للتصدق قائما في مثال التصديق.

ولا يخفى ان هذا الوجه يختص بما اذا كان تقييد الهيئة او المادة بذلك القيد على نسق واحد، بان كان القيام مثلا بحدوثه شرطا إما للهيئة او المادة، فلو فرض انه على تقدير كونه قيذا للهيئة فيكون بحدوثه قيذا لها، فيجب التصديق بمجرد حدوث القيام ولو فرض زوال القيام بعد ذلك، بينما انه لو كان قيذا للواجب يكون تقارنه قيذا له، فلو قام المكلف ثم جلس فتصدق فلا يجزي عن الواجب، ففي هذا الفرض تتعارض اصالة الاطلاق في المادة مع اصالة الاطلاق في الهيئة، للعلم الإجمالي بمخالفة احدهما للواقع، ويرجع بعد ذلك الى مقتضى الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب التصديق قبل القيام وكذا البراءة عن شرطية القيام المقارن للتصدق بالنسبة الى التصديق الواجب، ولا يلزم من جريانهما اي محذور، اذ يحتمل كون القيام شرطا للوجوب دون الواجب، وبذلك تكون كلتا البراءتين مطابقتين للواقع.

ومن الغريب ما ذكره بعض الاعلام دام ظله من معارضة اصالة البراءة عن تقييد الوجوب بالقيام مع البراءة عن تقييد الواجب به، لان جريانهما معا يستلزم المخالفة القطعية العملية للقطع بان القيام قيد لأحدهما، فاذا اتى بالتصدق بدون قيام فقد علم بالمخالفة لان وجوب التصديق قائما معلوم تفصيلا، سواء كان القيام قيذا للتصدق ام لوجوبه^(١).

فانه لامعنى للبراءة عن تقييد الوجوب بل تجري البراءة عن الوجوب مع

انتفاء ذلك القيد المشكوك، وقد ذكرنا انه حيث يحتمل كون القيام شرطا لوجوب التصدق فجريان البراءة عن وجوب التصدق قبل القيام وكذا عن تقييد التصدق الواجب بعد حدوث القيام بفعالية القيام لا يستلزم المخالفة القطعية للتكليف.

وكيف كان فقد اورد السيد الخوئي قده على هذا الوجه بالمنع عن انحلال العلم الاجمالي، للشك في تقييد المادة بقيد يلزم تحصيله، فيكون المعارض لأصالة عدم تقييد الهيئة اصالة عدم تقييد المادة بقيد يلزم تحصيله، فتعارضان وتتساقطان.

واجاب في البحوث عن ايراد السيد الخوئي قده بما محصله من ان لزوم تحصيل القيد عقلا يكون موضوعه مركبا من اطلاق الهيئة بالنسبة الى حال عدم القيد، وعدم اطلاق المادة لحال عدم هذا القيد، ويمكن احراز هذين الأمرين بضم الوجدان الى التعبد، ففي مثال العلم الاجمالي بتقييد المادة او الهيئة بالقيام في مثل قوله "تصدق على الفقير"، فحيث يعلم تفصيلا بعدم اطلاق المادة اي التصدق لحال عدم حدوث القيام على اي تقدير لانه إما أخذ قيда للتصدق مباشرة او أخذ قيدا للوجوب وبالتالي لا يكون للتصدق الواجب اطلاق لفرض عدم حدوث القيام، وبضم ذلك الى اصالة الاطلاق في الهيئة يحرز اطلاق الوجوب لحصّة خاصة من التصدق وهو التصدق بعد حدوث القيام.

نعم يبتني ما ذكرناه على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، فاذا لم يثبت الاطلاق في المادة فلأمحالة يثبت تقيدها، ولو بنحو التقييد القهري والذاتي نتيجة تقييد الهيئة، وأما بناء على كون التقابل بينهما تقابل التضادّ، -كما هو مسلك السيد الخوئي قده- حيث ان الاطلاق بناء على هذا المبنى يتقوم بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، والتقييد يتقوم بلحاظ دخل القيد الزائد، ويتصور شق ثالث

دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة ٦٢٧

يسمى بالاهمال وهو عدم لحاظ ايّ من دخل القيد الزائد او عدم دخله، فالعلم التفصيلي بعدم اطلاق المادة لفرض عدم القيد الذي يعلم برجوعه الى الهيئة او المادة اجمالا لايساوق العلم بتقييد المادة بتقييد لحاظي فلادافع لاحتمال اهمال المادة، واذا كانت المادة مهملة من حيث وجود ذلك القيد وعدمه فلاملزم لتحصيل ذلك القيد^(١).

اقول: ان معنى كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب هو انه يكفي في الاطلاق عدم التقييد اذ لايتقوم الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، وهذا وان كان صحيحا لكن لاعلاقة له بالمقام فان لزوم تحصيل قيدٍ انما يكون من آثار تقييد المادة به تقييدا لحاظيا، وان شئت قلت ان تقييد الهيئة وان اوجب عدم اطلاق التصديق للتصدق قبل القيام فلاينطبق الا على التصديق بعد القيام لكن عدم الاطلاق اذا كان ناشئا من تقييد الهيئة لا يكون مقتضيا او جزء مقتض للزوم ايجاد القيد، لان المرتكز العقلائي هو كون المقتضي للزوم تحصيل القيد هو أخذ القيد في متعلق الطلب، والشاهد على ذلك انه لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم علمنا اجمالا بانه إما ورد في الخطاب الآخر "ان قمت فتصدق على فقير" او ورد فيه "تصدق على فقير قائما" فيبقى العرف متحيرا ولايحكم بثبوت الوجوب الفعلي للتصدق قائما، وهذا يعني ان اصالة عدم تقييد الهيئة تتعارض مع اصالة عدم تقييد المادة بقيد لحاظي، وبعد تعارضهما فتجري البراءة عن الوجوب قبل تحقق القيد.

فالوجه في معارضة اصالة عدم تقييد الهيئة مع اصالة عدم تقييد المادة بتقييد لحاظي هو ما ذكرناه من كون المادة بتقييد لحاظي هو الموضوع للزوم

تحصيل القيد عقلا، والا فمجرد الشك في التقييد للحاظي في المادة لا يكفي في تصحيح جريان اصالة عدم التقييد للحاظي في حد ذاتها، فانه لو لم يوجد لها اثر عملي فلامعنى لجريانها عرفا، ولأجل ذلك لو علمنا اجمالا بتقييد المادة بقيد اخص كاستقبال القبلة او بقيد اعم كعدم استدبار القبلة فتجري اصالة عدم التقييد بالقيد الاخص، ولا يعارضها اصالة عدم التقييد بالقيد الاعم تقييدا لحاظيا للعلم التفصيلي بعدم الاجتزاء بالعمل الفاقد للقيد الاعم، كما لو كان عمله مع استدبار القبلة.

المقام الثاني: ما اذا كان دليل التقييد متصلا فقد ذكر في البحوث انه تارة يكون المراد الاستعمالي لهذا الدليل مجملا كما لو قال "تصدق على فقير عند قيامك" ولم يوجد خطاب منفصل يدل على وجوب التصديق على فقير، فلا اشكال في انه بعد اجمال الخطاب يكون المرجع هو الاصل العملي، وأخرى يكون المراد الاستعمالي منه مبينا وانما لا يعلم نكته كما لو قال المولى تصدق على فقير ولا تجزئ الصدقة قبل القيام، فان المراد الاستعمالي فيه مبين، وانما لا يعلم نكته عدم اجزاء الصدقة قبل القيام، فيأتي فيه الوجوه السابقة لجريان اصالة الاطلاق للهيئة بلامعارض، لان هذا القيد المتصل لا يوجب اجمال الخطاب لتبين المراد الاستعمالي منه، وقد مر تمامية الوجه الثالث لجريان اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض.

ولأبأس بما افاده، الا انه تقدم عدم تمامية اي من الوجوه السابقة لجريان اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين رجوع القيد الى الهيئة او المادة بناء على المسلك المشهور في الواجب المشروط.

واما بناء على ما اخترناه في الواجب المشروط من ان الشرط على قسمين فتارة يكون الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف كما في قوله ان استطاع المكلف فليحج، حيث يكون مآله الى قوله المستطيع يحج، وأخرى لا يكون

دوران القيد بين الرجوع الى المادة او الهيئة ٦٢٩

الشرط عنوانا راجعا الى تقييد المكلف كما لو كان المكلف جزئيا نظير ما لو خاطب المولى عبده فقال له "ان قمت فتصدق".

ففي القسم الاول لو ورد في خطاب أن: "البالغ العاقل يحجّ" وعلم بورود خطاب آخر ولم يعلم ان مفاده ان المستطيع يحجج كي يوجب تقييد عنوان المكلف بالمستطيع فلا يلزم تحصيل الاستطاعة او ان مفاده انه لا بد للبالغ العاقل ان يحجج عن استطاعة فيوجب تقييد المكلف به فيلزم تحصيل الاستطاعة حينئذ، فيدور الأمر في الحقيقة بين رجوع القيد في الاستطاعة الى عنوان المكلف او الى عنوان المكلف به، فتتعارض اصالة الاطلاق في المكلف مع اصالة الاطلاق في المكلف به.

وأما في القسم الثاني كما لو قال المولى لعبده "تصدق على فقير" ثم علم بورود مقيد منفصل له فلم يدر أنه كان مفاده انه اذا قمت فتصدق او انه تصدق قائما، فيعلم بتوجه الوجوب بالنسبة الى هذا العبد على اي تقدير، ولكن يدور متعلق الوجوب بين ان يكون بنحو مفاد الجملة الشرطية وهو التصدق على تقدير تحقق القيام او مفاد الحصة وهو التصدق قائما، فمن الواضح ان تقييد التصدق بالنحو الاول يتباين مع تقيده بالنحو الثاني، فتتعارض اصالة عدم تقييده باي منهما مع اصالة عدم تقييده بالآخر، فتصل النوبة الى الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب التصدق قبل تحقق القيام.

وقد حكي عن بعض السادة الاعلام دام ظله انه بناء على مسلك الشيخ الاعظم قده فتقيد التصدق بالقيام معلوم تفصيلا ولكن لا يعلم هل هو مقيد بطبيعي القيام كما لو قال المولى تصدق قائما، او مقيد بالوجود الاتفاقي للقيام اي القيام الذي لا يكون ناشئا عن أمر المولى به، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق لنفي تقييد القيام بان لا يكون ناشئا عن أمر المولى به، وتكون نتيجة

ذلك وجوب التصدق قائما بنحو يلزم تحصيل القيام.

وفيه اولا: ان مسلك الشيخ الاعظم قده كما مر توضيحه في بحث الواجب المشروط تعلق الأمر بمفاد القضية الشرطية، وهو تحصيل الجزاء على تقدير تحقق الشرط، فيكون الواجب في مثال التصدق هو التصدق على تقدير تحقق القيام، بينما انه لو وجب التصدق قائما فيكون الواجب هو الحصة، والنسبة بين هذين الاحتمالين هو التباين لا الاقل والأكثر.

وثانيا: ان النسبة بين تقييد التصدق بالقيام بنحو يلزم تحصيله وبين تقييده بالقيام بنحو لا يلزم تحصيله نسبة التباين عرفا لا الاقل والاكثر وان فرض كونه بالدقة العقلية راجعا الى الاقل والاكثر.

تنبيه

كان الكلام في هذا المبحث عن دوران القيد بين رجوعه الى هيئة الأمر او مادته، واما لو دار قيد بين رجوعه الى هيئة النهي او مادته، كما لو قال المولى اولاً "لا تصدق" ثم صدر عنه خطاب منفصل ولم ندر هل قال "اذا قمت فلا تصدق" او قال "لا تصدق قائما"، فان كان الخطاب المنفصل بالنحو الاول فأثره بناء على عدم لزوم تحصيل المقدمات المفوتة للتكليف المشروط قبل حصول شرطه انه لو علم بكونه على تقدير القيام يكون مضطرا الى التصدق فيجوز له القيام، بخلاف ما لو كان الخطاب المنفصل بالنحو الثاني، فيأتي فيه البحث السابق في دوران القيد بين رجوعه الى الهيئة والمادة، نعم لا يأتي فيه الوجه الاول من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لفرض كون متعلق النهي شموليا ايضا.

وأما بناء على لزوم تحصيل المقدمات المفوتة للتكليف المشروط قبل تحقق شرطه كما هو المختار فلا أثر لاختلاف نحوي المقيد المنفصل.

[ToComment]: ما الفرق بين التصدق قائما والتصدق على تقدير تحقق القيام (مع فرض عدم تقييد الهيئة)؟، فكليةما حصة

الواجب النفسي والغيري

من تقسيمات الواجب تقسيمه الى الواجب النفسي والواجب الغيري، والبحث عنه يقع في جهات:

تعريف الواجب النفسي والغيري

الجهة الاولى في تعريف الواجب النفسي والغيري، وقد ذكروا في تعريف الواجب النفسي أنه ما وجب لنفسه للأجل التوصل به الى واجب آخر، واما الواجب الغيري فهو ما وجب لأجل التوصل الى واجب آخر. وقد اورد عليه بان هذا التعريف للواجب النفسي يستلزم خروج جلّ الواجبات النفسية عنه عدا معرفته تعالى، فان تلك الواجبات النفسية قد وجبت لأجل التوصل بها الى تحصيل ملاكات ملزمة مترتبة عليها. وقد أجب عن هذا الإيراد بعدة وجوه:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من ان وجوب الواجبات النفسية يكون لأجل حسنها عقلا للأجل تحصيل الملاك المترتب عليها، وان كانت سببيتها لذلك الملاك هي الموجبة لاتصافها بالحسن عقلا، فليس وجوبها لاجل التوصل بها الى واجب آخر بخلاف الواجبات الغيرية، فانها انما وجبت لأجل التوصل بها الى واجب آخر وان فرض اتصافها بالحسن العقلي في نفسها. وفيه ان دعوى كون وجوب جميع الواجبات النفسية لاجل حسنها العقلي والذاتي للأجل التوصل بها الى تحصيل ملاك مترتب عليها دعوى بلا دليل، بل هو خلاف الوجدان، فان وجوب الأمر بالمعروف مثلا يكون لغرض اقامة المعروف، كما ورد في الروايات، والغرض من الصوم هو تحصيل التقوى كما نطقت به الآية.

٢- ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الملاك والغرض المترتب على الفعل حيث لا يكون تحت اختيار المكلف بتمام مقدماته فلاوجه لإيجاب

تحصيله على المكلف، فلا بد ان يتعلق الوجوب بنفس الفعل الذي يكون معداً لذلك الغرض^(١).

وقد اشكل عليه السيد الخوئي قده بان الغرض الاقصى وان كان كذلك لكن الغرض الأدنى وهو الإعداد والتهيؤ لحصول ذلك الغرض الاقصى مما يحصل بفعل المكلف، فلو أمر المولى عبده بشراء اللحم فالغرض الأدنى منه هو تمكن المولى من اكرام الضيف، وهذا مما يحصل بنفس فعل العبد وان كان الغرض الاقصى وهو اكرام المولى للضيف خارجا عن اختيار العبد، فلأمانع من تعلق الوجوب بتحصيل الغرض الأدنى^(٢).

وقد أجاب في البحوث عن هذا الاشكال بما محصله انه بناء على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، فحيث ان المطلوب النفسي للمولى هو الغرض الأقصى اي إكرام المولى للضيف خارجا مثلا، فيكون المطلوب الغيري هو الغرض الأدنى الموصل الى ذلك الغرض الأقصى اي تمكن المولى من اكرام الضيف الموصل الى تحقق اكرامه خارجا، وبعد افتراض كون الغرض الاقصى خارجا عن اختيار العبد فيكون الغرض الأدنى المقيد بكونه موصلا الى الغرض الاقصى كذلك، فلا يمكن إيجابه على العبد، فيتم ما افاده المحقق النائيني قده من عدم امكان الأمر بالمطلوب النفسي او المطلوب الغيري الحقيقي على العبد، فاذا وصلت التوبة الى الأمر بالمطلوب المسامحي فلا فرق بين ان يتعلق الأمر بنفس الفعل وهو شراء اللحم، او يتعلق بإيجاد مطلق الغرض الأدنى اي تمكن المولى من إكرام الضيف من غير تقييده بكونه موصلا الى اكرامه خارجا، بان يأمر المولى عبده بشراء اللحم او بمطلق التهيؤ بان يأمر المولى عبده بتمكين المولى لإكرام الضيف^(٣).

١- اجود التقريرات ج١ ص١٦٧

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص١٦٧

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢٢٢

ولكن الظاهر تمامية اشكال السيد الخوئي قده، فانه اولاً: اذا أمر المولى عبده بإيجاده لتمكن المولى من إكرام الضيف فغاية ما يطلبه منه ويشتاق ان يوجد هو التمکن الموصل لإكرام المولى للضيف، دون الإيصال الى إكرام المولى للضيف، فما ذكره من ان المطلوب النفسي للمولى هو اكرامه للضيف خارجاً، والمطلوب الغيري له هو تمكّنه الموصل الى ذلك، فغير متجه، لأن ما يطلبه المولى من عبده ويشتاق ان يوجد العبد ليس الا إيجاد العبد تمکن المولى من اكرام الضيف، وعليه فلو تعلق أمر المولى بإيجاد الغرض الأدنى فيكون هذا الطلب نفسياً حقيقياً.

وثانياً: انه بناء على ما ذكره في البحوث يمكن ان يأمر المولى بإيجاد تمكّنه من اكرام الضيف ولو لأجل ان ذلك مطلوب مسامحي للمولى، كما يمكنه ان يأمر بشراء اللحم على حد الأمر بالمطلوب المسامحي، فإذا لا يتم ما ذكره المحقق النائيني قده من انه لا يمكن الأمر بتحصيل الغرض، وبناء على ذلك فقد يقال بانه لو أمر المولى عبده بشراء اللحم فيكون لأجل مقدميته لما هو مطلوب مسامحي مثل مطلوبة نفس شراء اللحم.

وثالثاً: انه قد يكون إيصال الغرض الأدنى الى الغرض الأقصى مضمون التحقق على تقدير وجود الغرض الأدنى فلأمانع حينئذ من الأمر بالغرض الأدنى بعد كونه واجداً لقيّد المقدمة الموصلة قهراً.

٣- ان يقال بان الملاكات المترتبة على الواجبات النفسية تكون عادة من قبيل الحكمة ولا يدور الحكم مدارها، فليس تحصيل الحكمة واجبا على المكلف بوجه من الوجوه.

وفيه: ان الاستعداد لترتب ما هو حكمة يكون لازماً دائماً للفاعل ويكون حصول هذا الاستعداد هو الغرض من ايجاب الفعل، فقد يقال حينئذ بانه يصدق على هذا الفعل انه قد وجب لأجل حصول ذلك الاستعداد، فينطبق

عليه تعريف الواجب الغيري.

٤- ما هو الصحيح من ان ايجاب شيء لأجل التوصل به الى ملاك مترتب عليه لايجعله واجبا غيريا، فان الواجب الغيري ما وجب لأجل التوصل بها الى واجب آخر، لاما وجب لغرض التوصل به الى شيء آخر، فاذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم فوجوب شراء اللحم يكون لأجل تمكين المولى من اكرام الضيف، ولكن ليس تمكين المولى من اكرام الضيف واجبا على العبد، اذ ما أمر به المولى وجعله في عهدة العبد هو نفس شراء اللحم دون تمكين المولى من اكرام الضيف، ولاينافي ذلك كون شوق المولى بشراء العبد للحم ناشئا من شوقه بتحصيل العبد لذلك الغرض المترتب عليه وهو تمكين المولى من اكرام الضيف لما مر مرارا من ان مجرد شوق المولى بشيء ولو بلغ من التأكد ما بلغ لا يكون طلبا وان تصدى المولى لإبرازه، كما لو قال لعبده اني اشتاق شوقا أكيدا لان تطير الى السماء، وعليه فشوق المولى الى تحصيل العبد لذلك الغرض المترتب على الواجب لايكفي في وجوب تحصيل الغرض عليه، حيث ان ما سجّله المولى على ذمّة العبد وأراده منه هو الفعل المحصل لذلك الغرض، وهو شراء اللحم في المثال المذكور.

والوجه في عدول المولى عن ايجاب تحصيل ذلك الغرض على العبد الى ايجابه لإتيان الفعل إما هو كون الغرض المترتب على الفعل مبهما لدى العرف أحيانا، كما في الغرض المترتب على الواجبات التعبدية، او ان العرف لايعرف الطريق الصحيح الى تحصيله، فيأمر المولى بذلك الفعل، وقد لايهتمّ المولى بسدّ باب العدم على ذلك الغرض من ناحية سائر المقدمات وانما يهتمّ بسدّ باب العدم عليه من ناحية هذا الفعل فقط لإحرازه حصول سائر المقدمات اتفاقا إما دائما او غالبا، وقد يفرض كون الملاك مترتبا على امتثال الأمر المتعلقة بالفعل، كما قد يتصور ذلك في العبادات، وحينئذ فلا بد ان يامر المولى بالفعل ليمتكن المكلف من تحصيل الملاك الذي تعلق به الشوق

النفسي للمولى اولاً.

ثم انه حكى عن بعض السادة الاعلام دام ظله انه ذكر في تعريف الواجب الغيري ان الأمر له عنصران عنصر شكلي وهو النسبة البعثية الارسالية وهذا مطرد في جميع استعمالات صيغة الأمر كموارد الالتماس والدعاء، وعنصر معنوي وهو مختص بالأمر المولوي، وهذا العنصر المعنوي إما استبطان الوعيد على الترك فكأنه قال افعل والا عاقبتك، وحينئذ فالفارق بين الأمر النفسي والغيري انه في الأمر النفسي يكون الوعيد على ترك متعلق الأمر وفي الأمر الغيري يكون الوعيد على ترك ما كان متعلق الأمر مقدمة له، او يكون العنصر المعنوي هو ربط الأمر بشخصيته بالعمل بحيث يعتبر المخالفة هتكا لشخصيته فيكون الفارق بين الوجوب النفسي والغيري انه في الوجوب النفسي قد ربط المولى شخصيته بمتعلق الأمر وفي الوجوب الغيري قد ربط شخصيته بما يكون متعلق الأمر مقدمة له⁽¹⁾، ولكنه مضافا الى ما مر من المناقشة في استبطان خطاب الأمر للوعيد بالعقاب او ربط الشخصية، ان الفرق بين الواجب الغيري والواجب النفسي يكون في رتبة سابقة على مسألة الوعيد بالعقاب او ربط الشخصية.

دوران الوجوب بين النفسي والغيري

الجهة الثانية اذا شك في واجب انه نفسي او غيري، فقد مرّ البحث سابقا عن مقتضى الاطلاق اللفظي في ذلك، وذكرنا ان مقتضاه هو كون الواجب نفسيا لاغيريا، ويقع الكلام فعلا في انه اذا لم يوجد في المقام اطلاق لفظي كما لو كان دليل الوجوب ليا من اجماع ونحوه فما هو مقتضى الاصل العملي في ذلك؟.

وللمسألة صور:

الصورة الاولى: ان يعلم بكون الوضوء مثلاً إما واجبا نفسيا او شرطا لواجب نفسي آخر، لكنه لا يحرز ابتلاءه بذلك الواجب ولو في المستقبل كما لو علم إجمالا بانه اما يجب عليه الوضوء او انه على تقدير تحقق شرط كارتكابه لفعل معين فيجب عليه الزيارة مع الوضوء، فمالم يعلم بتحقيق هذا الشرط ولو في المستقبل لم يكن اي محذور في جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، ولا يعارضها البراءة عن الوجوب المشروط بالزيارة مع الوضوء مالم يعلم بحصول شرطه، لان المقيد الليي لدليل البراءة هو استلزامها للترخيص في المخالفة القطعية لتكليف فعلي معلوم بالإجمال، فما لم يعلم بتحقيق الشرط في الطرف الثاني فحتى لو فرض جريان البراءة عن جعل ذلك الوجوب المشروط او جرت البراءة عن وجوبه الفعلي فيما اذا احتتمل تحقق شرطه فلا يلزم من جريان البراءتين اي محذور لكون جريانهما مغيباً بعدم العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي .

الصورة الثانية: ان يعلم اجمالا بتعلق الوجوب النفسي بالوضوء او تعلقه بفعل آخر يحرز ابتلاءه به، ويكون الوضوء حينئذ شرطا لصحته، كما لو علم اجمالا بان المولى أمره بالوضوء او أمره بالزيارة عن وضوء -مثل ما لو علم بانه قد نذر سابقا احدهما المعين لكنه نسي أنه نذر أيًا منهما- ففي المسألة قولان:

احدهما ما ذهب اليه جمع من الاعلام من جريان البراءة عن وجوب الزيارة بلامعارض، حيث أن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة مع الوضوء لاتعارضها أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، اذ يعلم المكلف على اي حال بانه لو ترك الوضوء فقد تحققت منه المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال جزما، إما لتركه للوضوء بناء على كونه واجبا نفسيا واما لتركه الزيارة مع الوضوء، بناء على كون الواجب النفسي هو ذلك، فيعلم باستحقاقه للعقاب عند تركه الوضوء إما لنفسه او لأجل انه يؤدي الى

ترك الواجب النفسي وهو الزيارة مع الوضوء، فلامعنى حينئذ لجريان البراءة عن وجوب الوضوء، فتجري البراءة عن وجوب الزيارة مع الوضوء بلامعارض، وتكون نتيجة ذلك هي التفكيك في حكم واحد في مرحلة التنجيز، فلو كان الواجب النفسي هو الزيارة عن وضوء فيكون هذا الواجب منجزا من ناحية الوضوء بمعنى انه لو خالفه المكلف من ناحية تركه للوضوء استحق عليه العقاب دون ما اذا خالفه من ناحية ترك الزيارة^(١).

ثانيهما: ما ذهب اليه جمع آخرون من الأعلام كالسيد الإمام قده وبعض السادة الأعلام دام ظلله على ما حكى عنه من لزوم الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي بتعلق الوجوب النفسي إما بالوضوء او بالزيارة عن وضوء.

وقد يستدل عليه بانه لو كان الواجب النفسي هو الزيارة عن وضوء فلا يستحق العقاب على ترك الوضوء، فحينئذ فلا يكون استحقاق العقاب على ترك الوضوء معلوما بالتفصيل، ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي للمنع من انحلال العلم الاجمالي، حيث ان المهم هو العلم التفصيلي باستحقاق العقاب عند ترك الوضوء إما بنفسه لو فرض كونه واجبا نفسيا او لأجل انه يؤدي الى ترك الواجب النفسي وهو الزيارة عن وضوء، وهذا يكفي في عدم جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة مع الوضوء بلامعارض.

وقد يقوى هذا القول الثاني بتقريب انه لاوجه للمنع عن جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء في حد ذاته، فان اثره الترخيص في ترك الوضوء على تقدير ترك الزيارة، كما تكون هذه البراءة مؤمنة عن العقاب على فرض كون الواجب النفسي هو الوضوء، فلا يستحق العقاب حينئذ على تركه للزيارة والوضوء الا بناء على استحقاق العقاب على التجري بلحاظ تركه للزيارة عن

وضوء مع تنجز وجوبها عليه .

واما بناء على عدم استحقاق العقاب على التجري فبعد جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لا يعلم بالعقاب ابدا، لانه يحتمل ان يكون الواجب النفسي المعلوم بالإجمال هو الوضوء دون الزيارة عن وضوء والمفروض جريان البراءة للتأمين عن العقاب على تركه، فاذا ترتب الأثر على جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء بهذا التقريب فتعارض مع البراءة عن الوجوب النفسي للزيارة مع الوضوء وبعد معارضتهما يرجع الى حكم العقل والعقلاء بمنجزية هذا العلم الإجمالي، اذ مجرد العلم بكون ترك الوضوء مؤديا الى مخالفة التكليف إما لأجل كونه هو الواجب النفسي او لاستلزامه لترك الواجب النفسي وكذا العلم باستحقاق العقاب عند ترك الوضوء إما على ترك الوضوء او على ترك ذلك الواجب النفسي لا يمنع من منجزية العلم الاجمالي عقلا وعقلاء، فلو علم العبد بان المولى امره إما بالصعود الى السطح او بنصب السلم فمجرد توقف الصعود على نصب السلم لا يرفع منجزية هذا العلم الاجمالي عند العقلاء، فلو ترك الصعود واكتفى بنصب السلم وكان الصعود هو الواجب واقعا لاحتجّ عليه المولى .

ان قلت: يأتي نظير هذا الاشكال في الأقل والأكثر الارتباطيين، فلو علم المكلف اجمالا بان المولى إما أمره بالأقل ليشترط كالإتيان بتكبيرة الإحرام مثلا او الأكثر فيقال حينئذ يترتب أثر على البراءة عن وجوب الأقل استقلالا، وهو انه لو كان المكلف يترك الاكثر فيكون في رخصة عملية من ناحية تركه للأقل، وبذلك تتم المعارضة بين البراءة عن وجوب الأقل استقلالا مع البراءة عن وجوب الأكثر كذلك، وهذا خلاف مسلك المشهور من جريان البراءة عن وجوب الاكثر بلا معارض .

قلت: يوجد فرق بين المقامين وهو انه يعلم بالوجوب النفسي للأقل في دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين وانما يشك في كونه لا يشترط

بالنسبة الى الاتيان بالجزء المشكوك ام لا، ومن الظاهر انه لامعنى لجريان البراءة عن اللابشرطية لأنها تقتضي التوسعة على المكلف وليست امرا ثقيلًا عليه كي يكون الامتتان في رفعها عنه، فلايشمله دليل البراءة التي تكون بصدد الامتتان على المكلفين، وحينئذ فتجري البراءة عن وجوب الجزء المشكوك بلامعارض، بخلاف المقام، حيث لايعلم بالوجوب النفسي للوضوء على اي تقدير.

نعم بناء على مسلك المحقق النائيني قده من ان الشرط يكون بنفسه متعلقا للامر الضمني دون تقييد المشروط به، فيصير الشرط بحكم الجزء فيعلم بتعلق وجوب نفسي بالوضوء على اي تقدير، على وزن الاقل والأكثر الارتباطيين، الا ان هذا المبني غير صحيح، فان متعلق الأمر في موارد الشرط هو تقييد المشروط به لانفس الشرط، مضافا الى انه قد تكون المقدمة مقدمة الوجود فقط لامقدمة الصحة اذا علم اجمالا ان المولي إما أمر بالصعود الى السطح مع توقفه على نصب السلم او أمر بنصب السلم، فانه لو كان الواجب النفسي هو الصعود الى السطح فلم يؤخذ تقييده بنصب السلم أبدا حتى يقال بان متعلق الأمر الضمني هو نصب السلم.

نعم لو فرض كون العلم الاجمالي بوجود الوضوء نفسيا او وجوب الزيارة عن وضوء حادثا بعد وضوءه فيكون كسائر موارد حصول العلم الاجمالي بعد الاتيان باحد طرفيه، فانه لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى الطرف الآخر لان هذا العلم الاجمالي يكون جامعا بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، وهو لا يكون منجزا عقلا وعقلاء، على انه تجري البراءة عن هذا الطرف الآخر بلامعارض.

هذا غاية ما يمكن ان يقرب به منجزية العلم الاجمالي في الصورة الثانية، ولكن الانصاف ان ما ذكر من الأثر لجريان البراءة عن الوجوب النفسي

للوضوء ليس اثرا عرفيا كي تجري البراءة بلحاظه، فانه بعد ما يعلم المكلف بانه لا بد ان يتوضأ ولأجل كونه مقدمة الواجب فيعلم باستحقاقه للعقاب عند تركه للوضوء لكون تركه موجبا للوقوع في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فلامعنى عرفا لجريان البراءة عن وجوبه النفسي، فيكون المقام نظير ما لو علم اجمالا بوجوب استقباله للقبلة او حرمة استدباره لها، فانه حيث يكون الاستدبار للقبلة مخالفة قطعية للتكليف بالمعلوم بالإجمال فلامعنى لجريان البراءة عن حرمة، فتجري البراءة عن وجوب استقبال القبلة بلامعارض، فيكون مرخصا في ترك استقبال القبلة ولكن بنحو لا يؤدي الى استدبارها.

فالظاهر هو تمامية القول الأول من انحلال العلم الاجمالي حكما في هذه الصورة الثانية، فتجري البراءة عن وجوب الزيارة بلامعارض.

نعم يختص ذلك بما اذا كان منتهى زمان الوضوء واحدا، سواء كان واجبا نفسيا او شرطا لواجب نفسي وهو الزيارة، واما لو فرض كون زمان الوضوء على فرض وجوبه النفسي مختلفا ومباينا عن زمانه على فرض كونه شرطا للزيارة كأن يعلم اجمالا بانه إما يجب الوضوء قبل الظهر او تجب الزيارة مع اتيان الوضوء لها بعد الظهر، وكذا لو فرض كون زمان الوضوء على تقدير وجوبه النفسي اخص من زمانه على تقدير كونه شرطا للزيارة، كأن يعلم اجمالا بانه إما يجب الوضوء قبل الظهر او تجب الزيارة مع الإتيان بالوضوء لها قبل الظهر اوبعده، فانه حيث لا يكون ترك الوضوء قبل الظهر مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالاجمال بل مجرد مخالفة احتمالية فتجري البراءة عن وجوبه النفسي قبل الظهر في حد ذاتها وتتعارض مع البراءة عن وجوب الزيارة مع الوضوء وتتساقطان فيجب الاحتياط.

الصورة الثالثة: ان يعلم بوجوب الوضوء نفسيا او وجوب فعل آخر مشروط بالوضوء وكان ذلك الفعل مرددا بين امور غير محصورة، فبناء على لزوم

الموافقة الاحتمالية في الشبهة غير المحصورة فيكون حكمها حكم الصورة الثانية، ولكن بناء على ما هو المختار من جواز المخالفة القطعية للشبهة غير المحصورة فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء بلامعارض.

الصورة الرابعة: ان يعلم اجمالا بكون الوضوء واجبا نفسيا او شرطا لما يعلم بوجوده النفسي كما لو علم بوجود الوضوء والزيارة معا ولكن لم يعلم هل وجوب الوضوء نفسي كوجوب الزيارة او انه شرط لصحتها، فذكر المحقق النائيني قده انه حيث يكون وجوب كل منهما معلوما وانما يشك في تقيد الزيارة بالوضوء فتجري البراءة عنه، ونتيجة ذلك امكان الاتيان بالزيارة اولا ثم الوضوء بعدها^(١)، وقد التزم بذلك شيخنا الاستاذ قده^(٢).

واورد عليه السيد الخوئي قده بانه حيث يوجد علم اجمالي بالوجوب النفسي للوضوء او بتقيد الزيارة الواجبة به، او فقل يوجد علم اجمالي إما بكون الوضوء واجبا نفسيا او بكون الإتيان بالزيارة مع الوضوء واجبا نفسيا، فالبراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء تكون معارضة مع البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، وأثر هذه البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء هو التأمين عن العقاب الثاني عند ترك الوضوء والزيارة معا حيث يشك في انه هل ترك واجبين نفسيين ام ترك واجبا نفسيا واحدا، -وهذا هو الفارق بين هذه الصورة وبين الصورة الثانية التي قلنا فيها بعدم جريان البراءة عن الوجوب النفسي، لعدم احتمال اكثر من وجوب نفسي هناك- للوضوء فتجري البراءة عن الوجوب النفسي الثاني لغرض التأمين عن العقاب عليه، وبعد معارضة هاتين البراءتين تصل النوبة الى حكم العقل بلزوم الاحتياط فيجب الاتيان بالوضوء قبل الزيارة.

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٧٠

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج١ ص٥٩

والفرق بين هذه الصورة والصورة الثانية انه في الصورة الثانية لم يكن في البين الا احتمال وجوب نفسي واحد، ولذا لو ترك الوضوء والزيارة معا لم يستحق الا عقابا واحدا، فلم يترتب اثر على جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، بينما انه في هذه الصورة يحتمل ثبوت وجوبين نفسيين، فيكون اثر جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء هو التأمين من العقاب الثاني عند ترك الزيارة والوضوء معا.

وقد فصل في البحوث بين فرض وحدة الواقعة وبين فرض تكررها، فالتزم بما اختاره المحقق النائيني قده في فرض وحدة الواقعة دون فرض تكررها، وذلك بدعوى ان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، حيث تجري بغرض التأمين عن العقاب الثاني فيما اذا ترك الزيارة والوضوء معا فيكون الاستناد اليها في فرض ترك الزيارة، حيث انه لو أتى بالزيارة فيعلم وجدانا بانه اذا ترك الوضوء فيستحق عقابا واحدا لاكثر اذ لو كان الوضوء واجبا نفسيا فلا يكون حينئذ شرطا في الزيارة، وعليه فيكون قد امتثل الأمر بالزيارة فلا يستحق الا عقابا واحدا على ترك امتثال الوجوب النفسي للوضوء، وان كان شرطا لصحة الزيارة الواجبة فيعني ذلك انه ليس في البين الا واجب نفسي واحد وهو الزيارة عن وضوء، فلا يستحق ايضا بتركه للوضوء الا عقابا واحدا على مخالفة هذا الواجب النفسي.

واما البراءة عن شرطية الوضوء للزيارة فانما تجري بغرض التأمين عن العقاب على ترك الوضوء في فرض الإتيان بالزيارة، اذ لو ترك الزيارة رأسا فيعلم تفصيلا بمخالفته للتكليف بالزيارة، وعليه فالاستناد الى البراءة عن وجوب الوضوء نفسيا يكون في فرض ترك الزيارة، والاستناد الى البراءة عن شرطية الوضوء للزيارة يكون في فرض الإتيان بها، فلا يتحقق الاستناد الى كلتا البراءتين معا في واقعة واحدة، وحينئذ فلا يوجد أي مانع من جريانهما معا بعد عدم استلزام ذلك للترخيص في المخالفة القطعية.

نعم مع تكرار الواقعة فحيث يتمكن المكلف من ان يأتي بالزيارة في اليوم الاول مثلا ويتركها في اليوم الثاني فجرىان البراءة عن تقييد الزيارة الواجبة في اليوم الاول بالوضوء يتعارض مع جريانها عن وجوب الوضوء نفسيا في اليوم الثاني، فيكون جريان البراءتين مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية التدريجية.

نعم لو فرض كون زمان الوضوء على تقدير وجوبه النفسي مختلفا ومباينا عن زمانه على تقدير كونه شرطا للزيارة الواجبة، بان علم اجمالا بوجوب الوضوء نفسيا قبل الظهر مثلا او بوجوب الزيارة مع الإتيان بالوضوء لها بعد الظهر، فلا اشكال في معارضة البراءة عن تقييد الزيارة بالوضوء مع البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الظهر، حيث يكون جريانهما مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية ولو في فرض وحدة الواقعة، حيث أن كلا من ترك الوضوء قبل الظهر او تركه للزيارة بعد الظهر يكون مخالفة احتمالية للتكليف المعلوم بالإجمال وانما يكون الجمع بينهما موجبا للمخالفة القطعية الاجمالية، وهذا هو الموجب لمعارضة البراءتين.

واما لو فرض كون زمان الوضوء على تقدير وجوبه النفسي اخص من زمانه على تقدير كونه شرطا للزيارة الواجبة بان علم اجمالا بوجوب الوضوء نفسيا قبل الظهر او بوجوب الزيارة عن وضوء سواء أتى بالوضوء قبل الظهر او بعده، فانه في هذا الفرض تجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الظهر بلا معارض، سواء في فرض وحدة الواقعة او تعددها، حيث ان جريان البراءة عن تقييد الزيارة بالوضوء يعني الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف، اذ مخالفة وجوب تقييد الزيارة بالوضوء تعني الإتيان بأصل الزيارة من دون وضوء في تمام الوقت، وهذه مخالفة قطعية للتكليف، فلامعنى لجريان البراءة

عنه^(١).

وفيه اولاً: ان ما ذكره بالنسبة الى فرض وحدة الواقعة من عدم امكان استناد المكلف الى كلتا البراءتين في عرض واحد فهو وان كان متينا ولكن لايعتبر في معارضة الاصول المؤمّنة في اطراف العلم الإجمالي امكان استناد المكلف اليها في عرض واحد، ولأجل ذلك التزم هو قده بمنجزية العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين كما لو علم اجمالاً بحرمة القيام عليه في هذه اللحظة او حرمة الجلوس، فانه لايمكن الاستناد الى البراءة عن حرمة القيام والجلوس في عرض واحد، حيث لايمكن الاتيان بالضدين معاً، ولكن يكفي في المحذور استلزام جريانهما معاً للترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال، حيث ان المكلف بهاتين البراءتين قد رخص ترخيصاً قطعياً في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال^(٢)، والمقام من هذا القبيل.

نعم يتمّ ما ذكره بناء على مسلك المحقق النائيني قده، حيث انه يرى اختصاص المانع عن جريان البراءة في اطراف العلم الاجمالي باستلزامه للترخيص في المخالفة القطعية، فلولم يتمكن المكلف من المخالفة القطعية

١ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص٢٢٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٣٧٩، مباحث الاصول ج٤ ص٤٠٣، نعم حكى عنه في المقام انه قال ان الصحيح ما عليه المحقق النائيني قده من توقف منجزية العلم الاجمالي على تمكن المكلف من المخالفة القطعية، راجع: في كتاب تمهيد في مباحث الدليل اللفظي ج٥ ص١٨٥، ولكن لو صح هذا النقل فقد عدل عنه في الحلقة الثالثة ج٢ ص١٣٥، حيث ذكر انه ان كان عدم التمكن من المخالفة القطعية ناشئاً عن كثرة الاطراف كما في الشبهة غير المحصورة، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لعدم وجود منع الارتكاز العقلائي عن جريان الاصل المؤمّن في اطرافها، بخلاف ما اذا كان عدم التمكن من المخالفة القطعية ناشئاً عن عامل اتفاقي، كما في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين، فان المرتكز العقلائي يأبى عن قبول عدم اهتمام المولى بحفظ الغرض اللزومي المعلوم بالاجمال بمجرد اشتباهه مع الغرض الترخيصي وان فرض عدم تمكن المكلف من مخالفته القطعية.

فلا يوجد اي مانع من جريان البراءة في اطراف العلم الاجمالي بنظره.
وثانيا: ان ما ذكره في فرض كون زمان الوضوء على تقدير وجوبه النفسي
اخص من زمانه على تقدير كونه شرطا من عدم جريان البراءة عن تقيد الزيارة
بالوضوء ففي غير محله، اذ اثر البراءة عن التقيد في المقام هو جواز الزيارة
من دون وضوء قبلها، -كما ذكره بنفسه في اثر جريان البراءة عن التقيد في
اصل المسألة- فيمكن ان يزور اولا ثم يأتي بالوضوء قبل الظهر -او يتوضأ قبل
الظهر ثم ينقض وضوءه قبل ان يأتي بالزيارة- ومن الواضح انه لا يكون مخالفة
قطعية للتكليف، اذ لو كان الوضوء واجبا نفسيا فقد تحقق منه امتثاله حينئذ،
وبعبارة أخرى ان مخالفة تقيد الزيارة بالوضوء يمكن ان تكون بترك الوضوء
في تمام الوقت او بترك قبلية الوضوء للزيارة في تمام الوقت، وما يكون
مخالفة تفصيلية للتكليف المعلوم بالاجمال هو الأول دون الثاني، اذ يحصل
بالزيارة اولا ثم الوضوء قبل الظهر، ونظيره الوضوء قبل الظهر ثم الاتيان
بالزيارة بعد انتقاض الوضوء، وعليه فتكون البراءة عن الوجوب النفسي
للوضوء قبل الظهر متعارضة مع البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء.
وبعد تساقط البراءتين يكون العلم الاجمالي منجزا ويلزم الاحتياط باتيان
الوضوء قبل الظهر ثم الزيارة بعده.

ولا يخفى انه في فرض وحدة الواقعة لا يمكن المكلف من المخالفة
القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فانه يدور امره بين ان يستند الى البراءة
عن الوجوب النفسي للوضوء قبل الظهر فيترك الوضوء قبل الظهر وبين ان
يستند الى البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء قبلها فيأتي بالزيارة اولا ثم يتوضأ
قبل الظهر، فلا يحصل في اي من هذين الفرضين اكثر من المخالفة
الاحتمالية، فبناء على مسلك المحقق النائيني قده لا يكون العلم الاجمالي
منجزا، لكن سبق الاشكال في هذا المسلك آنفا.

نعم في فرض تكرر الواقعة يكون العلم الاجمالي منجزا على جميع المسالك حيث يتمكن المكلف من المخالفة القطعية التدريجية بان يأتي المكلف في احد يومين بالزيارة ثم يتوضا قبل الظهر وفي يوم آخر يتوضأ بعد الظهر ثم يأتي بالزيارة، فلو كان الوضوء شرطا للزيارة الواجبة فقد خالف التكليف في اليوم الاول، ولو كان الوضوء واجبا نفسيا قبل الظهر خالف التكليف في اليوم الثاني.

ان قلت: انه يمكن فرض المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال في فرض وحدة الواقعة ايضا، لانه يمكن الجمع بين ترك الوضوء قبل الظهر وترك الوضوء قبل الزيارة في تمام الوقت فيكون مخالفة قطعية اجمالية للتكليف، فانه لا يوجد فرق بين هذا المثال وبين المثال السابق اي فرض تباين زمان الوضوء على تقدير وجوبه النفسي مع زمانه على تقدير وجوبه الغيري بان علم اجمالا إما بوجود الوضوء قبل الظهر او بتقيد الزيارة الواجبة بالوضوء بعد الظهر، حيث مرّ انه يكون جريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الظهر ووجوب تقيد الزيارة بالوضوء بعد الظهر مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية، فدعوى ان ترك الوضوء الى زمان الاتيان بالزيارة بعد الظهر يكون مخالفة تفصيلية للتكليف المعلوم بالاجمال، اذ تركّ بذلك الوضوء قبل الظهر والوضوء قبل الزيارة، فيكون اثر البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء هو الترخيص في المخالفة الاحتمالية باتيان الزيارة اولا ثم الوضوء قبل الظهر، ولا يمكن الجمع بينه وبين المخالفة الاحتمالية الأخرى للتكليف المعلوم بالاجمال وهي ترك الوضوء قبل الظهر، يكون نظير ان يقال بان ترك الفعلين معا مع العلم الاجمالي بوجود احدهما مخالفة تفصيلية للتكليف المعلوم بالاجمال، مع انه ليس كذلك، حيث انه مخالفة اجمالية لانه لا يعلم هل ترك الفعل الاول مخالفة او ترك الفعل الثاني.

قلت: يوجد فرق بين المثالين، فانه لو تعلق العلم الاجمالي بوجود

الوضوء قبل الظهر او بتقيد الزيارة الواجبة بالوضوء بعد الظهر فيكون كلٌ من ترك الوضوء قبل الظهر وترك تقيد الزيارة بالوضوء بعد الظهر مخالفة احتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال، والجمع بينهما يكون مستلزماً للمخالفة القطعية الاجمالية، ويستلزم جريان البراءة فيهما الترخيص في المخالفة القطعية، وأما في المقام فحيث ان طرف العلم الاجمالي هو تقيد الزيارة الواجبة بمطلق الوضوء سواء كان قبل الظهر او بعده فتكون مخالفته باحد نحوين إما بترك التقيد وهو الوضوء في تمام الوقت او بترك قبلية الوضوء للزيارة في تمام الوقت، والنحو الاول مخالفة تفصيلية للتكليف المعلوم بالاجمال ولا معنى لاقتضاء جريان البراءة عن التقيد للترخيص فيه، فيكون اثر البراءة عن التقيد هو الترخيص في النحو الثاني وهو الاخلال بقبلية الوضوء للزيارة، حتى لا يخرج عن المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال، وينحصر ذلك بان يأتي بالزيارة اولاً ثم يأتي بالوضوء قبل الظهر اولاً ثم يأتي بالزيارة بعد انتقاضه، ومن الواضح ان هذه المخالفة الاحتمالية لاتجتمع مع المخالفة الاحتمالية الأخرى بترك الوضوء قبل الظهر.

فتحصل من جميع ما ذكرناه لزوم الاحتياط في هذه الصورة الرابعة باتيان الوضوء مثلاً قبل الزيارة وان بنينا في الصورة الثانية على جريان البراءة عن وجوب الزيارة بلامعارض، واما لو بنينا على لزوم الاحتياط في تلك الصورة فلزوم الاحتياط في المقام يكون بطريق اولي كما هو ظاهر.

فروع فقهية

١- لو علم اجمالاً بانه إما عاهد الله ان يتوضأ او حلف ان يزور عن وضوء فحيث ان وجوب الوفاء بالعهد يكون أشد من وجوب برّ اليمين ولو بملاحظة ان كفارة حنث العهد عتق رقبة او صوم ستين يوماً او اطعام ستين مسكيناً بينما ان كفارة حنث اليمين إطعام عشرة مساكين او كسوتهم، فمن لم يجد

فصيام ثلاثة أيام، فلا يبعد ان يقال بأن البراءة عن وجوب برّ اليمين بالزيارة عن وضوء تتعارض مع البراءة عن وجوب الوفاء بالعهد بالإتيان بالوضوء، ويكون أثر هذه البراءة التأمين عن المرتبة الشديدة للوجوب، ويترتب عليه نفي كفارة حنث العهد، ولا يقدر في ذلك العلم التفصيلي بانه على تقدير ترك الوضوء فقد تحققت منه مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال جزماً.

٢- اذا شكّ في كون ستر العورة حال الطواف واجبا غيريا لكونه شرطا في صحته كما هو رأي المشهور، او انه مجرد واجب نفسي عند وجود ناظر محترم، كما ذهب اليه بعض السادة الأجلاء دام ظلّه، فلو وصلت النوبة الى مقتضى الاصل العملي فحيث أن وجوبه النفسي يكون معلوما تفصيلا، فتجري البراءة عن كونه شرطا في الطواف بلا معارض.

٣- اذا شكّ في كون الموالاتة بين الطواف وصلاة الطواف واجبا نفسيا كما هو رأي السيد الإمام قده، او كونها شرطا في صحة الطواف كما هو رأي السيد الخوئي قده، لأجل ظهور خطاب الأمر بشيء في المركب الاعتباري في الإرشاد الى جزئيته او شرطيته فتعارض البراءة عن وجوبها النفسي مع البراءة عن اشتراط الطواف بها، فيجب حينئذ الاحتياط فاذا طاف فلا يؤخّر الإتيان بصلاته حتى لو أراد إعادة الطواف في المستقبل، ولو أخرها بحيث فاتت الموالاتة فلا بد من الاحتياط بإعادة الطواف رأسا.

٤- اذا شكّ في كون النهي عن قطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها هل هو بنكته كونه حراما نفسيا كما هو المشهور او كونه مانعا عن وقوع التذكية كما هو مختار السيد الخوئي قده، لأجل ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب في الارشاد الى مانعيته، فان وصلت النوبة الى الاصل العملي فان قلنا بان الاصل العملي في موارد الشك في التذكية هو استصحاب عدم التذكية فلو قطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها فيجري هذا الاستصحاب مع جريان البراءة عن الحرمة النفسية لقطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها، وان

قلنا بأنه حيث يحتمل كون التذكية عنوانا منطبقا على نفس ذبح الحيوان بشرائطه دون ان يكون مسببا عنه فاذا شكّ في اشتراط شيء فيها فلامجال حينئذ لاستصحاب عدم التذكية بعد عدم الشكّ في الخارج للعلم باختلال ذلك الشرط المشكوك فيجري قاعدة الطهارة والحلّ في الذبيحة وتتعارض مع البراءة عن الحرمة النفسية لقطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها فيلزم الاحتياط بالاجتناب عن تلك الذبيحة، نعم يمكن ان يقال بانه حيث يكون عادة قطع رأس الذبيحة قبل زهوق روحها على تقدير كونه مانعا عن تحقق التذكية مصداقا للتبذير المحرّم فيعلم تفصيلا بحرمة قطع رأسها إما للنهي عنه بعنوانه او لأجل كونه مصداقا للتبذير المحرّم، فلامجال لجريان البراءة عن حرمة، فتجري قاعدة الطهارة والحل في الذبيحة التي قطع رأسها قبل زهوق روحها بلامعارض.

٥- اذا شكّ في كون النهي عن الارتماس في الماء في الصوم نهيا نفسيا او نهيا غيريا لأجل كونه مانعا عن صحة الصوم، فان كان الصوم واجبا معينا كما في صوم شهر رمضان فيعلم بوقوع المخالفة التفصيلية للتكليف المعلوم بالإجمال على تقدير ارتكابه للارتماس في الماء إما لاجل النهي النفسي عنه او لأجل أنه يؤدي الى ترك الصوم الواجب المقيّد بعدم الارتماس، وحينئذ تجري البراءة عن اشتراط الصوم الواجب بعدم الارتماس بلامعارض وأثر ذلك نفي وجوب القضاء في فرض تحقق الارتماس منه، وأما لو لم يكن الصوم واجبا معينا كما في قضاء صوم شهر رمضان قبل الزوال حيث يجوز إبطاله وقضاء الصوم في يوم آخر، ففي هذا الفرض تقع المعارضة بين البراءة عن الحرمة النفسية للارتماس في الماء حال الصوم مع البراءة عن تقييد الصوم الواجب بعدمه، حيث أنه لا يعلم بكون الارتماس في الماء موجبا للمخالفة التفصيلية للتكليف المعلوم بالإجمال، فانه لو كان مانعا عن صحة الصوم

الواجب لم يكن موجبا لمخالفة التكليف بالقضاء بعد كونه من الواجب الموسع.

٦- اذا شك في كون لبس ثوبي الإحرام حال التلبية واجبا نفسيا او واجبا غيريا لكونه شرطا في صحة الإحرام، فالبراءة عن وجوبه النفسي تتعارض مع البراءة عن كونه شرطا في صحة الاحرام، فان أثر البراءة عن وجوبه النفسي التأمين عن العقاب فيما لو لبس من دون لبس ثوبي الإحرام، ويكون هذا مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، اذ لو كان ذلك التكليف متعلقا بتقيّد التلبية بكونها في حال لبس ثوبي الإحرام لم يمض محل امتثاله لتمكنه من اعادة التلبية مع لبس الثوبين، كما ان أثر البراءة عن هذا التقيّد هو جواز الاكتفاء بالتلبية الأولى، فيلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية، وبعد معارضتهما فيجب الاحتياط.

٧- اذا علم بكون شيء واجبا غيريا لكونه شرطا لواجب فعلي، وشك في وجوبه النفسي ايضا كما لو استطاع غير المختون للحج، فانه يجب عليه الختان مقدّمة لصحة الطواف، ولكن قد يشك في وجوب الختان عليه نفسيا، فتجري البراءة عنه بلامعارض بغرض نفي العقاب الزائد على ترك الختان، واما البراءة عن وجوبه النفسي مع عدم العلم بحصول الاستطاعة له فتجري بلااشكال.

الثواب والعقاب على الواجب النفسي والغيري

الجهة الثالثة: لاشكال في ان ترك الواجب النفسي يوجب استحقاق

العقاب، وان كان يحتمل في تفسير استحقاق العقاب عدة وجوه:

١- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" بل نُسب ذلك الى مشهور الفلاسفة من قبح الظلم بمعنى استحقاق العقاب عليه -وكذا حسن العدل بمعنى استحقاق الثواب عليه- من القضايا المشهورة والآراء المحمودّة التي

تطابق عليها آراء العقلاء حفظا لنظام المولوية والعبودية، فيكون استحقاق العقاب بجعل العقلاء.

٢- ما عليه مشهور الاصوليين من ادراك العقل العملي عدم قبح عقاب المولى عبده الذي لم يمثل الواجب النفسي، فانه يندرج في الحسن والقبح العقليين، وهو ثابت في عالم الواقع ونفس الأمر، وانما يدركه العقل، وهذا هو الصحيح.

٣- ما ذهب بعض السادة الأعلام "دام ظله" على ما حكى عنه من ان السرّ في استحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي مرتبط بحقيقة الأمر المولوي، فان حقيقة الأمر المولوي تشتمل على احد امرين:

١- ربط العمل بشخصية الأمر بمعنى انه يبعثه الى الفعل بما انه ذا شخصية لايجوز هتك حرمتها، فاذا لم يمثل المأمور أمره فيمسّ ذلك بشخصية الأمر وكرامته، نظير القَسَم حيث ان مفاده الربط بين ما يقسم عليه وبين شخصية من يقسم به على نحو لولم يكن ذلك المطلوب صحيحا أوجب ذلك الإخلال في شخصية من يقسم به، ولذا عند ما يقول أحد لآخر أقسم بحياتك فيجيبه بل اقسم بحياة نفسك.

٢- استبطان الوعيد بالعقاب على الترك، فحينما يقول افعل يكون معناه: افعل والا لعاقبتك، وهذا الاستبطان يحصل بسبب تكرر العقاب على الترك، فيقال للصبي مثلا افعل كذا فاذا خالف يضرب وهكذا في المرة الثانية والثالثة فيفهم الصبي ان هذا العقاب انما هو من جهة تركه للفعل المأمور به فبذلك يكون قول الأمر "افعل" مستبطنا للوعيد على المخالفة، ومن المعلوم ان من له حق جعل العقوبة على المخالفة هو الذي ينبغي ان يصدر منه مثل هذا الجعل المولوي.

والمتناسب مع الخطابات الشرعية هو هذا الوجه الثاني اي استبطان ربط

العمل بالجزاء دون الوجه الأول، لأن الوجه الأول انما يتناسب مع المجتمعات الطبقيّة، حيث تنقسم الى موالى وعبيد ولايحكم عليها القانون، مضافا الى أن لازمه ان تكون نكته العقاب هو هتك العبد لحرمة المولى لأجل ان المولى ربط شخصيته بعمل العبد، بحيث لو ترك العبد هذا العمل الذي أمر به كان ذلك هتكا لحرمة المولى، فيكون العقاب دائما على قبيح معين وهو هتك حرمة المولى، فلايتناسب مع اختلاف العقاب باختلاف المحرمات شدة وضعفا، وكذا لازم ربط الشخصية كون عصيان المكلف هتكا لحرمة المولى وهذا ظلم في حقه، وهذا ينافي ما ورد من قوله تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون.

ولا يخفى ان العقل لايدعن باستحقاق العقاب على ترك امتثال أمر مالم ير ان للأمر حقّ إصدار الأمر والعقاب على مخالفته، نعم قد تحكم الفطرة والغريزة بالفرار عن العقاب المتوقع عليه، لكن ذلك ليس هو الملاك في استحقاق العقاب، بل الملاك هو إدراك العقل النظري لذلك على أساس قانون الحسن والقبح العقليين، وهو على تفسيرنا قانون فطري بمعنى أن هناك أحكام عقلية يحكم بها الفطرة والضمير والوجدان، فإما أنه تعالى عندما خلق الإنسان أودع فيه تلك الأحكام على نحو الإجمال فتكون الشرائع الإلهية نشرا لذلك الإجمال، او أنه تعالى أودع في الإنسان قوّة يصدر منها تلك الأحكام، فعلى الأول يكون قيام تلك الأحكام بنفس الإنسان قيام حلول وعلى الثاني يكون قيامها قيام صدور، وهذا هو المطابق للروايات من إن لله على الناس حججتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة - عليهم السلام -، وأما الباطنة فالعقول^(١)، وما في نهج البلاغة من قوله عليه السلام "فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويثيروا لهم دفائن العقول".

فبناء على هذا التفسير لا يكون للحسن او القبح العقليين واقع وراء ما في نفس الانسان خلافا لما يراه المحقق الاصفهاني "قده" من انه حكم عقلائي، وخلافا لما يراه السيد الخوئي "قده" من انه ثابت في عالم نفس الأمر، وانما يكشفه العقل ويدركه، وعليه فلا يبقى موضوع لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لانه لا يكون حكم الشرع الا تفصيلا لذلك المجمل الذي اودعه الله تعالى في نفس الانسان.

وكيف كان فالعقل بهذا القانون الفطري يحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي، فانه بناء على كون حقيقة الأمر ربط الشخصية فمخالفة الأمر تعتبر ظلما للمولى حيث تكون هتكا لشخصيته فلذلك يحكم العقل باستحقاق العقاب على ذلك، وأما بناء على كون حقيقة الأمر استبطان الوعيد للعقاب فبعد ما يدرك العقل النظري ان جميع ما عند الانسان فهو من الله عزوجل فيدرك ان له تعالى حق الأمر والنهي، فمخالفة الانسان لله تعالى توجب اذعان العقل باستحقاق العقاب وهذا الاذعان من العبد راجع الى القانون الفطري الذي ذكرناه^(١).

وقد سبق الاشكال فيما افاده في تفسير حقيقة الأمر المولوي في بحث الأوامر، وأما ما ذكره في تفسير الحسن والقبح العقليين فتحقيقه موكول الى محله.

وكيف كان فالمهم ادراك العقل والعقلاء عدم كون عقاب المولى عبده على ترك الواجب النفسي ظلما في حق العبد، الا انه يوجد اشكال في خصوص العقاب الأخروي وهو أنه قد يستظهر من الآيات والروايات أنه من باب تجسّم الأعمال، وحيث قد يقال بأنه لامجال للعقل من معرفة أن العمل الكذائي كيف يتجسّم في الآخرة، وقد ذكر بعض الأعلام "قده" أنه

حيث لا يعقل ان يكون ملاك العقاب الأخرى التشفي حيث يستحيل ذلك في حقّه تعالى، كما أنه ليس هو التأديب، اذ لم يبق مجال في الآخرة لذلك، فلا بد في توجيهه من الالتزام بكونه تجسّمًا للأعمال السيئة او أنه لازم تكويني لها، او الالتزام بانه طريق لتكميل النفس وايصالها الى المرتبة الكاملة كما يقال في المرض في دار الدنيا او الالتزام بكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الآخرة كاختلاف الأشخاص في دار الدنيا في الأحوال لكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الدنيا.

ومن الواضح ان العقاب بأحد هذه الوجوه الثلاثة لا يدخل لحكم العقل فيه، بل يدور سعة وضيقا وتحديدًا لموضوعه مدار الدليل النقلي، فما يبحث عنه علماء الأصول من حكم العقل باستحقاق العقاب في بعض المجالات كالتجزي ومخالفة العلم الإجمالي او حكمه بعدم استحقاق العقاب في بعض المجالات الأخرى كما في البراءة العقلية اي قبح العقاب بلايين، ففي غير محلّه، وبذلك أنكر حكم العقل باستحقاق العقاب الأخرى او عدمه^(١).

والجواب عنه أولاً: ان المهمّ في علم الكلام والأصول إثبات ان عقاب المولى في موردٍ لا يعتبر تضييعاً لحقّ العبد خاصة بعد تحقق الوعيد منه تعالى كما في المعصية، او اثبات كونه تضييعاً لحقّ العبد في مورد آخر فيقبح لأجل ذلك، كما في عقاب المطيع، وهذا الإدراك العقلي واضح جدّاً، فهل ترى في نفسك ان العقل لا يدرك ان عقاب العاصي في الآخرة ليس ظلماً له بخلاف عقاب المطيع في الآخرة من باب المجازاة والانتقام، فما دُمنّا نحتمل صدور العقاب الأخرى من باب الجزاء فنحتاج الى توسيط العقل في ادراك حسن العقاب وقبحه، ولا يمكن الجزم بعدم مصلحة في العقاب الأخرى الا اذا كان من باب تجسّم الأعمال، وكيف نحيط بمصالح افعاله تعالى، خاصة وان ظاهر الكتاب والسنة هو كون العقاب الأخرى من باب

الجزاء فقد قال تعالى "وجزاء سيئة سيئة مثلها" و"من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون"، وهذا هو المتناسب مع العفو والشفاعة، كما سمّي الثواب بالأجر أيضا "ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله".

ومما يشهد على كون العقاب الأخرى من باب الجزاء قوله تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب، وأما ما ورد من مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، وكذلك قوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون، وما في الحديث "انما هي اعمالكم ترد اليكم"⁽¹⁾، فليس الا بيانا عرفيا للجزاء، فيكون المراد من رؤية العمل رؤية جزاءه، ولا اقل ان يكون ما ذكرناه مقتضى الجمع بين الآيات والروايات، بل يمكن ان يكون نفس تجسم الأعمال جزاء اختياريا منه تعالى على الأعمال فهو يخلق صورة سيئة بعنوان صورة الأعمال السيئة مثلا فيعذب بها اهل العذاب، ومما يؤكد ذلك وجود شبهة عقلية في تجسم الأعمال وهو صيرورة العرض جوهرًا، اذ ليس المراد منه خصوص انكشاف واقع الانسان له، بل العذاب يكون بأمر خارج من ذاته وهو الاحتراق بالنار ونحوه.

والحاصل اننا ما دمنا نحتمل وجود العقاب في الآخرة من باب الجزاء فحتاج الى توسيط ادراك العقل لحسن العقاب او قبحه، فاذا لم يحكم العقل بقبح عقاب في مورد فيجب على العبد دفع العقاب المحتمل.

وثانيا: انه لو فرض قيام البرهان على امتناع العقاب الأخرى من باب الجزاء وانحصاره في تجسم الأعمال فلا ينسدّ بذلك باب ادراك العقل، حيث أنه يدرك ان الانقياد للمولى تعالى لو تجسّم في الآخرة لم يتجسّم بصورة العقاب ولكن لو تمثّل عصيانه كان في معرض تمثله بصورة العقاب، فيجب حينئذ بحكم الفطرة دفع العقاب المحتمل.

هذا كله في استحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي، وأما استحقاق الثواب على إتيانه فنُسب الى المشهور ذلك، وقد أنكره الشيخ المفيد ره، بدعوى ان إعطاء الثواب منه تعالى تفضّل محض، وما ذكره واضح جداً، بل نستبعد التزام المشهور بان للعبد المطيع حقّ الثواب بحيث لولم يشبه المولى كان تضييعاً لحقه، خاصّة وأن كل ما يملكه العبد فهو من عنده تعالى، وأن مصالح أفعاله تعود اليه لالى المولى سبحانه وتعالى، فلولا التصريح من صاحب كتاب التجريد وشارحه من أن المشقّة من غير عوض ظلم وهو قبيح، لكنّا نقول بان مرادهم من استحقاق الثواب هو الاستحقاق العقلاني لابعنى أن العقلاء يعتبرون عدم اعطاء الثواب ظلماً وتضييعاً لحق العبد، بل بمعنى أنه مما يتوقع من المولى، فلا يكون إعطاء الثواب على الامتثال ابتدائياً محضاً بل يكون أجراً لعمل العبد، ولعله لأجل ذلك سمّى الله تعالى اعطاء الثواب للمؤمنين بالأجر، فقال إنا لانضيع أجر من أحسن عملاً.

ويحتمل ان يكون مرادهم من استحقاق الثواب هو استحقاقه عقلاً بعد صدور الوعد من المولى على الثواب حيث يقال بانه يقبح من المولى ان يخلف وعده، وان لم يعتبر خلف الوعد تضييعاً لحق الموعد له، ولكن لانرى وجهها للحكم بقبح خلف الوعد عقلاً باطلاقه، فقد تكون المصلحة في نفس الوعد دون الوفاء به كما لو أراد الأب ان يشجّع ابنه على الاستمرار في دراسته مثلاً فوعده بشيء لا يكون في الوفاء به مصلحة، الا ان المهمّ أنه لا يتصور في حقه تعالى ان يكون في وعده بالثواب مصلحة من دون ان تكون المصلحة في اعطاء الثواب نفسه، كيف وقد قال تعالى ان الله لا يخلف الميعاد^(١).

هذا كله في استحقاق العقاب والثواب في الواجب النفسي، وأما في الواجب الغيري فقد ذهب المشهور الى عدم ترتب عقاب مستقل على ترك

الواجب الغيري ولا ترتب ثواب مستقل على اتيانه، فقد ذكر صاحب الكفاية أن ترك امتثال الواجب الغيري لا يستتبع عقابا كما ان امتثاله لا يستتبع ثوابا على موافقته بما هي موافقة الواجب الغيري، نعم لآباس بزيادة الثواب على الواجب النفسي من باب انه يصير حينئذ من افضل الأعمال، حيث صار أشقَّها، وما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات إما يحمل على ذلك او يحمل على التفضل، لبداهة ان موافقة الأمر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في امتثال الأمر النفسي لا توجب قربا الى المولى كما ان مخالفته بما هو أمر لا توجب بعدا عنه، والثواب والعقاب انما يكونان من تبعات القرب الى المولى والبعد عنه^(١).

ولا يخفى انه لا ينبغي الاشكال في حكم العقل بان ترك الواجب الغيري لا يوجب عقابا زائدا على عقاب ترك الواجب النفسي بشهادة الوجدان، فهل ترى في نفسك انه يصحّ تكثير العقاب او تشديده في مورد ترك الواجب النفسي بمجرد توقفه على مقدمة او مقدمات، نعم لو فرض كون داعي العبد لترك الواجب الغيري عسيان امره تعالى فلا اشكال في استحقاقه للعقاب، كما انه يمكن للشارع ان يجعل العقاب على ترك الواجب الغيري مطلقا لكنه لم يثبت ذلك.

نعم بناء على احتمال كون العقاب الأخرى من باب تجسّم الأعمال فقد يشكل ادراك العقل لعدم العقاب على ترك الواجب الغيري، اذ لا طريق للعقل الى إدراكه، ولكن ذكرنا أنفا ان الظاهر من الآيات والروايات هو كون الثواب والعقاب من باب الجزاء.

فتحصل مما ذكرناه ان ترك الواجب الغيري لا يستتبع عقابا وانما يكون العقاب على ترك الواجب النفسي، نعم يقع الكلام في ان استحقاق العقاب

على ترك الواجب النفسي هل يصير فعليا عند ترك المقدمة وان لم يمض زمان الواجب ام يستحق العقاب بعد مضي زمان الواجب، فقد ذهب صاحب الكفاية قده الى الأول، وهو الصحيح، وان أورد عليه بانه بعد افتراض عدم مضي زمان الواجب النفسي فصحة العقاب عليه يكون من قبيل عقاب من يعلم المولى بانه سوف يترك الواجب في المستقبل، نعم بناء على استحقاق العقاب على التجري فلانواع من العقاب عند ترك المقدمة.

فان الظاهر وجود الفرق بين عقاب من يعلم المولى بانه سوف يترك الواجب في وقته، فان عقابه من باب المجازاة يكون من قبيل القصاص قبل الجناية ويكون قبيحا بخلاف عقاب من عجز نفسه عن الواجب الاستقبالي بترك مقدمته المفوتة، فلو ترك المكلف غسل الجنابة في ليلة شهر رمضان فان الوجدان حاكم بصحة العقاب بمجرد فوت المقدمة وان لم يطلع الفجر بعد، اذا كان يبقى سائر شرائط وجوب الصوم في حقه الى بعد طلوع الفجر، وليس ذلك مبني على استحقاق العقاب على التجري.

هذا كله في استحقاق العقاب على ترك الواجب الغيري، واما بالنسبة الى استحقاق الثواب فقد التزم السيد الخوئي "قده" باستحقاق ثواب مستقل على اتيان الواجب الغيري بداعي التوصل الى امتثال الواجب النفسي -لابمعنى انه لو لم يعط الثواب له لكان ظلما في حقه، فانه لو تم ذلك في امتثال الواجب النفسي فرضا فلا يتم في امتثال الواجب الغيري، بل بمعنى ان العبد بقيامه بامتثال اوامر المولى يصير اهلا لاتيان الثواب له، بحيث لو تفضل المولى باعطاء الثواب له لكان في محله- والسبب في ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بسبب الإطاعة والانقياد ومن المعلوم انه باتيانه للمقدمة بداعي التوصل الى الامتثال قد اصبح اهلا لإعطاء الثواب، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجود المقدمة شرعا، ضرورة ان الإتيان بها بداعي التوصل والامتثال يكون مصداقا مستقلا للانقياد والتعظيم، فيكون اعطاء ثواب مستقل بإزاءه في

محله، نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل والامتثال لم يصير بذلك اهلا للثواب ولم يستحقه نظير ما لو اتى بالواجب النفسي بدون قصد الامتثال. وبذلك فصل "فده" بين العقاب والثواب، حيث التزم بعدم استحقاق العقاب المستقل على ترك الواجب الغيري، ولكن التزم بان العبد يستحق باتيانَه للمقدمة وذي المقدمة ثوابين لما عرفت من ان الاتيان بالمقدمة بداعي التوصل يكون مصداقا للانقياد والتعظيم مع قطع النظر عن اتيانَه بالواجب النفسي، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الاتيان بذي المقدمة لمانع استحقاق الثواب على الاتيان بالمقدمة بلاشكال، فهذا دليل على ان الاتيان بها منشأ للثواب وموجب له^(١).

ولايعد ان يقال ان ما يكون متوقفاً من المولى عند العقلاء هو إعطاء الثواب على إتيان العبد للمحبوب النفسي للمولى دون مقدماته. وأما ما ذكره "فده" من ان الإتيان بكل مقدمة بداعي التوصل الى ذي المقدمة يكون مصداقا مستقلا للانقياد والتعظيم فيكون إعطاء الثواب عليه في محله.

فأورد عليه في البحوث بالنقض بالإتيان بأجزاء الواجب الارتباطي كالحج حيث ان الإتيان بكل جزء منه يكون بناء على كلامه مصداقا مستقلا للانقياد والتعظيم، مع انه لم يلتزم احد بتعدد الثواب بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الواجب الارتباطي.

كما أورد عليه النقض أيضا بما اذا أتى المكلف بالمقدمة بداعي التوصل ثم ترك امتثال الواجب النفسي باختياره، فانه لاشكال في عدم استحقاقه للثواب مع انه لو كان الاتيان بالمقدمة بداعي التوصل مصداقا مستقلا للانقياد والتعظيم فكيف يفسر وجدانية عدم استحقاقه للثواب، فانه قد يقال

بانه يكون حينئذ كما لو اتى بواجب نفسي فيترك واجبا نفسيا آخر، فلا اشكال في استحقاقه للثواب لاتيانه بالواجب النفسي الأول، لكونه مصداقا مستقلا للانقياد والتعظيم، فيكشف ذلك عن كون التعظيم والانقياد باتيان المقدمة بداعي التوصل ليس تعظيما وانقيادا مستقلا، وانما هو تعظيم وانقياد واحد يشرع فيه المكلف ويستمر الى زمان الاتيان بالواجب النفسي، ويكون حدوث التعظيم والانقياد باتيان المقدمة بداعي التوصل مشروطا بشرط متأخر وهو عدم تراجع المكلف باختياره عن اتيان واجب نفسي، فان من يتراجع باختياره عن ذلك فيكشف انه لم يعظم المولى من اول الأمر، وهكذا الأمر في الاتيان بأجزاء المركب الارتباطي^(١).

وما افاده تامّ جداً.

وأما ما استشهد به السيد الخوئي "قده" من انه لو أتى العبد بالمقدمة بداعي التوصل ثم عجز عن الإتيان بذى المقدمة فلا اشكال في استحقاقه الثواب ففيه ان السبب لإعطاء الثواب الواحد هو الشروع في امتثال الواجب النفسي فيستحق بذلك الثواب وان لم يتمكن من الإتيان بنفس ذي المقدمة، نظير ما لو أتى بجزء من المركب الارتباطي ثم عجز عن اتمامه، حيث مرّ انه لا اشكال في ان الاتيان بالمركب الارتباطي لا يوجب الا استحقاق ثواب واحد مع انه ياتي فيه ايضا استحقاق الثواب فيما لو أتى بجزء منه ثم عجز عن اتمامه.

بل يمكن ان يقال ان استحقاق الثواب ليس بمعنى كون تفضله تعالى باعطاء الثواب في محله، وليس اعطاء ابتدائيا للثواب، بل بمعنى الاستحقاق العقلائي للثواب وانه مما يتوقع بعنوان اعطاء الأجرة على العمل الذي جعله في عهدة العبد، ومن الواضح انه لو لم يتمكن الأجير من انجاز عمله فلا يستحق اجرا سواء أتى بالمقدمات او بجزء من العمل ام لا.

هذا كله ان لم يكن استحقاق الثواب ناشئا عن الوعد بالثواب والا فمن الواضح ان الموعود به عادة هو الثواب على اتيان الواجب او المستحب النفسي، نعم ورد الوعد بالثواب على اتيان المقدمات في موارد خاصة كالمشي الى زيارة الحسين (عليه السلام) حيث ورد ان له بكل خطوة كذا من الثواب.

هذا آخر الجزء الثاني من الأبحاث الأصولية، وقد تمت كتابته في شعبان المعظم ١٤٢٩
محمد تقي الشهيدي

