www.al-milani.com

تحقيق الاصول

على ضوع ابحاث
شيخنا الفقيه المحقق والاصولى المدقّق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني

الجزء الثاني

مركز الحقائق الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الأوامر

البحوث السابقة كانت مقدمات . والمهم هو المقاصد والخاتمة .

والمقصدُ الأول في الأوامر ، وهي مورد الإبتلاء في الفقه من أوّله إلى آخره ، وهي كثيرة جدّاً ، إمّا تعييناً وإمّا تخييراً ، معلَّقاً أو منجّزاً ، عينيّاً أو كفائيّاً ، توصّلياً أو تعبّدياً ...

في هذا المقصد بحوث مهمّة ، كمباحث الإجزاء واقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ وأمثال ذلك ممّا له الأثر العلمي والعملي .

وهذا المقصد موضوعه الأمر مادّةً وصيغةً .

والبحث أوّلا عن مادّة الأمر .

ثم عن الصّيغة .

مادّة الأمر

وفيه بحوث :

١ ـ ما معنى مادّة الأمر ؟

٢ ـ هل المادّة تدلّ على الوجوب ؟

٣ ـ هل يعتبر في مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الإستعلاء ، أو لا هذا ولا ذاك ؟

ما معنى مادّة الأمر ؟

قال تعالى : (**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ...**)[١] وفي الحديث : « إذا أمرتكم بشيء فأْتوا منه ما استطعتم »[٢] ونحو ذلك ـ كتاباً وسنّةً ـ كثير ، فما هو مدلول هذه المادّة ؟ وهل المعنى واحد أو متعدّد ؟

قيل : المعنى الموضوع له مادّة الأمر واحد وليس بمتعدّد ، وعليه المحقّقان الميرزا والإصفهاني .

وقيل : لمادّة الأمر معان متعدّدة ، فعدّ في (الكفاية) سبعة ، وذكر بعض أكثر من عشرين معنى .

ثم أرجعوا تلك المعاني الكثيرة إلى معنيين ، لكنّهم اختلفوا في تعيينهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب والشأن ، وقوّى في (الكفاية) القول بأنّهما : الطلب والشيء ، وقال السيد البروجردي : الطلب والفعل ، وقيل : الطلب ومعنى أخص من الشيء وأعمّ من الفعل ، وقيل بدل الطلب : إبراز الإعتبار النفساني .

هذه أهمّ الآراء في هذا المقام .

التحقيق في الآراء بناءً على تعدّد المعنى

فأمّا بناءً على تعدّد المعنى للفظ « الأمر » ، فأقوى الأقوال المذكورة هو القول الرابع ، ويظهر ذلك من النظر فيها :

أمّا رأي صاحب (الفصول)[٣] فواضح الضّعف ، إذ لا حكاية للفظ « الأمر » عن « الشأن » ولا ينسبق منه إلى الذهن .

---

(١) سورة النحل : ٩٢ .

(٢) غوالي اللآلي ٥٨/٤ برقم ٢٠٦ .

(٣) الفصول الغروية : ٦٢ ، حجري .

وأمّا رأي صاحب (الكفاية)[1] من أن المعنى الحقيقي للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشيء » وأنّ استعماله في مثل « الغرض » و « الحادثة » و « الفعل » ، ونحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأنّ « الشيء » مصداق « الغرض » مثلا ، ولكونه مصداقاً له تخيّل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولك : « جئتك للأمر الفلاني » ليس معناه : جئتك للغرض الفلاني ، بل المعنى جئتك للشيء الفلاني ، إلاّ أنه مصداقٌ للغرض ، كما يكون مصداقاً للحادثة وللفعل ... وهكذا ...

فهذا رأي المحقق الخراساني ، لكنْ فيه :

إنّ « الشيء » يطلق على : الجوهر ، والعرض ، من الفعل وغيره ، وعلى ذات الباري عزّوجلّ ، لكنّ « الأمر » لا يصحّ إطلاقه على هذه الموارد ، فلا يقال في زيد : إنه أمرٌ ، وفي الأخبار إنه يقال لله « شيء » لكنّه « شيء بخلاف الأشياء »[2] فيطلق عليه « الشيء » ولكنْ لا يطلق « الأمر » .

وقد استشكل المحقق الإصفهاني تعبير صاحب (الكفاية) عن الإشتباه المزبور بأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق ، ببيان : إن اشتباه المفهوم بالمصداق إنما يكون في مورد يوضع اللفظ للمصداق بما أنه مصداق وبما هو كذلك ويستعمل فيه مع هذا اللّحاظ ، فيدّعى وضعه للمفهوم ، كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فيدّعى وضعه للغرض بالحمل الأوّلي . أما مع عدم الوضع للمصداق فلا يكون ادّعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم والمصداق ، والحال في المعاني المذكورة كذلك ، إذ لم يوضع اللّفظ لمصاديقها جزماً ، فالمتّجه على هذا التعبير بالاشتباه ، لا غير[3] .

قال السيد الاستاذ بعد إيراده : وأنت خبير بأنَّ هذا التعبير كما يمكن أن يراد به ما ذكره المحقق الإصفهاني ، يمكن أنْ يراد به ما قصده المحقق الخراساني ، إذ يصحّ التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخيّل استعماله في المفهوم ، ويكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الإستعمال الذي لوحظ طريقاً لمعرفة الوضع[4] .

وأمّا رأي السيد البروجردي[5] ، فقد ظهر ما فيه ممّا تقدّم ، لأنه قد خصّ « الأمر » بـ « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أوّلا . وثانياً : فإنّ « الفعل » لا ينسبق إلى الذهن من لفظ « الأمر » .

فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائرة من « الفعل » وأضيق من « الشيء » .

---

(١) كفاية الأصول : ٦٢ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

(٢) الكافي ٨٢/١ باب إطلاق القول بأنه شيء .

(٣) نهاية الدراية ٢٤٩/١ .

(٤) منتقى الاصول ٣٧٠/١ .

(٥) الحجة في الفقه : ٩٧ .

وأمّا رأي القائل بأن مدلول « الأمر » هو الإعتبار النفساني وإبرازه[1] ، فإنّ المولى يجعل ـ في عالم الإعتبار ـ على ذمّة المكلَّف الحكم ويبرز اعتباره بـ « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً وصيغاً موضوعة لإبراز الإعتبار النفساني ، مثل صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكيّة ـ مثلا ـ ويبرز هذا الإعتبار بلفظ « بعتُ » ، لكنَّ هذا مطلبٌ وكون مدلول هذه الصيغة هو ذاك الإعتبار وإبرازه مطلبٌ

آخر .

فالحقّ هو القول الرابع من الأقوال المذكورة .

النظر في القول بوحدة المعنى

هذا ، وذهب المحقّقان الميرزا والإصفهاني إلى أن مفهوم لفظ « الأمر » هو المعنى الواحد الجامع بين المعاني بنحو الإشتراك المعنوي .

أمّا الميرزا فقال : بأنه موضوع لِما هو عبارة عن « واقعة لها أهميّة »[2]وفيه :

أوّلا : إن هذا لا ينسبق من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

وثانياً : إنه يستلزم مجيء « الأهميّة » إلى الذهن من قولنا « الأمر » المهم ، فيكون الكلام : الواقعة ذات الأهمية مهمّة ، وهو كما ترى . كما يستلزم تجريد لفظ « الأمر » من « الأهميّة » في قولنا : أمر غير مهم .

وأمّا الإصفهاني فقال[3] : إن مفهوم « الأمر » عبارة عن الإرادة البالغة حدّ الفعليّة ، سواء كانت تشريعيّة أو تكوينيّة ، فيطلق « الأمر » في جميع الموارد بلحاظ كونها قابلةً لتعلّق الطلب والإرادة ... قال السيد الاستاذ : وما ذكره لا أرى فيه خدشاً فلا ضير في الالتزام به[4] ، لكن شيخنا الاستاذ أورد عليه :

أوّلا : أين انسباق الإرادة والطلب من مثل : (**ألا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ**)[5] ؟

وثانياً : إنه في مورد التشريع يصدق الأمر ، ولكنه أعم من الحقيقة ، وأمّا في مورد التكوين فلا صدق أصلا ، فإن الله تعالى يريد مثلا خلق فلان ، لا أنه يأمر بخلقه ، فلا يصدق الأمر على الإرادة لا لغةً ولا عرفاً .

وثالثاً : قياس ما نحن فيه على « المقصد » و « المطلب » ـ بأن « الأمر » يطلق على الفعل بلحاظ قابليّته لتعلّق الإرادة تكويناً وتشريعاً ، نظير إطلاق « المقصد » و « المطلب » على بلحاظ تلك

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ٩/٢ .

(٢) أجود التقريرات ١٣١/١ ط مؤسّسة صاحب الأمر عليه السلام .

(٣) نهاية الدراية ٢٥٠/١ .

(٤) منتقى الاصول ٣٧٣/١ .

(٥) سورة الشورى : ٥٣ .

القابليّة ـ فيه : إنه قياس مع الفارق ، لأنه متى أُطلق « المطلب » على فعل فإنه يتبادر إلى الذهن معنى الطلب من نفس الإطلاق ، أمّا إذا قيل : هل فَعَل فلانٌ الأمر الكذائي ؟ فلا ينسبق من لفظ « الأمر » مفهوم « الطّلب » .

المختار عند الشيخ الاستاذ

وبعد التحقيق في الأقوال والنظر في أدلّتها ، فقد اختار شيخنا دام بقاه ، أن الإشتراك لفظي ، وليس بمعنوي ، وأن للفظ « الأمر » معنيين مختلفين ، لوجوه :

الأوّل : التبادر ، فإن المتبادر في مثل « هل تعلّق أمر زيد بكذا » ؟ غير ما يتبادر من مثل « هل زيد فعل الأمر الكذائي » ؟

والثاني : إن جمع « الأمر » بمعنى « الطلب » هو « الأوامر » وبالمعنى الآخر هو « الأُمور » . واختلاف صيغة الجمع دليل اختلاف المعنى في المفرد .

والثالث : إن « الأمر » بالمعنى الأول يقبل الإشتقاق ، وبالمعنى الثاني جامد .

وتلخّص :

إن المعنى مختلف ، ولا يتم إرجاعهما إلى معنىً واحد ، والاشتراك بينهما لفظي .

وقد تقدَّم إن المعنى الأول هو « الطلب » والمعنى الثاني هو معنىً أعم من الفعل وأخص من « الشيء » وهذا القول للمحقّق العراقي[1] وقد ذكر السيد الاستاذ أنّه لا يرد عليه ما ورد على صاحب (الكفاية) كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق النائيني[2] .

هذا تمام الكلام في البحث الأول .

ولا يخفى ، أنْ لا ثمرة لهذا النزاع ، لأن مقتضى الأصل في حال تردّد المفهوم هو ـ على كلّ تقدير ـ أصالة البراءة .

هل يعتبر العلوّ أو الإستعلاء في مفهوم مادّة الأمر ؟

والحق : إنه يعتبر في « الأمر » العلوّ ، وأنه لا أثر لأمر المستعلي ، لأن الأمر مفهوماً وعقلاءً من شئون العالي ، ولا أمر للداني المستعلي ... ولا فرق في العالي بين أنْ يكون علوّه بحقّ أو يكون بغير حق .

ومن الواضح أن جميع الأوامر الشرعيّة صادرة عن العالي ، وعلوّه تعالى بالحق ، بل كلّ علوّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّة الأمر على الوجوب ؟

---

(١) نهاية الأفكار ١٥٦/١ .

(٢) منتقى الاصول ٣٧٢/١ .

قبل الورود في البحث نقول : هل مفهوم الأمر عبارة عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفساني ؟

الظاهر هو الأخير ، والشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « آمرك » المقترن بالطلب النفساني واقعاً .

فهل « الأمر » الذي هو عبارة عما ذكر يدل على الوجوب ؟

فيه خلاف .

فقيل : إن مادّة الأمر حقيقة في الندب .

وقيل : إنها مشتركة بين الوجوب والندب ، والإشتراك معنوي .

وقيل : لمادّة الأمر ظهور وضعي في الوجوب .

وقيل : بل ظهور إطلاقي .

وقيل : دلالتها على الوجوب إنما هي بحكم العقل .

وقيل : بل بالسّيرة العقلائيّة .

دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك

واستدلّ للقول بدلالة مادّة الأمر على الجامع المشترك بين الوجوب والندب :

أوّلا : بصحّة التقسيم ، لأن الأمر ينقسم إلى الأمر الوجوبي والأمر الندبي ، وصحّة التقسيم لا يكون إلاّ اذا كان القسمان داخلين في المقسم ، فمعنى الأمر هو المقسم .

وفيه : إن هذا التقسيم صحيح ، لكنّه ليس بما للمادّة من المعنى الحقيقي ، بل هو بالمعنى المستعمل فيه ، وهذا لا يثبت المعنى الحقيقي الموضوع له .

وثانياً : باستعمال المادّة في موارد الندب .

وفيه : إن الإستعمال أعمّ من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .

دليل القول بالدلالة على الندب

ومستند القول بوضع مادّة الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعة ، وكلّ طاعة مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

وفيه : أوّلا : هذا القياس إنْ تم فيدلّ على استعمال المادّة في الندب ، أما كون الندب هو الموضوع له فلا يثبته ، لأن الأعمّ لا يدلّ على الأخص ، لاحتمال الوضع للمشترك المعنوي بين الوجوب والندب .

وثانياً : القياس المذكور يشتمل على مصادرة ، فقولهم ، « كلّ طاعة مأمور بها » أوّل الكلام .

دليل القول بالوضع للوجوب

واستدلّ للقول بوضع مادّة الأمر للوجوب بوجوه :

الأوّل : قوله تعالى : (**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**)[1] . فالله سبحانه قد رتّب ما يلزمه الطلب الوجوبي وهو :

١ ـ الحذر عن المخالفة ، فإنّ مخالفة الأمر الندبي لا حذر فيها

٢ ـ الفتنة والعذاب الأليم ، فإنّه لا يترتب على مخالفة الأمر الندبي العذاب الأليم .

ومن الواضح : أنّ الأثرين المذكورين يترتّبان على مخالفة أمر الإمام عليه السلام أيضاً ، فالأوامر الواردة في الكتاب والمرويّة عن النبي والأئمة ظاهرة في الوجوب .

والثاني : قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : « لولا أنْ أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك »[2] .

وتقريب الإستدلال :

١ ـ إن في « الأمر » مشقة ، وهذا دليل على أنّه للوجوب ، إذ ليس في الندب مشقة .

٢ ـ إن من المسلَّم به كون السواك مندوباً ، ومفاد الحديث عدم كون المندوب مأموراً به ، ومعنى ذلك أنه في مورد الندب لا يأتي الوجوب .

الأجوبة عن الاستدلال بالآية والحديث

* أجاب المحقّق الخراساني عن الإستدلال بالآية ونظائرها وبالحديث المزبور :

بأنّ غاية ما يستفاد منها استعمال مادّة الأمر في الوجوب ، والاستعمال أعم من الحقيقة .

وأورد الاستاذ دام بقاه : بأن دلالة الآية على ترتب العذاب على مخالفة الأمر ـ بما هو أمر ـ ظاهرة من دون أيّة قرينة أو عناية ، ولذا استفاد الشيخ والطبرسي[3] في تفسيريهما ، وكذا كبار الاصوليين ، دلالة الآية على الوجوب ... وهكذا الكلام في الحديث ، وكلامنا في دلالة أوامر الكتاب والسنّة .

فإن قلت : فقد ورد أن الأمر منه ما هو فرض ومنه ما هو نفل .

قلت : لكنّ الكلام في ثبوته .

والحاصل : عدم تمامية جواب صاحب (الكفاية) .

* وأجاب المحقّق العراقي رحمه الله[4] : بأنّ الإستدلال بالآية والرواية موقوف على القول بتقدّم التخصّص في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ، وهو باطلٌ ، لعدم وجود أصل في المقام المزبور يقتضي ذلك . وما قيل من أنّه مقتضى أصالة العموم ، ففيه : إن مدرك جريان الأصل المذكور هو السيرة العقلائيّة ، وهي هنا منتفية ومفقودة .

---

(١) سورة النور : ٦٣ .

(٢) غوالي اللآلي ١٢/٢ .

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٤٦٦/٧ . مجمع البيان في تفسير القرآن ٢٠٨/٧ الأعلمي .

(٤) نهاية الأفكار ١٦١/١ ـ ١٦٢ .

وأمّا انطباق تلك الكبرى على ما نحن فيه ، فهو من جهة أنّ عدم ترتّب العذاب والفتنة على مخالفة الأمر الندبي ، لا يُعلم هل هو من جهة عدم وجود الأمر في مورد الإستحباب فالخروج موضوعي ، أو أنه يوجد الأمر لكنّه مخصّص .

قال شيخنا دام بقاه : إنّ هذا الجواب وإنْ كان دقيقاً وقد ارتضاه بعضهم ، لكن لا يمكن المساعدة عليه .

فأجاب في الدورة السّابقة بعدم ابتناء الإستدلال بالآية والرواية على القاعدة المذكورة حتى يجاب عنه بما قال ، لأنّ وجه الإستدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللّسان ، سواء كانت تلك القاعدة موجودةً أو لا ، وقد رأينا أن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وهو أفصح الناس ـ يفيد كلامه أنّ الطلب الندبي غير داخل في مفهوم الأمر . هذا بالنسبة إلى الحديث .

وكذا بالنسبة إلى الآية ، فإنّ الله سبحانه قد رتّب على الأمر ـ بما هو أمر شيئاً لا يترتَّب على الطلب الندبي ، وهو الفتنة والعذاب الأليم ، وبذلك يظهر حدّ المعنى ومفهوم اللّفظ ، بغضّ النظر عن القاعدة ، ولذا نرى أنّ من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعدة أو يلتفت إليها ولكنّ مبناه أن مقتضى الأصل ليس هو تقدّم التخصّص ، ومع ذلك يستدل بالآية والرواية ، وهذا من شواهد ما ذكرناه .

وأجاب دام بقاه في الدورة اللاّحقة بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص أنْ يكون قابلا لهما ، كخروج زيد عن « أكرم العلماء » ، أمّا المورد الذي لا يكون الحكم فيه قابلا للتخصيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعدة ، والآية الكريمة من هذا القبيل ، لأنّ ترتّب العذاب بلا استحقاق له محال ، كما في قوله تعالى : (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**)[1] ، واستحقاق العذاب من الأحكام العقليّة ، والأحكام العقليّة لا يدور أمرها بين التخصيص والتخصّص ، فمورد عدم استحقاق العقاب ـ وهو الأمر الندبيّ ـ خارج خروجاً تخصّصياً ، فالكبرى غير منطبقة على الآية المباركة .

* وقد يجاب : بأنّ « الأمر » يقابل « النهي » أي الزجر ، وكما أنّ الزجر ينقسم إلى الزجر التنزيهي والزجر التحريمي ، فكذلك الأمر ـ بقرينة التقابل ـ ينقسم إلى الوجوبي والندبي .

وفيه : إن انقسام النهي إلى القسمين أوّل الكلام ، وعلى فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقة أو الأعمّ من الحقيقة والمجاز ؟

الحقُّ في الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحق في الجواب عن الإستدلال بالآية والرواية وأمثالهما هو :

---

(١) سورة الإسراء : ١٦ .

إن الأمر كما أُطلق في الكتاب والسنّة ودلّ على الوجوب ، كذلك قد أُطلق في موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما في قوله تعالى : (**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**)[1] لوضوح أنّ مطلق العدل ومطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلّق الأمر بهما ، ويؤيّد ذلك : الروايات الواردة في أنّ الأوامر الواردة عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصة فيها ، ومنها : ما ورد في النفل ، ومنها : ما كان عزيمة .

وأضاف في الدورة اللاّحقة : أنّ الآية الكريمة ـ بالخصوص ـ قد طبّقها الإمام عليه السلام في غير مورد الوجوب ، وذلك في رواية صحيحة :

قال الكليني رحمه الله : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه قال :

إشتريت إبلا وأنا بالمدينة مقيم ، فأعجبتني إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبي الحسن الأوّل ، فذكرتها له ، فقال : ما لك وللإبل ؟ أما علمت أنها كثيرة المصائب ؟ قال : فمن إعجابي بها أكريتها ، وبعثت بها مع غلمان لي إلى الكوفة ، فسقطت كلّها ، ثم دخلت عليه فأخبرته بذلك ، فقال : (**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**)[2] .

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم يكن بحرام ، ولكنّ الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهي ، ثم ابتلي بذهاب ماله ، وهنا قرأ الإمام الآية المباركة مستشهداً بها ، ليدلُّ على ترتّب الفتنة ـ أي البليّة الدنيوية ـ على المخالفة مع الإمام المعصوم في مورد غير الوجوب والحرمة ، كما أنّ العذاب الأليم الأُخروي يترتب على مخالفة الوجوب والحرمة .

وبذلك يظهر سقوط الإستدلال بالآية للقول بدلالة الأمر على الوجوب .

دليل القول بالدلالة على الوجوب بالظهور الإطلاقي

وبعد وضوح عدم تماميّة القول بالدلالة اللّفظيّة على الوجوب ، فهل تدلّ المادّة ـ وكذا الصيغة ـ على الوجوب بالدلالة الإطلاقيّة ؟

إنّ أحسن ما استدلّ به لهذا القول تقريبان :

أحدهما : للمحقّق العراقي قدّس سرّه ، فقال ما حاصله[3] : إنّ الأمر موضوع للطلب ، والطلب حقيقة تشكيكيّة ، ذات شدّة وضعف ، والأمر التشكيكي مرتبته الشديدة الكاملة ليس إلاّ الحقيقة ، فهي بسيطة لا مركّبة ، أمّا مرتبته الضعيفة الناقصة فمركّبة من الحقيقة ومن عدم المرتبة التامّة الكاملة . هذا في مقام الثبوت ، وبناءً عليه ، فإنّه في مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبة الناقصة وهو الندب ـ لزم بيان زائدٌ يدلّ على ذلك ـ بخلاف المرتبة التامّة الكاملة وهو الوجوب ، فلكونها نفس الحقيقة فقط فلا يحتاج إرادتها إلى

---

(١) سورة النحل : ٩٢ .

(٢) الكافي ٥٤٣/٦ ، كتاب الدواجن باب اتخاذ الابل . وانظر : كنز الدقائق ٢٠٧/٨ ـ ٢٠٩ والآية في سورة النور : ٦٣ .

(٣) نهاية الأفكار ١٦٢/١ ـ ١٦٣ .

مؤنة زائدة ـ . وحينئذ ، ففي كلّ مورد لا يوجد فيه البيان الزائد لإفادة المرتبة الناقصة ، كان مقتضى أصالة الإطلاق إرادة الحقيقة التامّة للطلب ، وهو المرتبة الشديدة ، أي الوجوب .

هذا ، وقد قرَّب الإطلاق بوجه آخر أيضاً لكنّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقي :

قال شيخنا دام بقاه في الدورتين جواباً عن هذا الوجه : بأنّ الحقيقة التشكيكية كالحقيقة المتواطية في عدم كفايتها لإفادة الحقيقة ، فكما أنَّ لفظ « الأسد » ـ مثلا ـ الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أنْ يدل على إرادة فرد بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيان زائد ، كذلك لفظ « النور » ـ مثلا ـ بالنسبة إلى مرتبة من المراتب ، سواء كانت الشديدة أو الضعيفة ، لأن اللّفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقة ، لا يكفي مجرّد استعماله للدلالة على إحداهما وإنْ كانت القويّة والشديدة ، وما ذكره من أنّ المرتبة التامّة غير محتاجة إلى مؤنة زائدة ، ممنوع .

وعلى الجملة ، فإنّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الذي هو حقيقة تشكيكيّة مثل النور ، وهو موجود في الطلب الشديد والطلب الضعيف على السواء ، وكما لا يمكنه إفادة الشديد بلا مؤنة بيان ، كذلك إفادة الضّعيف ، وإنما يفيد أصل الطلب فقط ... هذا كلّه أوّلا .

وثانياً : ـ وقد أفاده في الدورة اللاّحقة ـ إنّ الخطابات الشرعيّة كلّها ملقاة إلى العرف العام ، ومنها ما يشتمل على الأمر ـ مادةً أو صيغةً ـ فلابدّ وأنْ يكون الإطلاق والتقييد فيه بضابطة يدركها العرف العام ، ليتمكّنوا من التفهيم والتفهّم على أساسها ، وما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه من الضابط ـ وهو كون المرتبة العليا الشديدة غير محتاجة إلى البيان الزائد ، وأنّ المرتبة الدانية والضعيفة هي المحتاجة إليه ، فمتى لم يكن بيانٌ حمل على العليا ـ أمر لا يدركه العرف العام ولا يفهمه ، ولذا لا يمكن للشارع أنْ يحتجّ على المكلَّفين على أساسها في أوامره في الكتاب والسنّة ...

وثانيهما : للسيد البروجردي قدّس سرّه فقال[1] : إن مدلول مادّة الأمر ـ وكذا صيغته ـ والمعنى المستعمل فيه ، إنشائي وليس بإخباري ، فلمّا يقول : أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ ويُوجد الطلب بذلك في عالم الإعتبار .

وهذا الطلب الإنشائي غير قابل للتشكيك ، لكونه اعتباريّاً ، والامور الإعتبارية بسيطة لا حركة فيها ، إذ التشكيك إنما يكون في الامور التي فيها الشدّة والضعف وتجري فيها الحركة ، إلاّ أن الطلب الإنشائي يقع فيه التشكيك بالعرض ـ أي من خارج ذاته ـ ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فهو طلب إنشائي مع مقارنات شديدة ، وطلب إنشائي مع مقارنات ضعيفة ، وطلب إنشائي بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأنْ يطلب منه المشي ويدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب ويصيح عليه ، والثاني : كأنْ يطلب منه الكتابة

---

(١) نهاية الأصول : ٨٦ .

ويومي إليه بيده ، والثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرَّد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّة الطلب وقوة الإرادة النفسانية ، والثاني : كاشفاً عن الطلب النفساني الضعيف ، والثالث بلا شدّة ولا ضعف ... إذنْ ، قد يتّصف الطلب الإنشائي بالشدّة والضعف لكن من خارج ذاته .

ومن الطلب الإنشائي غير المقارَن بشيء ينتزع الوجوب ... والدليل عليه هو السيرة العقلائية ، وعلى أساسه يترتّب استحقاق العقاب بين الموالي والعبيد .

هذا ، ولا يخفى اختلاف كلامه رحمه الله ، ففي أوّله قال بأنّ الوجوب ينتزع من الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديدة ، والندب ينتزع من المقترن بالمقارنات الضعيفة ، أمّا في آخره فيذكر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل يذهب إلى جواز أن يقال بعدم وجود انشاء طلب في موارد الندب ، وأن المندوبات ليست إلاّ إرشاداً إلى الملاكات والمناطات ، فينحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل كلامه مع التوضيح .

والفرق بينه وبين تقريب المحقّق العراقي : أن العراقي يرى أن مادّة الأمر وكذا الصيغة ـ مبرزة للصّفة النفسانية ، والبروجردي يرى أن الطلب الإنشائي إيجاد وليس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السيّد البروجردي

وقد تكلّم شيخنا دام بقاه على هذا التقريب بعد توضيحه بوجوه :

أحدها : إن السيد البروجردي ذكر أنّ الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة هو الوجوب ، وهو كاشف عن الإرادة الشديدة ، والمقترن بالمقارنات كاشف عن الإرادة الضعيفة ، وغير المقترن بأحدهما طلب متوسّط .

وفيه : إن الطلب إمّا وجوبي وإمّا ندبي ، وأمّا المتوسط بينهما ـ غير المتّصف بالوجوب أو الندب ـ فغير قابل للتصوّر ، نعم ، نفس الإرادة تقبل المراتب كما هو الحال في كلّ أمر تشكيكي ، لكن المفروض كون الطلب أمراً إنشائياً ، والأمر الإنشائي متّصف بأحد الأمرين ولا يتصوّر برزخ بينهما .

وثانيها : قوله بالتشكيك العرضي في الطلب بعد نفي التشكيك الذاتي عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضي والذاتي هنا ؟ تارةً يقال : الخصوصيّة الكذائية موجودة في الشيء الفلاني بالذات ، أو إنها موجودة فيه لا بالذات بل بسبب أمر خارج . واخرى : يكون المراد من العرضي في مقابل الذاتي هو المجاز في مقابل الحقيقة .

إنْ كان مراده : أن الشدّة والضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب فيتّصف بهما بالعرض كاتّصاف الجالس في السفينة بالحركة .

فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس في المجاز ، والمقصود إسناد الشدّة والضعف إلى الطلب على نحو الحقيقة .

وإنْ كان مراده : أن الطلب الإنشائي يتّصف حقيقةً بالشدّة والضعف ، لكنَّ المقارنات كانت السبب في هذا الإتّصاف ، كاتّصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصّياح مثلا ـ في مثال الشديد ـ سبباً لأنْ يوصف الطلب حقيقةً بالوجوب ، ولا يكون اقترانه بالترخيص في الترك مثلا ـ في مثال الضعيف ـ سبباً لأن يتصف الطلب حقيقةً بالضعف والندب ... وقياس ذلك باختلاط البياض بالسواد في غير محلّه ... لوضوح الفرق بين الإختلاط وفي الموجودات الخارجية ، وبين الإقتران وفي الامور الإعتبارية .

وثالثها : قوله في آخر التقريب : بأنّ من عدم الإقتران بالمقارنات الضعيفة ينتزع الوجوب ، والعقلاء يرون استحقاق العقاب على المخالفة في ما يكون من هذا القبيل .

وهذا كلامٌ متين قوي ، وسنؤكّد عليه .

ورابعها : إنه يقول في نهاية المطلب : إنّ البعث لا يتحقّق بدون الوجوب ، وهو في المندوبات إرشاد إلى المصالح ، فقوله « صلّ » يقوم مقام التحريك الخارجي والبعث التكويني ، وهو ينافي الترخيص في الترك .

وهذا معناه أن الأحكام الشرعيّة منحصرة بالوجوب والحرمة فقط ـ وأن الزجر التنزيهي إرشاد إلى المفاسد ، كالأوامر الندبيّة التي هي إرشاد إلى المصالح ـ ولا يُظنّ الإلتزام به من أحد من الفقهاء ، وحتى السيّد البروجردي نفسه لا يلتزم به ، وإلاّ فكيف يفتي بالإستحباب الشرعي في المستحبات ، وبالكراهة الشرعيّة في المكروهات ؟

وأيضاً ، فهو كلام مخالف لصريح النُصوص في تقسيم الأمر إلى الواجب والمندوب .

والحقيقة هي : دعوى إن التنافي بين البعث والتحريك وبين الترخيص في الترك ، صحيحة في التكوينيات ، وكلامنا في البعث والطلب الإعتباري ، وقياسه على التكويني غير صحيح .

وتلخّص : عدم تماميّة هذا التقريب أيضاً .

دلالة الأمر على الوجوب بالعقل والسّيرة

وبعد أنْ ظهر ضعف الأقوال المتقدّمة في دلالة الأمر على الوجوب ، وأنّه لا يدل ـ لا مادّةً ولا صيغةً ـ على الوجوب ، لا بالوضع ولا بالإطلاق ، فالمبنى الباقي هو الدلالة على الوجوب بحكم العقل ، وهو مسلك المحقق النائيني ، وتبعه المحققون من تلامذته[1] ، وحاصله :

إن الحاكم في باب وظيفة العبد تجاه المولى وأوامره ونواهيه إنما هو العقل ، فإنّه يحكم بأنّ المولى إذا أمر عبده بشيء فمقتضى وظيفة العبوديّة هو أنْ يمتثل الأمر ويلبّي الطلب ، إلاّ إذا جاء من المولى

(١) أجود التقريرات ١٤٤/١ ، محاضرات في أصول الفقه ١٣١/٢ .

الترخيص والإذن في الترك ، ولذا لو لم يمتثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينة على الإلزام ، فلا يقبل عذره ولم يقبح عقابه .

وعلى الجملة ، فلما لم تكن الدلالة على الوجوب لا بالوضع ولا بالإطلاق ، فهي بحكم العقل من باب حقّ الطاعة .

وفيه إشكال : وهو أنه إذا كانت الدلالة عقليّة ، ولا دور للّفظ فيها ، فما معنى جمع الميرزا نفسه وسائر الفقهاء بين الأمر ، وبين « لا بأس بالترك » بالجمع الدلالي ؟ إنهم في مثل هذين الدليلين يقولون بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب ، وقوله « لا بأس » نصٌّ في جواز الترك ، فترفع اليد عن ظهور الأمر بالنصّ على جواز الترك ، مع أنّ المفروض أنّ الدلالة على الوجوب ليست من ناحية اللّفظ أصلا ، بل هي من العقل ، فلا معنى لظهور الأمر في الوجوب ، ولتقديم النصّ عليه .

وكذلك الكلام في باب الإطلاق والتقييد ، والعام والخاص ، فإنّ الميرزا وأتباعه يقولون بأنَّ المقيّد والمخصِّص قرينة للمطلق وللعام ، وبها ترفع اليد عن ظهورهما في العموم والإطلاق ، لأنّ الأمر ـ في مثل « أعتق رقبةً » ـ قد تعلَّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم في قوله « أعتق رقبةً مؤمنة » يتعلَّق الأمر بالرقبة بنحو التقييد ، فإمّا ترفع اليد عن ظهور القيد في القيديّة ، فلا يجب عتق الرقبة المؤمنة ، وإمّا ترفع اليد عن إطلاق « أعتق رقبةً » فلا يكفي عتق الكافرة ، فبين الخطابين منافاة ، وعند دوران الأمر يقولون بلزوم الأخذ بالدليل المقيِّد ، لكون الأمر بعتق المؤمنة ظاهراً في عتق خصوص هذا الفرد من الرقبة ، ونسبته إلى الأمر المطلق نسبة القرينة إلى ذي القرينة ، والقرينة ظهورها مقدَّم على ظهور ذي القرينة .

فيرد عليهم : إنَّ القرينة وذا القرينة وغير ذلك من شئون اللَّفظ ، فما ذكروه إنّما يتمُّ على مبنى قرينيّة المقيَّد والمخصِّص .

وكذا يتمّ تقديم المقيِّد والمخصِّص بمناط أظهريّتهما من المطلق والعام ، وهو مسلك الشيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظي « الأسد » و « يرمي » حيث أن ظهور الأسد في الحيوان المفترس لفظي ، وظهور يرمي في رمي السهم إطلاقي ، ويتقدَّم الظهور للفظ « يرمي » ـ مع كونه اطلاقياً ـ على ظهور « الأسد » مع كونه وضعيّاً .

أمّا بناءً على ما ذهبوا إليه من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإنَّ مقتضى القاعدة هو الورود لا التقييد ، لأنّ حكم العقل بالوجوب تعليقي لا تنجيزي ، من جهة كونه معلَّقاً على عدم الرخصة في الترك ، فهو يقول : كلّما جاء الأمر ولا دليل على الرخصة فهو للوجوب ، فإنْ قام الدليل على الرخصة تقدَّم من باب الورود ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافي بين كلماتهم في المقام ، وكلماتهم في باب الإطلاق والتقييد وباب العام والخاص .

وتلخَّص : أن دلالة الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللّفظ ، وذلك بأحد أُمور ثلاثة :

إمّا دعوى التبادر . وهي مردودة ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادّة الأمر أو صيغته .

وإمّا دعوى الظهور الإطلاقي . أي إنصراف المادّة أو الصيغة إلى الوجوب ، وقد ظهر عدم تماميّة هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقي .

أقول : وبذلك يظهر التأمّل في كلام السيّد الاستاذ ، فإنّه ـ بعد أنْ ذكر أن صحّة تقسيم الأمر إلى الإيجاب والندب دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبي والندبي ، وأنّ صحة مؤاخذة العبد بمجرَّد مخالفة الأمر ظاهرة في ظهور الأمر في الوجوب ـ قال : « ويمكن الجمع بالإلتزام بوضع لفظ الأمر للأعمّ مع الإلتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينة إلى الطلب الوجوبي والإلزامي وينسبق إليه ، فيتحفَّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين ـ أعني التقسيم والمؤاخذة ـ وتكون النتيجة موافقة لمدّعى صاحب (الكفاية) وإنْ خالفناه في المدّعى والموضوع له »[1] .

وإمّا دعوى السيرة العقلائيّة ، بأنها قائمة على استفادة الوجوب عند عدم القرينة على الرخصة ... ولا ريب في وجود هذه السيرة ، فإنّهم يحملون أوامر المولى ـ مع عدم القرينة على الرخصة ـ على الوجوب ، ويرون استحقاق العقاب على المخالفة ... وقد ذكر المحقق الإصفهاني في المعاملات أن منشأ هذه السيرة هو حفظ الأُمور المعاشيّة ، ويبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيرة ، وذلك ثابت بوضوح من الرواية التالية :

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن زرارة ومحمّد بن مسلم قالا : « قلنا لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الصلاة في السّفر ؟ كيف هي ؟ وكم هي ؟ فقال : إن الله عزّوجلّ يقول : (**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ**) فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر . قالا : قلنا : إنما قال الله عزّوجل (**فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ**) ولم يقل : إفعلوا ، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر ؟ فقال عليه السلام : أوليس قد قال الله عزّوجلّ في الصفا والمروة : (**فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**) ... »[2] .

فهما يسألان الإمام عليه السلام أنه لو قال : « إفعلوا » لدلّ على الوجوب ، ولم يقل ؟ فدلالة الصّيغة على الوجوب من المرتكزات في الأذهان ، والإمام عليه السلام لم ينف هذا الإرتكاز العقلائي ، بل أمضاه بسكوته .

فالرواية تدل على المدّعى بوضوح ، وطريق الشيخ الصّدوق إلى زرارة صحيح .

فالمختار

رجوع القضيّة إلى السيرة العقلائيّة .

أمّا الوجوه السابقة ، فقد عرفت ما فيها .

---

(١) منتقى الاصول ٣٧٦/١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤٣٤/١ باب الصلاة في السفر .

وأمّا حكم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلك منهم لا يلائم الجمع الدلالي ، على أنه أخص من المدّعى ، لاختصاصه بأحكام المولى الحقيقي ، فهناك يحكم العقل بحق الطاعة ، ولكنّ المدّعى هو دلالة المادّة والصيغة على الوجوب في مطلق الصادر من العالي إلى الداني .

وعلى الجملة ، فالدليل الصحيح ـ في صيغة الأمر ـ هو السيرة ، وعلى المختار ، فلا إشكال في الجمع الدلالي ، وهذه السيرة ممضاة ، وقد ذكرنا النص الدالّ على الإمضاء ، ويوجد في الأخبار ما يدل على ذلك أيضاً غيره كالرواية التالية :

عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع » .

فقد نزّل العمرة بمنزلة الحج الذي قال الله فيه (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**) ولسانه لسان الإيجاب ، فتكون العمرة واجبة كذلك ، وعلّل الوجوب بقوله : « لأن الله يقول : (**وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**) »[1] فكان الإستدلال بصيغة الأمر وهو « أتمّوا » .

وسند الرواية معتبر بلا إشكال .

وإذا كانت السّيرة على دلالة الصيغة على الوجوب ممضاة ، فهي في دلالة المادّة عليه ممضاة بالأولويّة القطعيّة ، وإنْ كانت النصوص مختلفة :

فعن أبي بصير قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن الناس أكلوا لحوم دوابّهم يوم خيبر ، فأمر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بإكفاء قدورهم ونهاهم عنها ولم يحرّمها »[2] .

فقد يستظهر من هذه الرواية عدم دلالة مادّة الأمر على الوجوب فتأمّل ، والسند صحيح .

وفي المقابل ما يدلّ على كونها للوجوب :

فعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ركعتان بالسّواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك ، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم : لولا أنْ أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسّواك »[3] .

فهي تفيد أن الأمر للوجوب بلا شك ، لأنّ السّواك مستحب ، ولو أمر لزمت المشقّة على الأُمّة ، ومن الواضح أن المشقة في الإيجاب ... وفي سند هذا الخبر إشكال من جهة اشتماله على « جعفر بن محمد الأشعري » إلاّ بناء على اعتبار رجال كتاب كامل الزيارات ، وعدم الإستثناء من رجال نوادر الحكمة ، مضافاً إلى اعتماد الأصحاب عليه .

وهذا تمام الكلام في دلالة مادّة الأمر وصيغته على الوجوب .

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣٤/١٠ الباب ١ من أبواب العمرة رقم ٨ .

(٢) التهذيب ٤١/٩ .

(٣) الكافي ٢٢/٣ باب السواك رقم ١ .

صيغة الأمر

إنه وإنْ تعرضنا لصيغة الأمر بتبع البحث عن المادّة ، لكن ينبغي تفصيل الكلام في جهتين :

الجهة الأُولى : في معنى صيغة الأمر .

فقد وقع الخلاف بين الأعلام في معنى صيغة الأمر .

فقيل : إن للصيغة معان عديدة ، أحدها هو الطلب ، والمعاني الاخرى هي : التهديد ، والتعجيز ، والإهانة ، والإختبار ... وهكذا ، فقولك : « صلّ » معناه الطلب الإنشائي ، وفي قوله تعالى (**كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ**)[1] تدلّ الصيغة على التعجيز ، ومعناها في (**تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّام**)[2] هو التهديد ، وهكذا ...

والقول الآخر : هو وحدة معنى الصيغة في جميع الإستعمالات ، وهو الطلب الإنشائي ، غاية الأمر أنه تارةً : يكون الداعي لاستعمال الصيغة في الطلب الإنشائي هو الطلب الجدّي ، وأُخرى : يكون الداعي لاستعمالها فيه هو التهديد أو غيره مما ذكر .

والقول الثاني هو مختار صاحب (الكفاية)[3] ... فهو يرى وقوع الإشتباه هنا بين المفهوم والداعي ، كما قال بوقوع الإشتباه بين المفهوم والمصداق في مدلول مادّة الأمر ، كما تقدّم .

مختار الاستاذ

وقد اختار الاستاذ ـ في هذه الجهة ـ قول المحقق الخراساني ، قال : والإرتكاز ، والوجدان ، والاستعمالات ، كلّها تثبت هذا القول ، وقصارى ما يمكن أن يقال هو : إن الصيغة في الطلب الإنشائي حقيقة ، وفي غيره مجاز .

إشكال السيّد الاستاذ

أقول : وكما وقع الإشكال فيما ذكره من الاشتباه بين المصداق والمفهوم كما تقدّم ، كذلك فيما ذكره من الاشتباه بين المفهوم والداعي ، فقد أفاد السيد الاستاذ بأنّ ما ذهب إليه من كون الصيغة مستعملة لإيجاد الطلب إنشاءً وإنما يختلف الداعي إليه ، غير معقول ثبوتاً « فإنّ الداعي ـ بحسب ما يصطلح عليه ـ

---

(١) سورة البقرة : ٦١ .

(٢) سورة هود : ٦٨ .

(٣) قال (في الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث) ص٦٩ ط مؤسسة آل البيت : « ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها ، وقد عُد منها : الترجي والتمني والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجزى والتخير ، إلى غير ذلك . وهذا كماترى ، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب إلا أن الداعي الى ذلك ... يكون أحد هذه الامور .

هو العلّة الغائيّة ، بمعنى ما يكون في تصوّره سابقاً على الشيء وفي وجوده الخارجي مترتّباً عنه ، فيقال : « أكل » بداعي تحصيل الشبع ، فإن الشبع تصوّراً سابق على الأكل وبلحاظ ترتّبه على الأكل ينبعث الشخص إلى الأكل ، ولكنه وجوداً يترتب على الأكل ويتأخّر عنه ، وعليه : فصلاحيّة الأمور المذكورة ـ من تمّن وترجّ وتعجيز وتهديد وامتحان وسخرية ـ لأنْ تكون داعياً للإنشاء في الموارد المختلفة ، يصحّ في فرض ترتّب هذه الأمور على الإنشاء وجوداً وأسبقيّتها عليه تصوّراً ، وليس الأمر فيها كذلك ... » .

ثم قال ـ بعد أن أوضح وجه عدم كون الأمر فيها كذلك ـ « فالأولى : أن يقال في هذه الموارد : إنّ الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي وبداعي البعث والتحريك ، إلاّ أنّ موضوع التكليف مقيَّد ، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلَّف ، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلَّقاً على قدرة المكلَّف بناءً على ادّعائه ، فيقال له في الحقيقة : إنْ كنت قادراً على ذلك فأت به ، فحيث أنه لا يستطيع ذلك ولا يقدر عليه لا يكون مكلَّفاً ، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقيّاً بل بلحاظ انكشاف عدم توفّر شرط التكليف فيه وعدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم ، فموضوع الحكم ههنا هو القادر لا مطلق المكلَّف ، وهكذا يقال في التهديد ... »[1]انتهى .

لكنّ منشأ هذا الإيراد هو الجمود على لفظ « الداعي » وأخذه بالمعنى الفلسفي ، وهو يندفع بإمكان أن يكون المراد من الداعي معنىً آخر غيره ، كما ذكر هو ـ دام ظله ـ في بحث شرطيّة القدرة للتّكليف[2] من أن الشرط قد يطلق ويراد به معناه الفلسفي وهو العلة الغائية ، وقد يطلق ويراد به معنى غير ذلك ، وإنّ شرطية القدرة للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفي للشرطيّة ، بل المقصود بها المعنى الآخر ... بل لقد ذكر في معنى « الغرض » أنه قد يطلق ويراد منه ما يساوق العلّة الغائيّة ، وهو المعنى الإصطلاحي للغرض والداعي ، وقد يطلق ولا يراد منه هذا المعنى ، بل يراد منه معنىً عرفي يساوق المقصود .

ومن العجيب ذكره مثال الأكل من أجل الشبع هنا للدلالة على جواز إرادة غير المعنى الفلسفي من « الغرض » قال : وهو بهذا المعنى قابل للإنفكاك عن العمل وإنْ عبّر عنه بالغرض فيقال : غرضي من هذا العمل ومقصودي كذا مع عدم ترتّبه عليه ، بل يمكن أن يترتب ويمكن أن لا يترتب ، كأكل الخبز بغرض الشبع ... »[3] .

الجهة الثانية : في معنى « نفس الأمر » في كلام الكفاية .

---

(١) منتقى الأصول ٣٩٧/١ ـ ٣٩٨ .

(٢) منتقى الاصول ٤١٦/١ ـ ٤١٧ .

(٣) منتقى الأصول ٤٦٢/١ .

قال صاحب (الكفاية) ـ في بحث الطلب والإرادة[1] ـ : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر ، وقد سبقه في هذا القول الشهيد الأول قدّس سرّه ، وإنْ اختلف مرادهما :

فالمحقّق الخراساني يرى أن الإنشاء قول يتحقّق به مفاد كان التامّة ، في قبال الإخبار فإنه قول يحكي عن مفاد كان الناقصة ، فالإنشاء عنده موجد للمعنى ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، ومراده من « نفس الأمر » هو أن ذلك المعنى يخرج بواسطة الإنشاء عن حدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو على حدّ فرض الفارض ، فلمّا يقال : ملّكتك الدار مثلا ، تكون ملكيّة الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أمّا بعده ، فالملكيّة تخرج عن هذا الحدّ ، ويصبح الطرف مالكاً للدار ، لكنْ ليس في الخارج بأزاء الدار وصاحبها شيء ، وإنما يتحقّق الوجود للملكيّة بوجود منشأ انتزاعها وهو الإنشاء .

فهذا معنى : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر ... وقد ظهر أيضاً الفرق عنده قدّس سرّه بين الإنشاء والإخبار . وظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

وهذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفة ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً في قبال وعاء الذهن ، ووعاء الخارج ، فوعاء الخارج ووعاء الذهن ظرفان لوجود الماهيّة ، وللماهية ظرف في عالم التصوّر هو نفس

الأمر .

كما أنّه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشيء ثبوتاً غير قائم بالإعتبار ، كالملازمة بين « تعدّد الآلهة » وبين « الفساد » المستفادة من الآية المباركة ، فإنها موجودة في وعاء نفس الأمر ، ولا تدور مدار الإعتبار ، بخلاف ملكيّة زيد للدار ، فإنَّ قوامها الاعتبار ، وليس لها واقعيّة كواقعية الملازمة المذكورة .

وأما الشهيد الأوّل ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، ولكنّه أراد من قوله « نفس الأمر » ـ في العبارة المذكورة ـ الإحتراز عن الإنشاء المكرَّر ، فقول المنشئ : ملّكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكيّة للمشتري ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرةً اخرى فلا يحصل به المعنى ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

ويقول المحقق الخراساني : كلّما تكرّر القول حصل فرد من ذلك المعنى الإنشائي ، إلاّ أنه يكون تأكيداً ، لا أنّ الصيغة ـ في المرّة الثانية ـ خارجة عن الإنشائيّة .

والحاصل :

إنه في الصيغة الإنشائيّة يُقصد ثبوت ووجود المعنى بنفس الصّيغة ، بدون أيّة حكاية ، والثبوت هو بنحو مفاد كان التامّة ، بخلاف الإخبار ، فإنه بنحو مفاد كان الناقصة وهو حكاية عن الثبوت .

---

(١) قال في ص٦٦ : وأما الصيغ الانشائية فهي موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات .

هذا في الصيغة ، أي صيغة إفعل ، الدالّة على الطلب .

وكذلك الحال في بقيّة المعاني الإنشائيّة ، فالمعنى في جميعها هو إيجاد الطلب ، غير أن الدواعي تختلف .

وكذلك الحال في الإستفهام والترجّي والتمنّي ، فهو إيجاد الإستفهام بالوجود الإنشائي بداعي الإستفهام الحقيقي ، أو بداعي الإنكار ، وإيجاد للترجّي إنشاءً ـ وهو في حق الباري تعالى جائز كما في قوله : (**لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**)[1] وليس حقيقةً ، لامتناعه في حقّه لإستلزامه الجهل والعجز ـ وهكذا إيجاد للتمنّي إنشاءً ...

وهذا توضيح مبنى صاحب (الكفاية) في الصيغة الإنشائيّة .

رأي الإصفهاني في الصيغ الإنشائية وحمله كلام الكفاية عليه

وخالف المحقّق الإصفهاني قدّس سرّه[2] ، وذكر أنّ ما ذهب إليه المحقق الخراساني من كون اللّفظ في الصّيغ الإنشائيّة موجداً للمعنى ، غير معقول ، فقال في مقام الإشكال عليه ما توضيحه :

إنّه لا يتصوّر لأيّ معنىً من المعاني إلاّ نحوان من الوجود ، فهو إمّا وجود بالذات ، وإمّا وجود بالجعل والإعتبار .

والأوّل : إمّا الوجود الذهني ، وإمّا الوجود الخارجي الواقعي ، لكنّ إيجاد المعنى في عالم الذهن لا يمكن بسبب اللّفظ ، بل العلّة للوجود الذهني هو التصوّر فقط ، وكذلك إيجاده في الخارج ، لأنّ الوجود الخارجي معلولٌ لعلّته ، فإنْ وجدت وجد وإلاّ فلا .

والثاني : فإنَّ الوجود الجعلي عبارة عن وجود المعنى بوجود اللّفظ ، فاللّفظ يكون وجوداً للمعنى في عالم الإعتبار ، وهو كما يكون باللّفظ يكون بالكتابة أيضاً .

فما ذهب إليه المحقق الخراساني غير صحيح ، إذ لا يعقل إيجاد المعنى باللّفظ لا ذهناً ولا خارجاً .

بل المعقول والمتصوَّر هو أنّا نوجد المعنى وجوداً جعليّاً ، أيْ نعتبر وجود اللّفظ وجوداً له ، لا أنّ اللّفظ يكون واسطةً وسبباً لوجود المعنى كما قال المحقّق الخراساني ، ففي الحقيقة لمّا نقول : « إفعل » فهو من مقولة الكيف المسموع ، فإذا تلفّظنا به وجد في الخارج بوجود بالذات ، وتكون هذه الصيغة وجوداً جعليّاً اعتباريّاً للبعث والطلب ، لا أن الطلب والبعث يوجد بتوسّط هذا اللّفظ وهذه الصيغة .

قال : فهذه حقيقة الإنشاء ، ولابدّ أنْ يحمل عليه كلام المحقّق الخراساني .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا دام بقاه :

---

(١) سورة طه : ٤٦ .

(٢) نهاية الدراية ٢٧٤/١ ـ ٢٧٥ .

أمّا حمله كلام المحقّق الخراساني على مسلكه ففيه : إن في عبارة (الكفاية) ما يمنع عن الحمل المذكور ، وذلك أنه مثّل ـ لكون الإنشاء موجداً للملكيّة ومخرجاً لها عن فرض الفارض ـ بإيجاد الملكيّة في مورد الحيازة ، فإنّه قد ورد في مباحث كتاب إحياء الموات أنَّ « من حاز ملك » ، وهو ظاهر في كون الحيازة سبباً لوجود الملكيّة ، وليس وجودها بالوجود اللّفظي والجعلي . وأيضاً : فقد تقرّر في كتاب الإرث أنّ « ما ترك الميّت من مال أو حقّ فلوارثه » فالملكيّة الحاصلة قهراً للوارث بموت مورّثه ليست بالوجود الجعلي والإعتباري ...

ومع وجود هذه الجملة في كلام المحقّق الخراساني كيف يحمل كلامه على ما ذهب إليه ؟

وأيضاً ، فقد صرَّح المحقّق الخراساني ، في مقام بيان حقيقة الإنشاء في الترجّي والتمنّي ... بأنّ المعنى المنشأ بالصيغة في ظرف الإنشاء وجود جزئي ، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، والوجود مساوق للتشخّص ، إلاّ أنه ـ أي المعنى ـ في نفس الوقت كلّي .

ولا ريب أنّ هذا مطلب معقول ، كما لو تصوّرنا الإنسان النوعي ، والحيوان الجنسي ، فإنه من حيث وجوده شخصي ، للقاعدة المذكورة ، مع أنّ النوع والجنس كليّان ، وصيغة الإنشاء كذلك ، فقولك : « ملّكتك » أو قولك : « صلّ » يدلّ على معنى جزئي هو المنشأ لك بهذا اللّفظ ، لكنّه كلّي أيضاً ، لأن القضايا الحقيقيّة تنحلّ وتتعدّد بعدد الموضوعات ... مع كون الإنشاء واحداً .

وهكذا ، فمن الممكن إيجاد الملكيّة الكليّة بإنشاء واحد ، فإنّه معنى كلّي ، مع أنه من حيث وجود الإنشاء جزئي ، كما في قوله تعالى : (**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ**)[1] حيث أن ملكيّة الخمس من جهة هذا الإنشاء جزئيّة ، لكن الملكيّة معنىً كلّي ، والمالك هو طبيعي المسكين من بني هاشم .

وإذا كان المحقق الخراساني يصرِّح بما ذكرناه ، فكيف يحمل كلامه على مبنى المحقق الإصفهاني من أن الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللّفظ ، إذ يستحيل تصوّر كليّة المنشأ حينئذ ، لأن وجود اللّفظ حقيقي شخصي ، فهو جزئي .

وتلخّص : إن كلامه غير قابل للتنزيل على مسلك المحقّق الإصفهاني .

وأمّا إشكاله عليه : بأن إيجاد المعنى بالوجود الخارجي أو الذهني غير مسبب عن وجود اللّفظ ، لعدم كون اللّفظ في سلسلة علل الوجود الذهني ولا في سلسلة علل الوجود الخارجي ، فالتحقيق عدم وروده عليه ، لأنّه يقول بوجود المعاني الإنشائية وجوداً اعتباريّاً ، ومن المعقول ثبوتاً أنْ يعتبر العقلاء سببيّة اللّفظ للوجود الإعتباري ، فيمكن أن يقع في سلسلة علل وجوده ، فصحيح أنّ وجود الطلب في عالم الذهن يرجع إلى التصوّر ، ووجوده خارجاً يرجع إلى المصلحة والغرض ، ويكون العلم بالغرض علةً للوجود الخارجي التكويني للطلب في النفس ، لكنّ الكلام في الوجود الإعتباري ، ولا مانع من أن يعتبر العقلاء اللّفظ ـ مثل

---

(١) سورة الأنفال : ٤٢ .

بعت ـ سبباً للمعنى وهو الملكيّة الإعتبارية ، بحيث تدور الملكيّة في عالم الإعتبار وجوداً وعدماً مدار وجود الصيغة وعدمها .

فما ذكره المحقق الخراساني أمر معقول ، ولا يرد عليه ما ذكر .

نعم ، إنّ هذا الإعتبار بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات .

وتلخّص : إن البحث مع صاحب (الكفاية) يرجع إلى مقام الإثبات ، فالقول بأنّ ما ذهب إليه غير معقول ، غير صحيح ، فلا يمكن المساعدة على ما جاء في (نهاية الدراية) وفي (المحاضرات)[1] .

وأمّا مختار المحقق الإصفهاني من أنّ حقيقة الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللّفظ ، فسيأتي الكلام عليه .

هذا تمام الكلام على مبنى المحقّق الخراساني .

رأي المحاضرات في الصّيغ الانشائيّة

وذهب السيّد الخوئي في (المحاضرات)[2] إلى أنّ صيغة « إفعل » مبرزة للإعتبار النفساني ، لا أنها موجدة له في وعاء الإعتبار ـ وهذا متّخذ من برهان المحقق الإصفهاني من أنّ الصيغة لا يمكن أن تكون سبباً للوجود مطلقاً ـ وأيضاً : فإن معاني الصّيغة مختلفة ، لا أنها موضوعة لمعنى واحد والدواعي مختلفة ... فالمعنى هو الإمتحان ، والتهديد ، والطّلب ... فهو مخالف (للكفاية) في كلتا الجهتين ...

وحاصل كلامه : إن صيغة إفعل حقيقةٌ في إبراز اعتبار الشيء في الذمّة ، واستعمالها في موارد التعجّب والتهديد وغير ذلك ، مجازي ، ومعناها مختلفٌ وليس بواحد .

وخلاصة وجه هذا الرأي :

أوّلا : إنّ الامور الإعتبارية تحصل بمجرّد الإعتبار ومن دون حاجة إلى سبب ، مع أنّ الألفاظ لا يمكن أن تكون أسباباً لمثل هذه الأُمور .

وثانياً : إنّ حقيقة الوضع هي « التعهّد » كما تقدَّم في محلّه ، فكأنّ الشارع قد تعهّد ـ مثلا ـ أن يبرز اعتباره للصّلاة في ذمّة المكلّف بلفظ « صلّ » ، وكذلك كلّ أمر بشيء ، فإنّه متعهّد باستعمال صيغة « إفعل » لإبراز أمره وطلبه ... وهذا هو المرتكز في الأذهان .

مناقشة الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقرير هذه النظريّة ما حاصله :

أمّا أن حقيقة الوضع هو التعهّد ، فقد تقدّم في محلّه ما فيه .

وأمّا أنّ المعنى الحقيقي لصيغة الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشيء ، فغاية ما استدلّ لهذه الدعوى هو وجود هذا المعنى ـ أي إبراز اعتبار ثبوت الشيء في الذمّة ـ في مثل قول المولى : « صلّ » ونحوه ...

---

(١) نهاية الدراية ٢٧٤/١ ـ ٢٧٥ ، محاضرات في أصول الفقه ١٢٥/٢ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٠/٢ ـ ١٣١ .

وفيه : إن هذا لا يكفي لأنْ يكون دليلا للمدّعى ، ففي موارد استعمال صيغة الأمر ، حيث يكون الداعي بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإرادة لتحقّق الفعل ، والعقلاء يرون في تلك الموارد أن المولى قد وضع الفعل على ذمّة المكلّف ، وأنها مشغولة يقيناً به ، فلماذا لا تكون الإرادة هي المعنى للصّيغة ؟ ولماذا لا يكون المعنى : اعتبار ثبوت المادّة في ذمّة الطرف المقابل ؟

والحاصل : إنه في مورد استعمال صيغة الأمر ، يوجد اعتبار ثبوت الفعل في الذمّة بلا ريب ، لكن كون هذا المعنى هو الموضوع له الصيغة من أين ؟ فالدليل أعمّ من المدّعى .

هذا أوّلا .

وثانياً : قوله بتعدّد المعنى في الصّيغ الإنشائيّة ، غير موافق للإرتكاز العرفي ، وذلك لأنّ أهل اللّسان لا يفرّقون في معنى « اعملوا » بين مورد استعماله في التهديد ومورد غير التهديد مثلا .

وثالثاً : إن المصداقيّة من شئون الحمل الشائع ، والمناط فيه هو الإتحاد الوجودي ، وحينئذ ، كيف يتّحد التعجّب ـ الذي هو صفة نفسانيّة ـ مع صيغة إفعل ، لتكون الصيغة مصداقاً لمفهوم التعجّب ؟ فقوله بأن الصيغة تارةً يكون المبرَز بها التعجّب إذا استعمل فيه ، لا يمكن تعقّله .

ورابعاً : إن اعتبار ثبوت الشيء في الذمّة ، معنى اسمي ، وهذا ينافي مسلك (المحاضرات) في المعنى الحرفي والهيئة من أنه عبارة عن التضييق في المعاني الاسمية ... فإذا كان هذا معنى هيئة إفعل ، فكيف يكون موضوعاً لإبراز الإعتبار ، ووجوب الشيء ؟

مناقشة رأي المحقق الخراساني

هذا ، وقد وافق الاستاذ المحقق الخراساني في وحدة المعنى في الصيغ الإنشائيّة .

وأمّا قوله بأنها موجدة ، فقد أشكل عليه :

أوّلا : بأن الإرادة في نظر هذا المحقق نفس الطلب ، ومفهومهما واحد ، والاختلاف في المصداق ، لكنْ لا يُفهم « الإرادة » من صيغة إفعل ، ومقتضى الإتّحاد بين الإرادة والطلب أنْ لا تكون موضوعة للطلب .

وثانياً : إنّ الإرادة ليست من الامور القابلة للإنشاء ، أي لا تقبل أنْ توجد باللّفظ ، كما هو الحال في الجواهر مثلا .

وثالثاً : إن الإرادة مفهوم اسمي ، ولم نجد في الهيئات هيئة مدلولها معنىً اسمي .

مناقشة رأي المحقق الاصفهاني

وأمّا مبنى المحقق الإصفهاني من أنّ مدلول الصيغة وجود المعنى بالوجود اللّفظي ، فالألفاظ عين وجود المعاني لكن بالوجود الإعتباري للمعنى ، وهذا معناه أنْ لا يكون في مورد الصّيغة وضع وموضوع وموضوع عليه ...

ففيه : إنّ مبناه في حقيقة الوضع هو أنّ اللّفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلا ، فما ذهب إليه في وضع الصيغة ينافي مختاره في حقيقة الوضع بصورة عامّة ; لأنه يقتضي المغايرة والتعدّد بين الموضوع والموضوع عليه ... ولولا هذا التنافي فإنّ مسلكه قريب من الواقع .

رأي الشيخ الاستاذ

وبعد ذكر المباني المطروحة في معنى الصيغة والنظر والمناقشة فيها ، قال شيخنا دام بقاه ، وبالنظر إلى مختاره في حقيقة الوضع من أنها « العلامتيّة » :

إن الألفاظ إنما هي للوصول إلى المعاني وإبراز الأغراض والمقاصد ، فالصبيّ الذي لا يمكنه التلفّظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرّك نحوه ـ إن أمكنه التحرّك ـ وأخذه ، وإلاّ فيلجأ إلى غيره ، كأنْ يأخذ بيد أبيه ويمدّها نحو الشيء أو يضعها عليه ، وهذا هو المقصود من « البعث النسبي » في كلام المحقق الإصفهاني ، و « النسبة الإرساليّة » في كلام المحقق العراقي ، لكنّ هذا الطفل عندما يمكنه الإشارة نحو الشيء الذي يريده ، فإنّه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلا ، فإنْ يتمكن من التلفّظ فلا شك أنه يستخدم اللّفظ للدلالة على أنّه يريد الشيء الفلاني ، فيقول لأبيه مثلا : أعطني كذا ...

فالألفاظ دوالّ وكواشف وعلائم ... وهذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكّن من التلفّظ ، يتحقّق بيان المراد وإبرازه بواسطة اللّفظ ، وتكون الألفاظ مبيّنات ومبرزات للمرادات ، وهذا معنى (**عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**)[1] ، فمن تمكّن من اللّفظ وأمكنه إفهام مقصوده به ، لا يحتاج إلى الإشارة ، ولا إلى البعث والتحريك التكويني الخارجي ، ولذا تكون الإشارة أو التحريك الخارجي هي الدالّة على المقصود حيث لا يمكن اللّفظ .

وسواء كان الدالّ على المقصود هو اللّفظ أو التحريك الخارجي ، فإنّه لا ينظر إليه إلاّ بالنظر غير الإستقلالي ، بل إنّه ـ في هذه الحالة ـ يكون النظر الإستقلالي نحو المبعوث والمبعوث إليه ، أمّا اللّفظ أو التحريك الخارجي الذي تحقق به البعث ، فإنّه مغفول عنه ، ووجوده وجود حرفي لا استقلالي ... وهذا البعث هو « البعث النسبي » في اصطلاح المحقّق الإصفهاني ، إنه يقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجي التكويني يوجد ويتحقّق بكلمة « إفعل » . والمحقق العراقي يشبّه الطلب بالصيغة بإرسال الطيور الجارحة نحو الصيد ، فكأنّ الآمر يرسل المأمور بأمره « إفعل » نحو تحصيل الشيء الذي يريده منه ، فالمدلول عنده رحمه الله ـ هو الإرسال ولازم ذلك هو الطلب .

والحاصل : إن هذا أمر ارتكازي لا يمكن إنكاره ، وعباراتهم ـ وإنْ اختلفت في بيانه ـ مشيرة إلى هذا الأمر .

---

(١) سورة الرحمن : ٣ .

لكنّ التحقيق : أن هذه النسبة البعثيّة التكوينيّة التي تقوم الصيغة مقامها لا توجد بالصيغة ، بل إنها تكون مبرزة لها ، فالباعث يظهر ويبرز مقصوده باللّفظ بدلا عن التحريك الفعلي نحوه ... فليس « إفعل » هو « البعث » كما قال المحقق الإصفهاني ، بل إنه دالٌّ على البعث ومبرز له ، لكنّه مبرز للبعث ـ كما قلنا ـ لا لثبوت الشيء في ذمّة الطرف المقابل كما قال المحقق الخوئي ... فإنْ لوحظ هذا البعث النسبي باللّحاظ الاستقلالي أصبح مدلول لفظ « أبعثك » ، ولذا قال السيد البروجردي : إن الطلب إن لوحظ باللّحاظ الاسمي الإستقلالي استعمل لفظ البعث والأمر فيقول : آمرك ، وإن لوحظ باللّحاظ الآلي استعملت صيغة « إفعل » ... لكنّ التحقيق أنه « البعث » وليس « الطلب » .

وبما ذكرنا ظهر التحقيق في المقام ، واختلافات الأنظار فيه .

دلالةُ الصّيغة على الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث في مبحث دلالة مادّة الأمر على الوجوب ، وهنا نقول :

كلام الكفاية

إنه قد نفى المحقق الخراساني[1] البُعد عن أن تكون صيغة الأمر دالّة على الوجوب بالدلالة الوضعيّة ، واستدلّ على ذلك بالتبادر ، وأيّده بسيرة العقلاء ، وأنهم لا يقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عندما لا توجد قرينة .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدّس سرّه في قوله[2] بأنّ الصّيغة مستعملة في أخبارنا في الندب بكثرة ، وذلك يمنع من التمسّك بأصالة الحقيقة للحمل على الوجوب ، بل يكون من المجاز المشهور ، ومقتضى القاعدة في مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراساني :

أوّلا : إن استعمال الصّيغة في الوجوب أيضاً كثير ، فكثرة استعمالها في الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها على الندب .

وثانياً : إنّ كثرة الإستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فيما إذا كانت بدون قرينة ، وأمّا إذا كانت موارد استعمالها مصحوبة بالقرينة ، فمثل هذا الإستعمال وإنْ كثر فلا يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقّف عن حمل الصيغة المجرّدة عن القرينة على الوجوب ... ومن المعلوم أنّ الصيغة في الأدلّة الشرعيّة متى دلّت على الإستحباب فهي مقرونة بالقرينة اللّفظيّة أو الحاليّة على الندب .

وثالثاً : إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدّس سرّه منقوضٌ بكثرة تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عام إلاّ وقد خُص ، فلو كانت كثرة الإستعمال في غير المعنى الموضوع له اللّفظ موجبةً لنقل اللّفظ عن معناه الحقيقي ، أو حمله على غير معناه ، أو التوقّف ، لزم سقوط أصالة العموم ، وهو كما ترى ... فما نحن فيه كذلك .

---

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٢) معالم الدين : ٤٨ .

الإيرادات على الكفاية ومناقشتها

هذا ، وقد أورد عليه السيّد البروجردي[1] :

بالفرق بين كلامه وكلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمة ، وهو يقول السنّة ، والمراد منها في الاصطلاح الحديث النبوي .

وفيه : المراد من السنّة في لسان الفقهاء والاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

وبأنّ كثرة استعمال اللّفظ في غير الموضوع له ـ ولو مع القرينة ـ يوجب أُنس الذهن بالمعنى ، وينتهي إلى المجاز المشهور .

وفيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل في استعمالات الناس في غير الموضوع له بكثرة مع القرينة ، ولكنْ لا يصل إلى حدّ الإستغناء عن القرينة فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقّف .

وأورد عليه في (المحاضرات)[2] :

بالفرق بين المقام وباب الخاص والعام ، فهناك ألفاظ موضوعة للدلالة على العموم ، ولا يكون استعمالها في غيره موجباً للمجاز ، وأمّا فيما نحن فيه فيوجد معنيان : الوجوب والندب ، وقد استعمل اللّفظ ـ أي الصيغة ـ في غير الموضوع له إلى حدّ كثير يوجب التوقف .

وفيه : إن صاحب (الكفاية) لا يقول بأن كثرة استعمال العام في الخاص يوجب أن يكون مجازاً مشهوراً ، بل يقول : تخصيص العام بكثرة لا يوجب خروجه عن الدلالة على العموم بحيث يسقط أصالة العموم ، فكذلك ما نحن فيه ، فلا يوجب كثرة استعمال الصيغة في الندب خروجها عن كونها موضوعةً للوجوب بحيث يسقط أصالة الحقيقة .

مناقشة الاستاذ

قال الاستاذ : بل الحقّ ـ في الإشكال على المحقق الخراساني في هذا المقام ـ أن يقال :

أمّا دعوى التبادر ، فإنه يعتبر أن يكون التبادر من حاقّ اللّفظ لا من خارجه من إطلاق أو سيرة ، وتحقّقه هنا أوّل الكلام ، لأن تبادر الوجوب :

إمّا هو من المادّة ، فهي ليست إلاّ المعنى الحدثي .

وإمّا من الهيئة ، ومدلول الهيئة عنده عبارة عن الطلب ، وهو غير الوجوب ، أو عن البعث النسبي كما قال المحقق الإصفهاني ، وهو غير الوجوب .

وإمّا عن المركّب من المادّة والهيئة ، وهو ليس له وضع على حدة .

على أنّ الصيغة تستعمل في الندب ـ وبدون أيّ عناية ـ كاستعمالها في الوجوب ، كأن نقول : اغتسل للجنابة ، ونقول : اغتسل للجمعة .

---

(١) نهاية الاصول : ٩٣ ، الحجّة في الفقه : ١١٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٢٥/٢ .

هذا بالنسبة إلى استدلاله بالتبادر .

وأمّا مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أنّ استعمال الصيغة في غير الوجوب كثير جدّاً ، ولعلّه الغالب على استعمالها في الوجوب ، ودعوى اقتران تلك الإستعمالات بالقرينة مقبولة ، لكن إنكار وصولها إلى حدّ المجاز المشهور مشكل .

وتنظيره ما نحن فيه بقضيّة ما من عامّ إلاّ وقد خص . فيه : إنه خلاف مبناه في باب العامّ والخاص ، فإنّه يرى أن العام مستعمل في معناه وهو العموم ، إلاّ أن الخصوص يستفاد من دالّ آخر ، فتعدّد الدالّ هو الدليل على التخصيص ، لا أن العام قد استعمل في غير ما وضع له ... وحينئذ ، فلصاحب (المعالم) أنْ يقول بالفرق بين المقامين ، وأن استعمال الصّيغة في الندب مجاز .

أدلّة القول بالدّلالة على الوجوب ونقدها

وعلى الجملة ، فقد ظهر سقوط الإستدلال بالتبادر للقول بدلالة الصيغة على الوجوب ، وكان هذا هو الوجه **الأوّل** .

الثاني : الكتاب والسنّة . فقد ذكر أصحاب (المعالم) و(البدائع) و(هداية المسترشدين)[1] آيات وروايات من الكتاب والسنّة دالّةً على الوجوب ، كقوله تعالى : (**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**)[2] فإنّه يدلُّ على كون الصيغة دالّة على الوجوب ، لكونه ذمّاً وتوبيخاً على المخالفة لقوله عزّوجلّ (**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ**)[3] و (**... فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ**)[4] .

وفيه :

أوّلا : هل كانت هذه الإستعمالات عاريةً عن القرينة ؟

وثانياً : سلّمنا ، لكنّه استعمالٌ ، وهو أعمّ من الحقيقة .

نعم ، مثل قوله تعالى (**وَأَتِمُّوا ...**)[5] ـ بضميمة كلام الإمام عليه السلام ـ يدلُّ على الوجوب ، ولكنْ هل هذه الدلالة وضعيّة أو إطلاقيّة ؟

الثالث : العقل . وهذا طريق المحقق النائيني[6] الذي سلكه المتأخرون أيضاً ، وحاصله : إنّه إذا صدر أمر من المولى الحقيقي ، فإنّ العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون حكم الطّاعة ـ بلزوم الإطاعة وباستحقاقه العقاب إذا خالف .

وقد تكلّمنا على هذا الوجه سابقاً . وحاصل الكلام هنا :

---

(١) معالم الاصول : ٦٦ ، بدائع الاصول : ٢٥١ ط حجري ، هداية المسترشدين : ١٤٤ حجري .

(٢) سورة الأعراف : ١٢ .

(٣) سورة البقرة : ٣٤ .

(٤) سورة ص : ٧٣ .

(٥) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٦) أجود التقريرات ١٤٤/١ .

إن هذا الوجه أخصّ من المدّعى ، لأن المدّعى هو أعمّ من أن يكون الأمر صادراً عن المولى الحقيقي ، ولا يختص بمورد استدلاله ... فالأمر يدلّ على الوجوب في أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حكم عقلي مستند إلى حق الطاعة ، إلاّ مع القرينة على الرخصة ، هذا أولا .

وثانياً : إنّ الأحكام العقليّة ـ سواء في موارد المولى الحقيقي أو العرفي ـ تنتهي إلى حسن العدل وقبح الظلم ، وهما حكمان كلّيان ، فالعقل يرى ضرورة إطاعة العبد لمولاه لأنها عدل ، وعدم عصيانه لأنه ظلم ، والظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، وإذ لا عصيان ـ كما لو لم يكن أمر المولى إلزاميّاً ـ فلا ظلم ... وهذه هي كبرى حكم العقل .

والحاصل : إنه لا حكم للعقل إلاّ بقبح الظلم بمعصية أوامر المولى ، أمّا مع الشك في دلالة أمره على الوجوب والإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلاّ أن يقال بأنّ للعقل حكماً ظاهريّاً مفاده : كلّما شككت في أمر أنه إلزامي أو لا ، لزم عليك امتثاله وإلاّ فأنت ظالم ، ... ومن الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهري احتياطي من العقل .

وبعبارة أخرى ـ كما في (المنتقى)[1] ـ إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إرادة حتميّة كما يمكن أن يكون عن إرادة غير حتميّة ، وأن المنشأ عن إرادة غير حتمية لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرّد الإنشاء ما لم يدّع ظهور الصيغة في كون الإنشاء عن إرادة حتمية ، وهو خلاف المفروض ؟ وهل يجد الإنسان في نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

وعلى الجملة ، فإنّ مطلب الميرزا إنما يتمُّ لو ثبت أنّ للعقل هكذا حكم كما توجد في الشريعة أحكام ظاهريّة إلى جنب الأحكام الواقعيّة ، أو تقوم سيرة عقلائيّة على أنّه متى وردت الصيغة المجرّدة عن المرخّص في الترك فالطلب إلزامي ، وإلاّ ، فإنّ المرجع هو البراءة عقلا وشرعاً ، وعدم كفاية قانون حقّ الطاعة على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقي في الوجوب .

ذهب صاحب (الكفاية)[2] إلى أن الوجوب عبارة عن الطلب بلا تقييد ، وأن الإستحباب عبارة عن الطلب المقيَّد بالترخيص في الترك ، فهو المحتاج إلى البيان ، والوجوب غير محتاج إليه .

وقال المحقق الإصفهاني[3] : إن الوجوب عبارة عن البعث الأكيد ، والإستحباب عبارة عن البعث غير الأكيد ، ولازم الأوّل عدم الترخيص في الترك ، والثاني لازمه الترخيص فيه ، وحينئذ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصّيغة كافية في إفادته ، لأن الأمر العدمي ـ وهو هنا عدم الترخيص ـ لا يحتاج إلى بيان .

---

(١) منتقى الأصول ٤٠٣/١ .

(٢) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٣) نهاية الدراية : ٣١٥/١ .

وعليه ، فكلّما جاءت الصيغة مجرّدة عن البيان في الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ في الدورة السابقة :

وهذا ثبوتاً صحيح ، إلاّ أن الكلام في مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحداهما أكيدة ، والاخرى غير أكيدة ، فصيغة « اغتسل » سواء في غسل الجنابة والجمعة ، ولا فرق عندهم فيها ... هذا أوّلا . وثانياً : إنه ليس لهيئة إفعل وضعان ، بل الوضع الواحد ، وهي موضوعة للنسبة البعثيّة ، والتأكّد وعدمه أمران زائدان على حقيقة البعث ، وخارجان عن مدلول الهيئة ، فلو كان التأكّد مدلول الهيئة ـ وضعاً أو ظهوراً ـ لزم أن يكون استعمالها في غير الأكيد مجازاً .

وللمحقّق العراقي تقريب آخر[1] . قال :

إن الوجوب عبارة عن نفس الطلب المعبَّر عنه بالطّلب التام ، وهو غير محدود بحدّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدود بحدّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيان زائد ، وحيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .

قال الاستاذ : وفيه :

أوّلا : إنّه سواء كان الإرادة ، أو الفعل النفساني ، أو الطلب الإنشائي ، أو الطلب الإعتباري ، فهو ـ بأيّ معنىً أخذ ـ محدود .

وثانياً : إن المفروض وضع الهيئة لنفس الطلب ، لا الطلب غير المحدود ـ بأن يكون عدم المحدوديّة داخلا في المفهوم ـ فلا مرتبة في مفهومه ، وعليه ، فكما أن المرتبة النازلة من الطلب محتاجة إلى البيان ، كذلك المرتبة العالية .

هذا ، وإلى ما ذكر من الكلمات يرجع كلام مثل الشيخ اليزدي الحائري[2] القائل بأنّ الندب عبارة عن الإرادة مع الإذن في الترك ، والوجوب هو الإرادة بلا إذن في الترك ... فإنّه بعد إرجاعه إلى ما تقدّم يرد عليه ما ورد عليه ، وإلاّ فظاهر كلامه غير صحيح ، لأن الإرادة من الامور التكوينية ، والوجوب والندب من الأمور الإعتباريّة التشريعيّة .

وأيضاً ، فالإرادة من مقدّمات الطلب وليست نفس الطلب .

وتلخّص : عدم تمامية الاستدلال ـ لدلالة الصيغة على الوجوب ـ بالآية والرواية وبالعقل وبالتبادر وبالظهور الإطلاقي .

مختار الاستاذ ودليله

الخامس : السيرة العقلائية .

---

(١) نهاية الأفكار ١٦٢/١ ـ ١٦٣ .

(٢) درر الأصول ٧٤/١ .

فإنّ السيرة العقلائيّة قائمة على ترتيب الأثر إلزاماً على صيغة إفعل ، وهي سيرة عامّة ، غير مختصّة بالموالي والعبيد ... كما تقدّم في مادّة الأمر .

وقد كان هذا هو المرتكز بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وتشهد به ضروراتٌ من الفقه .

فالوجوب ليس لفظيّاً ولا عقليّاً ، بل هو عقلائي .

وممّا يشهد به في الفقه مسألة خيار الغبن ، فإن المستند العمدة على ثبوت هذا الخيار هو تخلّف الشّرط ، إذ الشرط الإرتكازي بين العقلاء في المعاملة هو المساواة بين الثمن والمثمن ، فبناء العقلاء في سائر معاملاتهم على المساواة بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط في كلّ معاملة ، ولو مع عدم التلفّظ به في متن العقد .

فكما يكون البناء العقلائي هناك ذا أثر من هذا القبيل ، ولدى التخلّف يستند إلى ذلك ، كذلك البناء العقلائي فيما نحن فيه ، على ترتيب أثر الوجوب والإلزام على صيغة إفعل ، كاشف عن دلالتها على الوجوب .

وهذا هو التحقيق عند الاستاذ في الدورة اللاّحقة .

أقول :

ولكن ، هل لهذه السيرة ملاك أو لا ؟ وكيف تحقق مع العلم باستعمال الصيغة في الندب بقدر استعمالها في الوجوب إن لم يكن أكثر ؟

ومن هنا يرجع المطلب إلى الإطلاق ، بالبيان الذي ذكره في الدّورة السابقة . من أن الوجوب ـ في الحقيقة ـ أمر اعتباري منتزع من البعث وعدم الترخيص في الترك ، وأنّ الندب أمر اعتباري منتزع من البعث والترخيص في الترك ، فليس الوجوب والندب إلاّ أمرين منتزعين ، هذا في الواقع ، وكذلك الحال في مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنّهم يرون البعث من المولى وعدم ترخيصه في الترك منشأً لانتزاع الوجوب بلا حالة منتظرة ، وعليه ، فإن الندب هو المحتاج إلى البيان الزائد ، أمّا الوجوب فلا ، ومع الشك ، يكون مقتضى الاطلاق هو الوجوب ، فكان هذا الإطلاق هو الملاك لبناء العقلاء في حمل الكلام على الوجوب .

الجملة الخبريّة

فيها قولان :

ذهب صاحب (الكفاية)[1] قدّس سرّه : إلى أنّ الجملة الخبريّة مستعملة في نفس مدلولها ، وهو النسبة ، ففي الماضي : النسبة التحقّقية ، وفي المضارع : النسبة الترقّبية ، ففي قوله عليه السلام « يعيد » و « أعاد » ـ مثلا ـ قد استعملت الجملة ـ في حال الإنشاء ـ في نفس المعنى المستعملة فيه في حال الإخبار ، غير أنّ الداعي يختلف ، فهو هنا عبارة عن الطلب ، وفي الإخبار عبارة عن الحكاية .

والحاصل : إن الفرق بين الجملتين واختلافهما إنّما هو بداعي الإستعمال ، والفرق بين صيغة الأمر والجملة الخبريّة هو : إن المستعمل فيه في الصيغة عبارة عن الطلب الإنشائي ، وفي الجملة هو النسبة ، فبها يُنشأ النسبة البعثيّة ، أو البعث النسبي .

وذهب السيد الخوئي[2] : إلى أنّ الإختلاف بين الاخبار والإنشاء ليس من ناحية الداعي إلى الإستعمال ، بل إن المستعمل فيه في مثل « يعيد » في كلام الامام عليه السلام هو اعتبار الإعادة في ذمّة المكلّف ، فتكون الجملة الإخبارية في مقام الإنشاء مبرزةً للإعتبار .

وهذان القولان هما العمدة في المقام .

مختار الاستاذ :

وقال الاستاذ دام بقاه في الدورة اللاّحقة : بأنّ الحق مع المحقّق الخراساني ، لعدم مجيء مدّعى القول الثاني إلى ذهن أحد ممن سمع قول الإمام عليه السلام « يعيد الصلاة » ونحوه ، أو رواه ، بل إن مفاد هذه الجملة ـ في قول الإمام ذلك كما في الخبر ، جواباً عن السؤال عن حكم الصّلاة الواقع فيها الخلل الكذائي ـ نفس مفادها في مقام الإخبار ، والمستعمل فيه في كلا المقامين هو الإعادة ، غير أنّ القرائن الحاليّة أو المقاميّة أفادت أنّ الداعي للإستعمال في مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلا هو الطلب ، ولمّا كان استعمال الجملة بهذا الداعي ، فلا مجال لتوهّم لزوم الكذب .

ويبقى الكلام في وجه دلالة الجملة الخبريّة في مقام الطلب مثل « يعيد » ، على الوجوب ، فإنّ ما ذكره المحقق الخراساني من أن نفس الإتيان بالجملة يكفي للدلالة على كون الطلب لزوميّاً لا يرضى المولى بمخالفته ، غير واف بالمدّعى ، بل الحق أنّ الدلالة إنما هي بالسيرة العقلائيّة ، القائمة على الطلب الجدّي اللّزومي ، ما لم تقم قرينة على الخلاف ... وتوضيح ذلك :

---

(١) كفاية الأصول : ٧٠ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٥/٢ .

إنه وإنْ كان الأصل في السيرة العقلائيّة عدم التعبّد ، لكنّ المفروض أنّ مدلول الجملة هو النسبة البعثيّة ـ إمّا بنحو الإيجاد أو بنحو الإبراز ، على الخلاف ـ وحينئذ ، فإنّ الوجود الإعتباري للبعث لابدّ وأنْ يكون واجداً لآثار الوجود التكويني له ، لكونه نازلا منزلته ، كما هو الحال في جميع التنزيلات ، ولا أقل من وجود الآثار الظاهرة ، وإلاّ لم يكن للتنزيل معنى ، فمثلا : عندما جعل الله سبحانه في آية المباهلة[1] عليّاً عليه السلام نفس الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وهو جعل اعتباري بلا ترديد ـ فإنّه يقتضي وجود الآثار

المتحقّقة في النفس النبويّة في نفس الإمام عليه السلام إلاّ ما خرج عقلا أو نقلا ، لأنّ النفس الولويّة أصبحت بمنزلة النفس النبويّة ، وكذا الحال في مثل « الطواف بالبيت صلاة » ... وهكذا ، فإن الآثار ـ خاصّةً البيّنة منها ـ لابدّ وأنْ تترتّب ، إلاّ مع قيام القرينة على العدم ، ...

وعلى هذا ، فإنّ من أظهر آثار البعث التكويني هوالإنبعاث ، للتلازم الواضح بينهما ، وهذا الأثر لابدّ من أن يترتّب على البعث الإعتباري ، سواء كان بالصّيغة أو بالجملة ، سواء على مبنى المشهور من أن صيغة إفعل مثلا تدل على الإيجاد ـ أي إيجاد الطلب ـ ، أو على مبنى المحقق الإصفهاني من أنها بعثٌ بالجعل والمواضعة ، أو على المختار من أنها مبرزة للبعث الإعتباري ـ وليست موجدة ـ ... والحاصل : إن أظهر آثار البعث التكويني هو التلازم بينه وبين الإنبعاث من ناحية الباعث ، فلا يمكن أنْ يكون بعثٌ بدون انبعاث من ناحية الباعث ، فيكون الحال في البعث الإعتباري كذلك ، لكونه قائماً مقام التكويني ومنزّلا بمنزلته ... إلاّ إذا جاء من قبله المرخّص للترك ، وهذا خلاف الأصل .

فظهر : أن الدالّ على الوجوب هو السيرة العقلائيّة ، والسرّ في ذلك هو عدم التفكيك والانفكاك بين البعث والإنبعاث من ناحية الباعث ... وهذا عين الوجوب ... خذ واغتنم .

تتمّةٌ ، في النظر في كلام للسيد البروجردي في هذا المقام :

وملخّص ما ذكره رحمه الله كما جاء في تقرير بحثه تحت عنوان :

ههنا نكتة لطيفة يعجبنا ذكرها :

إنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي والأئمة ـ عليهم الصلاة والسلام ـ على قسمين ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنة والحاكميّة وإعمال المولويّة ، نظير الأوامر الصادرة عن الموالي العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم ، كما في الأوامر والنواهي الواردة عنهم في الجهاد وميادين القتال . ومنها : ما صدر عنهم لبيان الأحكام الإلهيّة ، نظير إفتاء المفتي الفقيه .

---

(١) سورة آل عمران : ٦١ .

فأمّا القسم الأوّل ، فيجب إطاعته ويحرم مخالفته ، وأمّا القسم الثاني فلا تكون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هي مخالفة تلك الأوامر والنواهي ، بل بما هي مخالفة أحكام الله تعالى ، لكون هذا القسم من أوامرهم ونواهيهم ارشاديّاً لا مولويّاً ... .

ثم قال : والأوامر والنواهي المنقولة عن أئمّتنا بل عن رسول الله صلّى الله عليه وآله جلّها ارشادية بالمعنى المذكور ، وليست بمولويّة[1] .

أقول[2]

لكنَّ مقتضى الأدلّة هو : إنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن المعصومين كلّها مولوية ، وهذا هو الأصل فيها إلاّ ما قام الدليل على إرشاديّته ، بل إنّ مفاد الأدلّة أنّ كلّ ما يصدر عنهم تجب إطاعتهم فيه ، لأنّ الأحكام مفوّضة إليهم ، ولهم الولاية المطلقة ، فلا فرق بين قول الله عزوجل في القرآن الكريم وقولهم الثابت عنهم ، في أن كليهما حكم إلهي يجب امتثاله .

أمّا بالنسبة إلى أوامر النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ، فما ذكرناه موضع وفاق بين الخاصّة والعامّة ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**)[3] ففي الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ الله أدّب نبيّه فأحسن أدبه ، فلمّا أكمل له الأدب قال : (**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُق عَظِيم**)ثم فوّض إليه أمر الدين والأُمّة ليسوس عباده فقال عزّوجلّ (**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**) . وإنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان مسدّداً موفّقاً مؤيّداً بروح القدس ، لا يزلُّ ولا يخطئ في شيء ممّا يسوس به الخلق ، فتأدّب بآداب الله . ثم إنّ الله عزوجل فرض الصلاة ... فأضاف رسول الله ... فأجاز الله عزوجل له ذلك ... » .

ومثله غيره في « باب التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة في أمر الدين » من كتاب الكافي[4] وغيره ، ممّا جاء التصريح فيه بثبوت هذه المنزلة للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ، واشتمل على موارد من الأحكام التي وضعها في الأبواب المختلفة ... وكذلك كلمات المفسرين من الفريقين بذيل الآية المباركة ، فإنّهم قالوا بأنها تدل على أنّ كلّ ما أمر به النبي فهو أمرٌ من الله ، وكلّ ما نهى عنه فهو نهي منه[5] .

وأمّا بالنسبة إلى الأئمة ـ عليهم السلام ـ فيدلُّ عليه النصوص العامّة في أنّهم بمنزلة النبي صلّى الله عليه وآله[6] وأنهم الورثة له[1] وأن طاعتهم مفروضة كطاعته[2] ، والنصوص الخاصّة الكثيرة كما قال غير واحد من

---

(١) نهاية الاصول : ٩٧ ، الحجة في الفقه : ١١٦ ـ ١١٧ .

(٢) هذا المطلب ملخّص من الباب الأوّل من كتابنا (عموم ولاية المعصوم) .

(٣) سورة الحشر : ٧ .

(٤) الكافي ٢٦٥/١ .

(٥) انظر : منهج الصادقين ٢٢٦/٩ ، مجمع البيان ، الصافي ١٥٦/٥ ، الميزان ٢٠٤/١٩ ، الكشاف ٥٠٣/٤ ، القرطبي ١٧/١٨ ، الرازي ٢٨٦/٢٩ ، النيسابوري ـ هامش الطبري ـ ٣٩/٢٨ .

(٦) من ذلك : حديث المنزلة المتواتر بين المسلمين .

الأكابر ، أو المستفيضة كما قال الشيخ المجلسي كما سيأتي ، كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ الله عزوجلّ أدّب نبيّه على محبّته فقال : (**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُق عَظِيم**) ثم فوّض إليه فقال عزّوجل : (**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**) وقال عزوجل : (**مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**) . وإنّ نبي الله فوّض إلى علي وائتمنه ، فسلّم وجحد الناس »[٣] .

وبثبوت هذه المنزلة لهم صرّح جماعة من الأساطين من الفقهاء والمحدّثين :

قال الوحيد البهبهاني ـ في معاني التفويض الذي رمي به بعض الرواة ـ : « الرابع : تفويض الأحكام والأفعال ، بأنْ يثبت ما رآه حسناً ويردّ ما رآه قبيحاً ، فيجيز الله إثباته وردّه ، مثل : إطعام الجدّ السّدس ، وإضافة الركعتين في الرّباعيّات ، والواحدة في المغرب ، والنوافل أربعاً وثلاثين ، وتحريم كلّ مسكر ... » ثم نصّ على كثرة الأخبار الواردة في هذا المعنى[٤] .

وقال أيضاً : « وقد حقّقنا في تعليقتنا على رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقادات من تعدّى عنها نسبوه إلى الغلو ، مثل نفي السّهو عن النبي ، أو إلى التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلّى الله عليه وآله »[٥] .

وقال صاحب (الحدائق) في بحثه عن اختلاف الأخبار في منزوحات البئر : « واحتمل بعض محققي المحدّثين من المتأخّرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيّات لهم عليهم السلام ، لتضمّن كثير من الأخبار أنّ خصوصيّات كثير من الأحكام مفوّضة إليهم ، كما كانت مفوّضةً إليه صلى الله عليه وآله »[٦] .

وقال السيد عبد الله شبّر : « والأخبار بهذا المضمون كثيرة ، رواها المحدّثون في كتبهم ، كالكليني في الكافي والصفّار في البصائر وغيرهما ، وحاصلها : إنّ الله سبحانه فوّض أحكام الشريعة إلى نبيّه بعد أنْ أيّده واجتباه وسدّده وأكمل له محامده وأبلغه إلى غاية الكمال . والتفويض بهذا المعنى غير التفويض الذي أجمعت الفرقة المحقّة على بطلانه »[٧] .

وقال صاحب (الجواهر) : « قال في المسالك : روى العامّة والخاصّة إنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان يضرب الشارب بالأيدي والنعال ، ولم يقدّره بعدد ، فلمّا كان في زمن عمر ، استشار أمير المؤمنين عليه

---

(١) انظر : بصائر الدرجات ج٣ باب ٣ .

(٢) انظر : بصائر الدرجات ج٣ باب ٥ .

(٣) الكافي ٢٦٥/١ .

(٤) الفوائد الرجالية : ٣٩ .

(٥) الحاشية على مجمع الفائدة : ٧٠٠ .

(٦) الحدائق الناضرة ٣٦٥/١ .

(٧) مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار ٣٦٩/١ .

السلام في حدّه ، فأشار عليه بأنْ يضرب ثمانين جلدة ، معلّلاً بأنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى .

وكان التقدير المزبور عن أمير المؤمنين من التفويض الجائز لهم »[1] .

وقال الشيخ التقي المجلسي : « ... كما يظهر من الأخبار الكثيرة الواردة في التفويض إلى النبي والأئمة صلوات الله عليهم »[2] .

وقال الشيخ المجلسي : « وألزم على جميع الأشياء طاعتهم حتى الجمادات ، من السماويات والأرضيّات ، كشقّ القمر ... وفوّض أمورها إليهم من التحليل والتحريم والعطاء والمنع ، وإنْ كان ظاهرها تفويض تدبيرها إليهم ، « فهم يحلّلون ما يشاؤون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتي تحقيقه »[3] .

---

(١) جواهر الكلام ٤٥٧/٤١ .

(٢) روضة المتقين ٤٨٠/٥ .

(٣) بحار الأنوار ٣٤٢/٢٥ .

التعبّدي والتوصّلي

الواجبات الشرعيّة هي بالضّرورة على قسمين ، قسم : لا يحصل الغرض منه إلاّ إذا أُتي به بقصد القربة ، وهذا هو التعبّدي ، وقسم : يحصل منه الغرض بأيّ داع أُتي به ، وهو التوصّلي . فمن الأوّل : الصلاة مثلا ، ومن الثاني : دفن الميت المؤمن مثلا .

فتارةً : نحرز كون الواجب من هذا القبيل أو ذاك ، واخرى : يقع الإشكال فيه ، كما في العتق في الكفّارات مثلا ، حيث يقع الكلام في سقوط الأمر به بمجرّد الإتيان به ، أو أنه لابدّ فيه من قصد القربة ... ولأجل وجود هذا القسم من الواجبات في الشريعة المقدّسة ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهة الأدلّة ، فتصل النوبة إلى مقتضى الاصول .

والأصل في هذا المقام : إمّا الأصل اللّفظي ، وإمّا الأصل العملي ، والأصل اللّفظي ، إمّا داخلي وإمّا خارجي ، كما أن الأصل العملي إمّا شرعي وإمّا عقلي ... والمقصود من الأصل اللّفظي الداخلي هو إطلاق الصيغة ، ومن الأصل اللّفظي الخارجي هو الأدلّة اللّفظية من الكتاب قوله تعالى : (**قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ**)[1] أو السنّة مثل قوله عليه الصّلاة والسلام : « لا عمل إلاّ بنيّة »[2] .

فيقع البحث في جهات :

١ ـ الإطلاقُ الداخلي

والمقصود من ذلك هو البحث عن مقتضى الأصل اللّفظي الداخلي ، بأنْ ننظر هل للصيغة إطلاقٌ يصحّ لأن يكون رافعاً للشبهة ويوضّح حال الواجب من حيث التعبديّة والتوصليّة أو لا ؟

ولابدّ من تحقيق حال الأصل اللّفظي الداخلي في مرحلتين ، في مرحلة الثبوت ، وأنه هل يمكن الإطلاق والتقييد أو لا ، ثم في مرحلة الإثبات .

فإن حصلنا على أصل لفظي من الداخل فهو ، وإلاّ فمن الخارج ، وإلاّ فالأصل العملي ، فنقول :

لو شككنا في واجب من الواجبات أنه توصّلي أو تعبّدي ، فهل من إطلاق يثبت التوصّلية أو لا ؟

وقبل الإجابة على ذلك ، لابدّ من البحث في مقام الثبوت ، وأنّه هل من الممكن وجود الإطلاق بالنسبة إلى قصد القربة أو لا ؟

إن إمكان الإطلاق موقوف على إمكان التقييد ، بناءً على أن التقابل بينهما من قبيل العدم والملكة ، فكلّ مورد لا يمكن فيه التقييد فلا يمكن الإطلاق ، كما في البصر ، فالمورد الذي لا يمكن فيه البصر لا يمكن

---

(١) سورة الزمر : ١١ .

(٢) وسائل الشيعة الجزء الأول ، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات .

فيه العمى وهو عدم البصر في المورد القابل له ـ وعلى هذا المبنى طرح المحقّق الخراساني البحث ، لكنّ البحث ينقسم إلى قسمين ، هما : الإطلاق والتقييد بالأمر الأوّل ، والإطلاق والتقييد بالأمر الثاني ، هذا من جهة .

ومن جهة اخرى ، فالتقييد تارةً يكون بنحو القيد واخرى بنحو الجزء ، بأنْ يكون قصد القربة في العمل قيداً له أو يكن جزءاً له ، وهذا مقصود (الكفاية) من الشرطيّة والشطريّة .

هل يمكن تقييد المتعلَّق بقصد القربة بالأمر الأول ؟

فالكلام الآن في إمكان تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة بنفس الأمر الأوّل .

وقد تعرّض صاحب (الكفاية)[1] هنا لأُمور :

الأمر الأوّل

(في بيان التمييز بين الوجوب التوصّلي والوجوب التعبّدي) .

فقال رحمه الله : الوجوب التعبّدي هو الوجوب الذي لا يحصل الغرض من الوجوب فيه إلاّ بالإتيان بمتعلَّق الأمر على الوجه القربي ، والوجوب التوصّلي هو الوجوب الذي يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلَّق بأيّ داع كان .

فالفرق بينهما يكون من ناحية اختلاف الغرض .

إيراد المحقّق الإصفهاني

وقد أورد عليه المحقّق الإصفهاني[2] بإشكالين تصريحاً وتلويحاً :

أحدهما : إنه لا يوجد أيّ اختلاف وافتراق بين الوجوبين أصلا ، بل الإفتراق هو في طرف الواجبين ، لأنّ الوجوب ـ على أيّ حال ـ إنما هو لجعل الداعي ، فسواء كان الخطاب : « صلّ » أو « إغسل ثوبك » فقد جاء الوجوب لجعل الداعي لحصول متعلَّق الأمر ، وأنه ليس الغرض من الوجوب إلاّ جعل الداعي ، لكنَّ الغرض من أحدهما لا يحصل إلاّ مع قصد القربة دون الآخر فإنه مطلق ، فالإختلاف من ناحية الواجب لا الوجوب .

والثاني ـ وهو يظهر من الأوّل ـ فإنه بناءً على ما ذكر ، لا وجه لجعل البحث من مباحث الصيغة ، إذ المادّة في الواجب التوصّلي مطلقة ، وفي التعبّدي مقيّدة ، فيكون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب والمادّة ، ولا علاقة للبحث بالصيغة ، فقول (الكفاية) : إطلاق الصيغة هل يقتضي التعبّدية أو التوصّلية ؟ بلا وجه .

مناقشة الاستاذ

وقد دفع الاستاذ كلا الإيرادين :

---

(١) كفاية الأصول : ٧٢ .

(٢) نهاية الدراية ٣٢٠/١ .

أمّا الأوّل : فبأنّ الوجوب التعبّدي وإن كان لا يختلف عن الوجوب التوصّلي ذاتاً ، لأنّ الوجوب كيفما كان فمعناه واحد ، ولا يختلفان كذلك من ناحية الغرض الأوّلي للوجوب ، وهو جعل الداعي ، لكنهما مختلفان من جهة الغرض النهائي ، لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعي ، والغرض من جعل الداعي هو حصول المتعلَّق ، والغرض من حصول المتعلَّق حصول المصلحة المترتبة على المتعلَّق ، فلو كانت المصلحة مقيَّدة ـ أي كانت قائمة بالعمل المأتي به مع قصد القربة ـ كان الغرض من جعل الداعي هذا العمل المقيَّد ، فما لم يحصل لم يتحقّق الغرض ، ومتى لم يحصل جعل الداعي بهذا الغرض لم يتحقق الوجوب ، فلا محالة لا يتحقق الغرض من الوجوب المجعول على الصلاة ـ مثلا ـ إلاّ بالإتيان بها بقصد القربة . فقول صاحب (الكفاية) : بأن التعبّدي هو الذي لا يسقط الأمر فيه ـ أو لا يتحقق الغرض منه ـ إلاّ إذا أتي به متقرّباً به ، بخلاف التوصّلي الذي هو مطلقٌ من هذه الجهة ، كلام صحيح ... ولايرد عليه الإشكال ، لوجود الفرق بينهما في الغرض النهائي وهو المصلحة ، وإن لم يفترقا في الغرض الأوّلي وهو جعل الداعي .

وأما الثاني ، فإنه غفلة منه قدّس سرّه عن مطلبين :

أحدهما : إن الصيغة مركّبة من المادة والهيئة ، فقولهم : « إطلاق الصيغة » مشترك ، ولذا يأتي السؤال : هل المراد إطلاق المادّة أو الهيئة ؟

والثاني : لقد ذكر في (الكفاية) في الأمر الأوّل « إطلاق الصيغة » لكنه قال في الأمر الثالث « إطلاق الصيغة يقتضي التوصّلية » فلو التفت المحقق الإصفهاني إلى المطلبين لم يشكل على (الكفاية) بما ذكر .

هذا كلّه في الأمر الأوّل من الامور التي تعرّض لها في (الكفاية) .

الأمر الثاني

(في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلَّق وعدم إمكانه) .

فذهب المحقق الخراساني إلى استحالة أخذ داعي الأمر ـ وهو قصد القربة ـ في متعلَّق الأمر ، وتقييده به ، وذلك لأنه إذا أُخذ قصد الأمر في المأمور به ، لم يكن للمكلَّف القدرة على الإمتثال ، فالمأمور به هو الحصّة الخاصّة من الصّلاة ، وهي المقيَّدة بداعي الأمر ، وحينئذ لا يتحقّق الإمتثال .

قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحالة الأخذ ، ثم إنّه قد خلط بين الأخذ من ناحية المولى والإمتثال من ناحية المكلّف ، وجعل هذا متفرّعاً على ذاك ، إذ قال بالنسبة إلى المحذور في مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » وبالنسبة إلى المحذور في مقام الإمتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفريع هذا على ذاك .

قال الاستاذ : والصحيح أن يقع البحث في مقامات :

١ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر في مرحلة تصوّر الآمر ؟

٢ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر في مرحلة الإنشاء ؟

٣ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر في مرحلة فعليّة الأمر ؟

٤ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد الأمر في مرحلة الإمتثال ؟

المقام الأوّل

لا ريب أنّ المولى عندما يريد أن يأمر بشيء ، فإنّه لابدّ من أن يتصوّر الأمر ومتعلَّق الأمر ، فهل يمكن تصوّر ذلك مع أخذ قصد الأمر في متعلَّقه أو لا يمكن ؟

حاصل الإشكال هو : إنّ « الأمر » من المفاهيم ذات التعلّق ، والأمر بالشيء لا يتصوَّر إلاّ مع تصوّر الشيء ، فالأمر بالصّلاة لا يمكن تصوّره إلاّ مع تصوّر الصّلاة ، ولكن المفروض أن متعلَّق الأمر هو الصّلاة التي تعلَّق الأمر بها مع قصد القربة ، فتصوّر الأمر موقوف على تصوّر الأمر ، وهذا هو الدور .

وبعبارة اخرى : إن متعلّق الأمر هو الصّلاة ، وهي مقيَّدة بقصد الأمر ، فيكون الأمر متعلَّق المتعلَّق ، أي : إن متعلَّق الأمر ـ الذي هو الصلاة المقيّدة بقصد الأمر ـ أصبح متعلَّق الأمر ، ولمّا كان الأمر متعلَّق متعلَّق الأمر ، فلابدَّ من تصوُّره قبل الأمر كما ذكرنا ، فتوقف الأمر على تصوّر الأمر ، وتصوّر الأمر موقوف على تصوّر متعلّق الأمر المفروض أخذه ـ الأمر ـ في المتعلَّق .

وهذا الإشكال إنما يلزم في التعبّدي . أما في التوصّلي ـ كالأمر بدفن الميّت مثلا ـ فلا ، لأن الأمر به يتوقّف على تصوّر الأمر ، وتصوّر الأمر يتوقّف على تصوّر دفن الميّت ، فكان الموقوف هو الأمر ، والموقوف عليه دفن الميت ، فلا دور .

جواب المشكيني عن إشكال الدور

ولعلّ خير ما قيل في حلّ مشكلة الدور هنا جواب المحقق المشكيني[1] ، فإنّه حاول إثبات التغاير بين الموقوف والموقوف عليه فقال : بأنّ المأخوذ في متعلَّق الأمر هو طبيعي الأمر ، ولكن المتصوَّر في طرف المتعلَّق هو شخص الأمر ، وذلك ، لأنّ المتعلّق هو الصّلاة المقيَّدة بقصد الأمر ، لكنْ طبيعي الأمر لا شخصه وفرده ، أمّا الأمر المتعلِّق بنفس الصّلاة فهو شخص الأمر وفرده ، وهذا المقدار من الإختلاف كان لرفع الدور .

قال : ونظير ذلك قول القائل : « كلّ خبري صادق » فإنّه تحلُّ فيه مشكلة الدور من جهة أن شخص هذا الخبر ـ وهو قوله : كلّ خبري صادق ـ موقوف على الحكم وهو « صادق » وأمّا الحكم « صادق » فموقوف على طبيعة الخبر لا شخص هذا الخبر ، وهنا كذلك ، إذ أنّ تصوّر شخص الأمر المتوجّه إلى الصّلاة موقوف على تصوّر الصلاة بقصد الأمر ، لكن طبيعي الأمر لا شخصه .

نقد الاستاذ

---

(١) الحاشية على كفاية الاصول ١٠٧/١ .

وأورد عليه الاستاذ بالفرق بين المقامين ، فإن الموضوع في تلك القضيّة هو طبيعة الخبر ، وشخص هذا الخبر ـ وهو قوله : كلّ خبري صادق ـ غير طبيعة الخبر ، هذا صحيح . أمّا في مقامنا هذا ، فإنّه ـ بعد استحالة الإهمال من الحاكم إمّا الإطلاق وإمّا التقييد ، فإنه لمّا يقول « صلّ » بقصد الأمر بالصّلاة ، لا يريد الإتيان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللاّبشرط ، حتى الأمر المتوجّه إلى الصيام والحج مثلا ، فليس المراد الصّلاة بقصد الأمر المطلق ـ كما لم يكن الصّلاة بقصد الأمر المهمل بالنسبة إلى خصوصيات الأمر ـ فتعيّن أنْ يكون المقصود الإتيان بالصّلاة بقصد شخص هذا الأمر وهو « صلّ » ، فكان شخص الأمر هو المتعلّق ، وهو نفسه متعلَّق المتعلَّق .

حلّ المشكل

ثم إنّ الاستاذ ذكر في حلّ الإشكال : أنه إنما يلزم الدور لو كان الوجود الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه ، أمّا مع تعدّدهما ، بأنْ يكون الموقوف ـ في مرحلة التصوّر ـ شخصاً من الطبيعة ، والموقوف عليه شخصاً آخر منها فلا ... وفي مرحلة اللّحاظ والتصوّر ، فإنّ الآمر يتصوَّر أمره الذي هو فعل من أفعاله الإختياريّة ، فالأمر الصّادر مسبوق بالتصوّر ، ولمّا كان من الامور ذات التعلُّق ، فإنّه يتصوّر متعلَّقه معه ، والمفروض أن متعلَّق المتعلَّق نفس هذا الأمر ، فلابدَّ من تصوّره أيضاً ، فالشيء الواحد ـ وهو الأمر ـ قد تُصوُّر مرّتين ، لكن في رتبتين ، رتبة المتعلَّق ورتبة متعلَّق المتعلَّق ، فكان الموقوف عليه شخص صورة الأمر ، والموقوف شخص آخر من صورة الأمر ... فحصل التغاير ، إذ قد حصل للأمر بالصّلاة وجودان تصوّريان ، وجود تصوّري مقوّم للمتعلّق ، ووجود تصوّري محقّق لنفس الفعل الذي هو الأمر في ظرف إصدار الأمر ، لأنّه يتصوّر الأمر الذي يريد إصداره ، فهو يتصوّر الصّلاة بكلّ حدودها وقيودها مع قصد الأمر بها ، ثم عندما يريد إصدار الأمر وإيجاد هذا الفعل ـ أي الأمر ، فإنه من أفعال المولى كما تقدّم ـ يتصوّر الصّلاة بحدودها ـ ومنها الأمر ـ فيتصوّر الأمر مرّتين ، ولا محذور فيه ، ولا دور .

قال : وبما ذكرنا يندفع اشكال اجتماع اللّحاظين ـ الآلي والإستقلالي ـ في الشيء الواحد ، من جهة أن « الأمر » بالشيء ملحوظ باللّحاظ الآلي ، فالأمر في قوله « صلّ » إنّما يُلحظ باللّحاظ الآلي ، لأن المقصود هو البعث نحو الصّلاة ، لكنَّ المتعلَّق يلحظ دائماً باللّحاظ الإستقلالي ، والمفروض تقيّد الصّلاة بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان في الأمر ، من جهة كونه متعلِّقاً ومتعلَّقاً ، وهو محال .

وجه الإندفاع ، إن الملحوظ بالإستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلَّق المتعلَّق ، والملحوظ بالآليّة هو الأمر المتعلّق ، كما تقدَّم ، فلا إشكال .

المقام الثاني

قال في (الكفاية) : لاستحالة أخذ ما لا يتأتى إلاّ من قبل الأمر في متعلّقه[1] .

(١) كفاية الأصول : ٧٢ .

وتوضيح وجه الإستحالة هو : إن الأمر يحتاج إلى المتعلَّق ، ونسبته إليه نسبة العرض إلى الموضوع ، فكما أن العرض محتاج إلى موضوع يقوم به ، كذلك الأمر ، فهو محتاج إلى ما يتعلَّق به ، وعليه ، فيكون الأمر متأخّراً رتبةً عن المتعلّق كما هو الحال في العرض بالنسبة إلى موضوعه ، فلو أُريد في مرحلة الجعل والإنشاء أن يؤخذ الأمر في متعلَّقه ، لزم كونه في مرتبته ، فيصير المتأخر متقدّماً والمتقدّم متأخّراً ، وهما متقابلان ، واجتماع المتقابلين محال . هذا من جهة .

ومن جهة اخرى : إن الأمر موقوف على متعلَّقه توقّف العرض على معروضه ، ولكنْ لو أُخذ الأمر في المتعلَّق ـ كما هو المفروض ـ توقّف المتعلَّق على الأمر ، وهذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

وقد أجاب المحقّقون عن ذلك بالمغايرة بين الموقوف والموقوف عليه ، بأنّ الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجي ، والموقوف عليه هو الأمر بوجوده التصوّري ، وذلك ، لأنّ المحقّق للبعث هو الوجود الخارجي للأمر ، أمّا الأمر الذي أخذ في المتعلَّق كالصّلاة مثلا وجعلت مقيَّدة بقصده ، فهو الأمر الذي يتصوّره المولى لا الأمر الخارجي .

إشكال المحقق الإصفهاني على المشهور

وأورد عليه المحقق الإصفهاني[1] بأنّه ليس للأمر وجود غير وجود المتعلَّق ، حتى يقال بأنّ هذا غير ذاك ، بل إنَّ الأمر موجود بعين وجود متعلَّقه في مرحلة الجعل والإنشاء ، وذلك لأنَّ « الأمر » من الامور ذات الإضافة والتعلّق كالإرادة ، والحبّ ، والبغض ، والشوق ، والعلم ، والبعث ... ـ فلا يعقل الأمر بدون المأمور به ، كما لا يعقل الإرادة بلا مراد ... وهكذا ... ففي جميع هذه الحقائق لابدَّ من وجود الطرف ، وكلٌّ منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات ـ الذي موطنه النفس ـ هو المقوِّم للإرادة ، وهكذا الحال في الإشتياق ونحوه ... وحيث أنّ الوجود النفساني للطَّرف ـ لا الوجود الخارجي له هو المقوّم للأمر ، فإنَّ الأمر ومتعلَّقه وجودهما واحد ، ويستحيل أن يكون لهما وجودان ، لأنّ حقيقة الأمر هو البعث ، ولا يعقل البعث بلا مبعوث إليه ، بل المبعوث إليه الذي هو في النفس ووجوده بالذات ـ وله وجودٌ بالعرض ، وهو المبعوث إليه الذي يتحقق في الخارج ، المسقط للأمر ـ موجود مع البعث بوجود واحد ... فجواب القوم ـ من أنّ وجود الأمر موقوف على وجود المتعلّق ، والأمر الموجود في المتعلَّق غير الأمر الذي يتعلَّق بالمتعلَّق ـ غير صحيح ، لأنّه يبتني على ثبوت وجودين ، وهو باطل .

جواب الدور من الإصفهاني

فالجواب الصحيح عن إشكال الدور ، قد ظهر ممّا ذكره هذا المحقق عن جواب القوم ، وذلك لأنه ليس هنا وجودان أحدهما موقوف والآخر موقوف عليه ، بل وجود واحدٌ ، فلا دور .

---

(١) نهاية الدراية ٣٢٤/١ .

رأي الاستاذ في الجواب

وقد ارتضى شيخنا هذا الجواب في الدّورة السابقة . أمّا في الدّورة اللاّحقة ، فذكر أن له تأمّلا فيه ، لأنّ في الأخبار الواردة عن أهل العصمة إنّ الله تعالى عالم إذ لا معلوم ، وقادر إذ لا مقدور .[1] فتأمّل .

جواب المحقق الإصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين

وأمّا الإشكال بلزوم اجتماع المتقابلين ـ التقدّم والتأخّر ـ المطروح من المحقق الإصفهاني ، فتوضيحه :

أوّلا : إن المفاهيم الإضافية على قسمين ، فمنها : ما لا تقابل بينهما ، ومن الممكن اجتماعهما ، كالحبّ والمحبوب ، فإنهما متضايفان ، ويمكن وجودهما في مكان واحد ، بأن يكون الشيء الواحد محبّاً ومحبوباً معاً ، ومنها : ما يكون بينهما تقابل ولا يجتمعان في الوجود ، والتقدّم والتأخر من هذا القبيل .

وثانياً : إن للتقدّم والتأخّر أقساماً ، ومنها : التقدّم والتأخّر الطبعي ، والمراد منه أنْ يكون المتأخّر موقوفاً بالطبع على المتقدّم ولولاه لم يوجد ، والمتقدّم مستغن في الوجود عن المتأخّر ، كالواحد والاثنين .

فالإشكال فيما نحن فيه هو : أنه إذا أُخذ قصد الأمر في المتعلَّق لزم اجتماع المتقابلين بالطبع ... كما تقدَّم .

وقد أجاب عنه المحقق المذكور ـ وإليه ترجع سائر الأجوبة في المقام ـ وحاصله : إن ما هو المتقدّم طبعاً غير ما هو المتأخّر طبعاً ، وتوضيحه :

إنّ الأمر لا يكون داعياً بوجوده الخارجي أبداً ، والداعويّة منه محال ، إذ الداعي لابدُّ وأن يكون مؤثّراً في إرادة العبد كي يتحرّك نحو الإمتثال ، ولا يكون كذلك إلاّ إذا حصل الداعي في وعاء النفس ، والوجود الخارجي لا يأتي إلى عالم النفس حتى يؤثّر في الإرادة ، بل المؤثّر فيها هو الوجود العلمي للشيء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء ـ وهو عطشان ـ تحرّك نحوه ، وأما إذا كان بجنبه وهو لا يعلم به فلا يتحرّك إليه ، فالمؤثر في الإرادة ويكون له داعويّة هو الوجود العلمي لا الخارجي .

وعليه ، فالداعويّة هي شأن الوجود العلمي للأمر ، ولا تتحقّق الصّلاة بقصد الأمر إلاّ من ناحية الأمر الموجود بالوجود الذهني ، فالأمر الذي أُخذ في المتعلَّق ووجب على المكلَّف قصده هو الأمر العلمي ... بخلاف الأمر الذي يصدر من المولى متعلِّقاً بالصّلاة مثلا ، فإنه أمر بوجوده الخارجي الواقعي .

فالوجود الخارجي للأمر هو المتعلِّق بالصّلاة ، والذي جاء قيداً للصّلاة ووجب قصده هو الوجود العلمي للأمر ، فاندفع اشكال اجتماع المتقدّم والمتأخّر ، لأن المتقدّم غير المتأخّر ، وليس بينهما تقدّم وتأخّر طبعي .

نقد الجواب

---

(١) الكافي ١٠٧/١ كتاب التوحيد ، باب صفات الذات .

وأشكل عليه شيخنا دام بقاه ـ تبعاً للمحقق العراقي[1] ـ : بأنه غير رافع للإشكال ، لأنه إن كان المأخوذ في متعلَّق الأمر ـ وهو الصّلاة ـ هو الصّورة العلميّة للأمر مطلقاً ، أي وإنْ لم تكن الصورة العلميّة مطابقة للواقع ، بأن يكون جهلا مركَّباً ، فما ذكره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجي ـ وهو حكم المولى وبعثه نحو الصّلاة ـ متأخّر طبعاً عن الصّلاة المقيّدة بقصد الأمر بوجوده العلمي غير المعتبر مطابقته للواقع . وأمّا إن كان المأخوذ هو الصّورة العلميّة المطابقة للواقع ، بأنْ يكون الصورة العلمية لنفس ذاك الأمر الصّادر من المولى هي المحرّك والباعث ، فالإشكال باق ، لأنّ الواقع غير محتاج إلى صورة علميّة مطابقة إليه ، لكنَّ الصورة العلميّة المطابقة له محتاجة له ، فما لم يتحقق أمر واقعي فلا تحصل صورة علميّة له في الذهن ، إذن ، فالصّورة العلميّة متأخرة بالطبع عن الواقع ، وهو الأمر الصادر ، فهي موقوفة عليه ، لكنَّها بما أنها مأخوذة في متعلَّق الأمر الصّادر ـ والمتعلَّق مقدَّم رتبةً على الأمر ـ فهي متقدّمة ، فلزم اجتماع المتقابلين في الشيء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الإصفهاني

لكنّ السيّد الاستاذ ـ دام ظله ـ نصَّ[2] على أن الإنصاف تماميّة جواب المحقق الإصفهاني عن محذور اجتماع المتقابلين وعدم صحّة الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ في متعلَّق الأحكام هو المفاهيم والطبائع لا المصاديق الخارجيّة ، والعلم الذي يكون فانياً في متعلَّقه هو مصداق العلم والفرد الخارجي منه ، وأما مفهوم العلم وطبيعته فليس كذلك ، فإن العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانياً في المعلوم ومرآتاً له بل يكون متعلَّقاً للنظر الاستقلالي ، وعليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمي فيكون مأخوذاً في المتعلَّق بهذه الخصوصية ، فالمتعلَّق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، ولا يخفى أن العلم المأخوذ في المتعلَّق ليس مصداق العلم كي يقال إنه فان في متعلّقه ، بل المأخوذ مفهومه وهو لا يفنى في متعلَّقه كما عرفت ، فالقصد متفرّع في مرحلة موضوعيّته عن الأمر المعلوم لا الأمر الخارجي ، فلا خلف . فالإشكال عليه ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم ومصداقه . فما أفاده المحقق الإصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه إشكالاً ولا نعلم له جواباً .

أقول :

إلاّ أنّ الظاهر عدم ورود ما أفاده على التقريب المتقدّم عن شيخنا الاستاذ للإشكال على المحقّق الإصفهاني ، لأنّ محور الكلام فيه ضرورة وجود أمر واقعي لتحصل الصورة الذهنيّة عنه ، فيكون متقدّماً بالطبع وهي متأخرة عنه كذلك ، وحينئذ يلزم المحذور . فتأمّل .

لزوم الدور بتقريب الميرزا

---

(١) بدائع الأفكار ٢٢٩/١ .

(٢) منتقى الاصول ٤٤٠/١ .

وقد سلك المحقّق النائيني طريقاً آخر لبيان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر في المتعلَّق ، سواء في مرحلة التصوّر والإنشاء والإمتثال ... وحاصل كلامه[1] هو :

إن الأحكام الشرعيّة كلّها قضايا حقيقيّة ، ومعنى القضيّة الحقيقيّة كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلابدّ من فرض وجود « العقد » حتى يتوجّه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال في قوله تعالى (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**)[2] حيث الأمر بالوفاء حكم ، ومتعلَّقه « الوفاء » وموضوعه هو « العقد » فيكون متعلَّق الوجوب هو « الوفاء » و « العقد » متعلَّق المتعلَّق ... فالعقد وهو الموضوع ـ لابدّ في مرحلة الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

للواقع ، وعلى هذا ، فإنّ القضيّة ـ كما في الآية المباركة ـ تؤول إلى قضيّة شرطيّة مفادها : إذا تحقق عقد وحصل في الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، والشرط موضوعاً .

وعلى هذا الأساس ، فإنّ الصّلاة بقصد الأمر هي متعلَّق الأمر ، والأمر متعلَّق المتعلَّق ، فهو الموضوع ، وإذا كان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرض مطابق للواقع كي يتوجَّه الحكم عليه ، بأن يكون قبل الحكم ، فيلزم أنْ يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحكم عليه ، وكون وجود الشيء مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

وعلى الجملة ، فمن الناحية الكبرويّة : لا يكون في متن الواقع وجودٌ مفروغاً عنه قبل وجوده ، ونحن في القضايا الحقيقيّة لابدّ وأن نرى الموضوع ومتعلَّق المتعلَّق مفروغاً عنه وجوده ، حتى يأتي الحكم والتكليف عليه .

وهنا ، فإنّ الشارع يريد الأمر بالصّلاة مع قصد الأمر ، بأن يكون قصد الأمر جزءً للصّلاة أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلَّق هذا المتعلَّق للتكليف ، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتى يجعل الأمر ، وهذا يستلزم أن يكون الشيء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، وهو محال .

جواب المحاضرات

وأجاب في (المحاضرات)[3] عمّا ذكره الميرزا ـ رحمه الله ـ بما حاصله إنكار الكبرى ، وتوضيح ذلك :

إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود في القضيّة الحقيقية ، المستلزم لكونه شرطاً لفعليّة التكليف ، إمّا هو الظهور العرفي وإمّا هو حكم العقل بذلك .

أمّا الظهور العرفي فبأنْ يفهم العرف من القضيّة أن الموضوع قد أُخذ مفروض الوجود ، كما في (**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**) حيث يفهم أن العقد موضوع للحكم الذي رتّبه الشارع على فرض وجوده ، وهو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتّب الحكم على موضوع يجب على المكلّف تحصيله .

---

(١) أجود التقريرات ١٥٨/١ ـ ١٥٩ .

(٢) سورة المائدة : ١ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٢:١٥٨ .

وأمّا الحكم العقلي ، فهو حيث يكون القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري ، وبما أنه لا يعقل تعلّق التكليف بغير المقدور ، فلا محالة يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود .

ففي الموردين المذكورين يوجد الملاك لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

وأما فيما عداهما ، فلا دليل على أن التكليف لا يكون فعليّاً إلاّ بعد فرض وجود الموضوع ، ولذا قلنا بفعليّة الأحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها ، بمجرّد تمكّن العبد على الإيجاد ، كالتحريم الوارد على شرب الخمر ، فإنه فعلي وإنْ لم يوجد الخمر خارجاً ، إنْ كان المكلّف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته ، ولذا يتوجّه التكليف عليه ، بخلاف الزوال في « صلّ صلاة الظهر » مثلاً ، فإن المكلّف لا يتمكّن من إيجاده ولا بالشروع بمقدّماته .

(قال) : وما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على ضرورة فرض الموضوع ، لأنّه لاربط للعرف بهذه الناحية ، ولا ملزم من العقل بذلك ، فإنّ الأمر الذي كان متعلّقاً للداعي يحصل بمجرّد إنشاء المولى تكليفه ، وإذا حصل أمكن الإمتثال بداعيه ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود ، وعليه ، فالمكلَّف حين الإمتثال يجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التكليف ، فيأتي بالفعل بداعي ذلك الأمر ، ولا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء ، كما كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الإختيارية .

وعلى هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلَّق الأمر المحذور الذي ذكره الميرزا رحمه الله .

نقد الاستاذ هذا الجواب

وقد تكلّم الاستاذ دام بقاه على هذا الجواب :

فأجاب عنه في الدّورة اللاّحقة : بأنه إنما يتمشّى مع إنكار رجوع القضيّة الحقيقيّة إلى القضيّة الشّرطية ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصّلاة بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذي كان جزءً للموضوع أو شرطاً ، ولكنّ التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمعٌ بين المتنافيين ، وقد جاء في (المحاضرات)[1] التصريح بكون القضيّة الحقيقيّة قضيّة شرطيّة ، وأن الموضوع مقدَّم والحكم تال ، ويستحيل أن يتكفّل الجزاء الشرطَ وضعاً ورفعاً ، وليس التالي إلاّ مترتّباً على المقدَّم ، وعلى هذا الأساس رفع ـ رحمه الله التنافي بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، بمناط أنّ الحاكم ناظرٌ للموضوع في المحكوم ، ويستحيل أن يكون المحكوم ناظراً لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم في رتبة الجزاء ، وهي متأخرة عن رتبة الشرط والمقدَّم .

فإذا كانت القضيّة الحقيقية شرطيّةً ، والموضوع في القضية شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط وفعليّته قبل وجود الشرط ، وفعلية الجزاء قبل فعليّة المقدَّم ؟

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١١٩/٣ بحث الترتب .

إن المفروض ـ هنا ـ وقوع الأمر موضوعاً في الأمر بالصّلاة بقصد الأمر ، والمفروض أن الأمر المتعلّق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط والمشروط بوجود واحد ؟

وأمّا في مرحلة الفعليّة ، فإشكال الميرزا وارد ، فلا يمكن أن يكون الأمر فعليّاً مع أخذ قصد الأمر في المتعلّق ، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة الشرط إلى المشروط ، ويستحيل تحقق الفعليّة للحكم بدون تحقق الفعليّة للموضوع ، وفعليّة الموضوع ـ بما أنه شرط ـ مقدّمة على فعليّة المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر في المتعلَّق وجود الشيء قبل وجود الشيء ، وفعليّته قبل فعليّته ، وهذا وإنْ لم يكن دوراً ، لكنْ فيه ملاك الدور ... وجواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

وأجاب عنه في الدورة السّابقة : بأنّ هناك ملاكاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... وتوضيحه :

إن الحكم يترتب في مقام الجعل على الوجود التقديري للمتعلَّق ، لا على وجوده الخارجي ، ونسبة الحكم إلى المتعلَّق هي نسبة المحمول إلى الموضوع ، ومن غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكمَ في ظرف لحاظه للموضوع ، فهو في قوله «زيد قائم» قد لحظ زيداً مجرّداً عن القيام ، وبلا لحاظ للقيام في تلك المرتبة ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه في المرتبة التالية ، إذن ، الحاكم يرى الصّلاة مجرّدةً عن الحكم ، ثم يرتّب الحكم عليها ويقول : الصّلاة واجبة .

وعلى الجملة ، فإنه يستحيل وجود الحكم في مرتبة المتعلَّق ... فإذا كان الحكم متعلّق المتعلَّق ، فلا محالة يستحيل وجوده في مرتبة المتعلَّق ، فلو أخذ في المتعلّق كان مفروض الوجود لا محالة ... فلمّا نقول : الصّلاة بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول في القضيّة ، وهو ليس في مرتبة «الصّلاة بقصد الأمر» فإنّه لابدَّ وأنْ يكون مفروض الوجود ، فالمناط في فرض الوجود غير منحصر بما ذكره ، بل له مناط ثالث .

وبعبارة أخرى : عندما يأمر بالصّلاة بقصد الأمر ، فإنّ « الصلاة بقصد الأمر» هو المتعلّق ، فيلزم أن يراه ويلحظه المولى قبل ترتيب الحكم عليه ، ولكنّه لمّا يلحظ المتعلَّق «الصلاة» يلحظ معه متعلَّقه «الأمر» ، مع أنّ الأمر لم يرتَّب بعدُ ، فلابدّ وأنْ يكون الملحوظ هو وجوده الفرضي التقديري .

فالمناط لفرض الوجود :

١ ـ الفهم العرفي

٢ ـ الحكم العقلي

٣ ـ إن في كلّ مورد يكون القيد المأخوذ في الموضوع غير موجود حقيقةً في رتبة الموضوع ، وكان أخذه في الموضوع لازماً ، فلا يكون أخذه إلاّ بنحو فرض الوجود ...

وما نحن فيه من القسم الثالث ... فالإشكال يعود .

وتلخّص : عدم تماميّة جواب (المحاضرات) .

جواب المحقق الإصفهاني عن تقريب الميرزا

وأجاب المحقق الإصفهاني رحمه الله[1] عن تقريب الميرزا ، بأن الأمر المأخوذ في المتعلّق أي الصَّلاة ، المعبَّر عنه بـ «متعلَّق المتعلَّق» ليس هو الأمر والحكم المترتّب على المتعلَّق ، بل الذي أُخذ في المتعلَّق هو الصّورة العلميّة للأمر ، والمترتب على المتعلَّق هو نفس الأمر ، ولامحذور في حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر .

نقد هذا الجواب

وممّا ذكرنا سابقاً من ضرورة المطابقة بين الصّورة العلميّة وبين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأنّ الصّورة العلميّة للأمر إن طابقت الواقع ـ وهو الأمر الخارجي ـ لزم تقدّم الأمر الخارجي الواقعي على الصّورة العلميّة ، والمفروض عدم ترتّبه بعدُ ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم والتأخر بالطبع في الشيء الواحد .

المقام الثالث

وفي مرحلة الفعليّة أيضاً يوجد المحذور :

فأوّلاً : ما ذكره الميرزا

من أنّ فعليّة كلّ حكم تتوقّف على فعليّة موضوعه « متعلَّق المتعلَّق » وما لم يصر فعليّاً فلا يصير الحكم فعليّاً ، والحاصل : إن فعليّة الموضوع شرط لفعليّة الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعليّة التكليف بالشرب على فعلية الماء ووجوده .

فلو أخذ الحكم في الموضوع لزم كون الشيء شرطاً لفعلية نفسه ، فتوقّف فعليّة الشيء على فعليّة نفسه .

جواب المحقق الإصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد

وكان محصّل جواب المحقق الإصفهاني : إن المأخوذ في المتعلّق هو الوجود العلمي ...

وقد ظهر عدم تماميّة هذا الجواب .

إلاّ أنْ يقال : بأنَّ فعليّة الحكم موقوفة على فعليّة موضوعه في جميع الموارد إلاّ إذا كان الموضوع نفس الحكم ، مثل ما نحن فيه ، فإنّه في هذه الصّورة لا ضرورة لفعليّة الموضوع قبل الحكم كي يلزم فعليّته قبل فعليّة نفسه .

وثانياً : ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني

وأوضحه المحقّق الإصفهاني : إن العلّة إنّما تكون علّةً للمعلول ، ويستحيل أن تكون علّةً لعليّة نفسها ، فلو أخذ قصد الأمر في متعلَّقه لزم المحذور المذكور . توضيح الملازمة : إن تعلّق الأمر بالصّلاة مع

---

(١) نهاية الدراية ٣٢٤/١ .

قصد القربة معناه : تعلّقه بها وبداعويّة الأمر إليها ، وذلك ، لأنّ كلّ أمر يدعو إلى متعلّقه ، فلو ترتّب الأمر والحكم على الصّلاة مع داعويّة الأمر إلى الصّلاة ، فقد تعلّق الأمر بداعويّة نفسه ويلزم أن يكون علّةً لعليّة نفسه .

وقد ذكر المحقق الإصفهاني هذا المحذور في المقام الثاني ، وأشار إلى تعرّض صاحب الكفاية له في المقام الثالث . فهو يرد على كلا المقامين .

جواب المحقق الإصفهاني عن كلام الكفاية

ثم أجاب رحمه الله عنه : بأنّ قصد الأمر إنْ أُخذ على نحو الشرطيّة أو الجزئيّة فالإشكال لا دافع له ، أمّا إذا كان المتعلّق حصّةً ملازمةً لقصد الأمر ، فهو مندفع ، ومن الواضح أن للصّلاة حصصاً ، منها : الصّلاة الفاقدة لقصد الأمر ، ومنها : الصلاة في ظرف وجود قصد الأمر ، وهذه هي المتعلّق للأمر ، وإذ لا تقيّد فلا عليّة فالإشكال يندفع[1] .

وهذا هو الذي يعبِّر عنه المحقّق العراقي بالحصّة التوأمة ، فالحصّة التي كانت توأماً لقصد الأمر هي التي قد أمر بها المولى ، فلم يدخل قصد الأمر تحت الأمر ليرد الإشكال ...

نقد الاستاذ

وتنظّر الاستاذ في هذا الجواب ، بأنّ المفروض أنّا لا ندري هل المورد من الواجب التعبّدي أو التوصّلي ، فإنْ كان التقييد بقصد الأمر ممكناً تمّ الإطلاق عند الشكّ ، وأمّا مع المحذور المذكور فأصل التقييد غير ممكن ، فكيف يتمسّك بالإطلاق ؟

فإنْ تمّ حلّ المشكل عن طريق الحصّة التوأمة ، وأنه لا تقييد في البين ، كان للإطلاق مجال .

لكن المشكلة هي : إن المولى في مقام البيان وليس بمهمل لأمره وخصوصيات متعلَّق أمره ، فإن كانت انقسامات المأمور به وخصوصيّاته دخيلةً كان التقييد قهريّاً وإلاّ فالإطلاق محكّم ، وهنا : إن كان لقصد الأمر في المتعلَّق دخلٌ في الغرض لزم أخذه ـ كما أن الإيمان إن كان له دخل في الغرض من العتق لزم أخذه ـ وإلاّ فلا . لكنّ المفروض أنه له دخلٌ ، فلابدَّ من أخذه على وجه التقييد . فما ذكره هذا المحقق لا ينفع .

وحاصل ما ذكره : إن قصد الأمر ليس شرطاً ولا شطراً ، بل إنّ متعلَّق الأمر هو الحصّة .

وحاصل إشكالنا عليه : إن قصد الأمر من الإنقسامات ، والإهمال محال ، فإنْ أُخذ فهو التقييد وإنْ رفض فالإطلاق ... فالإشكال باق .

المقام الرّابع

وهو مرحلة الإمتثال ، وفيها وجوه من المحذور :

---

(١) نهاية الدراية ٣٢٤/١ ـ ٣٢٥ .

الأول : ما جاء في كلام صاحب (الكفاية) والمحقق النائيني[1] وهو :

إن قصد الأمر متأخّر عن أجزاء الصّلاة وشرائطها ، فهو متوقّف عليها ، فلو كان «الإمتثال» أحد أجزاء الصّلاة وشرائطها ، لزم اجتماع التقدّم والتأخّر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعة مثل هذا الأمر في مرحلة الإمتثال .

والثاني : إنه لا قدرة على امتثال الأمر « بالصّلاة بقصد الأمر» ، وذلك لعدم تعلّق أمر بالصّلاة ، وكلّ ما لم يتعلَّق به أمر فلا قدرة على الإتيان به بقصد الأمر ، وتوضيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلَّق الأمر هو الصّلاة بقصد الأمر ، فلا محالة لا أمر بالنسبة إلى نفس الصّلاة ، وكذلك الحال في كلّ مركّب ، فإنه إذا تعلَّق الأمر بالمركّب فقد تعلَّق بمجموعة الأجزاء ، فلا يكون هناك لكلّ جزء جزء منها أمر على حدة ، وعليه فالصلاة وحدها لا أمر بها ، والصّلاة مع قصد الإمتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها ـ بقصد الإمتثال .

والثالث : إن قصد الأمر إمّا هو قيد للصّلاة ، وإمّا هو جزء من أجزائها . فإنْ كانت الصّلاة المقيَّدة متعلَّق الأمر ، كانت ذات الصّلاة غير مأمور بها كي يمكن للمكلَّف الإتيان بها بقصد أمرها ، وإنْ كانت الصَّلاة مركّبةً من قصد الإمتثال وغيره من الأجزاء ، فالإمتثال محال كذلك ، لأنّ الأمر دائماً محرّك وداع نحو متعلَّقه ، ولا يعقل تحريك الأمر وداعويّته لداعويّة نفسه ، إذ معنى ذلك أن يصير الشيء علّةً لعليّة نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقّق العراقي

وقد ذكر في (المحاضرات)[2] تبعاً للمحقق العراقي طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، وحاصل كلامه :

أوّلاً : إنّه لا محذور في أنْ يكون بعض أجزاء الواجب تعبّدياً وبعضها الآخر توصّليّاً ، وإنْ لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع ـ إذ لا يوجد في الشريعة هكذا واجب ـ بل بوجوب عرضي كالنذر ، بأن يكون مجموع الصّلاة وإعطاء المال للمسكين متعلّق النذر .

نعم ، قد وقع في الشرع كون الأجزاء كلّها تعبّدية ، لكنّ قسماً من الشرائط توصّلي ، كالصّلاة ، فأجزاؤها تعبديّة كلّها ، وشرائطها بعضها توصّلي كالطّهارة من الخبث ، وبعضها تعبّدي كالطّهارة من الحدث .

وثانياً : إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلُّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه ، فيكون كلّ جزء من أجزائه التعبديّة قد اتّخذ حصّةً من ذلك الأمر المتعلّق بالمجموع ، وأصبح مأموراً به بأمر ضمني .

وبعد هذا ، فإذا لحظنا الصَّلاة بقصد الأمر وجدناها مركّبةً من أجزاء ، أحدها : قصد الأمر ، لكنّ هذا الجزء منها توصّلي وبقيّة الأجزاء تعبديّة ، فكان الأمر الضمني بتلك الأجزاء بنحو التعبديّة ويعتبر الإتيان

---

(١) كفاية الأصول : ٧٢ ـ ٧٣ ، أجود التقريرات ١٥٩/١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١٦٤/٢ .

بها بقصد الإمتثال ، وأمّا قصد الإمتثال ، فليس بتعبّدي بل هو توصّلي ، ولا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امتثاله .

فبهذا البيان تندفع جميع الإشكالات :

(أمّا الأوّل) فوجه اندفاعه هو : إن قصد الإمتثال إنما يكون متأخّراً عن الأجزاء والشرائط إذا أُريد منه قصد امتثال المجموع ، أمّا لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمني كما ذكر ، فذلك لا يقتضي تأخّره ـ أي قصد امتثال الأمر ـ عن جميع الأجزاء والشّرائط ، لأنّ قصد امتثال كلّ جزء بخصوصه يكون متأخّراً عن ذلك الجزء فقط دون بقيّة الأجزاء ، ولا مانع من لحاظ شيئين ـ أحدهما متقدّم على الآخر ـ شيئاً واحداً ، ثمّ توجّه الأمر النفسي الواحد إليهما ، كما تقدَّم في بحث الصحيح والأعم .

(وأمّا الثاني) فلأن عدم القدرة على الإمتثال إنما هو لو أراد المكلَّف الإمتثال للأمر بالصّلاة بداعي أمرها النفسي الإستقلالي ، وأمّا لو أراد الإمتثال لها بداعي أمرها الضمني فهو مقدور له بعد الأمر ، والقدرة المعتبرة في متعلّقات الأحكام إنما هي القدرة حين امتثال الأمر وإطاعته ، لا حين صدور الأمر وجعله .

(وأمّا الثالث) فإنه إنما يلزم لو كان الإتيان بالصّلاة بقصد الأمر المتعلّق بها كلّها ، لكنْ قد تقدَّم أنّ المكلَّف يأتي بالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود ... بمحركيّة الأوامر الضمنيّة المتعلّقة بها ـ إذ قد توجّه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوة الأمر والمأخوذة في الصَّلاة ـ وهي متعلّق الأمر النفسي ـ داعويّة الأمر الضمني ، فأصبح الأمر النفسي داعياً إلى إيجاد متعلّقه وهو ذات الصّلاة ، مع داعويّة أمرها الضمني ، فلا تحصل دعوة الأمر إلى داعويّة نفسه .

نظر الأستاذ

وتنظّر شيخنا الاستاذ في هذا الطّريق الذي حاصله تعدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمنيّة ، فقال دام ظلّه : إن هذا الإنحلال اعتبار عقلي محض ، ولا واقعيّة له ، كي تنحلّ المشكلات عن هذا الطريق ، وذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّدة في المركّب الإرتباطي ، بل الغرض واحد ، وإذا كان الغرض واحداً ، فالإرادة أيضاً واحدة ـ لأن وحدتها أو تعدّدها تابع لوحدة الغرض وتعدّده ـ وإذا اتّحدت الإرادة استحال تعدّد الأمر ، لأن نسبته إليها نسبة المعلول إلى العلّة .

وهذا هو الإشكال الأوّل .

ثم إنّ المحقّق العراقي ـ وكذا في (المحاضرات) ـ قد التفت إلى أن بعض هذه الأوامر الضمنيّة التي ذكرها متقدّم على البعض الآخر رتبةً ، فلمّا يقول : كبّر بقصد الإمتثال ، الإمتثال لأيّ شيء ؟ وهكذا غيره ، وجميع هذه الأوامر الضمنيّة هي بحكم الموضوع بالنسبة إلى الأمر الضّمني بالإتيان بالصّلاة بقصد الأمر ، فهي متقدّمة عليه في الرتبة ، لكنّ تلك الأوامر الضّمنيّة المختلفة رتبةً موجودة بوجود واحد ، وكيف يعقل ذلك ؟

لقد اكتفى في (المحاضرات) بالقول بتقدّم هذه الدعوى في مبحث الصحيح والأعم ، لكنّ الذي ذكره هناك هو معقوليّة الوضع لأمرين مختلفين في المرتبة ، وهو غير ما نحن فيه ، لأن الوضع يصح حتى للمتناقضين ، أمّا كيف يوجد الموجودان المختلفان في الرتبة بوجود واحد ؟

ولذا وقع الإشكال في شمول دليل الإستصحاب لقاعدة اليقين ، من جهة أنَّ القاعدة متأخّرة رتبةً عن الإستصحاب ، فكيف يجعلان بجعل واحد وهما طوليّان ؟

إنه لامورد لذلك إلاّ الاختلاف بالطبع ، فلو تقدّم وجود على وجود تقدّماً طبعيّاً أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلاّ أنّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، والمتقدّم يكون وجوده بالعرض ، ولا يعقل غير هذا ، مثلاً : المراد بالذات ، أي الشيء المقوّم للإرادة القائم بالنفس ، متقدّم تقدّماً طبعيّاً على الإرادة ، وهي متأخرة بالطبع عن المراد ، لكنّ وجود المراد بالذات بوجود الإرادة وجود بالعرض ، والوجود بالذّات هو للإرادة ، وكذا المعلوم بالذات ـ وهو الصّورة الذهنيّة ـ فإنه متقدّم بالطبع على العلم ، إذ قد يكون ولا يكون علمٌ به ، والعلم متأخّر عنه .

وفيما نحن فيه ، قد أصبح الأمر الضّمني بالركوع والسجود و ... موضوعاً للأمر الضّمني بقصد الإمتثال ، وكلّ موضوع متقدّم طبعاً ، والوجود بالذات هو للأمر الضّمني بقصد الإمتثال ، ومن المحال وجودهما بوجود واحد ، لكون أجزاء المركّب في عرض واحد ، فلا يعقل وجود الأمر الضّمني بوجود الأمر الضّمني الآخر .

وهذا هو الإشكال الثاني على حلّ السيّد المحقّق الخوئي تبعاً للعراقي المحقق ....

ويرد عليه ثالثاً : إن ما ذكره هنا يناقض كلماته في موارد عديدة من مختاراته في الاصول والفقه ، فهنا يلتزم بتحقّق وجودين واجبين بإيجاد وجعل واحد من الشارع ، أمّا في تلك الموارد فيصرّح بما هو الصحيح من اتّحاد الجعل والمجعول ، وأنه إذا كان الجعل والإيجاد واحداً فالمجعول والموجد واحد أيضاً ، إنما الإختلاف بالإعتبار فقط ، فليلاحظ كلامه في الشرط المتأخّر ، وفي التنبيه الأوّل من تنبيهات الإستصحاب ، بل جاء في الإستصحاب بعد استدلال الميرزا بأخبار الحلّ قوله : لا يمكن إيجاد طوليين بالإيجاد الواحد .

قول المحقق العراقي بالإستحالة

لكن المحقق العراقي قال[1] باستحالة أخذ قصد الأمر في المتعلَّق بوجه آخر ـ قال : ولولا هذا الوجه من الإشكالات ، فلا استحالة ، لارتفاع الإشكالات عن الطريق المذكور ـ وحاصل كلامه : إن المولى إذا أراد أخذ قصد الأمر في متعلَّقه ، فإنه في مرتبة الأمر يرى القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فيرى القرب في مرتبة متأخرة عن الأمر ، فلو أراد في نفس الوقت أن يأخذ القرب في المتعلّق لزم أن يلحظه في مرتبة متقدّمة ، فيلزم أن يجتمع في نفسه لحاظان متباينان في آن واحد .

---

(١) نهاية الأفكار ١٨٨/١ .

إشكال الاستاذ على الوجه المذكور

لكن أوْرد عليه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخّراً هو القرب الخارجي ، والملحوظ في الرتبة المتقدّمة المأخوذ في المتعلَّق هو الوجود العلمي للأمر ، ولا محذور في اجتماعهما كما ذكر المحقّق الإصفهاني ... إنما الإشكال ما ذكرناه هناك .

هذا تمام الكلام في أخذ قصد الأمر في المتعلّق بالأمر الأوّل ، وقد ظهر أنه محال .

هل يمكن إطلاق متعلَّق الأمر ؟

وبعد الفراغ عن مبحث تقييد متعلّق الأمر بأخذ قصده فيه ، تصل النوبة إلى الإطلاق في متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنْ أمكن التقييد بذلك ، أمكن الإطلاق أيضاً ، ويكون الإطلاق مقتضياً للتوصّليّة .

أمّا بناءً على استحالة التقييد ـ كما تقدّم ـ فهل الإطلاق أيضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هي النسبة بين الإطلاق والتقييد ؟

ذهب الميرزا إلى أنّ النسبة بينهما هي نسبة العدم والملكة ، فإذا استحالت الملكة كان عدمها محالاً ، وعليه ، إذا استحال التقييد استحال الإطلاق .

يقول الميرزا : إن الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد ، كما في العمى والبصر ، حيث يلحظ قابليّة المحلّ ، ولذا لا يحملان على الحجر مثلاً ، فكلّ مورد غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق .

وذهب المحقّق الإصفهاني : إلى أنّ التقابل بينهما من قبيل التّضاد ، لكن في مقام الثبوت ، أما في مقام الإثبات فالعدم والملكة ... أمّا في مقام الثبوت ، فلأنَّ الإطلاق هو أن يلحظَ المتعلَّق مع رفض القيود عنه ، والتقييد لحاظه مع أخذ القيود ، فكلاهما وجودي ، وبين «الأخذ» و «الرفض» تضاد . وعلى هذا ، فاستحالة التقييد لاتستلزم استحالة الإطلاق .

وأمّا القول بكون النّسبة بينهما هو التضايف ، فباطل ، لأنّه وإنْ كان بين عنواني «الإطلاق» و «التقييد» نسبة التضايف ، لكنّ الكلام ليس في العنوان بل في المعنون ، كما هو الحال في النسبة بين العلّة والمعلول ، فإنّها التضايف في العنوان ، لكن هما في الواقع متضادّان أو نسبتهما العدم والملكة .

مختار الاستاذ

هذا ، وقد اختار الاستاذ في الدّورة السّابقة ابتداءً قول المحقق الإصفهاني ، ثم عدل عنه للإشكال التالي ، وهو : عدم جواز أخذ خصوصيّة المقسم ـ وهو اللّحاظ ـ في القسم ، ببيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال ، فإنّ الحاكم ، إمّا يلحظ القيد ويأخذه في الذات ، فتكون الذات بشرط شيء ، وإمّا يلحظها ويلحظ القيد ويأخذ عدمه فيها ، فيكون بشرط لا ، وإمّا يلحظهما ولا يأخذ وجود القيد ولا عدمه ، فيكون لا بشرط وهو الإطلاق ، فاللّحاظ قدر مشترك بين الثلاثة ، وجهة الإختصاص هي في التقيّد وهو أخذ القيد ،

أو الإطلاق وهو عدم أخذه ، فيكون الإطلاق أمراً عدميّاً لا وجوديّاً ، فإنّ الرقبة ـ مثلاً موضوع للحكم في «أعتق رقبةً» ، ولا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً بالنسبة إلى انقسامها إلى المؤمنة والكافرة ، بل إنه عند الحكم يلحظها مع القيد بأحد الأنحاء الثلاثة ، فاللّحاظ موجود ، والجهة المشخّصة هي وجود القيد أو عدمه ، فيكون المقيّد بشرط والإطلاق لا بشرط ، فكان الإطلاق لحاظ الماهيّة والقيد مع رفض القيد ، والتقييد لحاظهما مع أخذ القيد ، فمن الرفض ينتزع الإطلاق ، كما أن من الأخذ ينتزع التقييد .

فما ذهب إليه المحقق النائيني هو الصحيح من أن التقابل من قبيل العدم والملكة على ما سنذكره في المراد من القابليّة .

الثاني : هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟

أمّا على القول بتقابل العدم والملكة ، فإنّ استحالة التقييد يستلزم استحالة الإطلاق ، فما ذهب إليه الميرزا ينتج عدم امكان القول بتوصليّة الواجب المشكوك في كونه تعبديّاً أو توصليّاً .

لكنَّ هذا إنما يتمُّ لو كانت القابليّة المعتبرة في نسبة العدم والملكة هي القابليّة الشّخصيّة ، إلاّ أنّ التحقيق هو اعتبار القابليّة النوعيّة والجنسيّة ، فمثلاً : قولنا : «العقرب أعمى» صادقٌ مع أن شخص هذا الحيوان وصنفه لا يقبل البصر ، إلاّ أن الجنس ـ وهو الحيوان ـ لمّا كان قابلاً للبصر صحّ اتّصاف العقرب بالعمى ، وأيضاً ، فإن النسبة قد تكون العدم والملكة في موارد ليست القابليّة فيها شخصيةً ، فبين القدرة والعجز عدم وملكة ، والإنسان يتّصف بالعجز عن الطيران مع عدم قابليّته له ، وليس ذلك إلاّ لأن جنسه ـ وهو الحيوان قابل له ، وكذا النسبة بين العلم والجهل ، فالحجر لا يتّصف بهما لعدم القابليّة ، أمّا الإنسان فيتّصف ، ولا شبهة في جهله بذات الباري تعالى مع استحالة علمه بها ، فالعلم بذاته عزّوجل محال ، والجهل به صادق ، وبينهما تقابل العدم والملكة .

إذن ، بناءً على العدم والملكة ، ليس في كلّ مورد استحال الملكة يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما في الأمثلة المذكورة ... فإذا كانت القابليّة المعتبرة هي القابليّة النوعيّة أو الجنسيّة ، فلا تلازم بين الملكة وعدمها في الإستحالة .

وتلخّص : إنه على القول الأوّل ـ في النسبة بين الإطلاق والتقييد ـ يكون الإطلاق واجباً ، مع استحالة التقييد ، بناءً على اعتبار القابليّة النوعيّة أو الجنسيّة ، لا الشخصيّة .

وأمّا على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمة بينهما .

وتلخّص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، وعلى القول باعتبار القابليّة النوعيّة أو الجنسيّة ، في العدم والملكة ... وهذا هو الصحيح .

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

إنما الكلام في مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنّ الإطلاق في مقام الإثبات إنّما يكون مع التمكّن من التقييد ; ومع عدم التمكّن منه فلا إطلاق ... وتوضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، وهذه الكاشفيّة إنّما تتحقّق ويكون الإطلاق حجةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد في مقامي الثبوت والإثبات ، ومع انتفاء التمكّن منه في أحد المقامين لا يتحقّق الإطلاق الكاشف عن المراد ... وفيما نحن فيه : الحاكم وإنْ كان قادراً على بيان القيد في مقام الإثبات ، إلاّ أنه غير قادر على تقييد متعلَّق الأمر بقصد القربة في مقام الثبوت ، فلا يكون إطلاقه في مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت .

وتلخّص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق ـ كما هو مبنى التضاد ـ أو وجوبه ـ على اعتبار القابلية النوعيّة أو الجنسيّة على مبنى العدم والملكة ـ فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد والحجة عليه .

فظهر : استحالة أخذ القيد بالأمر الأوّل في المتعلَّق . وعلى فرض إمكان الإطلاق ـ مع استحالة التقييد أو عدم استحالته ـ فليس الإطلاق الحجّة الكاشفة عن المراد ، لأن الكاشفيّة إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد ويتمكّن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلَّق بأخذ قصد الأمر في المتعلَّق بالأمر الأوّل .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟

وبعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلَّقه كالصّلاة مثلا بالأمر الأوّل ، فهل هو ممكن بالأمر الثاني أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلَّق هو «الصّلاة» ، ومن الحكم هو «الوجوب» ومن الموضوع هو «البالغ العاقل» ، ولكلّ واحد من الثلاثة انقسامات أوّليّة وثانوية .

والمراد من الإنقسام الأوّلي هو : الإنقسام من دون لحاظ الحكم ، ومن الإنقسام الثانوي هو : الإنقسام مع لحاظ الحكم . فالصّلاة ـ مثلاً ـ تنقسم إلى ما في الوقت وما في خارج الوقت ، وفي المسجد وما في خارج المسجد ، فهذا انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمّى بالانقسام الأوّلي . وأمّا مثل الصّلاة مع قصد الأمر ، وبدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً .

والمكلّف ينقسم إلى المستطيع وغير المستطيع مثلاً ، وهذا انقسام أوّلي ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، وينقسم إلى العالم بوجوب الحج والجاهل بوجوبه ، وهذا ثانوي ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعي المترتّب على الحج .

إن الإنقسامات الأوّلية تقبل الإطلاق والتقييد ، لأنّ للمتكلّم ـ في مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلَّق ـ أن يأخذ الخصوصيّة فيكون مقيِّداً ، وأنْ لا يأخذها فيكون مطلقاً .

لكنّ الكلام في قبول الإنقسامات الثانوية للإطلاق والتقييد ... فهل يمكن للمولى أن يُقيّد متعلَّق حكمه بالأمر الثانوي ـ بعد عدم إمكانه بالأوّلي ـ بأنْ يقول أوّلاً : «صلّ» ، ثم يقول بعد ذلك : الصّلاة التي أمرتك بها يجب عليك الإتيان بها بداعي الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إنْ أمكنه ذلك ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، وبذلك يحكم بتوصليّة الواجب المشكوك كونه تعبديّاً أو توصليّاً .

وبالجملة ، فإنّ المحاذير التي كانت تمنع من أخذ هذا القيد في المتعلّق ، من الدور ، ومن اجتماع المتقدّم والمتأخر ، ومن استلزام عدم القدرة على التكليف ، ومن داعويّة الأمر إلى نفسه ... كلّها منتفية ، لأنّ الأمر متعدّد والمتعلّق متعدّد .

إشكال صاحب الكفاية

وذكر المحقق الخراساني قدّس سرّه إشكالاً آخر ، وحاصله[1] :

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الإمتثال وسقوط الأمر بإتيان المتعلَّق بقصد الأمر الأوّل إن كان ممكناً ، فالأمر الثاني يكون لغواً ، وإنْ لم يتحقق الإمتثال ، فالأمر الأوّل باق ، والسبب في بقائه هو عدم تحقّق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً وسقوطاً ، وما لم يحصل فهو باق ، وإذا كان المنشأ ذلك ، فإنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ـ مع الشك في محصّله ، فكيف مع العلم ـ يكفي لأنْ يؤتى بالمتعلَّق بقصد الأمر الأوّل ، فيكون الأمر الثاني لغواً كذلك .

وتلخّص : إن الأمر الثاني ليس بمحال لشيء من المحاذير المتقدمة ، إلاّ أنه محال للزوم اللّغوية ، إلاّ أن يحمل على الإرشاديّة إلى حكم العقل .

وإذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوي ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجة الإطلاق ، ويترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيّد الاستاذ : وقد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفاية ، وهم ما بين من أغفل الشقّ الأول من الترديد واقتصر في الإيراد على الشقّ الثاني ، وما بين من تصدّى في إشكاله إلى كلا شقّى الترديد وهو المحقق الإصفهاني .

ثم إنه ذكر كلماتهم وناقشها وانتهى إلى القول : بأنّ ما ذكره صاحب الكفاية في منع تعدّد الأمر وأخذ قصد القربة في متعلّق الأمر الثاني ، بالتقريب الذي ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالا ، فالإلتزام به متّجه ، وبذلك يتبيّن أنّ أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ممنوع عقلا[2] .

وأمّا شيخنا الاستاذ ، فقد أجاب عن كلا الشقّين ، وأفاد ما حاصله :

---

(١) كفاية الأصول : ٧٤ .

(٢) منتقى الاصول ٤٤٣/١ ـ ٤٥١ .

أمّا الشق الأوّل ففيه : إنّ من الغرض اللاّزم تحصيله ما لا يحصل إلاّ بالإتيان بالعمل بقصد القربة ، ومنه ما يحصل بدونه ، فمثلاً : ذكر الله تعالى بدون قصد القربة له أثر يترتّب عليه وغرض يحصل منه ، ولذكره تعالى أيضاً مرتبة أخرى لا يحصل الغرض منه إلاّ إذا كان مع قصد القربة ، فالغرض كما يحصل من الأمر الأوّل كذلك يحصل من الأمر الثاني ، فلا لغويّة .

وأمّا الشق الثاني ، فإن كلامه مبني على القول بأصالة الإشتغال فيما نحن فيه ، ولكنْ سيأتي ـ في مبحث مقتضى الأصل العملي ـ أن في المقام قولين : أحدهما : البراءة ، والآخر : هو الإشتغال ، وعلى الأوّل ، لا يكون الأمر الثاني لغواً . هذا أوّلاً .

وثانياً : حكم العقل بالإشتغال إنما هو في فرض الشك في حصول الغرض ، لكنّ الأمر الثاني المفيد للتقييد ـ كما هو المفروض ـ يكون كاشفاً عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

وثالثاً : إن وصول النوبة إلى حكم العقل بالإشتغال ، إنما يكون مع عدم جريان الأصل اللّفظي ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إمّا وارد عليه ـ كما هو الصحيح ـ أو حاكم عليه .

ورابعاً : إنّه قد ثبت في محلّه جريان البراءة الشّرعية مع وجود البراءة العقليّة ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءة هناك لغواً ، فكذا هنا لا لغويّة لحكم الشرع بالإشتغال مع وجود حكم العقل به .

وتلخص : أنْ لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوي .

إشكال السيد البروجردي

وذكر السيد البروجردي[1] الإشكال في أخذ قصد الأمر الثانوي بوجه آخر ، وهو : إن الأمر الأوّل قد تعلّق بالصّلاة بلا قصد القربة ، ومن المعلوم أنها بلا قصد للقربة لا يترتب عليها الغرض منها ، كما أن من الواضح أنّ هكذا عمل لامصلحة فيه ولا ملاك ، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقيّاً بل هو صورة الأمر ، وعليه ، فتعدّد الأمر لا يحلُّ المشكلة .

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاه عمّا ذكره بالنقض والحلّ .

أمّا النقض ، فإنه لا ريب في أنْ الأمر بالصّلاة ليس أمراً بالوضوء ، بل مطلوبيّة الوضوء في الصّلاة إنما هي بأمر آخر غير الأمر المتوجّه إلى الصّلاة ، فدليل الصّلاة قوله تعالى ـ مثلاً ـ : (**أَقِمِ الصَّلاَةَ**)[2] ودليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى : (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...**)[3] لكنّ الصّلاة ذات

(١) الحجة في الفقه : ١٢٤ .

(٢) سورة الإسراء : ٧٨ .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

المصلحة والملاك هي الواجدة للوضوء ، فيكون لازم كلامه قدّس سرّه أنْ يكون الأمر المتعلّق بالصّلاة أمراً صوريّاً ، لأنّ اعتبار الوضوء فيها بأمر آخر ... لكن لا يُظنُّ به الإلتزام بصوريّة الأمر المتعلّق بالصّلاة .

وأمّا الحلُّ ، فإنّ صوريّة الأمر إنما هي فيما إذا كان متعلَّق الأمر أجنبيّاً عن الغرض ، أمّا إذا كانت نسبة المتعلَّق إلى الغرض نسبة المقتضي إلى المقتضى فالأمر حقيقي لا صوري .

إنّ الأمر بالصّلاة أمر بمقتضي الغرض ، غاية الأمر كون قصد الأمر متمّماً لهذا الإقتضاء ، كما أنّ الصّلاة لها اقتضاء حصول الغرض ، إلاّ أنّ الوضوء متمّم لهذا الإقتضاء ... هذا من الجهة العقليّة ... ومن الجهة العرفيّة كذلك ، فإن أهل العرف يبعثون نحو الذات بأمر ونحو قيدها بأمر آخر ، فيكون للمقيَّد أمر وللقيد أمر ، ولا يرون الأمر المتوجّه نحو الذات أمراً صوريّاً ، بل هو عندهم أمر حقيقةً ، والسرّ في ذلك هو : أنّ متعلَّق الأمر إذا كان واجداً للملاك ومحصّلاً للغرض ولو بنحو الجزئية أو على نسبة المقتضي إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقي لا صوري .

وعلى الجملة ، فإنّ هذا الوجه أيضاً مندفع ...

والحق : صحّة أخذ قصد الأمر في المتعلَّق بتعدّد الأمر .

هل يمكن أخذ سائر الدواعي ؟

وبعد ، فإذا فرضنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا في متعلَّق الأمر الأوّل ولا في متعلّق الأمر الثانوي ، فهل يمكن التقييد بوجه آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكّن منه ؟

إن هناك جملة من الدواعي للعمل ، كقصد محبوبيّة العمل لله ، أو الإتيان بالعمل بداعي أنّ الله أهل للعبادة ، أو بقصد مصلحة العمل ، أو كونه حسناً ؟

قال الشيخ الأعظم[1] بالإمكان ، فوسّع دائرة التقرّب إلى الله في العمل العبادي ، وأنه يحصل القرب والمقربّية بشيء من هذه الدواعي أيضاً ، وحينئذ ، فلمّا كان المولى في مقام البيان ، وكان خطابه مجرّداً عن كلّ قرينة دالّة على اعتبار شيء من ذلك ، أمكن التمسّك بالإطلاق ، وبذلك يتمّ الأصل اللّفظي لتوصّليّة العمل المردّد بين التوصّليّة والتعبديّة .

والإشكالات ، على ذلك ثلاثة :

١ ـ المحقق الخراساني[2] :

قال : إنه وإنْ أمكن تعلّق الأمر بشيء من هذه الدواعي وجعله جزءً من العمل المأمور به ، لكنّا نعلم قطعاً بعدم كونه كذلك شرعاً ، لأنّ العمل لو أُتي به بداعي الأمر ومن دون إلتفات إلى أحد تلك الدواعي ، فلا ريب في تحقّق الغرض وحصول الإمتثال وسقوط التكليف عن المكلَّف ، ولو كان شيء منها مأخوذاً من قبل المولى و دخيلاً في المأمور به ، لم يحكم بتحقّق الإمتثال وسقوط الأمر .

---

(١) مطارح الأنظار : ٦٤ .

(٢) كفاية الأصول : ٧٤ .

جواب المحاضرات

وأجاب عنه في (المحاضرات)[1] : بأن المأخوذ في متعلَّق الأمر ليس أحد الدواعي بعنوانه ، ليرد الإشكال المذكور ، بل المأخوذ هو الجامع بينها الملغى عنه القيود ـ إذ الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود ، بل حقيقته رفض القيود ولحاظ عدم مدخليّة شيء منها في المأمور به ـ كما لو قال المولى : عليك الإتيان بالعمل مضافاً إليَّ ومنسوباً إليّ ، وهذا يتحقّق بأيّ واحد من العناوين المذكورة ، كأنْ يؤتى بالعمل بداعي المحبوبية أو الحسن أو وجود المصلحة فيه ، وهكذا ... وإمكان الإتيان بأحد هذه الدواعي يكفي لإمكان الإتيان بالعنوان الجامع ، لأنّ القدرة على حصّة من الطبيعة تكفي لأنْ يأمر المولى بالطبيعة ، ولا يكون استحالة احدى الحصص ـ مثلاً ـ سبباً للعجز عن الطبيعة ... وعليه ، فبأيّ عنوان من العناوين المزبورة وقع العمل ، فقد انطبق العنوان الجامع قهراً ، وكان الإجزاء عقليّاً .

أقول :

وهذا الجواب قد ارتضاه الاستاذ في الدورة اللاّحقة ، لكنّ الظاهر توقّف صحّته على تماميّة الجواب عن الإشكال الثالث الآتي عن السيّد البروجردي .

٢ ـ الميرزا النائيني[2] :

قال : تقييد المتعلَّق بهذه الدواعي غير ممكن ، وذلك : لأنَّ وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة ، وكما يستحيل تعلّق الإرادة التكوينيّة بهذه الدواعي ، فكذلك الإرادة التشريعيّة .

ووجه الإستحالة في التكوينيّة هو : إن حقيقة الداعي هو ما تنبعث عنه الإرادة في نفس المكلَّف للقيام بالعمل ، وتكون الإرادة متأخّرة في الرتبة عن الداعي ، لكونها معلولة له وهو بمنزلة العلّة لها ، وكلّ علّة فهي متقدّمة على معلولها ، وعليه ، فلا يمكن تعلّق الإرادة بالدّاعي ، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه ، وهو باطل .

وإذا استحال هذا في الإرادة التكوينيّة ، استحال في التشريعيّة ، لكونها على وزانها.

إذن ، لايمكن تعلّق الأمر بالعبادة مع داعي المحبوبية والمصلحة وغير ذلك من الدّواعي .

جواب المحاضرات

وأجاب في (المحاضرات)[3] عن هذا الإشكال بجوابين ـ قال الاستاذ : كلاهما متين ـ :

أحدهما : النقض بما ذهب إليه الميرزا من جواز أخذ أحد هذه الدواعي في المتعلَّق بالأمر الثانوي ، المعبّر عنه بمتمّم الجعل ... لأنّ الوجه المذكور في تقريب الإستحالة لا يفرّق فيه بين أخذ الدواعي تلك ، في متعلَّق الطلب الأوّل أو الثاني .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١٨٠/٢ .

(٢) أجود التقريرات ١٦٣/١ ـ ١٦٤ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ١٨٢/٢ .

والجواب الآخر هو الحلّ ، وذلك : إن ما ذكره الميرزا إنما يستلزم استحالة تعلّق خصوص الإرادة الناشئة عن أحد تلك الدواعي بنفس ذاك الدّاعي ، من جهة أن الإرادة الناشئة عن داع يستحيل أن تتعلَّق بالداعي نفسه ، لكونها متأخرةً عنه ، فلا يعقل تقدّمها عليه ، وأما تعلّق إرادة أُخرى بذلك الدّاعي غير الإرادة الناشئة عنه ، فلا استحالة فيه ، ونحن نقول : إنّ الواجب مركّب من العمل الخارجي وأحد الدواعي المذكورة ، فكانت الإرادة المتعلّقة بالعمل الخارجي ناشئة عن أحد الدواعي ، لكنّ ذلك الداعي منبعث عن إرادة أخرى ، فلا يلزم الدور .

وعلى الجملة ، فإنّه قد تعلّقت الإرادة التشريعيّة من الشّارع بالصّلاة بداعي المصلحة ، فإنْ كان الداعي لهذه الإرادة نفس المصلحة ، لزم المحال ، لكنّ داعي المولى للإرادة التشريعية ليس هو المصلحة ، بل محبوبيّة الصّلاة مثلاً ... وإذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور .

٣ ـ السيد البروجردي[1] :

قال : محذور الدور وعدم القدرة على الإمتثال ، الواردان على أخذ داعي الأمر في المتعلَّق ، يردان في أخذ داعي المصلحة . فكما ترد الإشكالات فيما إذا تعلَّق الأمر بالصّلاة بداعي الأمر ، فهي واردة أيضاً فيما إذا تعلَّق بالصّلاة بداعي حسنها أو محبوبيّتها أو كونها ذات مصلحة ، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيَّد بإتيانه بداعي الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، يستكشف منه أن الحسن والمحبوبية والمصلحة إنما هي للفعل المقيَّد ، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلّق الأمر إلاّ بما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً ، ولا يجوز تعلّقه بالأعمّ من ذلك ، وحينئذ ، فترد الإشكالات بعينها . أمّا الدور : فلأنّ داعويّة حسن الفعل أو محبوبيته أو كونه ذا مصلحة يتوقف على كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحة ، وكونه كذلك يتوقف على داعوية الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، فيدور . وأمّا عدم القدرة في مقام الإمتثال : فلأن الإتيان بالصّلاة بداعي حسنها ـ مثلاً ـ يتوقف على كون الذات حسنة ، والمفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيَّد . وبذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً .

الجواب

أوّلاً : بالنقض ، بمثل التوهين والتعظيم ونحوهما من العناوين الإنتزاعيّة القصديّة ، فإنّ القيام لا يصدق عليه التعظيم إلاّ إذا كان بقصد ذلك ، لكن قصد التعظيم بالقيام موقوف على كون القيام من مصاديقه .

وثانياً : بالحلّ ، وهو الفرق بين الإقتضاء والفعليّة ، إذ الموقوف على المصلحة في العمل ـ و على القصد في التعظيم مثلاً ـ هو فعليّة القصد والمصلحة ، لكنَّ الموقوف عليه المصلحة والقصد هو عبارة عن الفعل الذي فيه اقتضاء المصلحة أو التعظيم ... فلا دور .

---

(١) نهاية الأصول : ١٠١ .

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

وهذا طريقٌ ثالث لتقييد المتعلَّق بعد فرض العجز عن تقييده بقصد الأمر الأول أو الثاني ، وعن تقييده بسائر الدواعي ، فهل يمكن للمولى أنْ يتوصّل إلى غرضه في الواجبات العباديّة بتقييد متعلَّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟

توضيحه : إن الأعمال التي يقوم بها المكلَّف ، إمّا هي بالدّواعي النفسانيّة الباعثة عليها ، وإمّا هي بالدّواعي الإلهيّة ، فلو قال المولى لعبده : إفعل كذا لكنْ لا بداع من الدّواعي النفسانيّة ، فقد أمره بالإتيان به بداع إلهي ، فيكون قد أخذ في متعلَّق المأمور به هذا القيد العدمي ، ليكون مضافاً إلى المولى .

ولمّا كان المولى في مقام البيان ، وكان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللّفظي الداخلي ، وهو الجهة الاولى من جهات بحث التعبدّي والتوصّلي .

٢ ـ الإطلاقُ الخارجي

والمقصود هو الأدلة اللّفظية ، فقد استدلُّ بالكتاب والسنّة للدلالة على أنّ الأصل في الواجبات هو التعبديّة لا التوصليّة ، وأنّ ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، وروايات كثيرة .

الإستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : (**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**)[١]

وقوله تعالى : (**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**)[٢]

وتقريب الإستدلال ـ كما ذكر المحقق الرشتي[٣] ـ أمّا الآية الأُولى ، فلأن اللاّم فيها للغاية والآية دالّة على الحصر ، فتفيد أنّ تمام الأمر وامتثاله إنما هو بالغاية من العبادة .

ثم أشكل **أوّلاً** : بأنّ مدلول الآية ليس التعبديّة ، وإلاّ لزم التخصيص المستهجن لأغلبيّة الواجبات التوصّليّة من التعبديّة في الفقه . **وثانياً** : بأن سياق الآية قرينة على أن المراد من الذين «امروا» هم «أهل الكتاب» .

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقة . والآخر : بأنّ في ذيلها (**ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**)[٤] وهذا الجواب أدق ، وهو للمحقق الخونساري في (مشارق الشموس)[٥] .

---

(١) سورة البيّنة : ٥ .

(٢) سورة النساء : ٥٩ .

(٣) بدائع الاصول : ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

(٤) سورة البيّنة : ٥ .

(٥) مشارق الشموس في شرح الدروس : ٩٧ .

وأمّا الآية الثانية ، فتقريب الإستدلال بها هو : إن الإطاعة ليس إلاّ الإمتثال ، وهو لا يحصل إلاّ بقصد الإمتثال .

وفيه : إن الطاعة تقابل المعصية ، وهي عبارة عن مخالفة الأمر ، فالطّاعة موافقة الأمر ، وليس الموافقة مقيَّدة بقصد الأمر . وأيضاً : فالتوصّليات أيضاً يقع فيها الطّاعة والعصيان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر في الإطاعة فيها .

الإستدلال من السنّة :

واستدلّ من السنّة : بالأخبار الكثيرة الواردة في أنْ لا عمل إلاّ بالنيّة ، وإنّما الأعمال بالنيّات ... ونحو ذلك[1] ...

والجواب : إنّها أجنبية عن اعتبار قصد القربة ، بل إنها ظاهرة في أنّ الثواب والأجر من الله يدور مدار النيّة ...

٣ ـ الأصلُ العملي

إن الأصل العملي المطروح أوّلاً في هذا المقام هو الإستصحاب ، ببيان : أنه قد كان العمل واجباً ، ومع الإتيان به بلا قصد للأمر يشك في سقوط التكليف ، فيكون باقياً بحكم الإستصحاب .

الإستصحاب وإشكال المحقق الإصفهاني

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني[2] : بعدم جريانه ، لكونه بلا أثر شرعي ، لأنّ استصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الإمتثال أصل مثبت ، لأنّ قصد الإمتثال ليس من الآثار الشرعية لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقلية .

وإنْ أُريد من إجراء الإستصحاب إثبات دخل قصد الإمتثال في الغرض من الوجوب ، ففيه : إن الدخل في الغرض وعدمه من الامور الواقعيّة ، وليس أمراً مجعولاً من قبل الشارع كي يثبت بالتعبّد الشرعي .

وإنْ أُريد من الإستصحاب إثبات موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة ، بمعنى أنه إذا ثبت الوجوب بقاءً حكم العقل بلزوم الإطاعة كي يحصل غرض المولى من الأمر ، ففيه : إن استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ، لأن المفروض عدم قيام الحجّة على غرضه من جهة التعبدية .

فظهر سقوط هذا الإستصحاب بجميع الوجوه .

نقد الإشكال

---

(١) ذكرها صاحب الوسائل في المجلّد الاول ، في الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

(٢) نهاية الدراية ٣٤٧/١ .

قال الاستاذ دام بقاه : إن ما ذكره المحقق المذكور في الإيراد على الإستصحاب إنما يتم لو أُريد ترتيب أثر شرعي على الإستصحاب ، ولكنّ المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعي ، وباستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلي ، لأنّ المستصحب هو «الوجوب» ، وإذا ثبت بقاءً تمّ اشتغال الذمّة ، والعقل يحكم بضرورة العمل لفراغها ، ولا شكّ في عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف بالوجوب الواقعي ، بل يشمل الوجوب التعبّدي الثابت بالإستصحاب أيضاً ...

الاشكال الحق

بل الحق في الإشكال ـ والذي غفل عنه المحقق الإصفهاني ـ هو عدم المقتضي للإستصحاب فيما نحن فيه ، وذلك : لأن الوجوب إنما ينتزع من الأمر والحكم ، فإنْ كان أمر كان الوجوب وإلاّ فلا ، وهنا لا يوجد أمرٌ ، إذ الأمر الشخصي المتعلّق بالصّلاة التي هي عبارة عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقى داعويّة للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه ، فإذا تحقق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتى يستصحب .

الإشتغال أو البراءة ؟

وإذْ سقط الإستصحاب ، تصل النوبة إلى الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجرى البراءة أو الإشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فإنْ كان قصد القربة واجباً فالواجب هو الأكثر وإلاّ فالأقل ... مع العِلم بالتلازم بين التكليف والغرض ، في الثبوت والسقوط .

وقد ذهب المحقق الخراساني هنا إلى الإشتغال وعدم جريان البراءة مطلقاً ـ وإن كان مختاره في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة ـ والسبب في ذلك :

أمّا في البراءة العقليّة ، فلأنّ المفروض عنده عدم تمكّن المولى من أخذ قصد الأمر مطلقاً في المتعلَّق ، فلمّا تعلَّق الأمر بالصّلاة مثلاً ، حصل اليقين بوجود غرض للمولى من هذا الأمر ، ومع العلم الإجمالي بقيام الغرض إمّا بالأقل ، وهو الصّلاة بلا قصد القربة ، وإمّا بالأكثر وهو الصّلاة معه ، كان مقتضى القاعدة هو الإشتغال ، إذ لا يحصل اليقين بحصول الغرض إلاّ بالإتيان بالصّلاة مع قصد القربة .

والحاصل : إنه مع وجود المنجّز بالنسبة إلى الغرض ، وهو العلم الإجمالي ، والشك في حصوله بدون القصد ، يكون العقل حاكماً بالإشتغال لا محالة .

وأما البراءة الشرعيّة ، فهي غير جارية كذلك ، لأن المفروض عدم تمكّن المولى من وضع قصد القربة ، وكلّما لم يكن الوضع بيده فلا يكون الرفع بيده ، فلا موضوع لحديث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فقد كان مقدوراً للمولى أن يجعل السورة ـ مثلاً ـ جزءً من المتعلَّق ، ومع الشك في أخذه ووضعه ، يجري حديث الرفع .

فظهر أن العمدة في وجه نظره هو عدم إمكان أخذ القصد في المتعلَّق مطلقاً ، أي لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثانوي ، مع كون القصد دخيلاً في الغرض .

ومما ذكرنا ظهر : أنّ الأصل يختلف باختلاف المبنى في البحوث المتقدّمة ، في إمكان أخذ القصد في المتعلَّق وعدم إمكانه ، بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانوي أو بغيرهما ، وقد تقدّم إمكانه بالأمر الثانوي ، فهو يقبل الوضع ، فيكون قابلاً للرفع ، فلا يبقى ريب في جريان البراءة الشرعيّة .

وأمّا البراءة العقليّة ، فهي تجري أيضاً ، بناءً على التحقيق من أنّ وظيفة العبد حفظ أغراض المولى وتحصيلها ، كتكاليفه ، نعم ، كلّ غرض وتكليف قامت عليه الحجّة ، وهنا لمّا كان المولى متمكّناً من البيان ، والمفروض عدم البيان ، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان متحقّق .

فالتحقيق : إن الأصل في المقام هو البراءة عقلاً ونقلاً .

ثم إنه يرد على صاحب (الكفاية) بأنه ـ وإنْ أنكر في المقام الإطلاق اللّفظي بعدم القدرة على التقييد ـ يرى جريان الإطلاق المقامي ، فإذا كان المولى في مقام بيان غرضه التام ، وكان قادراً على أخذ كلّ خصوصية لها دخل في غرضه ، وكانت الخصوصيّة مما يغفل عنها العامّة ، فلو لم يفعل أمكن التمسّك بالإطلاق والحكم بالبراءة ...

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فكان عليه قدّس سرّه بمقتضى ذلك أن يقول بالبراءة لا الإشتغال .

هذا تمام الكلام في التعبّدي والتوصّلي .

إقتضاء إطلاق الصّيغة

النّفسية والعينيّة والتعيينيّة

لو وقع الفقيه في شك بالنسبة إلى واجب من الواجبات هل هو نفسي أو غيري ؟ أو هل هو تعييني أو تخييري ؟ أو هل هو عيني أو كفائي ؟ فما هو مقتضى القاعدة ؟

المرجع عند الشك هو الأصل اللّفظي ثم الأصل العملي ... أمّا الأصل العملي الجاري في هذا المقام ـ في فرض عدم الأصل اللّفظي ـ فسيأتي في مبحث مقدّمة الواجب .

التمسّك بالإطلاق

وأمّا الأصل اللّفظي ، فقد قال في (الكفاية)[1] : إطلاق الصّيغة يقتضي النفسية والعينية والتّعيينية ...

ومراده رحمه الله من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثة المقابلة لهذه الثلاثة تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى بيان زائد ، لأنّ الوجوب الغيري وجوب له ارتباطٌ ثبوتي بوجوب آخر ، كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاة ، ففي الوجوب الغيري تقييدٌ واشتراط ، وكذا في الوجوب الكفائي ، لأنه يرتبط بعدم إتيان الغير للعمل ، فلو صدر العمل من أحد فلا وجوب عليه ، وفي الوجوب التخييري تقيّد بعدم إتيان العدل ، فلو أطعم الستّين مسكيناً فلا وجوب لعتق الرقبة مثلاً ... فظهر : إن الثلاثة في عالم الثبوت فيها تقيّد وارتباط واشتراط ، وهذا التقيّد بحاجة إلى بيان زائد في عالم الإثبات ، ولذا نرى الآية الكريمة في الوضوء فيها كلمة (**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ**)[2] وكذا في التخييري ، يؤتى بـ «أو» وفي الكفائي كذلك .

فهذا مراد المحقق الخراساني من الإطلاق .

ثم إنّ هذا الإطلاق يمكن أن يكون إطلاق الهيئة ، ويمكن أن يكون إطلاق المادّة .

بيان الأوّل : عندما نشكّ في وجوب الطهارة في حال القراءة ـ مثلاً ـ أنه وجوب نفسي أو غيري ، لا نشك في أصل الوجوب ، بل الشك في أن هذا الوجوب هل هو مشروط ومقيّد بوجوب الصّلاة أو لا ؟ فإذا رجع الشك إلى اشتراط الوجوب ، فمعناه : كون مفاد الهيئة مقيداً ومشروطاً ، ومقتضى إطلاق الصيغة من جهة الهيئة هو الوجوب غير المقيَّد بالغير .

فهذا بيان إطلاق الهيئة لنفي الغيريّة .

وبيان الثاني : أنْ يرجع الشك ـ في نفس المثال المذكور ـ إلى تقيّد الواجب ـ لا تقيّد الوجوب ـ فعندنا دليلٌ على وجوب الطهارة ، ونشك في أنّ وجوبها هو للصّلاة ، بأنْ تكون الصلاة مقيدةً بالطهارة ، أو لا تقيّد ؟ إذ من المعلوم أنّ كلّ واجب مشروط بشرط ، فالشرط يكون دخيلاً فيه ، فتكون المادّة مقيَّدةً ،

---

(١) كفاية الأصول : ٧٦ .

(٢) سورة المائدة : ٦ .

ومع الشك في التقيّد يتمسّك بإطلاق الواجب ـ المادّة ـ وتكون الصّلاة مثلاً ـ غير مشروطة بالطهارة ، فليس وجوب الطهارة غيريّاً .

هذا ، ولمّا كانت الاصول اللّفظيّة لوازمها حجةً ، فلازم إطلاق الهيئة أو المادّة هو نفسيّة الوجوب أو الواجب ، وعدم دخل القيد والشرط فيه ...

هذا توضيح مطلب صاحب (الكفاية) ، حيث تمسّك بإطلاق الصّيغة لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردّد بين النفسية والغيرية ، والعينية والكفائيّة والتَعيينية والتخييرية .

بيان المحقق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني له تقريبٌ آخر للإطلاق ، يقول[1] : ليس المراد من النفسيّة أنْ يكون الشيء واجباً غير مرتبط وجوبه بشيء آخر ، بل إن تقريب الإطلاق هو أنه إن كان أمران لأحدهما قيد وجودي وللآخر قيد عدمي ، فإنّ عدم القيد الوجودي يكفي لإثبات الطرف الآخر المقيَّد بالعدم ، وتطبيق ذلك هنا هو : إنّ الواجب الغيري ـ كالوضوء ـ مقيد بقيد وجوديّ هو : كونه واجباً لواجب آخر ، فالوضوء يجب للصّلاة ، أمّا الواجب النفسي ـ الصّلاة ـ فليس له هذا القيد ، لأنه واجبٌ لا لواجب آخر ، و «لا لواجب آخر» قيد عدمي ، وحينئذ ، فعدم القيد الوجودي «لواجب آخر» يكفي لأنْ يكون الواجب نفسيّاً ... وهذا معنى الإطلاق ، لأنّ الذي يحتاج إلى بيان زائد هو القيد الوجودي «لواجب آخر» ، أمّا الذي هو واجب لنفسه فقيده «لا لواجب آخر» ، فنفس عدم التقييد بالقيد الوجودي يكفي لأنْ يكون الواجب نفسيّاً لا غيريّاً .

رأي الاستاذ في بيان الإصفهاني ودفاعه عنه

هذا ، وقد صرَّح الاستاذ في الدورة السابقة بمتانة بيان المحقق الإصفهاني ، وأجاب عمّا أورد عليه من أنّ العدم الذي هو في الواجب النفسي «لا لوجوب آخر» ...

إنْ كان بنحو السالبة المحصَّلة ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً ، فقولك : زيد ليس بقائم يصدق مع عدم زيد ، وكذلك هنا ، فإنّ «لا لوجوب آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، وهذا باطل .

وإن كان بنحو العدم والملكة ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، أي : لو كان وجوب آخر لكان هذا متّصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا في ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراساني .

فقال الاستاذ : إنه لا وجه لأنْ ينسب إليه القول بكون المورد من السّالبة المحصّلة ، لأنّ «لا» النافية في «لا لوجوب آخر» هي وصف للوجوب ، فالوجوب النفسي عبارة عن الوجوب الذي تعلَّق بشيء لا لواجب آخر .

---

(١) نهاية الدراية ٣٥٣/١ .

وأمّا القول بأنّه بناءً على العدم والملكة أو السالبة بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إنّ المحقق الإصفهاني يرى أن القيود العدميّة غير محتاجة إلى بيان زائد ، وإن كانت هي قيوداً في مقام الثبوت ، وإنّما القيود الوجودية هي التي تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفي للدلالة على نفسيّة الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفاية

وفي نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفاية) أيضاً ، فإنّه بعد أنْ قرَّبه في أوّل البحث ، أوضحه مرّةً أخرى ليندفع عنه إشكال المحقّق الإصفهاني ، فأفاد : بأنّ مراد المحقق الخراساني هو : إنّ الوجوب في الواجبات الثلاثة ـ الغيري ، التخييري ، الكفائي ـ مضيَّق ، والتضييق تقييد واقعي في الوجوب ، فهو يريد أن الغرض في الواجب النفسي مطلق ولا ضيق فيه ، بخلافه في الواجب الغيري ، فإنه مضيَّق ، مثلاً : الغرض من الوضوء مضيَّق بصورة وجوب الصّلاة ، ومع تضيّق الغرض يتضيَّق الوجوب ، فيرجع الوجوب الغيري إلى التّضيق والتقييد في مقام الثبوت ، ويحتاج إلى بيان زائد في مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسي ، حيث تكون الطهارة مطلوبةً سواء وجبت الصّلاة أو لا .

وكذا الكلام في التخييري والكفائي ، فوجوب الأول مضيَّق بعدم تحقّق العدل ، والثاني وجوبه مضيَّق بعدم قيام المكلَّف الآخر بالعمل ، بمعنى أنه يجب في ظرف عدم قيام الغير به لا أنه مشروط بعدمه .

فإذن ، لا يرد عليه ما ذكره المحقق الإصفهاني .

نظريّة السيد الحكيم وضعفها

وقال السيد الحكيم[1] بعدم الحاجة إلى الإطلاق أصلاً ، أمّا في الوجوب النفسي والغيري ، فالدليل على النفسية هو السيرة العقلائية ـ وليس الدليل ظهور اللّفظ و الإطلاق ـ وأمّا في الوجوب التعييني والتخييري ، والعيني والكفائي ، فالدليل على التعيينية والعينية هو ظهور اللَّفظ ، وليس الإطلاق .

أما في الوجوب النفسي والغيري ، فإنّ كون الغرض من النفسي ناشئاً من نفس المتعلَّق وبلا ارتباط بواجب آخر ، لا يستفاد من ظهور اللّفظ ولا الإطلاق يدلّ عليه ، بل إنَّ بناء العقلاء وسيرتهم على أنّه إذا تعلَّق التكليف بشيء حملوا الوجوب فيه على النفسيّة ولا يُقبل العذر فيه ، كما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال كونه وجوباً غيريّاً وأنه كان عاجزاً عن ذلك الغير ، فهذا العذر لا يقبل منه .

وأمّا في القسمين الآخرين ، فظاهر اللّفظ هو الدليل ، لأنه إذا قال المولى : «يجب على زيد أنْ يقوم» دلّ على خصوصية اقتضت توجّه الخطاب إلى زيد دون غيره ، فكان ظاهراً في الوجوب العيني ، ودلَّ على خصوصية اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً في الوجوب التعييني ... فهذا الظهور اللّفظي موجود ، سواء تمّت مقدمات الإطلاق أو لا .

---

(١) حقائق الاصول ١٨٠/١ ط البصيرتي .

قال الاستاذ :

وفيه : إنّ السيرة العقلائية لابد وأنْ ترجع إلى شيء ، إذ لا تعبّد في السيرة ، ومع عدم الدلالة اللّفظية ، وعدم الإطلاق المفيد للنفسيّة ، فلا حجّة أصلاً ، إذْ الحجة هي البيان ، وهو إمّا الظهور اللّفظي وإمّا الإطلاق وإمّا الأصل المثبت للتكليف ، وكلّها منتف ، فتكون السيرة بلا حجة ، وهي لا تكون بلا حجة ، إذ لا تعبّد فيها .

وأمّا الظهور اللّفظي في القسمين الآخرين ، فلا يخفى أنْ لا فرق بين الكفائي و التخييري من حيث أنّ كلاًّ منهما له عدل ، إلاّ أنه في الكفائي في طرف الموضوع ، وفي التخييري في طرف متعلَّق الحكم ، فلمّا قال : «يجب على زيد أنْ يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصيّة في طرف الموضوع و هو «زيد» وفي طرف متعلّق الحكم وهو «القيام» ، فالخصوصيّة أُخذت في الطرفين ، ولكنْ هل لها بديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلالة على عدم أخذ البدل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعيينيّة والعينيّة ...

وهذا تمام الكلام في هذه المسألة .

وقد ظهر أنّ الحق مع (الكفاية) .

الأمر عقيب الحظر

قد وقع الخلاف بينهم في مدلول الأمر الواقع عقيب الحظر ـ أو توهّم الحظر ـ وفي المسألة أقوال :

فقيل : إنه يفيد الوجوب ، وهو عن السيد المرتضى .

وقيل : إنه يفيد الإباحة ، وإليه ذهب جمع من الفقهاء .

وقيل : إنه تابع لما قبل الحظر .

والمختار هو : الإجمال ـ كما عليه صاحب (الكفاية) ـ فيرجع إلى مقتضى الأصل والقاعدة .

وهذه أهمّ الأقوال في المسألة .

إبتناء البحث على المختار في مسالة دلالة الأمر على الوجوب

لكن مقتضى التحقيق في هذه المسألة ابتناؤها على المختار في مسألة دلالة الأمر على الوجوب ، حيث قيل هناك بدلالته عليه من باب الظهور الوضعي ، وقيل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقي ، وقيل : من جهة حكم العقل ، وقيل : من جهة السيّرة العقلائية .

والوجه في ذلك هو : أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر لا يوجب انعقاد ظهور في اللّفظ غير ما كان ظاهراً فيه ، إذ لا مناط للقول بظهوره في هذه الحالة في الوجوب ، ولا للقول بظهوره في الإباحة ، فإمّا يبقى على ظهوره السّابق ، وإمّا يكون مجملاً .

أمّا على القول بأن الأمر حقيقة في الوجوب ، فإنّه يبقى دالاً على ذلك ، لأنّه لو شك في دلالته على ذلك في حال وقوعه عقيب الحظر فأصالة الحقيقة تقتضي حمل الكلام على معناه الحقيقي ، والمفروض كونه حقيقةً في الوجوب ... أللهم إلاّ أن يقال بأنّ الحمل على ذلك هو مع الشك في وجود القرينة الصّارفة ، أمّا مع الشك في صارفيّة الموجود ـ كما نحن فيه ، حيث وقع الأمر بعد الحظر ـ فلا يحكّم الأصل المذكور ... فتأمّل .

وأمّا على القول بدلالته على الوجوب من باب الإطلاق ، فقد يُشكل بأنّ وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل الصارفيّة والقرينيّة ، ومع احتمالها فلا ينعقد الإطلاق ، بل يكون مجملاً .

وقد ذكر الاستاذ هذا الإشكال في الدّورة السّابقة واعتمده ... إلاّ أنه عدل عنه في الدّورة اللاّحقة ، وجعل السرّ في عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لمّا كان دالاً على الإرادة ، والوجوب إرادة ، وليس مع الإرادة في الوجوب شيء آخر ـ بخلاف غيره من الأحكام ، حيث يوجد مع الإرادة فيها شيء عدمي ، أي عدم المرتبة العالية من الإرادة ـ والدالّ على أصل الشيء في الأمر التشكيكي يكون عند الإطلاق ظاهراً في المرتبة العالية منه ، فيكون الأمر ظاهراً في الوجوب من باب الإطلاق . لكن مع كونه بعد الحظر ، يُشك في أصل الإرادة ، ويحتمل الإباحة مثلاً ، فلا يمكنُ التمسّك بالإطلاق .

وأمّا على القول بدلالة الأمر على الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دليل لبّي ، وهل مع وقوعه بعد الحظر واحتمال قرينية الموجود يتحقق الظهور للكلام ؟ وهل البناء المذكور موجود في هذه الحالة ؟ إنه يؤخذ بالقدر المتيقّن ، وهو المورد الذي ليس واقعاً عقيب الحظر .

وأمّا على القول بالدلالة بحكم العقل ، فالحق في الإشكال هو ما ذكرناه من أن أصل تحقّق الإرادة في مثل هذه الحالة مشكوك فيه ، فلا تصل النوبة إلى الإشكال ـ كما في (المحاضرات)[1] ـ بأنّ حكم العقل بالوجوب موقوف على عدم القرينة على الترخيص من ناحية المولى ، ووقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل كونه قرينة .

وتلخَّص :

إنه على جميع المباني ، لا طريق لإثبات دلالة الأمر في المقام على الوجوب ، إلاّ على القول بأن أصالة الحقيقة أصل تعبدي ، بضميمة عدم صارفيّة الموجود .

وأمّا الأقوال الاخرى ، من دلالته حينئذ على الإباحة ، أو تبعيّته لما قبل الحظر ، وغير ذلك ، فلا دليل على شيء منها أصلاً . وما ذهب إليه السيد الأستاذ دام بقاه ـ من أن الصيغة ظاهرة في رفع التحريم والترخيص في العمل وتجويزه ، فلم يقم عليه دليلاً إلاّ ما أفاده بقوله : « كما يظهر من ملاحظة استعمالات العرف »[2] وأنت خبير بما فيه ، لأنّ الاستعمالات الفصيحة أعمّ من الحقيقة ، ولو سلّم فخلّوه من القرينة غير ثابت .

القول بالإجمال

ولمّا كان المختار عند الاستاذ هو الإجمال ، فالنوبة تصل إلى البراءة شرعاً ، ثمّ عقلاً .

أقول :

وهلاّ جرى الإستصحاب ـ كما ذكر في الدورة السابقة ـ ، أي : إستصحاب حكم الشيء الواقع مورداً للأمر عقيب توهّم الحظر ، من الوجوب أو الإستحباب أو الإباحة ؟ اللهم إلاّ على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكميّة ، للتعارض بين الجعل والمجعول ، لكنّ الاستاذ ليس من القائلين بعدم جريانه فيها ، فتدبر .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٠٥/٢ .

(٢) منتقى الاصول ٥١٣/١ .

المرّة والتكرار

هل الأمر يدل على المرّة أو التكرار ؟ أو هل يدل على الدفعة أو الدفعات ؟

هنا مقدّمات :

المقدّمة الاولى : ما هو المراد من المرّة والتكرار ، والدفعة والدفعات ؟

قيل : المراد بالمرّة هو الفرد ، وبالتكرار هو الأفراد .

وقيل : المراد بالمرّة هو الوجود الواحد ، وبالتكرار هو الوجودات .

وقيل : المراد بالمرّة هو الدفعة ، وبالتكرار الدفعات .

والدّفعة تجمْع مع وحدة الوجود وتعدّده ، فهي أعمّ من الفرد ، إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعة ، مع اشتماله على أكثر من فرد ، فهي أعم منه ، وهو أخص من الدفعة ، والنسبة العموم المطلق .

والصحيح في عنوان البحث أنْ يقال :

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات ... بأنْ يفسّر المرّة بالوجود والتكرار بالوجودات ، لأنّ الأمر بالطبيعة لا يسري إلى الخصوصيّات .

المقدمة الثانية : إنه لا فرق بين الأمر والنّهي في المتعلَّق ، لأنه «الفعل» سواء في «إفعل» و «لا تفعل» ، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود المتعلَّق ، أمّا امتثال النهي ، فلا يحصل إلاّ بترك جميع الوجودات ، فما هو السرّ في ذلك ؟

إن أحسن ما يقال في ذلك هو : إنّه لا قدرة على الإتيان بجميع متعلَّقات الأمر ، فلا يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعة ، وحينئذ ، فتحديده بمرتبة دون اخرى يحتاج إلى بيان ، وعدم البيان بالنسبة إلى مراتب المأمور به يكفي للقول بأنَّ المتعلَّق هو صرف وجود الطبيعة ، وأن الإمتثال يتحقق بالإتيان بفرد منها .

أمّا النهي ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنّ صرف الترك حاصل مع عدم النهي ، فصدور النهي لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبة من مراتب النهي دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضي إرادة جميع مراتب الترك .

المقدمة الثالثة : إن الأحكام الشرعيّة قضايا حقيقيّة ، فالحكم يتعدَّد على عدد المكلَّفين ، فقوله تعالى : (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**)[1] يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبة إلى الحكم ،

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

وهل الأمر بالنسبة إلى الموضوع كذلك ، بأنْ يتعدَّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأنْ يقال بتعدّد الحكم بالصّلاة بعدد الزوال ، في قوله : تجب الصلاة عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاة عند زوال الشمس» في وجوب الصّلاة كلّما حصل الزوال ، فتكون واجبةً على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلي ولا وضعي على ذلك ، بل المرجع في مثله هو القرائن ، فإنْ كانت قرينة من مناسبة الحكم والموضوع أو شيء من القرائن الخارجية فهو ، وإلاّ فالكلام ساكت عن الوحدة والتعدد ...

فما في (المحاضرات)[1] من دعوى الظهور العرفي في التعدّد في المثال ونحوه ، والظهور العرفي في الوحدة في الآية ونحوها ، لا يمكن المساعدة عليه ، بل يشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآية المباركة قائلاً : أفي كلّ عام[2] ؟

الدلالة الوضعيّة منتفية

إنّه من حيث الدلالة الوضعيّة ، لا يدلّ الأمر لا على الوحدة ولا على التكرار ، ولا الدفعة ولا الدفعات ، وذلك : لأن صيغة الأمر مركّبة من المادّة والهيئة ، أمّا المادّة ، فلا تدلّ إلاّ على المعنى الحدثي ، وأمّا الهيئة ـ سواء كانت موضوعة للبعث النسبي ، أو النسبة الإيقاعية ، أو الطلب الإنشائي ، أو لإبراز الإعتبار النفساني ـ فليس في مدلولها المرّة ولا التكرار ولا الدفعة والدفعات ، هذا ، وليس لمجموع الهيئة والمادّة وضع آخر .

إذن ، لا دلالة وضعيّة للصيغة على شيء من المرّة والتكرار والدفعة والدفعات ... فلو أراد المتكلّم شيئاً زائداً عن الطبيعة كان عليه البيان ... والطبيعة كما تقدَّمَ ـ تتحقّق بالمرّة وتصدق بصرف الوجود ، فيحكم العقل في مقام الإمتثال بفراغ الذمة بالإتيان بفرد من أفراد الطبيعة ، لكنَّ تحقّق الإمتثال به أمر ، ودلالة الأمر على ذلك أمر آخر ، كما هو واضح .

التمسّك بالإطلاق

أمّا مع الشك في اعتبار المرّة أو التكرار ، فيشكل الأمر ، لأنّ الماهيّة من حيث هي هي لا يتعلَّق بها الغرض ، وأيضاً : ليس الغرض قائماً بالوجود الخارجي للماهيّة ، لأنّ الوجود الخارجي هو المحقِّق للغرض والمسقط للأمر ، فما هو متعلَّق الأمر حتى يكون هو الواجب ؟

إنه سيأتي في محلّه أن المتعلَّق هو الطبيعة ، لكنْ إمّا الطبيعة الملحوظة خارجاً كما عليه المحقق العراقي ، وإمّا الطبيعة الموجودة بالوجود التقديري ، كما عليه المحقق الإصفهاني ، فالمتعلَّق ـ على أي حال ـ هو الطبيعة منضمّاً إليها الوجود ، لكنّ الوحدة والتكرار خارجان عن حقيقة المتعلَّق ، ولذا يُقيَّد المتعلَّق ـ

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٠٦/٢ .

(٢) جامع أحاديث الشيعة ٢٢٥/١٠ باب وجوب الحج والعمرة .

وهو الطبيعة ـ تارة بهذا واخرى بذاك وثالثة لا بهذا و لا بذاك ... وحينئذ ، يتحقق موضوع الإطلاق ، والمفروض تماميّة مقدمّاته وإحرازها .

فإنْ فرض عدم إحراز مقدّمات الحكمة سقط الإطلاق ، وتصل النوبة إلى الأصل العملي .

مقتضى الأصل العملي

ومقتضى القاعدة هو الرجوع أوّلاً إلى الإستصحاب ، لأنّ كلاًّ من التكليف بالوجود الواحد والتكليف بالوجودات مسبوق بالعدم ، فيكون قيد الوحدة أو التعدّد ـ وهو قيدٌ زائد على أصل الوجود ـ خصوصية زائدة لا يعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، والأصل العدم .

ومع المناقشة في هذا الإستصحاب ، تصل النوبة إلى البراءة ، وهي جارية عقلاً ونقلاً عند الشك في تعدّد الوجود والتكرار . أمّا بالنسبة إلى المرّة ، فتارةً : يحتمل كون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقيّة الوجودات ، فيكون المتعلَّق مقيّداً بعدم البقيّة وإتيانها مضرّاً بتحقق الإمتثال ، ولمّا كان هذا القيد قيداً زائداً وكلفةً إضافيّةً فمع الشك تجري البراءة الشرعيّة والعقلية . واخرى : يحتمل المرّة غير المقيّدة بعدم التكرار ، ففي جريان البراءة الشرعية بحث ، فهي جارية بناءً على أن موضوعها هو «كلّ ما كان وضعه بيد الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القيد المذكور ، وأمّا بناءً على أن موضوعها «كلّ ما كان في وضعه كلفة» فلا تجري ، لأن المفروض عدمها هنا ، وسيأتي أن ظاهر «رفع عن أُمّتي ...» هو الثاني ، لكون لسانه لسان الإمتنان ، وهو يكون حيث ترفع كلفة عن المكلفين ...

أمّا البراءة العقلية فلا تجري ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

ويبقى الكلام في امتثال الأمر في الأفراد الطوليّة فيها لو أتى بها بدفعة واحدة ، فهل كلّها امتثال ؟ أو أنه يحصل بواحد منها ؟ أو لا هذا ولا ذاك ؟ وتفصيل الكلام في بحث الإجزاء .

الفور والتراخي

هناك في الشريعة المقدّسة واجبات قام الدليل على كونها موسّعةً ، واخرى قام الدليل على كونها فوريّة ، ومن الفوريّة ما قام الدليل على سقوطه إنْ لم يمتثل ، فهو على سبيل وحدة المطلوب ، ومنه ما قام الدليل على عدم سقوطه بعدم الإمتثال ، فالمطلوب فيه متعدّد ، وهذا على قسمين ، فتارةً : هو واجب فوراً ففوراً ، واخرى : لو فاتت الفوريّة انقلب إلى واجب موسّع .

لكنّ الكلام الآن في دلالة نفس الأمر على الفور أو التراخي ، فهل يدلّ على ذلك دلالة وضعيّة أو لا ؟ وعلى الثاني هل من دليل عامّ يدل أو لا ؟ وعلى الأوّل هل هو عقلي أو نقلي ؟

هل تدل الصيّغة على الفور أو التراخي ؟

والحق : أنه لا دلالة للصّيغة على الفور ولا على التراخي ، تماماً كما تقدّم في مبحث الوحدة والتكرار ، لأنها مركّبة من المادّة والهيئة ، ولا دلالة لأحدهما على أحد الأمرين ... ولا نعيد ... فالدلالة الوضعية منتفية .

هل من دليل عقلي ؟

وقد حكي عن الشيخ الحائري اليزدي[1] القول بدلالة الهيئة دلالةً عقليةً على الفور ، ببيان : إن وزان الإرادة التشريعية وزان العلّة التكوينيّة ، والأمر علّة تشريعيّة لحصول المتعلَّق ، وكما أن التكوينية لا تنفك عن المعلول ، فالتشريعيّة كذلك ، ونتيجة عدم الانفكاك هو الفوريّة .

قال الاستاذ :

ولا يتوهّم أن مراده أن الفوريّة مدلول الأمر ، بل هي لازم الإرادة التشريعيّة .

إذن ، ففي ناحية الهيئة من الصّيغة خصوصية توجب حكم العقل بالفوريّة .

ثمّ أورد عليه الاستاذ بما يلي :

أولاً : لقد أنكر بعضهم عليّة الأمر للمتعلَّق ، لكنّا نقول بها ، غير أنّ هذه العليّة ناقصة ـ بل إنّ علم المأمور بالأمر هو العلّة وعدم انفكاك المعلول عن العلّة إنما هو في العلّة التامّة .

وثانياً : لو سلّمنا العليّة ، فهو علّة تامّة لقابليّة المتعلَّق للتحقّق لا لفعليّته .

واكتفى في الدّورة اللاّحقة في الجواب : بأن قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينية في غير محلّه ، لأن نسبة الإرادة التشريعية إلى المراد هي نسبة المقتضي إلى المقتضى ، لا العلّة إلى المعلول كما في التكوينيّات .

---

(١) كتاب الصّلاة ، قضاء الفوائت : ٥٧٣ .

وأمّا ما قيل في الجواب من أنّ : الوجوب والإيجاب متلازمان ، والخصوصيّات الزمانيّة والمكانية لا تدخل تحت شيء منهما ، والفوريّة خصوصيّة زمانيّة كما هو واضح ، فلا معنى لأنْ يتعلّق الإيجاب بها .

فقد ضعّفه الاستاذ دام بقاه :

أوّلاً : بأنّ الإيجاب والوجوب واحد حقيقةً ، وليس هما أمرين بينهما تلازم .

وثانياً : بأنّ الشيخ الحائري قد أخذ الفوريّة من عليّة الأمر لا من جهة الإيجاب ، حتى يقال بأنّها لا توجد لا في جهة الإيجاب ولا في جهة الوجوب .

وذكر للحكم العقلي في المقام بيان آخر ، وهو : إن الأمر بعث ، والبعث والإنبعاث متضايفان ، والمتضائفان متكافئان قوّةً وفعلاً ، فلا يعقل وجود البعث وعدم وجود الإنبعاث ، فالفورية ثابتة .

وفيه :

إن هذا القانون إنما هو في المتضايفين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضايف بالإعتبار ، فما ذكر يتمّ بين الابوّة والبنوّة الواقعيين ، أمّا لو اعتبر شخص أباً لشخص ، فهذه الابوّة الإعتبارية لا يجري فيها القانون المذكور .

هذا أوّلاً .

وثانياً : إن الأمر بعثٌ إمكاني وليس بعثاً فعليّاً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلّق العلم به وكانت النفس مستعدة ... وإذا كان إمكانيّاً ، فالإنبعاث أيضاً إمكاني ، فلا فوريّة .

الإطلاق

ثم إنّ مقتضى الإطلاق هو عدم الدلالة على الفور أو التراخي ، كما تقدَّم في الوحدة والتكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكنْ لابأس بالتنبيه على نكتة وهي : إنّ هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجيّة مثبتات الاصول اللّفظيّة أو لم نقل . وتوضيحه : إنّ اللّوازم العقليّة تارةً : تكون لوازم للحكم الواقعي فقط ، واخرى : تكون لوازم للحكم الواقعي والحكم الظّاهري معاً ، فإنْ كانت من الاولى ، فلابدّ من إثبات حجيّة مثبتات الاصول اللّفظية وإلاّ لم يتم الإطلاق ، وإنْ كانت من الثانية ، فالإطلاق حجّة سواء كانت المثبتات للاصول اللّفظية حجّة أو لا .

وفيما نحن فيه : يكون جواز التأخير عقلاً في الإتيان بالمأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء كان ظاهريّاً أو واقعيّاً ، ولذا لو تمّ الإطلاق بالأصل العملي لا بالدليل الاجتهادي كان ظاهرياً ولازمه عقلاً جواز التراخي ، فجواز التراخي ليس بلازم للحكم الواقعي فقط ، فلا فرق بين القولين في مثبتات الاصول اللفظيّة من هذه الناحية .

فما جاء في (المحاضرات)[1] من ابتناء تماميّة الإطلاق على البحث المذكور غفلة عجيبة .

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢١٣/٢ .

الدليل الخارجي على الفور : الكتاب

واستدلّ للقول بدلالة الأمر على الفور بآيتين من الكتاب :

١ ـ قوله تعالى (**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَة مِّن رَّبِّكُمْ ...**)[١] .

٢ ـ قوله تعالى : (**فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ ...**)[٢] .

بتقريب : إنّ المغفرة فعل الله ، فلا معنى لأن يسارعَ إليها ، فلابدَّ من تقدير مثل كلمة «السبب» أي : سارعوا إلى سبب مغفرة الله ، كي يصحّ الأمر بالمسارعة إليه ، لأنه من فعلنا وتحت اختيارنا ، والإتيان بالواجبات من

أظهر مصاديق أسباب المغفرة ، فالواجبات يجب المسارعة إليها ... فالفور واجب .

ودلالة الآية الثانية أوضح ، فإن القيام بالواجبات من أظهر مصاديق الخيرات ، فيجب السبق إلى الواجبات بإتيانها مع الفورية .

وجوه الجواب

وقد أجابوا عن الإستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للإستحباب ، إذ لو كان وجوبيّاً لجاء فيها التحذير من الترك . قاله صاحب (الكفاية)[٣] .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الإستحباب ، لزم حمل كثير من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب . على أنّ هيئة «إفعل» تدلّ على الوجوب بأيّة مادّة من المواد كانت ، ولا فرق بين «استبقوا» و«صلّوا» .

الوجه الثاني : إن الأمر بالإستباق والمسارعة ليس مولويّاً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إلى تفريغ الذمّة والخروج من عهدة الأمر المتوجّه إلى المكلَّف . قاله صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيّدان الخوئي والحكيم[٤] .

وأجاب العراقي : بأن للإستباق إلى الخير والمسارعة نحوه حسناً عقليّاً في موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للإستباق والمسارعة خصوصيّة كالصّلاة في أول الوقت . والآخر : أن يكون في التأخير آفة .

وبحثنا هنا في نفس المسارعة والإستباق ... وليس فيهما حسن عقلي .

---

(١) سورة آل عمران : ١٣٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٨ .

(٣) كفاية الأصول : ٨٠ .

(٤) كفاية الأصول : ٨٠ ، نهاية الأفكار ٢١٩/١ ، المحاضرات ٢١٥/٢ ، حقائق الأصول ١٨٩/١ .

ولكنّه مخدوش : بأنّ في نفس المسارعة إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له ، وانْ لم يكن في التأخير آفة .

بل الحق في الجواب : إن الأمر الشرعي إنما يحمل على الإرشاد ـ حيث يكون في المورد حكم عقلي ـ إذا لزم فيه اللّغوية ، والمسارعة إلى الخيرات ـ وإن كان من شئون الطاعة ـ يترتب عليه الأثر ، وهو الأجر والثواب ، فليس لغواً ، فليس إرشاديّاً . وأيضاً : فمن الناس من لا ينبعث نحو أوامر المولى بحكم العقل ولا يتّبعون إلاّ الأوامر المولويّة ، فيكون لأمره بالمسارعة نحو الخير والطّاعة أثر ، فليس إرشاديّاً .

الوجه الثالث : إن ظاهر (**فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ**) تعدّد الخير لأنه صيغة جمع ، وإذا كانت خيراتٌ فيقع التزاحم فيما بينها ، وإذا وقع التزاحم خرجت الأفراد عن الخيرية إلاّ واحداً منها ، لأن المفروض كون العمل واجباً ، لكون الأمر للوجوب والبقيّة مزاحمات للفرد الواجب ، وإذا كانت مزاحمةً خرجت عن الخيريّة ، فلازم حمل الآية على الوجوب هو إنحصار الخيرات بخير واحد ، وهذا خلاف الآية المباركة ، فلا مناص من حملها على الإستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الإستحباب بالتزاحم ... . نقله الأستاذ في الدورة السابقة عن المحقق العراقي ثم أورد عليه :

أوّلاً : إن معنى الآية هو الإستباق إلى أعمال الخير وإنْ كان واحداً ، فهو كما لو قيل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا يلزم تعدّد الواجب .

وثانياً : لو كان التزاحم في الواجبات يخرج المزاحم عن الخيريّة تمّ ما ذكره ، ولكن المفروض أن التزاحم لا يؤدّي إلى سقوط الملاك وانعدامه ، فالمهمّ يبقى على الخيرية بعد سقوط وجوبه بالمزاحمة مع الواجب الأهم ، ولذا لو عصى الأمر بالأهم وجب الإتيان بالمهم بناءً على الترتّب .

والحاصل : إن التزاحم لا يخرج العمل عن الخيريّة إلى الشرّ ، بل التزاحم وقع بالنسبة إلى وجوبه لا خيريّته . نعم ، إنما يتمُّ ما ذكره بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاص ، والقائل بهذا الوجه لا يقول بالاقتضاء المذكور .

الوجه الرابع : إنّ الآية (**فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ**) لا علاقة لها بالبحث ، إذ هي خطاب لعامّة الناس وترغيب لأن يتسابقوا ، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات ، ومحلّ الكلام ما لو كان الإنسان مكلَّفاً بواجب فهل يجب المبادرة أو لا ، سواء كان هناك مكلَّف آخر بهذا العمل أم لم يكن .

وفيه : إن المطلب بلحاظ مادّة الإستباق كما ذكره ، لكنْ في التفاسير كمجمع البيان[1] من الخاصّة والرازي من العامّة[2] في معنى الآية : إءتوا بالطّاعات على الفوريّة ، فهي تدل على الإسراع نحو الطّاعات ...

---

(١) مجمع البيان ٢٩٦/١ ط الأعلمي .

(٢) تفسير الرازي ١٣٣/٤ .

ومع الغض عمّا ذكروا بتفسير الآية ، فلو فرض كون المدلول هو التسابق ووجود المكلَّفين وتعدّد مورد التكليف ، فإنّ أهل العرف في مثل هذا المورد لا يفرّقون بين صورة تعدّد المكلّف ومورد التكليف وصورة عدم التعدّد فيهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استحبابي وليس بوجوبي ، فقد جاء لحمل المكلّف على السعي لتحصيل الثواب ، إذ لو حمل على الوجوب والإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، وذلك لخروج المستحبّات التي لاريب في كونها خيراً موجباً للمغفرة ، مع أن المسارعة إليها ليس بواجب .

وهذا هو الجواب الصحيح عن الإحتجاج بالآيتين ويختلف عن الوجه الأول في كيفية الإستدلال فلا تغفل .

الإجزاء

وبحث الإجزاء من المباحث المهمّة علماً وعملاً ، إنه يترتّب على القول بالإجزاء عدم وجوب الإعادة والقضاء ، وعلى القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتي .

وقداختلفت كلماتهم في عنوان البحث :

فالقدماء وصاحب (الفصول) يقولون في العنوان :إن الأمر بالشّيء هل يقتضي الإجزاء أو لا ؟ والمتأخّرون قالوا : هل إتيان المأمور به ... وعليه المحققون : الخراساني والأعلام الثلاثة .

فالموضوع على الأوّل هو «الأمر» ، وأما على الثاني فهو «إتيان المأمور به» .

والعنوان عند المتأخرين مقيدً بقيود ، سيأتي الكلام عليها بالتفصيل في المقدّمات .

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

وقبل الورود في البحث ومقدّماته ، فلا ريب في أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليّة ، لأن نتيجته تقع في طريق استنباط الحكم الكلّي الشرعي ، وإنْ اختلف في كيفية وقوعه في طريق الإستنباط ، إذ لا خلاف في ترتّب الأثر على البحث ، سواء قلنا بالإجزاء أو قلنا بعدمه ، بخلاف قسم من المسائل ، كمسألة حجيّة خبر الواحد ، فإنه لا أثر للقول بعدم حجيّته .

وهل هو من مباحث الألفاظ ؟

ثمّ إنه إنْ كانت الواسطة في الإثبات من الأحكام العقليّة ، كانت المسألة عقليّة ، وإنْ كانت أمراً لفظيّاً ، فهي مسألة لفظيّة كما هو واضح ...

فبناءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظيّاً ، لارتباطه بالدلالة اللّفظية ، لأن اقتضاء الأمر إمّا مطابقي وإمّا تضمّني وإمّا إلتزامي ، فالواسطة في الإثبات من الدليل اللّفظي ، وبناءً على عنوان الجماعة ، يكون البحث عقليّاً ، إذْ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

وقد عدل القوم عن عنوان القدماء ، لعدم دلالة الأمر بالشّيء ـ وهو مدلول الكتاب والسنّة اللّذين هما الموضوع لعلم الاصول ـ على الإجزاء .

أمّا مطابقةً فواضح .

وأمّا تضمّناً ، فكذلك ، فلا دلالة للأمر ـ بأيّ معنىً كان ـ على الإجزاء ، لا مطابقةً ولا تضمّناً .

وأمّا إلتزاماً ، فقد تقرّب الدلالة بأنّ الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقق المأمور به تحقّق الغرض ، وحينئذ يحكم بالإجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالاً بالدلالة

الإلتزاميّة العقليّة على سقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، وبسقوط الغرض يتحقق الإجزاء . هذا ، ولا يعتبر في الدلالة الإلتزامية أن يكون لزوم اللازم بلا واسطة ، بل يكفي أن يكون لازماً ولو بواسطة أو أكثر .

لكنْ فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، وهذا فيه كلام ، وقد أنكره جماعة ، وإذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللّزوم عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، وحينئذ يحتاج إلى دليل ، وإذا احتاج إلى الدليل ، خرج عن الدلالة الإلتزامية .

ويمكن تقريب الدلالة الإلتزامية ببيان آخر بأن يقال : بأنّ البعث هو المدلول المطابقي للأمر ، ولازم البعث إلى شيء ـ باللّزوم العقلي البيّن غير المحتاج إلى الإستدلال ـ سقوطه بتحقّق المبعوث إليه ، لعدم تعقّل بقاء البعث والطلب مع حصول المطلوب والمبعوث إليه ...

وبهذا البيان يصلح بحث الإجزاء لأنْ يكون من مباحث الألفاظ ، ولكنْ لا في جميع مسائله وإنّما في مسألة إجزاء الأمر بالنسبة إلى نفسه ، أمّا بالنسبة إلى إجزاء المأمور به الإضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي فلا .

فالصحيح هو التفصيل في المقام ، خلافاً لمن قال بعدم كون بحث الإجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، كالمحقّق الإصفهاني رحمه الله .

لكنّ التحقيق أن يقال : إنه إن كان النظر في عنوان البحث إلى حكم الإتيان بالمأمور به ـ بنفسه أو ببدله ـ من حيث الإجزاء ، فالبحث عقلي بلا إشكال في جميع مسائله ، لأن كون الإتيان بالشّيء أو بدله ـ الذي ثبتت بدليّته ـ مسقطاً للأمر أو غير مسقط ، إنما يكون بحكم العقل ، ولا علاقة له بعالم الألفاظ .

وأمّا إنْ كان النّظر في حدّ دلالة الأدلّة في المسقطيّة ، بأنْ يراد البحث عن أن الأمر الإضطراري هل تدلّ أدلّته على إجزائه عن الأمر الإختياري أو لا ؟ وأنّ مقتضى أدلّة الأمر الظاهري هو الإجزاء عن الأمر الواقعي أو لا ؟ فإن البحث حينئذ يكون لفظيّاً ، لرجوعه إلى إطلاق أدلّة الأمر الإضطراري أو الأمر الظّاهري ، وعدم إطلاق تلك الأدلّة .

عنوان البحث في الكفاية

وكيف كان ، فالذي في (الكفاية) : الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة .

فما المراد من «على وجهه» ؟ ومن «الإقتضاء» ؟ ومن «الإجزاء» ؟

المراد من «على وجهه»

أمّا قيد «على وجهه» ففيه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب في الواجبات والإستحباب في المستحبات . والثاني : الإتيان بالمأمور به بالكيفيّة التي تعلّق الأمر بها . والثالث : الإتيان به على الوجه المعتبر فيه عقلاً .

وقد ذهب المحقق الخراساني ومن تبعه ـ كالمحقق العراقي ـ إلى المعنى الثالث ، لأنّ اعتبار قيد في المأمور به تارةً يكون من ناحية الشّرع ، بأنْ يأخذ شيئاً فيه على نحو الشرطيّة أو الجزئيّة ، ولإفادة هذا المعنى يكفي عنوان «المأمور به» ، لأنّه إنْ فقد قيداً أو شرطاً خرج عن كونه مأموراً به ، لكنّ هناك قيوداً ليس أخذها من ناحية الشارع ، مثل قصد القربة ، فإن اعتباره في العبادات من ناحية الشارع مستحيل ـ على القول باستحالة أخذه في متعلَّق الأمر ، كما تقدم بالتفصيل ـ لكنْ لابدّ من أخذه واعتباره ، لعدم تحقق غرض المولى من التكليف العبادي بدونه ، فكان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «على وجهه» ، وليس قيداً توضيحيّاً كما قيل ، على أن الأصل في القيود هو الإحترازية .

وتلخَّص : إن مختار (الكفاية) هو أنّ القيود المعتبرة في المأمور به يكفي في اعتبار الشرعيّة منها كلمة «المأمور به» ، فلزم مجيء قيد آخر لإفادة اعتبار القيود العقليّة أيضاً ، وهو كلمة «على وجهه» .

وبما ذكرنا ظهر أنّ تعبير (الكفاية) أتقن من تعبير صاحب (المفاتيح) حيث قال : «إذا أتى المكلَّف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً ... »[1] لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره ، بل المعتبر له هو العقل .

فمراد (الكفاية) ـ بعبارة اخرى ـ هو : إتيان المأمور به على النهج الذي لابدّ من أن يؤتى به ، ليكون أعمّ من التقييد الشرعي والتقييد العقلي .

وأمّا القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب والإستحباب ، ففيه :

أوّلاً : إن الأكثر غير قائلين باعتبار قصد الوجه في العبادات . وثانياً : إنّ البحث في الأعم من الواجبات التعبديّة والتوصليّة ، وثالثاً : إن هناك خصوصيّات أخرى معتبرة في العبادات كالبلوغ والعقل وغيرهما ، ولا وجه لاختصاص هذا القيد والخصوصيّة بالذكر في عنوان البحث .

والحاصل : إن ما ذكره المحقق الخراساني هو الصحيح .

ولا يرد عليه ما ذكره السيّد البروجردي[2] من أنّ عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلَّق شرعاً ، وأنَّ المعتبر له هو العقل ، هو من الأنظار الحادثة بعد الشّيخ الأعظم ، وعنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر في الكتب قبل الشيخ ، فلا يكون الغرض من أخذه إفادة أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع .

وذلك : لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التي لم يمكن للشارع أخذها ، فكان المعتبر لها هو العقل ، كما أشرنا إلى ذلك ، فالمعتبرات العقليّة متعدّدة ، كعدم إبتلاء متعلَّق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم ، وكالفوريّة حيث

---

(١) مفاتيح الاصول للسيد المجاهد الطباطبائي : ١٢٥ ط حجري .

(٢) نهاية الأصول : ١١٢ .

قبل بأنها معتبرة بحكم العقل في المتعلَّق ... إلى غير ذلك ... فما ذكره رحمه الله في الإشكال على صاحب (الكفاية) غير وارد.

كما أنه ليس المراد من أخذ القيد المذكور هو الردّ على القاضي عبد الجبار[1] ، إذ يكفي في ردّه أن الصّلاة مع الطّهارة المستصحبة مأمور بها بالأمر الظاهري الشرعي ، فلا حاجة إلى قيد على وجهه ، ولو أُريد من الطهارة : الطهارة الواقعيّة ، فهي ـ أي الصّلاة ـ فاقدة لها ، والمأمور به غير متحقّق ، فلا حاجة إلى قيد «على وجهه» كذلك .

وعلى الجملة ، فالحق مع المحقق الخراساني ، في القيد المذكور .

المراد من «الاقتضاء»

إنه بناءً على التعبير بالأمر بالشيء هل يقتضي ... يكون «الإقتضاء» بمعنى الدلالة ، أي : هل الأمر يدلّ على الإجزاء أو لا ؟ ، وأما بناءً على تعبير (الكفاية) ومن تبعه ، فلا محالة يكون «الإقتضاء» بمعنى العليّة ، لأن «الإتيان» فعل ، والفعل لا دلالة له على شيء ، فعلى القول بالإجزاء يكون الإتيان علةً لسقوط الأمر ، وعلى القول بعدمه فلا يكون علةً له .

والبحث على الأوّل لفظي ، وعلى الثاني عقلي .

لكنّ كون بحث الإجزاء عقليّاً ، إنما هو بالنظر إلى كبرى البحث ، حيث نقول : هل الإتيان بالمأمور به ـ بأيّ أمر ـ يجزي عن ذلك الأمر أو لا ؟ لكنْ بالنظر إلى صغرى البحث في إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ، وإجزاء الأمر الإضطراري عن الأمر الإختياري ، فالبحث لفظي ، لأنّه يعود إلى حدّ دلالة أدلّة الحكم الظاهري وأدلّة الحكم الإضطراري .

فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من جعل المسألة عقليّة ، وأن الإقتضاء بمعنى العليّة ، إنما يتم في الكبرى ، لا في الصغرى ، ولا يخفى أن المهمّ في مسألة الإجزاء هو البحث الصغروي في الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفليّاً ، ولعلّه قدّس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لابدّ من التفصيل ، وعليه يكون «الإقتضاء» بمعنى العلّية بالنظر إلى كبرى البحث ، وبمعنى الدلالة بالنظر إلى البحثين الصغرويّين .

هذا ، وقد أشكل المحقق الإصفهاني بأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علةً لسقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّة للإتيان بالمأمور به ، والإتيان به إن كان علّةً لعدم الأمر يلزم كون الشيء علةً لعدم علّة نفسه ، وهذا محال . وبعبارة اخرى : العلّة منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

وأجاب المحقق العراقي : بأنّ الذي كان علّةً للثبوت هو الوجود العلمي للأمر ، والذي هو منشأ سقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجي .

---

(١) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف كونه محدثاً ، فإن صلاته باطلة غير مجزية ، مع كونه ممتثلاً للأمر الإستصحابي .

وقال شيخنا دام بقاه : بأنّ إشكال المحقق الإصفهاني هذا يناقض مبناه في بحث التعبّدي والتوصّلي ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأمر الخارجي ليس بعلّة للإتيان ، بل العلّة والداعي للإمتثال هو الوجود العلمي للأمر ، والوجود العلمي غير متوقّف على الوجود الخارجي ، فمن الممكن أنْ يحصل للإنسان علم من غير أنْ يكون له مطابَق في الخارج .

ثم قال المحقق الإصفهاني :

إن الحق سقوط الأمر لعدم وجود علّته ، لأنّ علّة الأمر هي الغرض ، ومع تحقّقه لا تبقى علّة للأمر ، ومع انتفاء العلّة لا يبقى الأمر ، وإلاّ لزم وجود المعلول بلا علّة .

أقول :

وقد وافق الاستاذ في الدورة اللاّحقة على هذا ، ولعلّه لذا فسّر الإقتضاء في الدورة بالسّابقة بانتهاء أمد العليّة ، وأوضحه بأن مناط عليّة كلّ علة عبارة عن تحقق المعلول ، وبمجرّد تحقّقه لا يبقى مناط للعليّة ، والإتيان بالمأمور به يوجب انتهاء أمد عليّة العلّة ، لأن عليّتها هي لتحقق المعلول ، ومع تحقّقه فليس لبقاء العلّة مجال .

إلاّ أنّ هذا الجواب الذي وافق عليه الاستاذ ، إنّما يتم بناءً على تبعيّة الأوامر للأغراض ، وهذا مذهب العدليّة فقط .

المراد من « الإجزاء »

وقال صاحب (الكفاية) إن المراد من الإجزاء في عنوان البحث هو نفس معناه اللّغوي ، أي الإكتفاء ، فليس المراد منه سقوط الإعادة والقضاء ، نعم لازمه ذلك ، أي سقوط كليهما أو أحدهما وهو القضاء ، كما لو صلّى في الثوب المتنجّس عن نسيان ، فإن المشهور على الإعادة ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

والحاصل : إن المراد كفاية المأتي به عن المأمور به ، فقد يسقط الإعادة والقضاء ، وقد يسقط القضاء دون الإعادة ، على اختلاف الموارد بحسب الأدلّة .

وما ذكره متينٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاه .

الفرق بين الإجزاء وبين المرة والتكرار وبين تبعية القضاء للأداء

وتعرّض صاحب (الكفاية) لبيان الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار ومسألة تبعيّة القضاء للأداء ، فقال ما حاصله في الفرق بين الإجزاء والمرّة والتكرار : إن البحث هناك هو في حدّ المأمور به ، وأن متعلّق الأمر هو الوجود الواحد من الطّبيعة أو الوجودات العديدة منها ، والبحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحية ، وأنه كلّما كان المأمور به ـ الإتيان به مرّةً أو تكراراً ـ يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهَّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كما أن التفريق بينهما ، بأن مسألة المرّة والتكرار لفظيّة ومسألة الإجزاء عقليّة ، لازمه أنْ لا يكون بين المسألتين فرق على مسلك القدماء وصاحب (الفصول) .

وأمّا الفرق بين المسألة ومسألة تبعيّة القضاء للأداء ، فإن تلك المسألة معناها كفاية الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفائت ، فالقضاء تابع للأداء ، أو عدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمر جديد ؟ فالبحث هناك عن متعلَّق الأمر من حيث وحدة المطلوب أو تعدّده . أما هنا ، فالبحث يأتي عن إجزاء الإتيان بالمأمور به وعدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده وتعيّنه . هذا أولاً .

وثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، والموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

والبحث في الإجزاء في مسائل :

المسألة الأولى

هل الإتيان بالمأمور به بصورة عامّة يقتضي الإجزاء ؟

إن الأمر قد تعلَّق بالصّورة الملحوظة خارجاً ، والمأتي به هو نفس ذاك الذي أوجد في الخارج ، فهل إيجاده كذلك يكفي عمّا تعلَّق به ، ويسقط الأمرُ بذلك ، أو أنه لا يجزي ولا يكفي عنه ، والأمر باق ، فالإعادة والقضاء واجب ؟

قال الاستاذ : إن الصحيح في عنوان البحث في هذه المسألة أنْ يقال : هل الإتيان بالمأمور به بنفسه أو ببدله يقتضي الإجزاء أو لا ؟ والوجه في ذلك تعميم البحث للمسألتين الآتيتين ، حيث البحث فيهما صغروي ، والبحث هنا كبروي .

وعلى الجملة ، فقد ذكر في (الكفاية) أنّ العقل مستقل بالإجزاء .

وقد أوضح صاحب (الدرر) والمشكيني[1] وغيرهما كلام (الكفاية) بأن عدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وذلك ، لأنّ الأمر إذا تعلَّق بشيء ، وامتثل الأمر وأُتي بالشيء ، كان بقاء الأمر بعد ذلك ـ وهو يقتضي الامتثال والإتيان بالمأمور به ـ مستلزماً لطلب الحاصل .

وقد تبع الاستاذ المحققين الإصفهاني والعراقي في الخدشة في هذا التقريب ، بأنّ عدم الإجزاء ليس تحصيلاً للحاصل ، بل هو إيجادٌ للوجود الثاني ، كما أن الإجزاء هو الإكتفاء بالوجود الأوّل ، وإيجاد الوجود الثاني والفرد الآخر ليس بإيجاد ما تحقّق وحصل وجوده .

بل الصحيح أنْ يقال : إنه عندما يتعلَّق الأمر بشيء ويؤتى بذلك الشيء امتثالاً للأمر بجميع حدود الشيء وقيوده ، فبقاء الأمر بعد ذلك يستلزم وجود المعلول بلا علّة ، إذ الأمر معلول للغرض ، ولا يعقل عدم تحقّقه مع الإتيان بالمأمور به بجميع حدوده وقيوده ، ومع تحقق الغرض من الأمر لا بقاء للأمر ، وإلاّ كان معلولاً بلا علّة ... وهذا ما ذكره المحققان المذكوران ، على مسلك المتأخرين من جعل المسألة عقليةً كما تقدّم .

أمّا على مسلك القدماء وصاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه يدلّ على الإجزاء ، بالدلالة اللّفظيّة اللزوميّة ، بناءً على عموم الدلالة الالتزاميّة اللّفظية للّزوم البيّن بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم معاً ، كما هو التحقيق[2] .

---

(١) درر الأصول ٧٧/١ ، الحاشية على الكفاية ١٢٤/١ .

(٢) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب في مقدمة للبحث في هذه المسألة ، في الدورة السابقة .

الكلام في الإمتثال بعد الإمتثال وتبديل الإمتثال

وعلى كلّ تقدير ، فإن الإمتثال حاصل والأمر يسقط .

ولكن هل يمكن الإمتثال بعد الإمتثال ؟ وهل يمكن تبديل الإمتثال ؟ هذا ما تعرَّض له المحققون ، بالنظر إلى الروايات الواردة في أكثر من مورد ، الظاهرة في الإمتثال بعد الإمتثال ، كالإتيان بالصّلاة جماعةً بعد الإتيان بها مفرداً .

نظريّة المحقق الخراساني والمحقق النائيني

فمنهم من يصوّر المطلب ـ في مقام الثبوت ـ عن طريق تصوير الغرض الأقصى من الأمر ، كالمحقّق الخراساني والمحقق النائيني[1] . وحاصل كلامهما هو : إن الغرض من كلّ أمر من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلَّق الأمر ، والثاني : هو الغرض الأقصى من الأمر ، فإنْ تحقّق الغرض الأقصى فلا مورد لتبديل الإمتثال ، ولكن قد يكون المتعلَّق هو الإتيان بالشيء فقط ، والغرض الأقصى غير حاصل منه ، فمع عدم حصوله يكون ملاك الأمر باقياً ، وحينئذ يمكن تبديل الإمتثال بامتثال آخر .

ومثال ذلك : لو أمر المولى بالإتيان بالماء ، فإن الغرض المترتّب من ذلك أوّلاً هو تمكّن المولى من شرب الماء ، والغرض الأقصى من ذلك هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء وأراقه في حلق المولى حصل الغرض الأقصى ولم يبق مجال لتبديل الإمتثال ، أمّا لو جاء به ولم يشربه المولى بعدُ لرفع عطشه ، أمكن للعبد تبديل هذا الفرد من الماء بفرد آخر يتحقّق به الإمتثال ويترتّب عليه الغرض الأقصى وهو رفع العطش .

وعلى هذا تحمل روايات إعادة الصّلاة جماعةً ، فإنّه يبدّل الصّلاة المأتي بها فرادى بصلاة أتي بها جماعةً ، ويقدّمهما بين يدي المولى ، وهو يختار أحبَّهما إليه كما في الرواية .

إشكال الاستاذ

وقال الاستاذ دام بقاه بفساد الإمتثال بعد الإمتثال ، وأن تبديل الإمتثال أفسد منه .

أمّا الإمتثال بعد الإمتثال ، ففيه : إن المفروض تعلّق الأمر بطبيعي المأمور به ، والمفروض اتّحاد الطبيعي مع الفرد ووجوده بوجوده ، فيكون انطباق المأمور به على المأتي به قهريّاً ، ومعه يتحقق الإمتثال ، وإذا تحقق سقط الأمر ، وإذا سقط فلا موضوع للإمتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، ومع عدم الأمر ، كيف يكون الوجود الثاني امتثالاً ؟

وأمّا تبديل الإمتثال ، ففيه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ إنه مع تحقق الإمتثال يكون تبديله بامتثال آخر انقلاباً للموجود ، وانقلاب الموجود محال ...

وبه يظهر ما في كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتي به بمصداق آخر من الطبيعة بما أنه فرد من الطبيعة ـ لا بعنوان الإمتثال ـ غير أنّ المولى يحصّل غرضه من هذا الفرد الثاني .

---

(١) كفاية الأصول : ٨٣ ، أجود التقريرات ٢٨٢/١ .

فإنه لا يرفع اشكال الإنقلاب ، للزومه ، سواء أُتي به بعنوان الإمتثال أو بعنوان الفرديّة للطبيعة .

وإن أراد القائل من التبديل إعدام الفرد الأول وجعل الثاني بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، ولا يصدق عليه عنوان التبديل .

وإن أراد رفع اليد عن الأول .

ففيه : إنْ رفع اليد عن فردية الأوّل للطبيعة ، غير ممكن ، لأنه ليس تحت إختيار المكلّف .

وإنْ أراد رفع اليد عن فرديّته من حيث الإمتثال .

فهذا غير ممكن ، وهو خلاف فرض القائل .

وأمّا ما في (الدرر)[1] من أن له إبطال فرد والإتيان بفرد آخر .

ففيه : إن إبطال الفرد بعد الإتيان به غير معقول ، وأمّا في أثنائه فخارج عمّا نحن فيه .

نظرية المحقق العراقي

ومنهم من يصوّر المطلب ـ ثبوتاً ـ على أساس المقدّمة الموصلة ، وهو المحقّق العراقي[2] ، قال رحمه الله تعالى : إنه لمّا أمر المولى بالماء يأتي العبد بفردين من الماء حتى يختار المولى منهما ما أحبّ ، وهذا ليس تبديلاً للإمتثال بالإمتثال ، ولا الفرد بفرد آخر، بل هو الإتيان بفردين مقدمةً لأنْ يختار المولى ما أحبَّ منهما ، وهذا ممكن ثبوتاً ، وأمّا إثباتاً فهو مقتضى الرّواية .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا : وفيه وجوه من النظر :

أوّلاً ـ إنه لا وجه لتنظير المقام بمسألة المقدّمة الموصلة ، فإنّ موردها ما إذا كان ذو المقدمة واجباً على العبد ، وله مقدمة موصلة واخرى غير موصلة ، أمّا هنا ، فإنّ الفرد الذي يختاره المولى غير قابل للإيجاب على العبد بقيد اختيار المولى ، لأنه بهذا القيد خارج عن اختيار العبد ، فكيف يكون واجباً عليه ؟ ، فكبرى المقدمة الموصلة للواجب غير منطبقة هنا ، نعم ، يمكن أنْ يكون مقدمةً للغرض ، بأنْ يقال بإتيان العبد بفردين مقدمةً موصلةً لتحقق الغرض من الأمر ، فيكون الإتيان بالماء الموصل للغرض الأقصى هو الواجب ، لكنّ المقدمة الموصلة للغرض وجوبها نفسي ـ لأن كلَّ واجب فهو مقدمةٌ للغرض نفساً ، وإلاّ لزم أن تصير الواجبات النفسية كلّها غيرية ـ والواجب النفسي في الفردين واحد ، ولا يمكن كونهما معاً واجبين نفسيين .

إذن ، فالمقدّمة الموصلة للواجب غير معقول هنا ، وللغرض معقول ، لكنه واجب نفسي ، وإذا كان كذلك ، فأيّ الفردين هو الواجب نفساً ؟ إن كان الذي يختاره المولى ، فهذا خارج عن قدرة العبد فكيف يتعلّق به التكليف ؟ وإن كان بلا قيد اختيار المولى ، فأحدهما فقط هو الواجب .

---

(١) درر الأصول ٧٨/١ .

(٢) نهاية الأفكار ٢٢٥/١ .

وثانياً ـ إنه لا يتحقق في المقام عنوان المقدّمة أصلاً ، لأن الفردين أحدهما واجب والآخر مستحب أو مباح ، فأحد الفردين لا هو واجب ولا هو مقدمة للواجب ، والآخر الذي كان مختار المولى واجب وليس بمقدمة ، فأين المقدّمة الموصلة ؟

وثالثاً ـ إن ما ذكره إنما هو بلحاظ ما ورد في بعض الأخبار ، وسيأتي الكلام على ذلك في مقام الاثبات .

نظرية المحقق الإصفهاني

ومنهم من يصوّر المطلب ثبوتاً على أساس الحصّة الملازمة للغرض القائم بفعل المولى ، وهو المحقق الإصفهاني[1] ، وتوضيح كلامه هو : إن الحاكم بحصول الإمتثال في باب الإطاعة هو العقل ، فتارةً : يقال بدوران الإمتثال مدار موافقة الأمر ، واخرى : يقال بدورانه مدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً على الأوّل ، فلا ريب في أنّ الأمر يسقط بامتثاله بالاتيان بالمأمور به بجميع خصوصيّاته ، وعلى الثاني ، فقد يكون الغرض مترتّباً على فعل العبد وقد يكون مترتّباً على فعل المولى .

أمّا الأوّل ـ كما لو قال المولى : « صلّ لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » فجاء بالغرض بنحو الحيثية التعليليّة ، أو قال : « الصّلاة الناهية عن الفحشاء والمنكر واجبة » ، فجاء بالغرض بنحو الحيثية التقييدية ـ فإنّه بمجرَّد امتثال العبد يحصل الغرض ، وإذا حصل فلا معنى للإمتثال الثاني .

وإنْ كان الثاني ، كما لو كان الغرض رفع العطش ، وهو موقوف على فعل المولى ، أي شربه للماء ، فهذا لا يكون بنحو الحيثية التقييديّة قطعاً ، فلا يعقل أنْ يقيِّد المولى فعل العبد بشربه هو للماء ، لأن شرب المولى للماء خارج عن قدرة العبد فيستحيل تقييد تكليفه به ، ولا يكون بنحو الحيثية التعليليّة ، بأن يكون ارتفاع العطش ، المترتب على شرب المولى للماء ، علّةً لتعلّق الأمر بمجيء العبد بالماء ، لأن رفع العطش قائم بفعل المولى ، وإرادة إتيان العبد بالماء لا يمكن أن تنشأ من الغرض القائم بفعل المولى .

وتلخّص : أنّ جميع الأقسام غير ممكن ثبوتاً .

بل الممكن ثبوتاً هو : أن يكون متعلَّق الأمر حصّةً من المأمور به ملازمةً لغرض المولى ، فالمأمور به هو الإتيان بالماء الذي يكون ملازماً لاختيار المولى له ... وهذا هو المعقول الممكن ثبوتاً . وتبقى مرحلة الإثبات فهل من دليل على هذا التقريب ؟

إشكال الاستاذ

فقال شيخنا الاستاذ بعد تقريب هذه النظريّة كما تقدّم : بأنَّ هذا البيان لا يفترق عن تقريب المحقّق العراقي في حقيقته وجوهره ، فقد عبَّر بالحصّة الملازمة عمّا عبَّر عنه العراقي بالمقدّمة الموصلة ، أو بالحصّة التوأمة .

---

(١) نهاية الدراية ٣٨٠/١ ـ ٣٨١ .

نعم ، هذا التقريب لا يرد عليه اشكال استلزام صيرورة الواجبات النفسيّة واجبات غيرية .

لكنْ يبقى الإشكال بأنَّ تكليف العبد بما هو خارج عن قدرته غير معقول ، وذلك : لأنّ الحصّة الملازمة لاختيار المولى المحققة لغرضه ، من انقسامات المتعلَّق ، إذ الإتيان بالماء ينقسم إلى ما يقع اختيار المولى عليه وما لا يقع ، سواء كان هناك طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم على الخطاب ، كما أن هذا الإنقسام موجود بعد الخطاب والطلب من المولى ، وإذا كان هذا الإنقسام موجوداً ، فلا ريب في أنَّ المطلوب غير مهمل ، لأن الإهمال في مرحلة قيام الغرض وتعلّق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، وهو ـ سواء كان جمعَ القيود أو رفضَ القيود ـ محال كذلك ، وإمّا مقيَّد باختيار المولى ـ إذْ لو كان غير مقيَّد بذلك وكان لا بشرط لزم التوسّع إلى الحصّة غير الملازمة لاختياره واستيفاء غرضه ـ وإذا كان مقيداً باختياره ، فإنّ هذا القيد خارج عن قدرة العبد ، ولا يعقل أن يدخل تحت التكليف المتوجّه إليه .

هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت ، وقد ظهر أنْ لا طريق صحيح إليه .

مرحلة الإثبات

وأمّا في مرحلة الإثبات ، فالروايات هي في عدّة أبواب :

١ ـ باب صلاة الآيات .

٢ ـ باب الصّلاة مع المخالفين .

٣ ـ صلاة الجماعة .

والعمدة في المقام روايات باب صلاة الجماعة ، لأنّ فيها ما يدلُّ على اختيار الله للعمل ، وأمّا روايات باب صلاة الآيات فليس فيها إلاّ الإتيان بالصّلاة قبل انجلاء القرص وتكرارها مرّات .

والمهمّ في روايات باب الصّلاة جماعةً هي : رواية أبي بصير ، حيث جعلها صاحب (الكفاية) والمحقق العراقي الدليل على ما ذكراه في مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بين مسلكيهما ، حيث أن صاحب (الكفاية) قائل بتبديل الإمتثال ، ويجعل الرواية مؤيدةً بل يجعلها دليلاً على ذلك ، والعراقي لا يرى تبديل الإمتثال ولا تعدّده ، بل عنده أنْ الإمتثال يتقيّد أحياناً بالحصّة التي يختارها الله ، كما هو ظاهر الرواية كما قال ، والحاصل إنهما مختلفان في الإستظهار من الرواية ، بالإضافة إلى اختلافهما في مقام الثبوت .

النظر في الأخبار

لكنّ الأخبار الواردة في باب صلاة الجماعة[1] على طوائف :

١ ـ في رواية هشام بن سالم ورواية حفص : «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء» .

وظاهرها كون اختيار الإمتثال بيد العبد ، فهي تؤيد أو تدل على قول (الكفاية) بتبديل الإمتثال .

٢ ـ في رواية زرارة : «إن كان قد صلّى فإنّ له صلاة اخرى» .

---

(١) وسائل الشيعة ، ج٨ ، الباب ٤٥ و٥٥ من أبواب صلاة الجماعة .

وظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهي دالة على خلاف كلام (الكفاية) والعراقي .

٣ ـ في رواية الحلبي : «فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً» .

وظاهرها أن الثانية نافلة ، فليس من تبديل الإمتثال ولا الإمتثال بعد الإمتثال ، فهي على خلاف كلامهما .

٤ ـ في رواية إسحاق بن عمار : «صلّ واجعلها لما فات» .

وظاهرها أن الثانية أيضاً واجبة ، لكنْ قضاءً لما فات .

٥ ـ في رواية أبي بصير : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أُصلّي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت . فقال : صلّ معهم ، يختار الله أحبّهما إليه» .

وهذه مستند المحقق العراقي .

٦ ـ في رواية الصدوق : «يحسب له أفضلهما وأتمّهما» .

قال الاستاذ :

أمّا من ناحية السند ، فالأخبار الأربعة الاولى معتبرة ، والخامس في سنده كلام سيأتي ، والسادس : مرسل الصّدوق ، ومراسيله محلّ كلام ، فقيل باعتبارها مطلقاً ، وقيل بعدم اعتبارها مطلقاً ، وقيل بالتفصيل باعتبار ما أرسله مسنداً إلى المعصوم بعنوان «قال» ... وهذا الخبر ليس من ذلك .

أمّا من حيث الدلالة :

فالخبر الدالّ على مسلك (الكفاية) هو : «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إنْ شاء» و لكنْ ينافيه الخبر : «صلّ واجلعها لِما فات» ، وهو يصلح لأن يكون قرينة على «يجعلها الفريضة» فيكون المعنى : يجعلها الفريضة الفائتة إن شاء .

هذا كلامه في الدورة اللاحقة وفاقاً للمحاضرات . أما في السابقة فخالفه بشدة ، لأن الفريضة تطلق على ما يقابل النافلة ، وحاصل كلامه القول باستحباب الإعادة مخيّراً ، بأنْ يجعلها نافلةً أو فريضة أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للكفاية والعراقي في الروايات الأربع .

التحقيق عن سهل بن زياد

والمهمّ رواية أبي بصير ، وفي سندها كلام طويل ، لأن في طريقها « سهل بن زياد » وقد اختلفت كلمات القوم فيه :

١ ـ الوثاقة والتوثيق

فمن جهة نرى أن « سهل بن زياد » :

١ ـ من رجال تفسير القمي رحمه الله .

٢ ـ من رجال ابن قولويه رحمه الله .

٣ ـ روى عنه الكليني رحمه الله في الكافي ـ الذي ألّفه ليكون حجةً في الاصول والفروع كما قال ـ أكثر من ٢٣٠٠ رواية ، وقد ذكر المحقق الخراساني في (حاشية الرسائل) بأن أخبار الكافي وأمثاله مفروغ عن اعتبارها ، وقال المحقق النائيني بأن المناقشة في أسانيد الكافي ديدن من لا خبرة له .

٤ ـ ولذا قال الحرّ العاملي والوحيد البهبهاني ـ رحمهما الله ـ عنه : ثقة .

٥ ـ الشهيد والمحقق الثانيان أخذا برواياته ، وقال صاحب الجواهر والشيخ الأعظم : الأمر في سهل سهل .

٦ ـ والسيد بحر العلوم وبعضهم تردّدوا في الشهادة بضعفه .

٢ ـ الضعف والتضعيف

ومن جهة أخرى نرى :

١ ـ إن ابن الوليد وابن بابويه استثناه من كتاب نوادر الحكمة .

٢ ـ قال النجاشي : ضعيف في الحديث غير معتمد عليه ، وإن أحمد بن محمد بن عيسى شهد عليه بالغلوّ والكذب .

٣ ـ إن الشيخ في الفهرست ضعّفه ، وفي الإستبصار قال : ضعيف عند نقّاد الأخبار .

والتحقيق بالنظر إلى ما تقدَّم ويأتي هو التوقّف والإحتياط ، فالرجل لم تثبت وثاقته ولم يثبت له جرح ، وبيان ذلك يتم في نقاط :

١ ـ اعتماد الكليني عليه .

٢ ـ معنى كلام النجاشي .

٣ ـ التعارض في كلمات شيخ الطائفة .

فنقول : أمّا كونه من رجال (كامل الزيارات) و (تفسير القمي) ، فبناءً على إفادة ذلك للوثاقة ، فهما توثيقان عامّان يصلحان للتخصيص . وأمّا استثناء ابن الوليد وابن بابويه فغير واضح دلالته على الجرح ، لأن استثناء روايات الراوي لا يدل على ضعف الراوي نفسه ، على أن الصدوق يروي عن سهل في (الفقيه) وقد التزم بالفتوى بما فيه .

وأمّا شهادة أحمد بن محمّد بن عيسى ، فيشكل الإعتماد عليها ، فقد ذكروا أنه كان متسرّعاً في رمي الأشخاص ، وقضيّته مع محمّد بن عيسى بن عبيد مشهورة ، على أنّ في نقل النجاشي أنه كان يرمي الرجل بالغلوّ ، وهذا يرجع إلى عقيدة أحمد بن محمد بن عيسى في مفهوم الغلوّ ومصداقه .

وتبقى كلمة النجاشي : «ضعيف في الحديث غير معتمد عليه» .

أمّا «ضعيف في الحديث» فلا يدلّ على ضعف الرجل نفسه ، فلو كانت هذه الجملة وحدها فلا إشكال ، لكنّ قوله «غير معتمد عليه» يمنعنا من الجزم برجوع التضعيف إلى رواياته دون نفسه .

والشيخ وإنْ ضعَّف الرجل في (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه في (رجاله) ، فمن جهة يتقدّم توثيقه ، لكونه في الكتاب المعدّ للجرح والتوثيق ، ومن جهة نراه في الاستبصار يقول : ضعيف عند نقّاد الأخبار ، فليس ضعيفاً عنده فقط ، لكنْ ، لقائل أنْ يقول بأنْ الكلمة تشعر برجوع التضعيف منهم إلى أخباره لا إلى نفسه ، فتأمّل .

واعتماد الكليني عليه بكثرة ، وفي الكتاب الموصوف بما تقدَّم ، يمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقّف ، والقول بالإحتياط الوجوبي في رواياته في الأحكام الشرعيّة .

وأمّا دلالة رواية أبي بصير ـ بعد أنْ ظهر عدم دلالة غيرها على الإمتثال بعد الإمتثال ـ فقد ذكر المحقّق الإصفهاني في (الاصول على النهج الحديث)[1] أنها محمولة على الصّلاة تقيّةً ، لأن موضوعها الصّلاة في المسجد جماعة ، والمساجد كانت في ذلك الزمان كلّها بيد العامّة وأئمتها منهم ،

فكان المراد من « يختار الله أحبّهما» هو الصّلاة الاولى التي أتى بها منفرداً ، إذ الثانية التي أتى بها تقيةً ليست بصلاة ، وقد يمكن كونها محبوبةً لجهة من الجهات .

وأشكل عليه الاستاذ :

أوّلاً : بأنّ في الروايات ما يدلّ على كون الإمام في بعض المساجد من أصحابنا .

وثانياً : بأن مقتضى بعض الروايات الآمرة بالصّلاة مع القوم أحبّيّتها من التي صلاّها منفرداً .

إلاّ أنه دام بقاه ذكر أنّ الرواية لا تدلّ على مسلك العراقي ، لأنه ذهب إلى لغويّة الصّلاة الثانية ، والحال أنّ ظاهر لفظ «الأحب» كون التي اختارها أحبّ من الاخرى ، فتلك أيضاً محبوبة .

نعم ، هناك وجه آخر لِما ذكره ، وهو أنّ في أخبار الصّلاة معهم ما هو نصٌّ في أنّ الصّلاة معهم كالصّلاة خلف الجدار[2] ، وهي تصلح لأنْ تكون قرينةً على تعيّن الصّلاة الّتي أدّاها منفرداً للإمتثال .

فبالنظر إلى ما ورد في ثواب الصّلاة معهم ، تكون التي صلاّها جماعةً محقّقةً للإمتثال ، وبالنظر إلى ما ورد من أن الصّلاة معهم كالصّلاة خلف الجدار ، تكون التي صلاّها منفرداً هي المحقّقة للإمتثال ، فينتهي أمر رواية أبي بصير إلى الإجمال ، فلا تبقى دلالة على ما ذهب إليه المحققان الخراساني والعراقي ، والله العالم .

---

(١) الاصول على النهج الحديث (بحوثٌ في الاصول) ١١٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٠٩/٨ الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة .

المسألة الثانية

في إجزاء الأمر الإضطراري عن الإختياري وعدمه

أنه بعد الفراغ عن كبرى الإجزاء في المسألة الاولى ، يأتي دور هذه المسألة الصغرويّة ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتيّ به بالأمر الإضطراري لمصلحة الأمر الواقعي ، انطبقت الكبرى ، وتمّ الإجزاء ... فيكون البحث هنا في الثبوت والإثبات كذلك ، ويقسّم إلى الإجزاء في الوقت وسقوط الإعادة ، والإجزاء في خارجه وسقوط القضاء .

صور مقام الثبوت كما في الكفاية

وقد ذكر في (الكفاية) لمقام الثبوت أربع صور ، وحاصل كلامه :

إن العمل الإضطراري يكون تارةً وافياً بتمام مصلحة الإختياري ، واخرى لا يكون كذلك ، وعلى الثاني تارةً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحة ، واخرى : لا يمكن ، وعلى الأوّل : تكون المصلحة تارةً لزوميّة واخرى غير لزوميّة .

فإن كان العمل الإضطراري وافياً بمصلحة الإختياري تماماً ، فلا إشكال في الإجزاء ، وإلاّ ، فإنْ كانت المصلحة الفائتة لزوميّة ولا يمكن تداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عمل فضلاً عن أن يكون مجزياً ، ولا يمكن للمكلَّف البدار إليه ، وإن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميّة فلا شبهة في جواز البدار إلى العمل ولا إشكال في الإجزاء ، وتلك المصلحة إن كانت قابلة للتحصيل بالعمل ثانياً ، فإنه يأتي به من أجل استيفائها ، وأمّا إذا كانت المصلحة لزوميّة ويمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيار ، فقد قال في (الكفاية) بالتخيير بين الإتيان بالعمل الإضطراري في أوّل الوقت ، وبالاختياري المستوفي للمصلحة في آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتي بالإختياري فقط .

وفي هذا المقام وجوه من الإشكال ، إمّا على أصل الإجزاء في المسألة ، وإمّا على كلام الكفاية .

إشكال المحاضرات على مختار الكفاية

فقد أورد في (المحاضرات)[1] على المحقق الخراساني ـ في القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخيير ـ باستحالة التخيير الذي ذكره ، لأنه من صغريات التخيير بين الأقل والأكثر ، وهو محال ، لأن غرض المولى يتحقّق بالإتيان بالأقل ، الذي هو أحد العِدلين ، فيكون الإتيان بالأكثر ـ وهو العدل الآخر ـ معه بلا ملاك . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطراري الواقع في أوّل الوقت دائراً

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٣٢/٢ .

مدار الإتيان به ـ بمعنى أنه لو أُتي به فهو واجب وإلاّ فليس بواجب ـ وهذا محال ، لأن الوجوب إنّما يتحقّق بالداعي إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيّده بالإتيان .

والحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخيير بين الأقل والأكثر ، وهو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

وأجاب شيخنا : أوّلاً : بأن هذا الإشكال مبنائي ، لأن صاحب (الكفاية) يقول بالتخيير بين الأقل والأكثر .

وثانياً : إن مناط استحالة التخيير بين الأقل والأكثر هو حصول الغرض بالأقل وسقوط الأمر بذلك ، كما أشار إليه ، وهذا حاصل فيما إذا أُتي بالأقل قبل الأكثر ، كما في التسبيحات الأربع ، أمّا فيما نحن فيه ، فإنّ الأكثر مقدَّم في الإتيان على الأقل ، لأن الأقل هو الصّلاة الإختيارية المأتيّ بها في آخر الوقت ، فلو انتظر المكلَّف حتى آخر الوقت من غير أن يأتي بالأكثر ، فقد استوفى تمام المصلحة بالأقل ، فيكون هذا العِدل من الواجب التخييري ـ وهو الصّلاة الإختيارية في آخر الوقت ـ بشرط لا عن الصّلاة الإضطرارية في أوّله ، فهي واجبة عليه بشرط أن لا يأتي بالإضطراريّة قبلها ، لا أنّها لا بشرط عن ذلك ، والمستشكل نفسه أيضاً يرى أن موارد البشرط لا والبشرط شيء ليست من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، بل هما من المتباينين ، بأن يكون الغرض مترتّباً إمّا على الصّلاة الإختيارية بشرط عدم تقدّم الإضطرارية ، وإمّا على الإضطرارية في أول الوقت والإختياريّة في آخره .

وإذا كان هذا مفروض كلام (الكفاية) ، فالإشكال غير وارد عليه ، لأن حاصل كلامه : أنّ الإختياريّة في آخر الوقت ـ بشرط عدم الإتيان بالإضطرارية في أوّله ـ وافية بتمام الغرض ، وأمّا لو أتى بالإضطراريّة في أوّله فقد استوفى حصّةً من الغرض ، فلا محالة يجب الإتيان بالإختيارية في آخره ليستوفي الغرض .

وبما ذكرنا يظهر اندفاع توهّم لغويّة تشريع الصّلاة الإضطراريّة في أوّل الوقت ، لأنَّ مفروض كلام صاحب (الكفاية) في كيفيّة التشريع ثبوتاً هو أنّ الصّلاة الإضطراريّة في أوّله واجدة لقسط من الغرض ، ويكون كماله وتمامه بالإتيان بالإختيارية في آخره ، أمّا لو انتظر حتى آخره بدون سبق الإضطرارية وأتى بالإختياريّة ، فقد استوفى الغرض كاملاً ، فلا لغويّة أبداً .

الاشكال على الإجزاء ثبوتاً

وأمّا الإشكال على أصل الإجزاء في هذه المسألة ، فالأصل فيه هو المحقق الحلّي ، والفقيه الهمداني في بعض كلماته ، وإليه ذهب السيد البروجردي فقال ما حاصله[1] :

(١) نهاية الأصول : ١١٥ ، الحجة في الفقه : ١٤٢ .

إنّ الأحكام الشرعيّة الإختيارية موضوعها هو المكلَّف المختار ، والأحكام الشرعية الإضطراريّة موضوعها هو المكلَّف المضطرّ ، فوظيفة المضطرّ هو العمل الإضطراري فقط ، وهو غير مكلَّف بتكليفين ، كي يقال هل عمله الإضطراري يجزي عن امتثال الأمر الإختياري أو لا يجزي ؟

فمن كان متمكّناً من الصّلاة مع الطهارة المائيّة ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إليه بالصّلاة كذلك ، ومن كان عاجزاً عن ذلك ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إليه بالإتيان بها مع الطهارة الترابيّة ، ويشهد بذلك التقسيم في قوله تعالى : (**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً**) وهو قاطع للشركة .

وعليه ، فالصّلاة الإضطرارية ـ مثلاً ـ ليست بدلاً عن الإختيارية ـ خلافاً للمشهور ـ وإليه أشار الفقيه الهمداني في مسألة قراءة غير المتمكّن من القراءة الصحيحة كالأخرس[1] ، كما أنّ القدرة شرط لأصل التكليف ، لا لفعليّته ، لأنّ العاجز غير مكلَّف عقلاً وشرعاً ، أمّا عقلاً ، فلأنّ جعل الداعي لغير المتمكن من الإمتثال لغو ، وأمّا شرعاً ، فلحديث الرفع ، وهو رفع واقعي لا ظاهري .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الإضطراريّة أبدالاً عن الأحكام الإختياريّة ، أو القول بأن القدرة شرط للفعلية ، ولا فعليّة للحكم بالنسبة إلى العاجز .

وعلى الجملة ، فالصّلاة بالنسبة إلى القادر والعاجز ، كالصّلاة بالنسبة إلى المسافر والحاضر ، فكما أنّ كلاًّ من المسافر والحاضر مكلَّف بتكليفه الخاص به ، ولا بدليّة بينهما ، كذلك القادر والعاجز ، فلكلّ حكمه بحسب حاله في عرض واحد .

فلا موضوع للإجزاء في المسألة ، لا ثبوتاً ولا إثباتاً .

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاه عن ذلك : بأنْ القول بعرضيّة الفعل الإضطراري مع الفعل الإختياري ـ خلافاً للمشهور ـ لا يجتمع مع القول ببدليّة التيمّم عن الوضوء تارةً وعن الغسل اخرى .

إنه لابدَّ من الإلتزام بكون الواجب الأصلي هو الطهارة المائيّة ، حتى يصحّ القول بكون التيمّم بدلاً عن هذا وذاك ، وإذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء كانت الصّلاة المأتي بها معه بدلاً عن الصّلاة مع الوضوء ، لأن بدليّة قيد عن آخر تقتضي بدليّة المقيَّد عن مقيَّد آخر .

ثم عندما نرجع إلى فتاوى السيّد البروجردي نفسه ، نجده في حواشي (العروة الوثقى) ، وفي مسائل التيمّم ، يصرّح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه ممّا هو صريح فيما ذكرناه ، ففي المسألة رقم (٢٤) يقول : «لا يترك الإحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابة» وفي المسألة رقم (١٠) : «لم يثبت بدليّة التيمّم عن الوضوء والغسل غير الرافعين للحدث للحائض» وفي المسألة رقم (٣٠) من كتاب الصّلاة : «الأقوى حينئذ وجوب الإيماء بدلاً عن السجود» .

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصّلاة : ٢٧٨ ط حجري .

والحاصل : إن الأفعال الإضطراريّة أبدال عن الإختيارية ، وليست مجعولةً للمضطرّ إلى جنب جعل الإختيارية للمختار ، كجعل الصّلاة المقصورة للمسافر والتمام للحاضر .

وظاهر النصوص هو البدليّة كذلك ، كما في باب (وجوب الضربتين في التيمّم سواء كان عن وضوء أم عن غسل)[1] فأي معنى لكلمة «عن وضوء» و «عن غسل» إنْ لم تكن بدليّة ؟

ففي الصحيح عن زرارة : «هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة» أي الكيفية لا تختلف ، فسواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بيديك مرّتين» فأيّ معنى لكلمة «للوضوء والغسل من الجنابة» غير البدلية ؟

وفي موثقة عمّار : «سألته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء» وهو ظاهر في البدليّة كذلك ...

وعن (تفسير النعماني) : «الفريضة : الصلاة مع الوضوء ، وإن الصّلاة مع التيمّم رخصة» وهذا نصٌّ في المطلب .

وتلخص : سقوط ما ذكره السيد البروجردي .

وكذلك كلام المحقق الهمداني ، فإنّه وإنْ قال في (طهارته)[2] بما استشهد به السيد البروجردي ، لكنّه في (صلاته) صريح في البدليّة ، كما في بحث القيام ، حيث صرّح ببدليّة الجلوس عنه للمضطر ، وببدليّة الإضطجاع

عن الجلوس للعاجز ، والإيماء عن السجود ، بل صرّح بالبدليّة في آخر البحث في مسألة : لو صلّى مضطجعاً هل عليه قصد البدليّة أو لا ؟ وكذا لو صلّى جالساً ...[3] ؟

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت ، وقد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

ومرجع البحث في هذا المقام إلى أنّه هل من دليل أو أصل عملي يقتضي وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل أو لا ؟ وقد جعل في (الكفاية) البحث تارةً في الدليل ، واخرى في الأصل العملي ، فقال ما حاصله : إن مقتضى إطلاق دليل التيمّم كقوله تعالى (**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً**)[4] وقوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين»[5] هو الإجزاء في كلّ مورد دلّ الدليل فيه على البدار ولم يُشترط الإنتظار ، أو اشترط وجاء البدار عند اليأس ... ومع عدم الإطلاق فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب الإعادة ، لأنه بعد الإتيان بالعمل

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٦١ الباب ١٢ من أبواب التيمّم .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ٨٧/٦ الطبعة الحديثة .

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة : ٢٦٦ ط حجري .

(٤) سورة النساء : ٤٣ .

(٥) وسائل الشيعة ٣٨١/٣ الباب ٢١ من أبواب التيمّم برقم ١ .

الإضطراري يشك في حال التمكّن من الإختياري في وجود الأمر بالإعادة ، وهو شك في أصل التكليف ، وهو مجرى البراءة . قال : وفي القضاء بطريق أولى .

فمقتضى الدليل ثم الأصل ـ في نظر صاحب (الكفاية) ـ هو الإجزاء ، سواء في الوقت وخارجه ، وإنْ علّق بعض المحققين المحشّين كالمشكيني على الأولويّة[1] فقال لم نفهم معناها ، والإصفهاني[2] ذكر لها وجوهاً .

بيان الإطلاق

وقد أوضح المحقّق الإصفهاني[3] هذا الإطلاق ، وقرّره الاستاذ دام ظلّه بأنّه :

أوّلاً : إطلاقٌ في مقابل «الواو» لا «أو» ، لأنّه لو كان الواجب هو الإتيان بالصّلاة مع الطهارة المائيّة بالإضافة إليها مع الطّهارة الترابيّة لقال مثلاً : صلّ مع الطهارة الترابية . واخرى مع الطهارة المائيّة إن ارتفع العذر ، فلمّا قال : إفعل هذا العمل الإضطراري بلا ضمّ الإختياري إليه ، كان الكلام مطلقاً يدل على إجزاء الإضطراري عن الإختياري ، فلا تجب الإعادة والقضاء .

وثانياً : هذا الإطلاق مقامي لا لفظي ، وذلك : لأن الإطلاق يقابله التقييد تقابل العدم والملكة ـ كما تقدّم في التعبّدي والتوصّلي ـ وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكنّ التقييد هنا محال أو غير صحيح .

إن المدّعى هو إطلاق (**فَتَيَمَّمُواْ**) ، فإنْ أُريد تقييد هيئة اللّفظ وأعني «الوجوب» ، بأنْ يكون وجوب التيمّم مشروطاً بالإتيان بالوضوء في آخر الوقت ، فهذا غير ممكن ، لأنّ التيمّم بدل عن الوضوء ، فكيف يتقيّد وجوب البدل بإتيان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصيل المبدل للمصلحة لا يعقل الأمر بالبدل ... وإذا استحال تقييد الهيئة استحال الإطلاق . وإنْ أُريد تقييد المادّة وهو «الواجب» ، بأنْ يكون نفس الواجب ـ أعني التيمّم ـ مشروطاً بالإتيان بالوضوء ، كما أن الصّلاة مشروطة بالطهارة ، فهذا التقييد ممكن ولكنه غير صحيح ، لأن معنى ذلك بطلان الصّلاة مع التيمّم ، والمفروض صحّتها في أول الوقت ، غير أنها غير مستوفية لتمام الغرض ... وإذا بطل التقييد بطل الإطلاق .

فظهر أن هذا الإطلاق ليس بلفظي ، بل هو مقامي ، ببيان أن المولى في مقام البيان لتمام غرضه ، ومع ذلك قد اكتفى بالصّلاة مع التيمّم ، وأوجبها على المكلَّف سواء تمكّن من الوضوء فيما بعد أو لا ، فيكشف ذلك عن حصول غرضه بالعمل الإضطراري ، وهذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاستاذ في الدورة السابقة : إمكان التقييد في هيئة (**فَتَيَمَّمُواْ**) ببيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إمكان الإتيان به ، والمفروض هو الإمكان ، إذ لا مانع من القول : إن

---

(١) الحاشية على الكفاية ١٣١/١ .

(٢) نهاية الدراية ٣٩١/١ .

(٣) الاصول على النهج الحديث : (بحوث في علم الأصول) : ١١٦ .

كنت متمكّناً من الصّلاة بالطهارة المائيّة في آخر الوقت فعليك بها مع الطهارة الترابيّة في أوّله ، وإذا أمكن هذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع الترابية سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

ولا يخفى أن الثمرة مع الإطلاق اللّفظي جواز التمسّك بأصالة البيان عند الشك في التقييد ، أمّا الإطلاق المقامي فلا يجري معه الأصل المذكور ، بل يتوقّف ثبوته على إحراز كون المولى في مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

وقد أورد على التمسّك بالإطلاق في الآية والرواية المذكورتين بأنه : مع القدرة على الطهارة المائيّة ـ ولو في طول الطهارة الترابية ـ ينتفي الموضوع في الآية والرواية ، إذْ لا ريب في أن المكلَّف به هو طبيعة الصّلاة المقيّدة بالطهارة المائيّة ، وبمجرّد التمكّن من فرد مّا منها ـ سواءً كان فرداً عرضيّاً أو طوليّاً ـ يتبدّل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمّم ، فلا إجزاء .

إذنْ ، لابدَّ من دليل خاصّ يدلّ على جواز البدار إلى الصّلاة في أوّل الوقت في حال الإضطرار ، وهذا الدليل موجود في مورد التقيّة ، أمّا في محلّ الكلام فلا ... وقد ظهر عدم نهوض الآية والرواية وغيرهما من الأدلّة العامّة لإفادة جواز البدار في المقام .

وهذا الإشكال يتوجّه على صاحب (العروة) وسائر الفقهاء القائلين بجواز البدار حينئذ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني

فذكر الاستاذ دام بقاه : أن المحقق الخراساني قد استدلّ لعدم الإعادة والقضاء في (شرح التبصرة)[1] بدليل خاص ، وهو صحيحة ابن سنان[2] ، الدالّة على عدم وجوب القضاء ، وبروايات معتبرة لعدم وجوب الإعادة في الوقت ، وقد جمع بينها وبين ما عارضها من الأخبار بالحمل على الإستحباب ، وقد أشكل هناك على التمسّك بقاعدة الإجزاء ، بأنّه يتوقّف على إحراز كون العمل الإضطراري وافياً بتمام المصلحة ، أو إحراز عدم التمكّن من استيفاء ما فات منها بعد العمل الإضطراري ، وما لم يحرز أحد الأمرين يكون إطلاق أدلّة وجوب العمل الإختياري محكّماً ، وإلاّ وصلت النوبة إلى البراءة .

قال الاستاذ : ومع غضّ النظر عمّا ذهب إليه واستدلّ به في (شرح التبصرة) فإنه يمكن تقريب الإستدلال بالآية والرواية بما يندفع به الإشكال ، بأنْ يقال : إن مقتضى «لا صلاة إلاّ بطهور»[3] تقييد طبيعي الصّلاة بالطّهور ، لكنّ : «التيمّم أحد الطهورين»[4] يتقدّم عليه بالحكومة ، ومقتضى ذلك كون الطهارة الترابيّة في عرض الطّهارة المائيّة ... هذا بالنسبة إلى الرواية . وأمّا الآية : فإن عدم الوجدان فيها ظاهر في

---

(١) اللّمعات النيّرة في شرح التبصرة : ٩٧ (ضمن رسائل فقهيّة) .

(٢) وسائل الشيعة ٣٦٨/٣ ، أبواب التيمّم ، الباب ١٤ رقم ٧ .

(٣) وسائل الشيعة ، الباب الأول والثاني من أبواب الوضوء .

(٤) وسائل الشيعة ٣٨١/٣ .

الإطلاق بحسب الأزمنة ، فإذا كانت الآية معناها ـ كما في الخبر[1] ـ : إذا قمتم إلى الصّلاة من النوم ، ففي هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التيمّم ، وتقييد عدم وجدان الماء بتمام الوقت يحتاج إلى مؤنة زائدة ، ولم يقم دليل معناه : وإن لم تجدوا ماءً في تمام الوقت فتيمّموا ، ومع عدمه ، فمقتضى الإطلاق وجوب التيمّم سواء وجد الماء بعده أو لا .

والحاصل :

أوّلاً : إنه يمكن تقريب الإستدلال بالآية والرواية بما ذكر ، والمستشكل لم يتعرّض لذلك .

وثانياً : إن المحقّق الخراساني استدلّ في فقهه بأدلّة خاصّة .

بيان المحقق النائيني

وقال الميرزا رحمه الله بعدم وجوب الإعادة للمتمكّن من الطهارة المائية بعد الإتيان بالصّلاة مع الطهارة الترابيّة ، بأن المفروض قيام الدليل على صحّة الصلاة مع التيمم في أوّل الوقت ، وحينئذ يكون الإجزاء ضروريّاً ، لقيام النص والإجماع والضرورة على عدم تعدّد الفريضة في الوقت الواحد .

الإشكال عليه

وتعقّبه شيخنا والسيد الأستاذ[2] بما حاصله : إن هذا الوجه أخصّ من المدّعى ، إذ يتمّ في الصّلاة فقط ، لقيام الإجماع بل الضرورة فيها على عدم التعدّد كما ذكر ، والبحث يعمّ كلّ الأعمال الإضطراريّة .

وأما بالنسبة إلى القضاء فقال الميرزا : بأنّ القيد كالإتيان بالصلاة بالطهارة المائيّة ، إنْ كان قيداً للصّلاة مطلقاً ، أي هي مقيدة بها سواء في حال التمكن والعجز ، فهذا مخالف لمسلك العدليّة ، للزوم كون الأمر بالصلاة مع التيمّم تكليفاً بلا ملاك ، والمفروض وجود الأمر بها ، فلا محالة يكون الأمر بالصّلاة مع الطهارة المائيّة مقيَّداً بحال التمكن منها ، وهذا يقتضي إجزاء الترابيّة ، لأن دخل المائيّة في الملاك هو في حال التمكّن فقط ، ومع العجز عنها فلا دخل لها . أللهم إلاّ أن تكون الطّهارة المائيّة دخيلةً في مرتبة مصلحة الصّلاة ، بأنْ تكون الترابيّة وافية بأصل مصلحتها ، والمائيّة يحصل بها شدّة المصلحة ، لكنّ هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصّلاة مع الطهارة الترابيّة وافية بالمصلحة الصّلاتية ، وشدة المصلحة أمرٌ غير قابل للتدارك ...

والحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصّلاة مع الطهارة الترابيّة ، وهذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائيّة في المصلحة مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصّلاة ، ولا يبقى حينئذ موضوع للإعادة والقضاء لها .

إشكال الإصفهاني والخوئي

---

(١) وسائل الشيعة الباب الثالث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٧ .

(٢) منتقى الأصول ٣٥/٢ .

وأورد عليه المحقق الإصفهاني[1] ـ وتبعه المحقق الخوئي[2] في (المحاضرات) وتعليقة (أجود التقريرات)[3] ، بإمكان أن تكون المصلحة الواحدة ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاة مع الطهارة المائيّة ، والاخرى : للصّلاة مع الترابية ، أو يكون في المورد مصلحتان ، لكل من الصّلاتين مصلحة ...

أمّا على الفرض الأوّل : فالطهارة المائيّة دخيلة في شدّة المصلحة ، فالصّلاة في الوقت مع الترابية ذات مصلحة ، ولذا أُمر بها ، لكنَّ مع فوت المرتبة الشديدة من المصلحة في الوقت ، يؤمر بالقضاء في خارجه ، استيفاءً لتلك المرتبة الفائتة من المصلحة .

وأمّا على الفرض الثاني ، فالطهارة المائيّة محصِّلة لمصلحة ملزمة قائمة بالصّلاة مع الطهارة المائية ، ففي الوقت يأتي الأمر بالصّلاة مع الترابية لدرك مصلحتها ، لكنّ المصلحة الاخرى الفائتة تستوجب الأمر بالصّلاة مع المائية في خارج الوقت قضاءً ، تحصيلاً للمصلحة القائمة بها .

فما ذكره الميرزا من عدم دخل المائيّة في المصلحة إلاّ في حال التمكّن غير صحيح ، بل أمكن تصوير دخلها بالصورتين المذكورتين أيضاً .

جواب الاستاذ

وقد أجاب الاستاذ : بأنَّ الصّورة الاولى ، وهي فرض دخل المائية في مرتبة المصلحة والغرض ، مذكورة في كلام الميرزا ، كما قرّرناه ، وأمّا الصورة الثانية ، فمن الناحية الثبوتية لا مانع منها ، إلاّ أن كلامنا في الصّلاة مع التيمم ، والصّلاة مع الوضوء ، وكيف يتصوّر لكلّ منها مصلحة مباينة لمصلحة الاخرى ؟ إن المصلحة والغرض من الصّلاة أنها «قربان كلّ تقي»[4] و (**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**)[5] و «معراج المؤمن»[6] ونحو ذلك ... وهذه ليست بحيث تتحقق مع الصّلاة بالمائية ولا تحقق معها بالترابيّة ، بل كلّ واحد منهما معراج وقربان وتنهى عن الفحشاء والمنكر ... ولو كان فرقٌ فهو من حيث المرتبة ، وقد ذكر الميرزا أن المرتبة إذا فاتت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي ـ في بيان الإجزاء في مقام الاثبات ـ بأنْ قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» يدل بالمطابقة على كون التراب فرداً من الطهارة المعتبرة في الصّلاة ، فيكون حاكماً على قوله «لا صلاة إلاّ بطهور» بتوسعة موضوعه ليشمل الماء والتراب معاً ... مع جعل الطهارة الترابية في طول الطهارة المائيّة .

---

(١) نهاية الدراية ٣٨٥/١ ـ ٣٨٦ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٤٠/٢ .

(٣) أجود التقريرات ٢٨٣/١ الهامش .

(٤) وسائل الشيعة ٤٣/٤ الباب ١٢ من أبواب استحباب ابتداء النوافل .

(٥) سورة العنكبوت : ٤٥ .

(٦) على ما في بعض الكتب .

هذا مدلول الرواية مطابقةً ، وهو يدل بالدلالة الإلتزاميّة على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقي المذكور معارض بقوله تعالى : (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ ...**)الظاهر في تقيّد الصّلاة بالطهارة المائيّة بالخصوص ، فدلّ على دخل هذه الخصوصيّة ولو في المرتبة ... فلو صلّى بالترابيّة وجب عليه المائيّة ، والحال أنّ مقتضى الرواية عدم وجوب الإعادة أو القضاء ، وفي هذا الفرض يتقدم دلالة الآية على دلالة الرواية ، لا لكونها بالإطلاق ، ودلالة الآية بالوضع ، ومع الدلالة الوضعية لا تنعقد الدلالة الإطلاقيّة ، لأن المحقق العراقي يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتّصل ، وهنا كذلك ، بل لأن حجيّة هذا الإطلاق في الرواية تنعدم بمجيء الآية ، لكونها بياناً منفصلاً للرواية ، ومع سقوط إطلاق الرواية عن الحجيّة بالآية المباركة لم يبق دليلٌ على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقي ، لكنّ هنا نكتةً لأجلها يقول بالإجزاء ، وهي :

إن الآية المباركة وإن دلّت على خصوصية ودخل للطّهارة المائيّة في الصّلاة ، لكن مع عدم امكان استيفاء مصلحتها ـ بعد الإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابيّة حسب الأمر الشرعي ـ لا يبقى الأمر بالإعادة والقضاء .

وتلخّص : إن غاية ما تستوجبه المعارضة بين الآية والرواية وتقدّم الآية هو : عدم استيفاء الطهارة الترابية لتمام المصلحة ، لكنّ المدلول الإلتزامي للرواية هو الاجزاء ، من جهة أن الطهارة الترابية قد فوّتت المصلحة ، ولا يمكن بعد الإتيان بها استيفاء تمام المصلحة ...

إشكالات الاستاذ

وقد أورد عليه الاستاذ دام بقاه بوجوه :

الأول : إنه وإن كان دلالة الآية المباركة على دخل الطهارة المائية بالوضع كما قال ، لكنّ دلالتها في مورد الإضطرار والصّلاة مع الترابية هي بالإطلاق وليس بالوضع ، لأنها تدلّ على وجوب الطهارة المائية واعتبارها ، سواء اضطرّ المكلّف في بعض الوقت إلى الطهارة الترابية أو لا ... والرواية الشّريفة تدلُّ على إجزاء الطّهارة الترابية بالإطلاق كذلك ، لكنَّ إطلاق الدليل الحاكم ـ وهو الرواية ـ مقدَّم على إطلاق الدليل المحكوم وهو الآية الكريمة ، فلا تصل النوبة إلى المعارضة .

والثاني : إنّ تمسّكه بالدلالة الإلتزاميّة للرواية على الإجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقيّة بالمعارضة مع الآية على الفرض ، موقوفٌ على تماميّة القول ببقاء المدلول الإلتزامي للدليل بعد سقوط مدلوله المطابقي ، وأمّا على مبنى تبعيّة الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقية فلا يتم .

والثالث : ـ وهو العمدة في المقام ـ إنّ الدليل على عدم الإجزاء ليس الآية المباركة ـ أو ليس الآية بوحدها ـ بل صحيحة زرارة : «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أنْ يفوته الوقت

فليتمّم وليصلّ»[1]ومدلولها : إنه ما دام الوقت باقياً فلا تصل النوبة إلى التيمّم ، وهذه الصحيحة توضّح معنى الآية : أي : وإنْ لم تجدوا ماءً في تمام الوقت فتيمّموا ... وليس معناها : وإنْ لم تجدوا ماءً في زمان وإنْ كان الوقت باقياً ... فلا إطلاق للآية ... فسقط استدلال المحقق الخراساني ومن تبعه كالسيّد الحكيم في (شرح العروة)[2] .

وبذلك يظهر معنى الرواية أيضاً ، فإنّ التراب نزّل بمنزلة الماء وجعل مصداقاً للطهارة ، في حال عدم التمكّن من الماء في تمام الوقت ... فلا معنى للحكومة ...

وتلخّص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء في قسم من الوقت ... فإنّه لو صلّى بالتيمّم وجب عليه الإعادة ... بل إنّ وظيفته الصبر حتى آخر الوقت ، والصّلاة مع الطهارة المائية ... وفاقاً للقائلين بعدم جواز البدار .

هذا ، وقد بحث الاستاذ في الدورة السابقة عن دلالة الأدلّة العامّة مثل «كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»[3] ومثل «حديث الرفع»[4] ومثل «قاعدة الميسور»[5] ... وثمّ ذكر في الدورة اللاّحقة أنْ لا مجال لطرح تلك الأدلّة مع وجود صحيحة زرارة ، وكان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبة إلى التيمّم .

وأمّا بالنسبة إلى غير التيمّم من الأفعال الإضطرارية ، فلابدَّ من النظر الدقيق في أدلّتها الخاصّة ، فإنْ فقد الدليل الخاص على الحكم فيها وصلت النوبة إلى الأدلّة العامة . والله العالم .

الأصل العملي

قد تقدَّم أنّ الإطلاق الذي تمسّك به في (الكفاية) ، وكذا المعارضة التي ادّعاها المحقق العراقي ، ممنوعان ، بل المرجع هو النصّ الخاص .

ومع التنزّل عن كلّ ذلك ووصول الأمر إلى الأصل العملي ، فهل المقام مجرى البراءة أو الإشتغال ؟ وهل عندنا هنا أصل مقدّم عليهما ؟

قال بعض المحققين : مقتضى استصحاب وجوب الصّلاة مع الطّهارة المائيّة ، إعادة الصلاة ، فلا تصل النوبة إلى البراءة .

وذهب صاحب (الكفاية)[6] ومن تبعه كالإصفهاني والميرزا[7] إلى البراءة . لكون المورد من صغريات الشك في التكليف ، وقال العراقي بالإشتغال[1] ، لكونه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

---

(١) وسائل الشيعة ٣٦٦/٣ الباب ١٤ رقم ٣ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٤٤٢/٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢١٤/١٦ بلفظ : التقيّة في كلّ شيء ... .

(٤) كتاب التوحيد : ٣٥٣ رقم ٢٤ .

(٥) غوالي اللآلي ٥٨/٤ برقم ٢٠٦ .

(٦) كفاية الأصول : ٨٥ .

(٧) نهاية الدراية ٣٩٢/١ ، أجود التقريرات ٢٨٥/١ .

فالكلام في مرحلتين :

١ ـ الإستصحاب

المرحلة الاولى : في تقريب الإستصحاب ، لمن صلّى مع التيمّم ثم تمكّن في بعض الوقت من الماء ، كما قال المحقق الإيرواني في (تعليقته) على الكفاية[٢] ، إن الخطاب بالصّلاة مع الطهارة المائيّة متوجّه إلى المكلَّف بمجرّد دخول الوقت ، وهو موجود إلى آخره ، فهو وجوب واحد مستمر ، غير أنّه يكون لمن عجز عن الماء في أول الوقت معلَّقاً على وجدانه والتمكّن منه ، ويكون الوجوب في حقّه فعليّاً والواجب استقباليّاً ، هذا من جهة الطهارة المائيّة . ومن جهة الطهارة الترابيّة ، فإنّ دليله كالرواية : «التيمّم أحد الطهورين» يجعل الطهارة الترابية للعاجز عن الماء ، فالنتيجة هي التخيير ، ومع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصّلاة مع الطهارة الترابية بتمام المصلحة ، يشك في سقوط الواجب المعلَّق بإتيان الصّلاة معها ، وإذا عاد الشك إلى سقوط الواجب ، جرى استصحاب بقاء وجوب الصّلاة مع الطهارة المائية ، وهو استصحاب تنجيزي ... ومعه لا مجال لغيره من الاصول .

إشكال الاستاذ

وأورد عليه شيخنا دام بقاه :

أوّلاً : إنه من جهة يصرِّح بالوجوب التخييري لمن كان فاقداً للماء في بعض الوقت وواجداً له في البعض الآخر ، بين الطهارة المائية والطهارة الترابيّة ، ومن جهة اخرى يقول باحتمال التعيين المقوّم للإستصحاب ، وكيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين ؟

وثانياً : إن وجوب الصّلاة مع الطهارة المائيّة على من أتى بها مع الطهارة الترابيّة ، إنْ كان مطلقاً ، ـ بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيّة أو لا ؟ ـ فهو لا يجامع التخيير كما تقدم ، وإنْ كان مقيّداً بعدم الإتيان بها مع الترابية ، كان موضوع وجوبها مع المائية مقيّداً بمن لم يصلّ مع التيمّم ، وحينئذ ، فالمكلّف الذي صلاّها مع التيمم ثم تمكّن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، والشرط في الإستصحاب وحدة الموضوع .

وتلخّص : إن الصحيح عدم جريان الإستصحاب ، لعدم اليقين بوجوب الصّلاة مع الطهارة المائيّة بالنسبة للمكلَّف في أوّل الوقت بالتيمّم ، ومع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجري الإستصحاب .

أقول :

هذا كلامه في الدورة اللاّحقة ، أمّا في السابقة فقد صحّح جريان الإستصحاب التعليقي ـ لا التنجيزي ـ ثم عدل عنه كما سيأتي .

٢ ـ البراءة أو الإشتغال

---

(١) نهاية الأفكار ٢٣٠/١ .

(٢) نهاية النهاية ١٢٦/١ .

وبناءً على سقوط الإستصحاب تصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال ، قال المحقق العراقي في بيان الإشتغال ما هذا توضيحه :

إنّ المفروض قيام مرتبة من الغرض بالصّلاة مع الطهارة المائية ، فإنْ كانت الصّلاة المأتي بها بالترابية مفوتةً للغرض ولا يبقى مجال لتحصيله ، فلا أمر بالإعادة ، أمّا مع الشك في تفويتها ذلك ، واحتمال القدرة على تحصيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالإحتياط ... نظير ما إذا أُمر بدفن الميّت ، وشكّ في قابليّة الأرض للحفر ، فإنّ مقتضى القاعدة هو الإحتياط .

وبهذا البيان يندفع ما أُورد عليه من أنه متى كان الشك في التّكليف ـ من جهة فقد الدليل أو إجماله أو الشك في القدرة ـ جرى أصل البراءة ، وما نحن فيه مورد للشك في القدرة . وجه الإندفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسألة في صورة العلم بالغرض والشك في القدرة على الإمتثال ، لا الشك في التكليف .

قال المحقق العراقي : ولو شك في أنّ الصّلاة هذه مع الطهارة الترابيّة كانت وافية بتمام مصلحتها مع المائيّة ، فالحكم هو الإحتياط ، من جهة المبنى في صورة دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وما نحن فيه حينئذ من صغريات تلك الصّورة ، لدوران أمر المصلحة بين قيامها بالجامع بين التيمّم والوضوء ، فهو مخيَّر ، وقيامها بخصوص الصّلاة مع الوضوء ، فعليه ذلك على وجه التعيين ... والمختار في مثله هو الإشتغال .

قال الاستاذ

أمّا من النّاحية الكبرويّة ، فالمختار وفاقاً لجماعة هو البراءة لا الإشتغال .

وأمّا من الناحية الصغرويّة ، فإنّ ما نحن فيه ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيّين والتخيير ـ ولذا قال في (الكفاية) هنا بالبراءة مع ذهابه في الكبرى إلى الإشتغال ـ وذلك : لما تقدَّم في كلام المحقق الخراساني من أنّ الأمر هنا دائر بين الصّلاة مع التيمم في أوّل الوقت ثم الإتيان بها مرّةً اخرى مع الوضوء في آخره ، وبين الإنتظار والصّلاة مع الوضوء في آخره ... إذن ، عندنا يقينٌ بوجوب الصّلاة مع التيمّم في أول الوقت ، والشك في أنّه هل يجب عليه بالإضافة إلى ذلك ـ الإتيان بالصّلاة في آخر الوقت بالطهارة المائية أو لا ؟ فإن وجب ضمّ ذلك ، كانت الصلاتان معاً عِدلاً للصّلاة مع الطهارة المائيّة المأتيّ بها منفردةً في آخر الوقت ... فيرجع الشك حينئذ إلى وجوب هذه الإضافة بعد الصّلاة مع التيمّم ، وهذا من الشك في أصل التكليف ، وهو مجرى البراءة .

فظهر : أن الصحيح هو أن المقام ـ وفاقاً لصاحب (الكفاية) وأتباعه ـ من موارد الشك في التكليف ... والأصل الجاري فيه هو البراءة . وليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ليجري الإشتغال كما عليه العراقي أو البراءة كما عليه في (المحاضرات) .

وأمّا ما ذكره المحقق العراقي من إرجاع المقام إلى صورة الشك في القدرة ، وحكم العقل فيها بلزوم الإحتياط ، نظير مسألة دفن الميت والشك في القدرة على حفر الأرض ، ففيه :

إنّ حكم العقل بلزوم الإحتياط تحصيلاً للغرض ، إنما هو حيث يُعلم بالغرض ، بحيث لو فات لكان المكلَّف مقصّراً ، كما في مسألة دفن الميت ، ولكنّ كلّ مورد علم فيه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبد ، بل علم باستناد فوته إلى المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الإحتياط فيه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ المفروض تجويز المولى البدار إلى الصّلاة مع الطهارة الترابيّة ، حتّى مع وجود المصلحة الزائدة في الطهارة المائيّة المحتمل فوتها بالإتيان بالصّلاة مع التيمّم ، ولمّا كان هذا الفوت مستنداً إلى تجويز المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الإحتياط .

وتلخّص : إنه لا مانع من جريان البراءة ، فالمورد ليس من موارد حكم العقل بالإحتياط ، كما ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، بقطع النظر عن المبنى في الكبرى .

وهل البراءة محكومة بالإستصحاب التعليقي ؟

وتبقى نظريّة السيد الحكيم ، فإنه قال بجريان الإستصحاب التعليقي في المقام[1] ، وبحكومته على البراءة ، وتقريب ذلك :

إنّ هذا المكلَّف لو لم يأت بالصّلاة مع التيمّم في أوّل الوقت ، لوجب عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، وهذه قضيّة تعليقيّة ، وحيث أتى بالصّلاة مع التيمّم ، وشككنا في سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف في الإستصحاب التعليقي وهو : العنب إذا غلى يحرم ، حيث الحرمة معلّقة على غليان العنب ، فلو زالت العنبيّة وحصل الغليان وشككنا في بقاء الحكم المعلّق ، استصحب وأصبح فعليّاً بتحقّق الغليان .

قال الاستاذ

وفيه بحث ، أمّا من جهة الكبرى ، فالإستصحاب التعليقي محلّ كلام بين الأعلام .

والمهم جهة الصغرى ، وما نحن فيه ليس من صغريات هذا الإستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغيّر الحاصل قبل الشرط في حالة من حالات الموضوع المستصحب لا في مقوّماته ، وفي المثال المعروف قد تبدّلت حالة الموضوع من العنبيّة إلى الزبيبيّة . أمّا في المقام ، فوجوب الصّلاة مع الطهارة المائيّة له شرطان ، أحدهما : التمكّن من الماء في الوقت ، والآخر : عدم الإتيان بالصّلاة مع التيمّم ، ففي ناحية الموضوع المستصحب ـ وهو وجوب الصّلاة كذلك ـ يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم ـ كما هو المفروض ـ فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ... وتلخّص : إن أصل الموضوع ووجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود وقد زال وصف العنبيّة عنه ، فهو حينئذ مجرى الإستصحاب التعليقي على المبنى ، وموردنا ليس من موارده ، لعدم تماميّة أركانه .

---

(١) حقائق الأصول ٢٠١/١ .

خلاصة البحث

إن الصلاة مع التيمّم بدل عن الصّلاة مع الطهارة المائية ، ـ وليسا في العرض كالصّلاة قصراً أو تماماً ـ وإذا كانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء في تمام الوقت ، لا الإضطرار في بعضه ، وبمجرَّد التمكّن من الماء في بعضه يمتنع وصول النوبة إلى البدل ، شرعاً وعقلاً ... والمشهور بين الفقهاء هو عدم جواز البدارِ ، وعدم الإجزاء .

وجمع بعضهم بين النصوص المختلفة بحمل الإعادة على الإستحباب ، غير تام ، إذ ليس الجمع بين «يعيد» و «لا يعيد» جمعاً عرفيّاً ، ومع استقرار المعارضة ، فالمرجّح أخبار عدم الإجزاء ، لأنّها مخالفة للعامّة ، لكون معظمهم على الإجزاء .

هذا تمام الكلام على الإعادة .

وأمّا حكم القضاء بالنسبة إلى من أتى بالعمل الإضطراري ، كالصّلاة مع التيمّم ، ثم تمكّن من العمل الإختياري بعد انقضاء الوقت ، فمقتضى الأدلّة العامّة اللّفظية ـ كالآية المباركة : (**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء ...**) والرّواية : «التيمّم أحد الطهورين» ـ هو الإجزاء .

فإنْ وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فهل هو البراءة أو الإشتغال ؟

تفصيل للمحقق الإصفهاني

قال المحقق الإصفهاني بالتفصّيل ، بأنّ وجوب القضاء إنْ كان بأمر جديد ـ لكون موضوع الدليل هو «الفوت» ـ فالأصل هو البراءة ، لأنْ المفروض عدم القدرة على الطّهارة المائيّة في الوقت كلّه ، فلا يصدق عنوان «فوت الفريضة» . وكذا بناءً على القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاك الفريضة» فإن فوته مشكوك فيه ، وحينئذ يكون التمسّك بـ «من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته» تمسّكاً بالدّليل في الشبهة الموضوعية .

وإنْ كان وجوب القضاء بالأمر الأوّل ، فالأصل هو الإشتغال ، لجريان الإستصحاب هنا ـ بخلاف ما لو كان بأمر جديد ، فإنّه لا يجري استصحاب عدم الإتيان بالواجب في الوقت ، لأنه بالنسبة إلى عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لكونه عنواناً وجودياً ـ لأنَّ الأمر الأوّل لم يمتثل ، ولو شكّ في إمتثال الواجب بالإتيان بالصّلاة مع التيمم ، استصحب عدم تحقّق الإمتثال .

لكنّ القول بأن القضاء هو بالأمر الأوّل خلاف التحقيق .

نقد الاستاذ

وأشكل الاستاذ : بأنْ هذا الإستصحاب كيف يجري مع اليقين بعدم الإتيان بالصّلاة مع الطهارة المائيّة في الوقت ؟ ، وأين الشك كي يتمسّك بالإستصحاب ؟ بل إن صورة المسألة مع عدم الشك في عدم الإتيان هي : الشك في وفاء هذا العمل الإضطراري بتمام مصلحة العمل الإختياري ، لكنْ لا يجري أصالة عدم

الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلي له .

والحاصل : إن الحكم في القضاء لا يكون أشدّ من الحكم في الإعادة ، وقد قال المحقق الإصفهاني هناك بالبراءة ، لدوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وإذا كان القضاء بالأمر الأوّل فلا يعقل الإشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمّته بالصّلاة مع الوضوء بل مع التيمم ، وقد أتى بالواجب . نعم لو فرض كونه مكلَّفاً بالصّلاة مع الوضوء ، ولم يأت بها مع التيمّم حتى خرج الوقت ، ثم شك في إتيانه بالواجب ، كان القضاء بالأمر الأوّل ، وجرى الإستصحاب ، لكنّ هذا خارج عن البحث .

وعلى الجملة ، فقوله بجريان أصالة عدم الإتيان بالعمل الإختياري غير تام .

وأمّا أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان» وليس «الفوت» وإنْ اشتهر بين المتأخرين من الأعيان ، والتفصيل في الفقه .

فالأصل الجاري في المقام هو البراءة ، لو وصل الأمر إلى الأصل العملي .

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية .

المسألة الثالثة

في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه

إذا وقع الإمتثال لأمر ظاهري ثم انكشف الخلاف ، فهل العمل المأتي به مجز عن الواقع أو لا ؟

في هذا المقام أقوال عديدة :

١ ـ الإجزاء مطلقاً .

٢ ـ عدم الإجزاء مطلقاً .

٣ ـ التفاصيل ، والمهمّ منها تفصيل (الكفاية) بين الاصول فالإجزاء والأمارات فعدم الإجزاء .

واعلم أنه :

تارةً : الشبهة موضوعية ، سواء كان موضوع الحكم شيئاً خارجيّاً ، كالصعيد بالنسبة إلى التيمّم ، أو حكماً شرعيّاً كالطهارة بالنسبة إلى الصّلاة . واخرى : الشبهة حكميّة .

وأيضاً : تارةً : يكون الحكم الظاهري بأصل ـ محرز أو غير محرز ـ واخرى : بأمارة ، وثالثة : بالقطع .

وأيضاً : تارةً : يكون كشف الخلاف بالقطع ، واخرى : بالأصل ، وثالثة : بالأمارة .

ولابدَّ من البحث في جميع هذه الشقوق بمقتضى الأدلّة الأوليّة ، ثمّ بمقتضى الأدلّة الثانوية ، لنعرف حدّ دلالة الدليل الظاهري ، وأنّه إذا قام ـ مثلاً ـ على الطّهارة ، فهل يترتَّب عليه الأثر في ظرف الشك أو الجهل بالحكم الواقعي فقط ، بحيث يكون مجزياً إن لم ينكشف وقوع العمل على خلاف الواقع ، فلو انكشف ذلك وجب إعادته ، فهو محدود بهذا الحد ، أو أنه ليس بمحدود به ، بمعنى أنه يكون مجزياً ولا تجب إعادته ، نعم ، يجب العمل طبق الواقع المنكشف من حين انكشافه في الصّلوات الآتية مثلاً ؟

رأي المحقق الخراساني

وعمدة الكلام هو مورد قيام الأصل أو القاعدة ، وقيام الأمارة ، على الموضوع أو الحكم ، ثم انكشاف الخلاف ، ولذا جعل صاحب (الكفاية) البحث أوّلاً : في قيام الأصل ، ثم في قيام الأمارة ، فقال ما حاصله :

لو قام الأصل على موضوع التكليف ليفيد تحقّق ما هو شرط التكليف أو جزء التكليف ، كقاعدة الطهارة أو قاعدة الحلّ أو استصحابهما في وجه قوي[1] ، كان مجزياً عن الواقع ، فلو صلّى في ثوب مشكوك الطهارة استناداً إلى القاعدة ، أو مشكوك في كونه حلالاً استناداً إلى أصالة الحلّ ، أو استصحابهما ـ في وجه قوي ـ ثم انكشف نجاسة الثوب أو عدم حليّته ، فالصّلاة صحيحة مجزية عن الواقع ، لكنْ لا يصلّى فيه فيما بعد .

واستدلّ على الإجزاء هنا بحكومة الدليل القائم على الأصل والقاعدة على دليل الإشتراط ، يعني : إن قوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[2] و «كلّ شيء لك حلال»[3] وعموم قوله «لا تنقض اليقين بالشك»[4]بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهارة أو الحليّة في لباس المصلّي ، أي يكون موسّعاً لدائرة الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهارة أو الحليّة ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهارة والحليّة الواقعية والظاهرية . (قال) : فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيمّم أحد الطهورين» بالنسبة إلى «لا صلاة إلاّ بطهور» ، حيث أنّ الرواية تقول بأن «الطهور» أعمّ من الماء والتراب ، ولذا تكون الصّلاة مع التيمم مجزيةً تماماً كالصّلاة مع الوضوء ، ولو انكشف الخلاف حكم بصحّة الصّلاة .

وهذا مسلك الخراساني ومن تبعه كالعراقي والبروجردي في معنى «التيمّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنَّ تبدّل حال المكلَّف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعادة الصّلاة ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدّل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه في الاصول الجارية في الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينية ، كالصعيد ونحوه ، أو أحكام شرعية ، كالطهارة ونحوها .

أمّا في الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة .

أمّا على الطريقيّة[5] فقال بعدم الإجزاء . (قال) : فإنّ دليل حجيّته حيث كان بلسان أنه واجد لِما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً . يعني : إن دليل اعتبار خبر الواحد ـ مثلاً ـ لا يفيد الجعل ، وكذا البيّنة ، فلو قامت البينة ـ مثلاً ـ على طهارة الثوب أو جاء

---

(١) قوله «في وجه قوى» إشارة إلى وجود الخلاف في الإستصحاب بأنه أصلٌ أو أمارةٌ ، وعلى الأوّل هل يفيد حكماً بعنوان جعل المماثل أو لا يفيد إلاّ المنجزية . فعلى أنه أصلٌ وجعل للحكم المماثل يدخل في البحث .

(٢) وسائل الشيعة ٤٦٧/٣ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ٨٩/١٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ٤ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٤٥/١ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ١ .

(٥) وهذا هو مختاره هنا وفي مواضع أُخر ، وإنْ اشتهر عنه القول بالمنجّزية والمعذّرية .

خبر ثقة ، كان مقتضى قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[1] أو أدلّة اعتبار البيّنة : أنّ هذا طريق كاشف عن الطهارة ، ولا دلالة فيه على جعل من قبل الشارع للطّهارة ـ بخلاف قاعدة الطهارة مثلاً ، فهناك جعل شرعي للطّهارة ـ فبارتفاع الجهل وانكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطهارة ، فلا إجزاء[2] .

وأمّا على السببيّة ، فقد ذكر أربع صور ـ كصور الأمر الإضطراري ـ لأنه بناءً على هذا القول تحصل المصلحة في المتعلَّق ـ بخلاف الطريقية حيث لا مصلحة فيه ـ وحينئذ فتارةً : تكون المصلحة المتحقّقة بقيام الأمارة وافيةً بتمام مصلحة الواقع ، واخرى : لا تكون وافية . وعلى الثاني : تارة يكون المقدار الباقي من المصلحة ممكن الإستيفاء ، واخرى : لا يمكن استيفاؤه ، وعلى الأوّل : تارةً المصلحة لزوميّة ، واخرى ندبيّة . (فقال) رحمه الله : فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض ، ولا يجزي لو لم يكن كذلك ، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب وإلاّ لاستحبّ ، هذا مع امكان استيفائه وإلاّ فلا مجال لإتيانه .

وأمّا لو شك ـ ولم يحرز أنّ حجية الأمارة على وجه الطريقيّة أو السببيّة ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء (قال) : فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت .

فإنْ قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع ـ وهو النجاسة ـ فعليّاً عند قيام الأمارة على الطهارة ، وحينئذ يحكم بالإجزاء . (قال) : هذا لا يجري ، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلاّ على القول بالأصل المثبت ، وقد علم اشتغال ذمّته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي .

هذا بالنسبة إلى الإعادة في الوقت .

وأمّا القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... وإلاّ فهو واجب ...

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله في هذه المسألة .

اندفاع إشكال الإيرواني

وبما ذكرنا في توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفاية) ، يتّضح اندفاع إيراد المحقق الإيرواني في (التعليقة)[3] بعدم الوجه في التفصيل بين مقتضى الاصول ومقتضى القول بالسببيّة في الأمارات ، وأنه كان على (الكفاية) أن يذكر الصّور الأربع في الاصول كما ذكرها بناءً على السببيّة ، وذلك : لما تقدَّم من أن الأصل إذا جرى فلا يُوجد مصلحةً في المتعلَّق ، بخلاف الأمارة ـ بناءً على السببيّة ـ فهي تأتي بالمصلحة فيه ، إذ الأصل لا مصلحة فيه إلاّ في جعله ، وتلك المصلحة هي التسهيل على المكلَّفين كما في قاعدة الطهارة ، أو التضييق

---

(١) وسائل الشيعة ١٥٠/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٤٠ .

(٢) قال الاستاذ : وبناءً على المنجزية أيضاً لا إجزاء ، لأنّ المجعول هو المنجزية والمعذرية فقط .

(٣) نهاية النهاية ١٢٧/١ .

كما في أصالة الإحتياط ، فإنّ ملاكه هو التحفّظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، ولا توجد مصلحة في نفس المحتملات ، وكذلك البراءة ، فإنّها توسعة وتسهيل على المكلّفين .

والحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصيّر المتعلَّق ذا مصلحة وملاك ، بخلاف الأمارة ـ بناءً على السببيّة ـ فإنّها إذا قامت ، كان المتعلَّق ذامصلحة ، وحتى بناءً على المصلحة السلوكيّة التي صوّرها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذامصلحة ، فكيف بمسلك الأشاعرة ؟

فما ذكره ـ رحمه الله ـ لا يتوجّه على تفصيل (الكفاية) .

إشكالات الميرزا والكلام حولها

ونقل الاستاذ دام بقاه عن الميرزا[1] خمسة إشكالات على (الكفاية) ، فيما ذهب إليه من الإجزاء ، فأجاب عن ثلاثة منها ، وأثبت اثنين ، وناقش المحقق الإصفهاني فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأوّل

إن صاحب (الكفاية) لا يرى حكومة أدلّة الاصول على أدلّة الأحكام الأوّليّة ، فهو لا يرى تقدّم أدلّة «لا ضرر» مثلاً على أدلّة الأحكام والعناوين الأوّليّة ، كما لا يرى حكومة الأمارات على الاصول العمليّة ، والسرّ في قوله بعدم الحكومة في تلك الموارد هو : أنه يرى ضرورة شارحيّة الدليل الحاكم بالنسبّة إلى المحكوم ، ولاشارحيّة لأدلّة لا ضرر ولا لأدلّة الأمارات ... وإذا كان هذا هو المناط ، فإنّه لا شارحيّة لدليل قاعدة الطهارة بالنسبة إلى الأدلّة التي اعتبرت الطهارة والحليّة في لباس المصلّي ، وحينئذ ، كيف تتم الحكومة التي استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنّه كان ينبغي الدقّة في سائر كلمات المحقق الخراساني في (الكفاية) و (حاشية الرسائل) ، فهو وإنْ خالف الشيخ الأعظم في حقيقة الحكومة ، إلاّ أنه في تعليقته على كلام الشيخ في باب التعادل والتراجيح ، حيث ذكر الشيخ كون الحكومة بنحو الشرح والتفسير ، مثل «أي» و «أعني» ونحو ذلك ، قال رحمه الله : الحكومة تتحقّق بكون الدليل الحاكم معمّماً لموضوع الدليل المحكوم أو مضيّقاً لدائرته ، وقد صرّح هناك بتقدّم أدلّة الأمارات بالحكومة على أدلّة الاصول من جهة رفعها لموضوعها وهو الشك والجهل ، لأن الجهل مأخوذ في موضوع أدلّة الاصول وأدلّة الأمارات تفيد الإحراز ، ولا يلزم في الحكومة انعدام موضوع المحكوم من جميع الجهات .

وأيضاً : فقد قال في مبحث الإستصحاب بحكومة الأمارات عليه ، وصرّح بأنَّ الأمارات حاكمة على جميع الاصول[2] .

---

(١) أجود التقريرات ٢٨٧/١ ـ ٢٨٩ .

(٢) الحاشية على الرسائل : ٢٣٦ ، ٢٥٧ .

وبالنسبة إلى حكومة «لا ضرر» ، فإنّه ـ في بحث التعادل والتراجيح من (الكفاية) في كلام له ناظر إلى كلام الشيخ في معنى الحكومة ـ يصرّح بحكومة لا ضرر على أدلَّة الأحكام . وكذلك في آخر مبحث البراءة من (الحاشية) حيث يورد كلام الفاضل التوني ، فهناك أيضاً يصرّح بأنّ وزان «لا ضرر» وزان (**فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ**)[1] ، فالإشكال المذكور من الميرزا في غير محلّه .

الإشكال الثاني

إن الحكومة إنما تتحقّق لو جعلت الطهارة والحليّة من قبل ، ثم جاء الدليل على كونهما أعمّ من الواقعيّة والظاهرية ، ولكنّ قاعدتي الطهارة والحلّ لا يفيدان الأعميّة بل فيهما جعلٌ للطهارة والحلّ ، وإذا كان لسانهما ذلك فلا حكومة .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمّل في كلماته في (الكفاية) وفي (الحاشية) ! ومعنى كلامه في (الكفاية) في هذا المقام هو : إن الدليل الأوّلي لفظه : «لا صلاة إلاّ بطهور» ، ومفاد قاعدة الطهارة : إن مشكوك الطهارة طاهر . ويقول رحمه الله في (الحاشية) في مباحث الاستصحاب والتعادل والتراجيح ـ خلافاً للشيخ ـ بأنّ مناط الحكومة ليس الشرح والتفسير للدليل المحكوم ، بل جعل الفرد لموضوع ذاك الدليل ، فإذا أفاد الدليل الأوّلي شرطية الطهارة للصلاة ; فالقاعدة مفادها أن الشيء المشكوك في طهارته طاهر ، فتصح الصلاة فيه ، فكان وزانهما وزان «أكرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الكفاية) يرى أن لسان دليل القاعدة لسان التعميم .

الإشكال الثالث

إن ما ذكره وجهاً للإجزاء في مورد الاصول يجري في مورد الأمارات بالأولويّة ، لأن في مورد الاصول ليس إلاّ التعبّد بالعمل ، أمّا في الأمارات ، فالشارع يجعل الإحراز والطريقية إلى الواقع ، فيكون المصلّي مع الثوب المشكوك في طهارته ـ القائم على طهارته الأمارة ـ قد صلّى مع الطهارة المحرزة ، ومقتضى ذلك هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصيل بين الاصول والأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دليل القاعدة جعل الشرط وهو الطهارة والحليّة ، وإذا جعل بالأصل الشرطُ كان الإجزاء على القاعدة ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركة «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأمارة ، فلو قامت البيّنة على الطهارة ، لم يكن مفادها جعل الطهارة في الثوب ، فالأصل يفيد الطهارة والأمارة تفيد إحراز الطهارة لا نفس الطهارة ... والإحراز ينعدم بكشف الخلاف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط والأمارة لا تثبته ... وهذا هو الفرق ، والتفصيل سالمٌ عن هذا الإيراد .

---

(١) سورة البقرة : ١٩٧ .

هذا تمام الكلام في الإشكالات الثلاثة .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد أُخذ فيه الشك في الواقع ، فقاعدة الطهارة جاعلةٌ للطهارة للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعدة هو الشك في الطهارة الواقعيّة ، وكذا الحال في أصالة الحلّ ، ومن الواضح أنّ كلّ حكم مجعول فهو في مرتبة متأخّرة عن موضوعه ، فتكون الطّهارة والحليّة متأخّرتين رتبةً عن الشكّ في الحليّة والطهارة الواقعيّتين ، ثم إنّ هذا الشك متأخّر عن نفس الطهارة والحليّة الواقعيّتين .

وعلى هذا ، فالمجعول في الاصول ـ وهو التوسعة في الواقع وكون الطهارة أعم من الواقعيّة والظاهرية ـ متأخّر عن الواقع بمرتبتين ، ومع هذا التأخّر ، كيف تتحقق التوسعة والحكومة ؟

وبعبارة أخرى : إن من الشروط التي اعتبرها الشارع في لباس المصلّي هو الطهارة ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء وإلاّ فلا ، وتحقّقه بالحكومة ـ كما ذكر في (الكفاية) ـ يتوقّف على كون الدليل الحاكم في مرتبة الدليل المحكوم . وحينئذ ، يتحقّق الشرط بالتعميم والتوسعة الحاصلة بالحكومة ، كما هو الحال في مثل «الطواف بالبيت صلاة» ، لكن دليل قاعدة الطهارة ليس في عَرض دليل اعتبار الطهارة ، بل هما في الطول كما تقدَّم ، ومع الطوليّة يستحيل الحكومة ، والإجزاء محال .

دفاع المحقق الإصفهاني عن الكفاية

وحاول المحقق الإصفهاني[1] الدفاع عن رأي (الكفاية) فقال : بأنّ هذا الإشكال إنما يرد لو أُريد الواقع واقعاً ، لكنّ ذلك ليس بلازم ، بل يكفي تعميمه عنواناً ، وهذا مفاد قاعدة الطهارة ، فإن مفادها جعل الطّهارة العنوانية ، وحينئذ ، تترتّب على هذه الطهارة آثار الطهارة الواقعيّة ، ومنها صحة الصّلاة ، فتصحّ الصّلاة معها كما تصحّ مع الطهارة الواقعيّة .

جواب الاستاذ عن الدفاع

وأورد عليه الاستاذ : بأنّ عنوان الشيء غير الشيء ، فالطهارة العنوانيّة مغايرة للطّهارة ، وإذا كان الأثر يترتب على الطهارة العنوانيّة فإنّما هو إلى زمان وجودها المتفرّع على الشك في الطّهارة الواقعية ، وبمجرّد زوال الشك فلا يبقى موضوع للطهارة العنوانيّة ، وإذ لا موضوع فلا حكم ، لاستحالة بقاء الحكم بعد زوال الموضوع ، وحينئذ يبقى إطلاق دليل الطّهارة الواقعية بوحده .

وحاصل إشكال الميرزا هو : إن الحكومة وترتّب الأثر على الطهارة الظّاهرية ـ أو العنوانية كما يقول المحقّق الإصفهاني ـ إنما يكون مادام الشك موجوداً ، أمّا مع زواله وانقضاء ظرف الشك وانكشاف الخلاف ، فلا دليل على كفاية العمل بالأمر الظاهري .

فما ذكره المحقق الإصفهاني غير دافع للإشكال .

---

(١) نهاية الدراية ٣٩٣/١ .

الإشكال الخامس

إنه لو تمّت هذه الحكومة ـ كما يقول صاحب (الكفاية) ـ لترتّب الأثر في جميع الأبواب والمسائل ، لا في خصوص الصّلاة في الثوب المشكوك في طهارته ، فلابدّ من إجراء قاعدة الطهارة في المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحكم القاعدة ، والقول بطهارته بعد انكشاف الخلاف ، والحال أنه لا يلتزم بهذا !

وأيضاً : في قاعدة الحلّ في الموارد المشابهة ، وكذلك في الإستصحاب مثلاً ، فلو شك في بقاء ملكيّة زيد للكتاب ، واستصحبت الملكية ، ثم اشتري منه وانكشف الخلاف ، فهل يقول صاحب (الكفاية) ببقاء المعاملة ؟

والحاصل : إنْ كانت الحكومة هذه واقعيّةً ، فهي تجري في كلّ باب وفي كلّ مسألة ، والتخصيص لا وجه له ، ولكنّه لا يلتزم بذلك ولا غيره من الفقهاء ، وهذا يكشف عن كونها ظاهريةً ، والحكومة الظاهريّة تزول بزوال الشك وانكشاف الخلاف .

دفاع المحقّق الإصفهاني

وأجاب المحقّق الإصفهاني رحمه الله : بأنّ الإعتبارات على قسمين ، منها : ما يكون فعليّته منوطاً بالوصول ، وما لم يصل الإعتبار إلى المكلَّف أمكن للمعتبر أن يعتبر على خلاف ذاك الإعتبار ، ومن ذلك : البعث مثلاً ، فإنه ، وكذا الزجر ، إنما يكون فعليّاً إذا وَصَل ، وإلاّ فلا باعثيّة وزاجريّة ، ففعليّة ذلك تدور مدار الوصول ، لذا يمكن للمولى أنْ يأمر بشيء ويجعل ـ في ظرف شك العبد في الأمر ـ حكماً على خلافه ، لأنه في ظرف الشك في الأمر ، لا باعثيّة لذلك الأمر حتى لو كان واقعيّاً ، لأنه غير واصل إلى العبد ومشكوك فيه .

ومنها : ما ليس فعليّته دائراً مدار الوصول ، كالملكيّة والنجاسة مثلاً ، ولذا لا يعقل اعتبار ملكيّة الدار لزيد ، واعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ... وكذا النجاسة ...

(قال) وبهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفاية) من النقض : بأنّ لازم حكومة قاعدة الطّهارة هو طهارة الملاقي للنجس حتّى بعد انكشاف الخلاف ، وذلك : لأنَّه لمّا لم تكن فعليّة النجاسة متقومّةً بالوصول ، كان معنى القاعدة هو ترتيب آثار الطّهارة كالصّلاة في هذا الثوب ، أمّا أن يقال بطهارة الملاقي للنجس فلا ، لأنَّ الشارع لا يجعل الطهارة في النجس كي يكون ملاقيه طاهراً ، لأنّ النجاسة ليست من الأحكام المتقومّة بالوصول ، بل هي حكم واقعي سواء علم به أو لا .

والحاصل : إن مفاد القاعدة ترتيب آثار الطهارة على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النّجاسة الواقعية ، لذا يلزم التفكيك في ترتيب الآثار بين صحّة الصّلاة في الثوب مثلاً ، وبين حكم الملاقي للنجس .

جواب الاستاذ

وأجاب الاستاذ دام بقاه : بأنّ ظاهر قاعدة الطّهارة ـ وكذا قاعدة الحلّ ـ هو جعل نفس الطّهارة والحليّة ، لا جعل الأحكام والآثار ، حتى يفصَّل بينها كما ذكر . وما نصَّ عليه من امتناع جعل الطّهارة مع

وجود النجاسة الواقعيّة معناه رفع اليد عن الدليل وما هو ظاهر فيه في مقام الإثبات ، وهذا غير جائز إلاّ ببرهان عقليّ يقتضي ذلك ، ولا برهان من العقل ، لأنَّ المحقق الإصفهاني من القائلين بعدم التضاد بين الأحكام ، لكونها جميعاً وجودات اعتباريّة ، والتضاد من لوازم الامور الواقعيّة ، ولقد نصّ في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي على أنْ لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضادّ يكون إمّا بين مبادئ الأحكام وعللها ، أو بين المعلولات ، فهو إمّا في المبدء ـ أي مرحلة الملاك ـ وإمّا في المنتهى ـ أي مرحلة الإمتثال ـ ، وفيما نحن فيه لا يوجد التضاد أصلاً ، أمّا في المبدء ، فلأنّ النجاسة الواقعيّة ملاكها وجود المفسدة في نفس الموضوع ، والطّهارة الظاهرية ملاكها المصلحة في الجعل والإعتبار ، فلم تجتمع المصلحة والمفسدة في شيء واحد فلا يلزم التضاد . وأمّا في المنتهى فكذلك ، لأنّه مادام الشك موجوداً فالنجاسة الواقعية غير محرزة ، فلا يترتب عليها وجوب الإجتناب ، وإذا زال الشك فلا موضوع للحكم الظاهري ، ووجب الإجتناب الذي هو أثر النجاسة الواقعيّة .

إذن لا تضاد ، لا في مرحلة الملاك ، وفي مقام الإمتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهري في مقام العمل والإمتثال مادام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنما يتم الدفاع على مبنى المحقق الخراساني القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، ويكون الإشكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائيّاً .

إشكال المحاضرات

وفي (المحاضرات)[1] الإشكال عليه حلاًّ ، بعد النقض بما تقدَّم : إنّ قاعدتي الطّهارة والحليّة وإنْ كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك في الواقع والجهل به ، من دون نظر إليه ، إلاّ أن ذلك مع المحافظة على الواقع ، بدون أنْ يوجب جعله في موردهما انقلاباً وتبديلاً له أصلاً .

(قال) والسبب في ذلك : ما حققناه في مورده من أنه لا تنافي ولا تضاد بين الأحكام في أنفسها ، ضرورة أن المضادّة إنما تكون بين الامور التكوينيّة الموجودة في الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أنّ هذا مسلك المحقق الإصفهاني ، وأنه هو الأصل في هذا التحقيق ، لكنَّ صاحب (الكفاية) يذهب إلى وجود التضادّ بين الأحكام فالإشكال عليه بعدمه إشكال مبنائي كما عرفت .

وأمّا قوله في ذيل كلامه : «فالأحكام الظّاهرية في الحقيقة أحكام عذريّة فحسب ، وليست أحكاماً حقيقيّة في قبال الأحكام الظاهريّة ...»[2] .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٥٥/٢ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٥٧/٢ .

ففيه ـ مع احتمال كون الكلمة من المقرّر لا منه ـ أنه مناف لما ذهب إليه في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، من وجود الحكم المجعول من ناحية الشارع في مورد الحكم الظاهري ، وعلى هذا ، فلا معنى لأنْ يكون الحكم الظّاهري مجرّد عذر للمكلَّف .

وتلخّص :

ورود الإشكالين على المحقق الخراساني ، وبذلك يظهر أن الحق عدم الإجزاء في موارد الاصول .

هذا تمام الكلام في هذه الجهة .

الكلام عن الأمارات

وأمّا الأمارات ، فقد بحث عنها في (الكفاية) من حيث إفادتها الإجزاء وعدم إفادتها له ، تارةً بناءً على الطريقية ، واخرى بناء على السببيّة ، وثالثة : فيما لو شك في السببيّة والطريقيّة .

ولا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، وكذا لو قطع بالخلاف ، وكذا ما لو قامت البيّنة على الموضوع كالطهارة مثلاً وانكشف الخلاف بحجّة شرعية على النجاسة . وكذا ما لو تخيّل الفقيه حكماً ظاهريّاً وانكشف عدمه ، كما لو تخيّل ظهور لفظ في معنىً وأفتى على طبقه ثم تبيّن له عدم الظهور . (قالوا) : والذي يدخل في البحث ما لو كان اللّفظ ظاهراً ـ كالظهور في العموم مثلاً ـ وأفتى على طبقه وعمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أنّ «ابن سنان» في الرواية هو «عبد الله» فأفتى بالإستناد إليها وعمل بها لوثاقته ، ثم تبيّن أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الاستاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأمارة ثم انكشف الخلاف بالقطع ، وكذا دخول ما قامت الأمارة ـ كالبيّنة ـ على موضوع كالطّهارة .

وكيف كان ، أمّا بناءً على الطريقيّة ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . وقيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقية

وقد ذكر الاستاذ في الدّورة السابقة ثلاثة ، وفي اللاّحقة خمسة وجوه ، وقد أجاب عنها كلّها :

الوجه الأول : إن الأمارة الاولى حجّة ، والأمارة الثانية أيضاً حجّة ، والقول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانية ، وهذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجّح .

وفيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانية لا حجيّة للاولى ، فالأخذ بالثانية هو الأخذ بالحجّة ، وعلى فرض التنزّل ، فإن الأمارتين تتعارضان وتتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثاني : إن العمل على طبق الأمارة السّابقة قد وقع ، وذلك الظرف قد مضى ، ولا يمكن أن يكون للحجّة اللاّحقة أثر بالنسبة إلى ذاك العمل ، بأنْ يكون منجّزاً له ، فلابدّ وأنْ يكون الأمارة السّابقة هي الحجّة على العمل ، ومقتضى القاعدة حينئذ هو الإجزاء .

وفيه : إنّ الحجة الثانية غير منجّزة للعمل السابق وغير مؤثرة فيه في الظرف السابق ، لكن لها أثر في التنجيز بالنسبة إليه بقاءً ، إمّا إعادةً وإمّا قضاءً ، لأنه أثر باق ، وهذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث : إن الحجّة الثانية في ظرف العمل السابق لم تكن واصلةً إلى المكلَّف كي تكون حجةً ، وقد تقرّر أن الحجيّة تدور مدار الوصول ، بل كان الواصل هو الحجّة الاولى وقد وقع العمل على طبق الحجّة ، ومقتضى القاعدة إجزاؤه .

وفيه : إنه عندما تقوم الحجّة الثانية وتصل إلى المكلَّف ، تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبة إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأي المجتهد من فتوى إلى اخرى ، أفادت الثانية أنّ الحكم الإلهي في المسألة كذا ، وأن العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعة المقدَّسة ، إذنْ ، تجب إعادته أو قضاؤه ولا إجزاء .

الوجه الرابع : إنّ القضيّة الواحدة لا تتحمَّل اجتهادين ، فحكم العمل يكون على الإجتهاد الذي وقع على طبقه ، وهذا هو الإجزاء .

وفيه : قد تكون القضيّة الواقعة طبق الإجتهاد السابق باقيةً إلى زمان الإجتهاد اللاّحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأُكل من لحمه ، وكانت بقية اللّحم موجودةً حين الإجتهاد الثاني بأنّه يشترط في الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللّحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

وأيضاً : فإنْ الصّلاة ـ مثلاً ـ وإنْ وقعت على طبق الإجتهاد السابق بتسبيحة واحدة ـ مثلاً ـ لكنّ أثرها باق ، فهي مورد للإعادة والقضاء بثلاثة تسبيحات ، فهي تتحمّل الإجتهادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس : لزوم العسر والحرج والضرر من القول بعدم الإجزاء .

وفيه : هذا اللّزوم تام لو كان الموضوع في هذه القواعد هو الحرج والعسر والضرر النوعيين ، ولكنه شخصي .

هذا تمام الكلام في الوجوه المقامة على الإجزاء .

أقول :

والصحيح آنهاثلاثة كما ذكر في الدورة السابقة ، لان الوجهين الثاني والثالث يرجعان إلى وجه واحد . والخامس يرجع إلى الأدلَّة الثانوية وكلامنا في الأوليّة .

لكن مقتضى الصناعة إقامة البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيّة

إن الدليل القائم على التكليف الواقعي أو على موضوعه الواقعي ، ذو جهتين على مسلك العدلية ، فهو من جهة يقتضي الإمتثال والإطاعة ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاة الظهر ـ مثلاً ـ كان علّةً لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهة إنّية . ومن جهة : يكون كاشفاً عن الملاك والغرض للمولى من هذا الحكم ، فهو معلول للملاك ، وهذه جهة لمّية ـ ينكرها الأشاعرة ـ .

وعلى هذا ، فإنّ إجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر إنّما يتمُّ بتصرّف الدليل القائم عليها ـ وهو الأمارة ـ في احدى الجهتين ، وإلاّ ، فإنّ دليل الواقع يقتضي الإمتثال والعقل يحكم بذلك ـ تحصيلاً لغرض المولى من الجهة الأولى ، وخروجاً عن اشتغال الذمّة من الجهة الثانية ـ حتى يأتي البدل عن الحكم الواقعي ، كما في قاعدة الفراغ مثلاً ، الدالّة على قبول العمل بدلاً عن الواقع في مرحلة الإمتثال .

والحاصل : إنه لابدَّ وأنْ تتصرّف الأمارة في إحدى الجهتين ، لأنه إذا تصرَّف في مرحلة الإمتثال سقط الإشتغال بالواقع ، لأن موضوع حكم العقل هنا أعمّ من الإمتثال الظاهري والواقعي ، وكذلك إذا تصرّف في مرحلة الملاك ، لأن الحكم إنما يؤثّر في الإمتثال فيما إذا بقيت العلّة له ، وبتصرف الأمارة لا تبقى العلّة فلايجب امتثال ذاك الحكم .

هذه كبرى القضيّة .

فهل دليل الحكم الظاهري يتمكن من التصرّف في إحدى الجهتين المذكورتين حتى يتم الإجزاء ، أو لا ؟

مثلاً : لو أفتى المجتهد بكفاية التسبيحة الواحدة ، وعمل المقلِّد بذلك ، ثم تبدّل رأيه أو قلَّد مجتهداً آخر يفتى بوجوب الثلاث ... هذا بالنسبة إلى المقلِّد . وكذا المجتهد نفسه ، فلو أفتى طبق عام لم يظفر بمخصّص له ، فكان حجةً عنده ، ثم ظفر بالخاص وأفتى على طبقه لكونه الحجة الفعليّة ، فما هو حكم الأعمال السابقة ؟

أمّا في مرحلة الملاك ، فلا يمكن التصحيح ، لأن الملاك كان علةً للحكم الأوّل ، ولا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثاني الذي قامت عليه الأمارة ، فلا الأمارة نفسها ولا دليل اعتبارها يتكفّل تحقّق الواقع بالعمل على طبق الأمارة ، إذْ لم تكن الأمارة إلاّ كاشفةً عن الواقع ، ودليل اعتبارها لا يفيد إلاّ جعل الطريقيّة لها ، ولا يوجد في مورد قيام الأمارة أكثر من هذا ، وحال الأمارة ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقّق الطهارة ـ مثلاً ـ لم يثبت الشرط الواقعي في لباس المصلّي ، ولا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهارة الواقعيّة فيه ... وكذا لو قطع بوجوب صلاة الجمعة .

إذن ، لا يمكن للأمارة نفسها ولا دليل اعتبارها التصرف لا في الملاك ، ولا في مرحلة الإمتثال ، لأنَّ حال الأمارة ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير ويقال ببقاء الغرض وعدم حصول الإمتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفة الأمارة للواقع .

هذا كلّه بناءً على مسلك الطريقيّة بمعنى الكاشفية عن الواقع ... وإذا لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا تصل النوبة إلى البحث الإثباتي .

أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل ، أي إنه بقيام الأمارة على وجوب الجمعة ـ مثلاً ـ يتحقّق جعلٌ من الشارع بوجوبها ، ففي المورد جعلٌ من الشارع ، وهذا الجعل ليس بلا ملاك ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكمٌ ذو ملاك ، فلابدٌ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

لكنْ ليس الأمر كذلك ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً مادام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بعد زوال موضوعه ، ولا ريب أن الموضوع للأمارة هو الشك ، وإنْ لم يكن الشك مأخوذاً في لسان أدلّتها في مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشك مأخوذاً في آية السؤال ، وهو من جملة أدلّة اعتبار الأمارة . لكن تقرّر في محلّه عدم تمامية الإستدلال بالآية .

وعلى الجملة ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشك . وحينئذ : ما الدليل على إطلاق هذا الحكم الظاهري المستفاد من الأمارة على هذا المسلك ، بأنْ يكون باقياً حتى بعد زوال الشك ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعد زوال موضوعه ، فإذا قامت أمارة على خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شك ، وحينئذ لا يبقى حكم مماثل للحكم الواقعي ، إذْ بقيام الأمارة على الخلاف يكون الواقع قد انكشف ، وظهر وقوع العمل على خلاف الواقع ، لأن المفروض دلالة الأمارة الثانية على كون الواجب في الشريعة هو صلاة الظهر لا صلاة الجمعة ... فملاك صلاة الظهر باق على حاله ، وهو يستدعي الإمتثال ، وقد وصل بالأمارة الثانية ، والعقل يحكم بلزوم تحصيله .

وأمّا على مسلك جعل المؤدّى ، فأمّا على أن المراد هو جعل الشارع مؤدّى خبر زرارة ـ مثلاً ـ في ظرف قيامه ، فلا فرق بينه وبين جعل الحكم المماثل . وأما على أنّه لمّا يقوم خبر زرارة يكون المخبر به حكماً واقعيّاً ، بمعنى أن الإمام يعتبر قول زرارة قوله واقعاً ـ كما جاء في الصحيحة في العمري «فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي وما قال لك فعنّي يقول»[1] ـ فإنه على هذا يكون قد وسّع الإمام عليه السلام الواقع ، وجعل مفاد رواية زرارة مصداقاً له ، فإذا عمل المكلَّف على طبقه لم يفت عنه شيء من الواقع ، وحينئذ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعة ـ على أيّ حال ـ ظاهريّة وليست بواقعية ، وإلاّ لزم التصويب الباطل ، وإذا كانت ظاهريّة فهي مادام موضوعها ـ وهو الشك ـ موجوداً ، وبعد زواله ينتفي اعتبار الشارع للمؤدّى ، فتقول الأمارة اللاّحقة بوجوب صلاة الظهر ، لكون الواجب في الشريعة هذه الصلاة لا صلاة الجمعة .

هذا كلّه بناءً على الطريقيّة وسائر المباني في قبال السببيّة .

الكلام في الإجزاء بناءً على السببيّة

وأمّا بناءً على السببيّة ، فقد فصّل المحقق الخراساني بين الأمارة القائمة على الموضوع والقائمة على الحكم ، فقال بالإجزاء في الاولى دون الثانية .

على مسلك الأشاعرة

---

(١) وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٤ .

أمّا السببيّة على مسلك الأشاعرة ـ بناءً على صحة النسبة إليهم ـ ، وهو كون الحكم تابعاً للأمارة من البيّنة والخبر وقول المجتهد ... وأنه لولاها فلا حكم في الواقع ... فلا محيص عن الإجزاء ، لأن المفروض عدم وجود واقع سوى ما قامت الأمارة عليه ، وإذْ لا واقع ، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء وعدمه ، لأن المقصود من هذا البحث هو كفاية المأتي به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكنّ السببيّة بالمعنى المذكور محال ثبوتاً ، لأن الأمارة يعني العَلامة ، فلابدَّ وأنْ تقوم على شيء يكون هو ذاالعلامة ، وإذا لم يكن هناك واقع فلا مفهوم للأمارة ولا معنى لأن تكون حاكيةً .

أقول :

ولا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال ، فالعمدة فيه والمحور له عنوان «الأمارة» وهو ليس إلاّ اصطلاحاً ، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له مفهومٌ على مسلكهم ... لأنّ المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأيّ لفظ كان ، وهو أنه لابدَّ وأنْ يكون هناك شيء وراء الأمارة . وقد فصّل الاستاذ دام بقاه الكلام عليه في الدورة السّابقة ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقي و (المحاضرات) من أنّ الامارة لابدّ وأنْ تكون حاكية وكاشفة عن شيء ، ولا يعقل الكشف من دون مكشوف ، والحكاية من دون محكي ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأمارة عليه لزم الدّور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً : بأنَّ الأمارة قد تكون ولا كاشفيّة عن حكم واقعي ، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأمارة على الحكم .

وحلاً : بأنّ توقف الأمارة على وجود المحكي والمكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكي والمكشوف وجوداً واقعيّاً بل هو بالوجود العنواني ، وكذلك العلم فإنه كاشف عن وجود المعلوم العنواني ، ففرق بين الأمارة المطابقة للواقع ، حيث لابدّ من كون المحكي واقعيّاً ، وبين ذات الأمارة ، حيث المحكي بها هو الوجود العنواني للمتعلَّق ، وقد وقع الخلط بينهما ، وللقائل بعدم وجود الأحكام في متن الواقع وأن الحكم يوجد بقيام الأمارة أن يقول بكون وزان الأمارة وزان الجهل المركّب ، فكما أن الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأمارة القائمة على حكم صوري ، فإنّها تقوم على الوجود العنواني للحكم . إذن ، الأمارة موقوفة على الوجود العنواني للحكم ، وأما الحكم الواقعي فمتوقّف على وجود الأمارة ، فتغاير الموقوف والموقوف عليه .

قال الاستاذ : وهذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلي المذكور ، أعني لزوم الدور .

لكن لا ريب في سقوط المسلك المنسوب للأشاعرة ، لأنه خلاف الضرورة من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب ، وأيضاً : لازمه اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمارة ، وهذا خلاف المذهب ، إذ الأحكام ثابتة في الواقع سواء علم بها أو جهلت .

على مسلك المعتزلة

وأمّا على السببيّة بالمعنى الذي تقول به المعتزلة ، وهو وجود الواقع ، لكنّه فرع للأمارة ، فمتى قامت على خلافه انقلب عمّا هو عليه وأصبح تابعاً لمفادها ... فلا محيص عن الإجزاء كذلك ، وهو واضح .

لكنّ السببيّة بهذا المعنى ـ وإن كانت معقولةً ، إذ من الممكن أن يقول بوجود الحكم ما لم تقم أمارة على خلافه ، فلا مانع ثبوتاً ـ باطلة إثباتاً ، لقيام الإجماع بل الضّرورة من العدليّة على إطلاق أدلّة الأحكام الواقعيّة ، وأنّها محفوظة سواء طابقتها الأمارة أو خالفتها !!

وأمّا على السببيّة[1] ، بمعنى القول بوجود الواقع ، لكنّ الأمارة تكون مزاحمةً له ، فتكون مانعةً عنه ، مقدَّمةً عليه من باب التزاحم ... فالإجزاء واضح كذلك .

وهذا ـ وإنْ كان جائزاً ثبوتاً وممكناً عقلاً ـ باطل شرعاً ، لبطلان التزاحم بين الأمارة والواقع .

على مسلك المصلحة السلوكيّة

وأمّا على السببيّة ، بمعنى : إن الأحكام الشرعيّة موجودة في الواقع ، وهي غير مقيَّدة بعدم قيام الأمارة على خلافها ، وهي غير مزاحمة ، إلاّ أنّ مقتضى القاعدة عند العدليّة : أنْ يكون أمر الشّارع بالعمل طبق الأمارة القائمة على خلاف الواقع من أجل مصلحة فيه تكون بدلاً عن مصلحة الواقع التي فاتت بسبب قيام الأمارة والعمل والسلوك على طبقها ، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة ، وكان الواجب في الواقع صلاة الظهر ، فالحكم الواقعي باق على حاله ، غير أنّ الأمارة صارت سبباً لحدوث مصلحة في العمل والسلوك على طبقها ، ويتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع .

وهذه هي المصلحة السلوكية التي ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

فقد ذكر الاستاذ : أوّلاً : توضيح مسلك الشيخ لفهم مراده تماماً . وثانياً : الكلام عليه ثبوتاً وإثباتاً . وثالثاً : هل يفيد الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثة :

١ ـ توضيح المصلحة السلوكية

إن كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربة جدّاً ، غير أنّ المتحصّل من مجموعها أنّه رحمه الله يريد الجواب عن إشكال ابن قبة بأنّ في جعل الأمارات تفويتاً للمصالح الواقعيّة ، وهو قبيح . وأيضاً : يريد الجمع بين الطريقيّة للأمارات والسببيّة ، بمعنى : أنّ الأوامر الدالّة على حجيّة الأمارات إنما هي أوامر طريقية ، أي : أوامر ناشئة عن مصلحة التحفّظ على الواقع ، فلمّا يقول : صدّق العادل ، فهذا الأمر الدالّ على حجيّة قول العادل ، إنما نشأ ـ لا لمصلحة في متعلَّقه ـ بل عن مصلحة التحفّظ على الواقع ، لكنْ في حال فوت مصلحة الواقع ، فإنّ بمصلحة التسهيل على المكلَّفين ـ بالعمل على طبق الأمارة تتدارك تلك المصلحة الفائتة . فإذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة والواقع صلاة الظهر ـ كانت المصلحة في

(١) أفاده في الدورة السابقة فقط .

تطبيق العمل على الأمارة وترتيب الأثر عليها ، وهي مصلحة التسهيل على المكلَّفين ، جابرةً لِما فات من مصلحة صلاة الظهر .

فما دلَّ على حجيّة الأمارة ـ مثل صدّق العادل ـ إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، وليس في متعلَّقه ـ وهو تصديق العادل ـ مصلحة . هذا أوّلاً . وثانياً : إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إنْ كان حكماً شرعيّاً ، ومعنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأمارة .

وتلخّص : إنه ليست الأمارة دالّة على وجود المصلحة في نفس صلاة الجمعة ، بل هي في ترتيب الأثر وتطبيق العمل عليها ، وهي مصلحة التسهيل ، وبها يتدارك المصلحة الفائتة .

٢ ـ الكلام عليها ثبوتاً وإثباتاً

أمّا ثبوتاً ، فلا يلزم محالٌ من هذا الوجه ، ولا محذور عقلي في أنْ يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأمارة لمصلحة التسهيل ، ويتدارك بها ما فات عن المكلَّف من مصلحة الواقع .

وأمّا إثباتاً ، فلا ملزم به ، وقد تقدَّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبة ... لكنّ المهم هو الإشكال الذي طرح في مجلس درس الشيخ على هذه النظريّة ثم اعتمده المتأخرون ، وذكره في (المحاضرات)[١] وحاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب وأنْ يتغيّر الحكم الواقعي ظهر يوم الجمعة ـ مثلاً ـ من الوجوب التعييني إلى التخييري ، وتوضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعي هو صلاة الظهر ، ثمّ قامت الأمارة على وجوب الجمعة ، فطبّق المكلّف عمله عليها ، فأدّى صلاة الجمعة ولم ينكشف الخلاف بتاتاً ، وكان عمله وافياً بتمام مصلحة الواقع ، كان اللاّزم أنْ يكون الواجب ظهر يوم الجمعة واجباً تخييريّاً بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة ، وهذا يعني انقلاب الواقع وتبدّله ، وهو باطل .

وقد دفع المحقق الإصفهاني[٢] هذا الإشكال : بأنّه يعتبر في الوجوب التخييري كون العدلين ـ مثلاً ـ فعليّين ، وإلاّ فهو ليس بوجوب تخييري ، وفيما نحن فيه لا تتحقّق الفعليّة للظهر والجمعة في وقت واحد ، لأنه ما لم تقم الأمارة على وجوب الجمعة لم يتحقّق الموضوع ولا فعليّة للوجوب ، وحينما تقوم الأمارة عليه فالتكليف غير فعلي بالنسبة إلى وجوب الظهر ، فلا فعليّة للوجوب فيهما ، فلا يكون الوجوب تخييريّاً .

قال الاستاذ : لكنّ الوجوب التعييني أيضاً غير ممكن هنا على مسلك المصلحة السلوكيّة ، لأنه كما أنّ أصل الحكم تابع للملاك ، كذلك الخصوصيّة فيه تابعة للملاك ، إذن ، خصوصية الوجوب التعييني لابدّ لها من الملاك كأصل الوجوب ، أمّا في مقام الثبوت ، فبأنْ يكون الشيء ذا ملاك مع خصوصيّة أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه ، وأمّا في مقام الإثبات ، فيحتاج إلى دليل مطلق فيدلّ على وجوبه بنحو الإطلاق ... وعلى

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٧٢/٢ .

(٢) نهاية الدراية ٤٠٥/١ .

هذا : إن كانت المصلحة السّلوكية القائمة بصلاة الجمعة وافيةً بمصلحة الواقع ـ صلاة الظهر ـ تماماً ، فجعل الوجوب لصلاة الظهر بنحو الإطلاق محال ، لما تقدَّم من أن معنى الوجوب التعييني لشيء أنْ لا يقوم شيء آخر مقامه ولا يسدّ مسدّه ، والمفروض أنّ صلاة الجمعة يترتّب عليها ما كان مترتّباً على صلاة الظهر من المصلحة .

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييري هنا ، بالبيان الذي ذكره المحقق الإصفهاني ، فكذلك جعل الوجوب التعييني للظهر بالبيان المزبور ، لأنه حينئذ ترجيح بلا مرجّح .

وبهذا يسقط تصوير المحقق الإصفهاني أيضاً للسببيّة[1] ، فإنّه قال بإمكان تصويرها مع عدم لزوم التصويب ، بأنْ تكون مصلحة صلاة الجمعة مغايرةً لمصلحة صلاة الظهر وبدلاً عنها ، إذ البدليّة مؤكّدة لوجود الواقع فضلاً عن أنْ تكون منافية له ، وحينئذ لا يلزم التصويب .

ووجه سقوط هذا التصوير هو : أنّ هذا البدل ، إنْ كان غير واف لتمام مصلحة الواقع فلا بدليّة ، وإنْ كان وافياً ، فلا ملاك لوجوب الواقع المبدل منه على وجه التعيين ، ويلزم الترجيح بلا مرجّح .

٣ ـ الإجزاء وعدمه على المصلحة السّلوكيّة

قال الميرزا[2] : إن مقتضى مسلك المصلحة السلوكيّة هو القول بعدم الإجزاء .

وقال الاستاذ : بأنّ هذا هو الحق ، لأنه مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه ، ينكشف عدم إجزاء العمل المأتي به عن مصلحة الواقع ، لما تقدَّم سابقاً من أنّ وفاء العمل على طبق الأمارة بمصلحة الواقع موقوف على دليل يدلّ على الإجزاء في مقام الملاك أو في مقام الامتثال ، ومع عدمه يكون مقتضى دليل الحكم الواقعي عدم الإجزاء ، وهنا لا دليل على الإجزاء .

وقال في (المحاضرات)[3] : بأن القول بعدم الإجزاء على هذا المسلك إنما يتمّ بناءً على تبعيّة الأداء للقضاء ، وهذا ما لا يمكن إتمامه بدليل ، إذن لابدّ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

وتوضيحه : إن في باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعني : إن نفس الأمر بالصّلاة في الوقت يثبت وجوبها في خارجه بلا حاجة إلى أمر جديد . والقول الآخر : عدم كفايته لذلك وأن القضاء ليس إلاّ بأمر جديد ، لأنّ الأمر بالصّلاة في الوقت أمر واحد وله متعلَّق واحد ، وليس بنحو تعدّد المطلوب ، حتى إذا فات الوقت كان المطلوب الثاني بالأمر الإتيان بالصّلاة في خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلَّق بالصّلاة المقيّدة بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصّلاة ، لزوال المقيَّد بزوال قيده ... وإذا كان القول بالتبعيّة باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء على المصلحة السلوكية يبطل .

---

(١) نهاية الدراية ٤١٠/١ .

(٢) أجود التقريرات ٢٩٥/١ .

(٣) محاضرات في علم أصول الفقه ٢٧٤/٢ .

وفيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقّفاً على القول بالتبعيّة فالإشكال وارد ، لكنّه موقوف على تعدّد المطلوب لا على التبعيّة ، وتعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعيّة ، بل هو أعم ، وذلك : لأن المطلوب إنْ كان متّحداً ، بأنْ كان الغرض قائماً على الصّلاة في الوقت ، كانت الصّلاة بما هي بلا ملاك ، فإذا انتفت الحصّة الخاصّة منها ، وهي الصّلاة في الوقت ، لم يبقَ لأصل الصّلاة وجوب ، وهذا باطلٌ ، سواء قلنا بالتبعية أم بكون القضاء بأمر جديد . إذنْ ، تكون ذات الصّلاة مطلوبةً ، وكونها في الوقت مطلوب آخر ، ولكلّ مصلحة وملاك ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحة الصلاة ، وهذا يعني عدم الإجزاء ، وأنّ الإعادة أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام على السببيّة بجميع تصويراتها .

لو شك بين السببيّة والطريقية

هذا ، ولو شك في الأمارات ، ولم يظهر للمجتهد أنّ حجيّتها هي من باب الطريقية أو السببيّة ، فما هو مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الإجزاء ؟

قال المحقق الخراساني[1] ما حاصله : وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقيّة والسّببيّة ، فيشك في وقوع الإمتثال وتحقّقه ، ومقتضى قاعدة الإشتغال وجوب الإعادة . أمّا القضاء ، فبما أنه بأمر جديد ، وهو معلّق على صدق عنوان «الفوت» لكونه مأخوذاً في موضوعه ، وصدقه غير محرز هنا ، فلا يجب ... ولا يتم صدق العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصل مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفاية

وأورد عليه في (المحاضرات)[2] في التمسّك بقاعدة الإشتغال لوجوب الإعادة إن انكشف الخلاف في الوقت ، بأنّ المقام مجرى البراءة لا الإشتغال . وحاصل كلامه : إن مقتضى القاعدة على القول بالسببيّة هو الإجزاء ، إذ معنى هذا القول كون الواقع هو مؤدّى الأمارة ، ومقتضى القول بالطريقيّة هو عدم الإجزاء ، ومعناه أن الواقع مغاير لمؤدّى الأمارة ، فلو أتى بالعمل مع دوران الأمر ، وانكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمّته مشغولةً يقيناً قبل العمل بالواقع حتى يقال بأن الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة ، ومع الشك في اشتغال الذمّة تجري البراءة .

(قال) وبكلمة أخرى : لقد أوجد الشكّ بين الطريقيّة والسببيّة علماً إجماليّاً بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه فعلاً بالعمل بالمأتي به وبين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به ، إلاّ أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ، ولا يوجب الإحتياط ، لأن هذا العلم قد تحقّق بعد الصّلاة في ثوب حكم بطهارته بالبيّنة ، فبعد الإتيان بها وانكشاف الخلاف بالأمارة مثلاً حصل العلم باشتغال الذمّة ، إمّا بما قامت عليه البيّنة وهو الطهارة ، وإمّا

(١) كفاية الأصول : ٨٧ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٧٨/٢ .

بما دلّت عليه الأمارة فعلاً وهو النجاسة ، لكنّ هذا العلم بالنسبة إلى مقتضى البيّنة غير مؤثر ، وتبقى الأمارة ، لكنّه بالنّسبة إلى مقتضاها شك بدوي ، فتجري البراءة ، لأن المورد صغرى لما تقرّر من أن أحد طرفي العلم الاجمالي أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر ، كما لو علم بوجوب صوم يوم الخميس عليه فصام ، ثم يوم الجمعة شك في أنه هل كان الواجب عليه صوم الخميس أو هذا اليوم ـ الجمعة ـ ، فإن العلم الإجمالي حينئذ غير مؤثر ليوم الخميس ، لفرض أنه قد أتى بالصوم فيه ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الجمعة .

تحقيق الاستاذ

قال الاستاذ : إن تقريب المحقق الإصفهاني مبنى (الكفاية) في (الاصول على النهج الحديث) بأنّه من «حيث علم عدم موافقة المأتي به للمأمور به واقعاً ، ويشك في كونه محصّلاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحة بدليّة»[1] .

فيه : إنه مع الشكّ بين السببيّة والطريقية لا يعلم بعدم الموافقة ، بل يحتمل الموافقة ، فلا تكون النتيجة وجوب الإعادة .

أقول :

كأن المحقق ينظر إلى حال بعد الانكشاف ، فالمكلَّف عالم بعدم الموافقة ، والاستاذ ينظر إلى حال قبله فهو شاك . فتدبّر .

وأمّا القول بالإجزاء ـ عملاً بالبراءة ـ كما عليه في (المحاضرات) فلابدّ من النّظر في كلام (الكفاية) وأنه على أي مسلك في السببيّة ؟

أمّا على مسلك الأشاعرة والمعتزلة ، فإنّه ليس الحكم إلاّ مفاد الأمارة ، ومع الشكّ في أنّ مفاد أدلّة حجيّتها هو جعل الطّريقية لها أو الموضوعيّة ، يكون أصالة عدم جعل الطريقية معارضاً لأصالة عدم جعل الموضوعيّة ، وإذا تعارضا تساقطا ، هذا بالنسبة إلى الأصل في المسألة الاصوليّة ، وتصل النوبة إلى الأصل في المسألة الفقهيّة ، فإنّه ـ بعد أن أتى بالعمل ثمّ ظهر الخلاف ـ يشك في حدوث تكليف بالإعادة ، وحينئذ تجري البراءة .

لكنّ كلام (الكفاية) مبني على مسلك الشيخ ـ وهو المستفاد ممّا تقدّم عن (الاصول على النهج الحديث) ـ من أنّ العمل على طبق الأمارة فيه مصلحة الواقع ، وأن هذه المصلحة بدل عن تلك المصلحة ، فإذا انكشف الخلاف يشك في تحقّق البدليّة والوفاء بالمصلحة وعدمها ، فالشكّ حينئذ يرجع إلى الفراغ ، ومقتضى القاعدة هو الإشتغال لا البراءة ، وما ذكره في (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقّة في كلام (الكفاية) أو أنه اجتهاد في مقابل النص .

---

(١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٩ (بحوث في علم الأصول) .

هذا كلامه دام بقاه في الدورة اللاّحقة .

وأمّا في الدورة السابقة ، فقد وافق (الكفاية) في القول بعدم الإجزاء من باب الإستصحاب ، ببيان : أنه بعد انكشاف الخلاف في الوقت ، يعلم إجمالاً بأنّ الواجب عليه من أوّل الوقت كان العمل الذي أتى به ، أو الحكم الذي قامت عليه الأمارة ، فيدور الأمر بين الزائل والباقي ، فإن كان الواقع ـ مثلاً ـ مؤدى قول زرارة عن الصّادق عليه السلام بوجوب الجمعة ، فقد تحقق ، وإنْ كان مؤدّى قول محمد بن مسلم عنه بوجوب الظهر فهو باق في الذمّة ، إذن ، يعلم إجمالاً بواقع مردّد بين مؤدّى القولين ، فيُستصحب بقاؤه على الذمة بوصف المعلومية ، ونتيجة ذلك عدم الإجزاء ... والحاصل : إن العلم الإجمالي أفاد تحقيق موضوع الإستصحاب .

وهذا الإستصحاب من قبيل القسم الثاني من أقسام الكلّي .

هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة .

وأمّا القضاء ، فقد وافق المحقق الخوئي صاحب (الكفاية) في الإجزاء ، لكون «الفوت» أمراً وجوديّاً . لكنّ الصحيح أنه أمر عدمي في الموضوع القابل ، فلا إشكال في استصحاب عدم الإتيان بالواقع .

فتلخّص : إن في المقام ثلاثة أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . وهو مختار (المحاضرات) .

والثاني : عدم الإجزاء مطلقاً . وهو مختار الاستاذ .

والثالث : التفصيل بين الإعادة والقضاء . وهو مختار (الكفاية) والمحقق الإصفهاني .

هذا تمام الكلام في مقتضى الأدلّة الأوّلية .

الأدلّة الثانوية للقول بالإجزاء

واستدل للقول بالإجزاءبوجوه من الأدلّة الثانويّة ، عمدتها ما يلى :

١ و ٢ ـ قاعدة **لا حرج ولا ضرر** ، فإنّه لاشك في كثرة تبدّل الرأي عند الفقهاء ، على أثر الإختيارات والمختارات في المباني والقواعد ، وفي علم الرجال ، وغير ذلك ، ولاشك أنه إذا قيل بوجوب الإعادة على المكلّفين أو القضاء ، في حصول الضرر والحرج على نوع المكلّفين ، وهما مرفوعان في الشريعة .

ولذا قال صاحب الجواهر ما حاصله : إنه مع كثرة تبدّل الآراء عند الفقهاء حتى في الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبوه سابقاً ، وإعلام المقلّدين بالخطأ في الفتاوى المتقدّمة منهم ، إلاّ إذا رجعوا عنها بأدلّة قطعيّة تثبت بطلان الفتوى السابقة .

وفيه :

أوّلاً : إنه قد تقرّر في محلّه أن أدلّة رفع الحرج والضرر نافية ورافعة للتكليف ، لا أنها تجعل وتضع التكليف ، والحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

وثانياً : إنه قد تقرّر في محلّه كذلك ، أن المرفوع هو الضرر والحرج الشخصيّين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج والضّرر النوعيين ، فلا ريب في تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقة الواقعة على طبق الفتوى السابقة .

وقد يضمُّ إلى الإستدلال بالقاعدتين ما دلَّ على سهولة الشريعة وسماحتها ، وأنّ نفس التقليد جاء تسهيلاً على المكلَّفين ، وإلاّ فإنّ الحكم الأوّلي هو وجوب الإحتياط عليهم في الأحكام الشرعيّة ، فالقول بعدم الاجزاء ينافي حكمة التسهيل على المكلفين .

ولكنْ فيه ما عرفت ...

٣ ـ **الإجماع** على الإجزاء ، وهو ظاهر كلام صاحب الجواهر ردّاً على كلام العضدي في دعوى الإجماع على عدم الإجزاء ، وقد ادّعى الميرزا هذا الاجماع صريحاً[١] ، لكن عن العلامة[٢] الإجماع على عدم الإجزاء ، والشيخ[٣]كلامه صريح في عدم الإجماع ، بل يقول بأنّ دعواها على الإجزاء هي ممّن لا تحقيق له ، وعن صاحب (الفصول)[٤] التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء ، وما إذا كان غير باق فالإجزاء .

والحاصل : إن كلماتهم في الإجماع مختلفة ... بل الميرزا أيضاً إنما يدّعيه في باب العبادات ، سواء في الصلاة وغيرها ، ففي الصّوم مثلاً إذا كان المجتهد يجوّز الإرتماس على الصائم ثم تبدّل رأيه فلا يجب قضاء الصوم ، وكذا في الحج ، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العامّة وقاضي الجماعة بالهلال وعمل ، وكان يرى جواز العمل على حكم القاضي منهم ، ثم تبدّل رأيه إلى عدم الجواز ، فلا تجب الإعادة ... ففي مثل هذه الموارد لا يتردّد الميرزا في الإجزاء . لكنه يقطع بعدم الإجزاء في المعاملات مع بقاء الموضوع ، كما لو تزوَّج أو باع بالعقد الفارسي ، فإن المرأة إذا كانت باقيةً وتبدّل رأي المجتهد إلى اشتراط العربيّة ترتّب أثر الفساد ، وكذا في حال بقاء الثمن والمثمن في المعاملة ، وإن أمكن وجود الموضوع للضمان .

والحاصل : إن الميرزا يفرّق بين العبادات والمعاملات ، وفي المعاملات بين صورة بقاء الموضوع وعدم بقائه .

وقد أوضح المحقّق الإصفهاني في كتاب (الاجتهاد والتقليد)[٥] وفي (الاصول على النهج الحديث)[٦] رأي صاحب (الفصول) بأنّ الواقعة قد تقع وتنقضي كما لو صلّى طبق الفتوى وتبدّل الرأي ، وقد تقع وهي غير

---

(١) أجود التقريرات ٢٩٩/١ .

(٢) انظر : مفاتيح الاصول : ١٢٦ ، المستمسك ٨١/١ .

(٣) مطارح الأنظار : ١٧ .

(٤) الفصول الغروية في علم الأصول : ٤٠٩ ط الحجرية .

(٥) الاجتهاد والتقليد : ٩ (بحوثٌ في الاصول) .

(٦) الأصول على النهج الحديث : ١٣١ ـ ١٣٢ .

منقضية كما لو قال بتحقّق التذكية واللّحم لا يزال باقياً ثمّ تبدّل رأيه إلى عدمها ، ففي الصورة الاولى قال بالإجزاء ، أمّا في الثانية فلا .

وعلى هذا ، ففي العبادات أيضاً لابدَّ من التفصيل ، فلو كانت الواقعة غير منقضية وتبدّل الرأي ، وجب ترتيب أثر الفتوى اللاّحقة على مسلك (الفصول) ، ، كما لو توضّأ بماء حكم بطهارته بالفتوى الأولى ، لكنّه كان باقياً بعدُ وتبدّل الرأي ، فالصّلاة تلك صحيحة ، إلاّ أن الماء لا يجوز الوضوء به مرةً أخرى ، بل يجب الإجتناب عنه ، وكذا يجب تطهير مواضع الوضوء .

وعلى الجملة ، فإنّ دعوى الإجماع من الميرزا على الإجزاء ، في قبال دعوى العلاّمة والشيخ الأعظم قدّس سرّهما الإجماع على العدم ، عجيبة ، وكذا كلامه في العبادات مع تفصيل (الفصول) .

وكيف كان ، فإنّ صغرى الإجماع هنا فيها ما عرفت .

وأمّا الكبرى ، فلا يخفى الإحتمال بل الظنّ بكونها مستندةً إلى احدى الوجوه المُقامة في المسألة .

هذا ... ولابدَّ من التتبّع في كلمات قدماء الفقهاء ، لنرى هل المسألة معنونة عندهم أو لا ، لأن العمدة في صغرى الإجماع هو إجماع القدماء .

٤ ـ **السيرة** ، وهل المراد سيرة الفقهاء أو سيرة أهل الشرع أو سيرة العقلاء ؟

إنْ أرادوا السيرة العقلائية ، فلا ريب في أنّ سيرتهم على عدم الإجزاء ، سواء ما كان بين الموالي والعبيد بالخُصوص ، أو بين سائر العقلاء ، أمّا بين الموالي والعبيد ، فواضح ، وأمّا بين غيرهم ، فإن جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع ، وإذا انكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء .

وإنْ أرادوا سيرة المتشرّعة خاصّةً ، فهي قائمة على الإجزاء ، لكنّ من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى .

وإنْ أرادوا سيرة الفقهاء أنفسهم ، فسيرة الفقهاء ـ عملاً ـ هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبيههم المقلّدين والعوام على تبدّل آرائهم ، لأنها كانت مستندةً إلى أدلّة وحجج ، أللهم إلاّ إذا قام دليل قطعي على خلاف الفتوى السابقة .

وهذه السيرة أيضاً مدركيّة .

وتلخّص :

إنه لا دليل على الإجزاء من الأدلّة الثانوية .

تنبيهات

بقي الكلام في أمور نذكرها بنحو الإختصار :

الأول : قد نسب في (التنقيح)[1] إلى المحقق الإصفهاني القول بالإجزاء في التكليفيّات وهي العبادات ، وفي الوضعيّات وهي المعاملات . أمّا في المعاملات ، فلأن الملاك فيها هو المصلحة في نفس جعل الحكم ، لا في فعل المكلّف ، فالمصلحة قائمة بنفس جعل الحليّة ـ كما في الخل وغيره ـ من المحلّلات ، والحرمة في المحرمات ـ كما في الخمر والميتة وغيرهما ـ وجعل الملكيّة ـ مثلاً ـ في المعاطاة ، وهكذا . أمّا في العبادات فهي قائمة بالفعل ـ كالصّلاة ـ لا في وجوبها .

ولمّا كانت المصلحة في الوضعيّات في نفس الأعتبار والجعل ، فإنّ الإعتبار لا يتصوّر فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأمارة على الفساد والبطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهي أمد الجعل الأول ويتبدّل الموضوع ، وحينئذ لا معنى لعدم الإجزاء .

وكذلك الحال في التكليفيات ، فإنّه وإنْ كانت المصلحة في المتعلَّق ، لكنّ الحجّة اللاّحقة لا يمكنها التأثير في الأعمال السّابقة الواقعة طبق الحجّة السّابقة ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعذّر بالنسبة إلى ما سبق ، وإنما يكون بالنسبة إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء في (التنقيح) عن المحقق الإصفهاني في (حاشية المكاسب) ، وفي (الإجتهاد والتقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقّق الإصفهاني في كتبه ، وبالنّظر إلى المبنى في الأمارات .

أمّا في آخر كتبه ـ وهو : (الاصول على النهج الحديث)[2] ـ فقد ذكر أن حجيّة الأمارات ، إمّا من باب المنجّزية والمعذّرية ، وإمّا من باب جعل الحكم المماثل ، وعلى كلا القولين ، ففي العبادات لا مجال للإجزاء ، أمّا في المعاملات ، فيمكن القول به بمناط أن المصلحة في الوضعيّات في نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل في هذا الكتاب على كلا المسلكين في حجيّة الأمارات .

وأمّا في (نهاية الدراية)[3] فاختار الطّريقيّة ، وذهب على أساسها إلى عدم الإجزاء في المعاملات والعبادات معاً .

وأما في (حاشية المكاسب)[4] في مبحث اختلاف المتعاملين إجتهاداً أو تقليداً ، وكذا في (رسالة الإجتهاد والتقليد)[5] فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً ، بناءً على المنجزيّة والمعذّرية ، لأنّ معنى ذلك أن يكون مفاد الأمارة السابقة حجةً ما لم تقم أمارة أخرى على خلافها ، لأنّها عذر للمكلَّف ، فإذا قامت الاخرى على الخلاف سقطت عن المعذريّة ، كما لو كان عنده علم ، فإنه حجة مادام موجوداً ، فإذا زال فلا حجيّة ،

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٥٤/١ .

(٢) الأصول على النهج الحديث : ١٢٠ .

(٣) نهاية الدراية ٤٠٠/١ ـ ٤٠١ .

(٤) حاشية المكاسب ٢٩٥/١ الطبعة المحققة .

(٥) الإجتهاد والتقليد : ١٣ (بحوث في الاصول) .

بل الحجّة هو الدليل الجديد القائم على خلافه . فهذا مقتضى هذا المسلك ، سواء للمجتهد أو المقلّد ، وسواء في العبادات أو المعاملات .

وأمّا بناءً على جعل الحكم المماثل ، فالتفصيل بين العبادات والمعاملات ، لأنّ الحكم المماثل في العبادات إنّما ينشأ عن المصلحة في المتعلَّق ، ففي صلاة الظهر ـ مثلاً ـ مصلحة ، وهذه المصلحة يجب أن تستوفى ـ لأنّ المصالح في العبادات استيفائية بخلاف المعاملات ـ وإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحتها والغرض من جعل الحكم فيها ، إذ المفروض أن صلاة الجمعة لم تستوف مصلحة صلاة الظهر ، ولا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحة الظهر ، وحينئذ تجب الإعادة بمقتضى إطلاق دليل الواقع ، وبمقتضى قاعدة الإشتغال ، وبمقتضى الإستصحاب . هذا في العبادات .

أمّا في المعاملات ، فلو قامت الأمارة على كفاية العقد بالفارسيّة مثلاً ، والمفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها ، فإنّه تعتبر الزّوجية أو الملّكية إذا أُجري العقد ، وليس هناك مصلحة اخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب استيفاؤها ، بل المصلحة في نفس جعل الحكم المماثل ، وهذه المصلحة يستحيل انقلابها بانكشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً على جعل الحكم المماثل ـ وبغض النظر عن البحث المبنائي ـ فعندما تقوم الأمارة اللاّحقة على الخلاف ، ينكشف أنّ الحكم الشرعي من أوّل الأمر هو مقتضى هذه الأمارة اللاّحقة ، فهي تقول بأنّ المعاطاة في الشرع غير مفيدة للملكيّة ، فكلّ معاملة معاطاتيّة تقع ـ على نحو القضيّة الحقيقية ـ فهي غير مفيدة للملكيّة ، وحينئذ ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ، ولو لا قيام الأمارة اللاّحقة على عدم إفادتها الملكيّة ، لبقي الحكم بإفادتها الملكيّة ـ طبق الأمارة السّابقة ـ على حاله ، لأن المفروض وجود الحكم المماثل من الشارع هناك ، لكنّ قيام الأمارة اللاّحقة يكشف عن كون الحكم الشرعي عدم الملكيّة ... نظير الكشف الإنقلابي في باب الفضولي عند المحققين المتأخرين ، إذ معناه : إنه مادام لم يُجز المالك فالشارع يعتبر ملكيّة الدار لمالكها ، فإذا أجاز المالك بيع الفضولي لها كشفت الإجازة الآن عن اعتبار الشارع الملكية للمشتري من حين العقد الواقع قبل سنة مثلاً ...

وبهذا يسقط التفصيل بين العبادات والمعاملات على هذا المبنى ، والحق عدم الإجزاء مطلقاً .

الثاني : يقع البحث في الإجزاء وعدمه ، تارةً : على أثر تبدّل رأي المجتهد ، واخرى : على أثر تبدّل تقليد المقلّد ، وعن الشيخ ـ رحمه الله ـ إن الموردين من باب واحد ، فلو تبدّل رأي المجتهد ، فإنْ أمكن التوفيق بين الأعمال الواقعة طبق الفتوى السابقة وبين مقتضى الفتوى اللاّحقة فهو ، وإلاّ فيجب الإعادة ، كذلك لو عدل المقلِّد عن تقليد مجتهد إلى آخر ، فإنْ وافقت أعماله التي كانت على التقليد الأوّل للتقليد الثاني فهو ، وإلاّ فالإعادة .

وقد ذهب المحقق الإصفهاني إلى الفرق بين الموردين ، فاختار عدم الإجزاء في الأوّل ـ وإنْ استثنى المعاملات في (الاصول على النهج الحديث) ـ والإجزاء في الثاني .

توضيح رأي الشيخ

أمّا رأي الشيخ ، فمبني على الطّريقيّة في الأمارات ، وأن فتوى المجتهد أمارة للمقلِّد ، وقد تقدّم أن مقتضى القاعدة على هذا المبنى هو عدم الإجزاء . فإذا رجع المقلِّد إلى مجتهد آخر ، فقد قامت عنده أمارة على خلاف الأمارة السّابقة ، وهي قول المجتهد السّابق ، وكشفت عن عدم موافقة الأعمال السّابقة للواقع ، فعليه الإعادة .

توضيح رأي الإصفهاني

وأما رأي المحقق الإصفهاني فيبتني على أمرين :

أحدهما : إن المجتهد عندما يتبدَّل رأيه ، فإن حجيّة الفتوى الثانية ليست من حين اختيارها ، بل إنها كانت حجّةً من أوّل الأمر ، مثلاً : إنه قد أفتى على طبق رواية عامّة فحص عن المخصّص لها ويأس عن العثور عليه ، فكانت الفتوى طبق العام ، ثم بعد مدّة رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصّص ، وحينئذ : هذا المخصّص كان موجوداً من أوّل الأمر وكانت وظيفته الفتوى على طبقها ، غير أنه لم يعثر عليها وما كانت واصلة إليه ، والآن ـ لمّا عثر عليها ـ انكشف له عدم مطابقة عمله السّابق و فتواه للواقع الذي يُؤدي إليه المخصّص ، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه في السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلّد ، فإنّ فتوى المرجع الثاني في حال حياة المرجع الأوّل لم تكن حجةً بالنسية إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسبة إلى الأوّل لأعلميّة الأول منه ، فيكون فتوى الثاني حجةً له من حين تقليده ، وتقع أعماله السّابقة مجزيّةً ، وكذا لو قلَّد الأعلم ، ثم لفقده بعض الشرائط ـ كالعدالة ـ رجع إلى غير الأعلم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجةً قبل فقد الأعلم للعدالة مثلاً ، بل هي حجة من الآن .

والأمر الثاني : الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الإجتهاد والتقليد من قبيل الطّريقيّة ، بأنّ المستفاد من الأدلّة في هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزلة المقلّد وكونه نائباً عن مقلّده في استنباط الأحكام الشرعيّة ، فهو نائب عنه في الفحص عن الأدلة والنظر فيها واستخراج الحكم منها ... وليس فتوى المجتهد طريقاً وأمارةً للمقلِّد حتّى يقال بعدم الإجزاء في تبدّل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيّة أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهة أنّه لمّا مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجيّة ، وكان الحجّة عليه فتوى الثاني ، وهو يقول ببطلان فتوى الأوّل والأعمال الواقعة على طبقها .

لكنّ مفاد الأدلّة في الإجتهاد والتقليد ليس الطّريقيّة .

تحقيق الاستاذ

وتنظّر الاستاذ في الأمرين المذكورين :

أمّا الأول ، فذكر أنّه مبنيّ على الرجوع من الأعلم الميّت إلى غير الأعلم الحي ، لكنّ المبنى غير صحيح ، لأنه مع اختلاف الميّت مع الحي في الفتوى تسقط الأدلة اللّفظيّة عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بينهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعيَّن دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ، واللاّمعيّن لا مصداق له ، وشمولها لهما معاً غير معقول ، وإذا سقطت تصل النوبة إلى الدليل غير اللّفظي وهو هنا السيرة العقلائية ، فإنها قائمة على تقليد الأعلم ، والقدر المتيقّن خروج تقليد الميّت ابتداءً بالإجماع ، ويبقى الإستمراري ، إذن ... إذا كان الميت أعلم فلا يجوز الرجوع إلى الحيّ حتى يقال بأنّ الحجيّة تبدأ من الآن .

وأمّا الثاني ، فذكر أن الحق مع الشيخ ، وهو الطريقيّة ، فقول المجتهد حجّة من باب الطّريقية إلى الواقع لا من باب التنزيل والنيابة .

أمّا بناءً على أنّ دليل التقليد هو السيرة ، فواضح ، لأن العقلاء لا يرون في رأي أهل الخبرة في كلّ علم وفن إلاّ الطّريقية ، ويجعلون الرأي كاشفاً عن الواقع . وأمّا إنْ كان الدليل هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والأخبار ، فلا آية النفر تدلّ على النيابة والتنزيل ، ولا مثل ما ورد في «عبد العزيز ابن المهتدي» و «يونس بن عبد الرحمن» و «زكريا بن آدم» ونحوهم الذين وردت الأخبار في الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين ... فإنّها جميعاً دليل على الطريقية ، وأمّا التنزيل فلا دليل عليه فيها .

وعلى هذا ، يكون الحقّ عدم تماميّة التفصيل المذكور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

أقول :

قد يقال : مفاد هذه الروايات هو طريقيّة روايات من ذكر وأمثالهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وكلامنا في الفتوى . وقد أجبنا عن ذلك ـ في بحوثنا الفقهيّة ، في مسائل الإجتهاد والتقليد ـ بما حاصله : إنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إليهم في أخذ الأحكام منهم لا في نقل الروايات عنهم فقط .

إلاّ أنّ لدعوى نيابة الفقيه عن المقلِّد في استنباط الأحكام وجهاً ، ولنا هنا بيانٌ لطيف يتعلَّق بأصل تأسيس الحوزة العلمية ، ذكرناه في الدرس .

الثالث : قال السيد في (العروة الوثقى) : « إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلا ـ في التسبيحات الأربع واكتفى بها ، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ، ثم مات ذلك المجتهد ، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة »[1] .

فذكر في (المستمسك)[2] ـ بعد الكلام على أدلّة الإجزاء ـ بالتفصيل ـ أنّه في صورة تبدّل رأي المجتهد مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء . وأمّا في صورة تبدّل التقليد كما هو مفروض المسألة :

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨١/١ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى .

فتارةً : يرجع إلى الأعلم ، وهنا يجب لحاظ الأعمال السّابقة مع فتاوى هذا الأعلم ، فإنْ كانت موافقة فهو وإلاّ فعدم الإجزاء ، لأدلّة وجوب تقليد الأعلم ، سواء في الأعمال السابقة أو اللاّحقة .

وأخرى : يكون المرجوع إليه غير الأعلم ، فإنّ الأعمال السابقة لا تجب الإعادة فيها ، بل يرتّب عليها آثار الصحّة ، لأنّ الدليل على الرجوع إلى غير الأعلم إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقّن منه حجيّة قوله في الأعمال اللاّحقة ، وإن كان الأصل ـ وهو التعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ ، فإنّ الاصول العقليّة محكومة بالاصول الشرعيّة ، ومقتضى الإستصحاب هو الإجزاء ، لأنّ المفروض وجود الحكم الظاهري في حقّ المقلّد في حال حياة المجتهد الأوّل ، فلمّا مات يقع الشكّ في ارتفاع ذاك الحكم الظاهري فيستصحب بقاؤه ، ويكون حاكماً أو وارداً على أصالة التعيين المقتضية حجيّة رأي المجتهد الحي والرجوع إليه ، وحينئذ ، يكون رأي الحي حجةً بالنسبة إلى الأعمال اللاّحقة فقط ، والأعمال السابقة مجزية .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقية لا موضوعيّة .

وأن المجعول فيها ـ كسائر الأمارات ـ نفس الطّريقيّة ، لأنها حكم وضعي يقبل الجعل ، لا أنّ المجعول هو الحكم الظاهري وينتزع منه الطّريقيّة ، خلافاً لصاحب (المستمسك) القائل بأن الطريقية لا تقبل الجعل .

أمّا في الإستصحاب ، فلا خلاف في أنه يعتبر أنْ يكون التغيّر الحاصل في الموضوع من حالاته لا من المقوّمات .

وحينئذ نقول :

أمّا بالنسبة إلى المقلِّد فهل يجب عليه العدول إلى الحي تعييناً أو هو مخيَّر بين ذلك والبقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعدة هو التعيين ، لكن «الحياة» إنْ كانت مقوّمةً ، فلا يستصحب حجيّة رأي الميت ، ولابدّ من الرجوع إلى الحي على القاعدة المذكورة ، ويكون قوله حجة حتى بالنسبة إلى ما تقدّم فلا إجزاء ، فلا مانع من استصحاب حجيّة رأي الميت ، والمفروض كونه طريقاً لا يفرّق فيه بين الأعمال السابقة واللاّحقة ، لكون طريقيّته بنحو القضيّة الحقيقيّة ، فالإستصحاب يجري ، ويكون حاكماً على القاعدة العقلية المذكورة ، وعليه ، فلا مورد للرجوع إلى الحي .

وأمّا بالنسبة إلى المجتهد ، فإنْ تبدّل رأيه قد يكون على أثر حصوله على خبر معارض ، فإنْ كان يرى الرجوع إلى المرجّحات ، وكان الراجح هو الخبر الثاني ، فلا محالة ينكشف له بطلان الفتاوى السابقة ، لسقوط الخبر الأوّل من أصله ، وإن لم يكن في البين مرجّح ، فإمّا يقول بالتساقط ، فلا يبقى حكم سابق حتى يستصحب ، وإما بالتخيير فيكون صغرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

فما ذكره من التفصيل ، في غير محلّه .

أقول : ظاهره في الدورتين المناقشة في التفصيل ، أمّا نتيجته من حيث الإجزاء وعدمه ، والجواب عمّا إذا كان مفيداً للإجزاء ولو في بعض الصّور ـ لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً ـ فلم نجده .

خلاصة الكلام في مسألة الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلاّ في موارد جريان «لا تعاد» ، وإلاّ في موارد لزوم (العسر والحرج) الشخصيين .

مقدّمة الواجب

مقدمات :

قبل الخوض في البحث تذكر أُمور :

الأمر الأول (في عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعمّ من مقدّمة الواجب والحرام والمستحب والمكروه .

الأمر الثاني (في المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعي الغيري ، فهل يوجد وجوب شرعي متعلّق بالمقدّمة بالإضافة إلى وجوب ذي المقدّمة أو لا ؟ إذن :

ليس المراد : اللاّبدية العقليّة للمقدّمة ، فإنها مسلّمة عند الكلّ .

وليس المراد : الوجوب الإرشادي ، لأنه إرشاد إلى حكم العقل وإخبارٌ عنه ، وإن كان في الصورة بعثاً مولويّاً ، كقوله تعالى : (**وأَطِيعُواْ اللّهَ**)[1] .

وليس المراد : هو الوجوب الشرعي الطريقي ، أي الوجوب الذي يجعله الشارع لتنجيز الواقع ، كالإحتياط ، لأنّ وجوب المقدّمة ليس من هذا القبيل .

وليس وجوب المقدمة وجوباً نفسيّاً ، لأن الوجوب النفسي ينشأ من الملاك ، ووجوب المقدّمة لا ينشأ من ملاك وغرض في نفس المقدّمة ، بل من الغرض في ذي المقدّمة .

وتلخّص : إن وجوب المقدّمة وجوب غيري تبعي ، بمعنى أن هناك إرادةً أصليّة متوجّهةً إلى ذي المقدّمة ، وبتبعها توجد إرادة تبعيّة بالنّسبة إلى المقدّمة حين تكون المقدّمة مورداً للإلتفات ، أي ، فلا يلزم أن يكون وجوبها فعليّاً ، لأنّ الآمر قد يكون غافلاً عن المقدّمة ، فهي واجبة ، بمعنى أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (في أن بحث المقدّمة من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدّمة من المبادئ الأحكاميّة كما عليه السيّد البروجردي ، أو من المسائل ؟ وإذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصوليّة أو من المسائل الفقهيّة أو المسائل الكلاميّة ؟ وإذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقليّة ، كما عليه صاحب (الكفاية) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم)[2] ؟

---

(١) سورة المائدة : ٩٢ .

(٢) معالم الاصول : ٨٤ .

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكاميّة فوجهه : إن المبادئ الأحكاميّة هي عبارة عن العوارض الطارئة على الأحكام الخمسة ، كقولنا : هل وجوب الشيء يستلزم النهي عن ضدّه أو لا ؟ إذ معنى هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصيّة أو لا ؟ ومعنى قولنا : هل يجتمع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين أو لا ؟ هو أنّه هل للوجوب هكذا خاصيّة تمنع من اجتماعه مع النهي أو لا ؟ وهنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذي المقدمة هذا الأثر ، أي وجوب المقدّمة ، أو لا ؟

وفيه : إنّ كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا يوجب أنْ يكون من المبادئ ، ولا يخرجه عن المسائل ، مادام تعريف المسألة الاصوليّة منطبقاً عليه .

وكذلك كون البحث هنا عقليّاً لا يوجب اندراجه في مسائل علم الكلام ، لأنّ المسائل الكلاميّة مسائل عقليّة بالمعنى الأخص ، إذ هي المسائل الباحثة عن أحوال المبدء والمعاد فقط .

فإمّا أن يكون بحثنا من المسائل الفقهيّة ، وإمّا أن يكون من المسائل الاصولية ، فقد حكي عن بعض القول بكون بحث مقدّمة الواجب من المباحث الفقهيّة ، لأنه يبحث فيه عن الحكم الشرعي للمقدّمة ، وإمّا أن يكون من المسائل الاصوليّة ، كما سيأتي .

لكنْ يردّ القول الأوّل : إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذي المقدمة من حيث الحكم ، والبحث عن هذه الحيثية ليس بحثاً فقهيّاً .

وأجاب الميرزا[1] عن القول المذكور : بأنّ الأحكام الفقهيّة مجعولة للعناوين الخاصّة والموضوعات الواحدة بالوحدة النوعيّة ، كالصّلاة ، والخمر مثلاً ، والمقدّمة تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة ، وليست عنواناً لفعل واحد ، فليست من مسائل الفقه .

وفيه : إن المسألة الفقهيّة هي الأحكام الكليّة الإلهيّة المجعولة للموضوعات والعناوين الخاصّة ، من دون فرق بين كونها منطبقةً خارجاً على حقيقة واحدة كالصّلاة والخمر ، أو على حقائق متعدّدة ، كعنوان النذر والعهد واليمين ونحو ذلك ، فليس من شرط المسألة الفقهيّة عدم انطباقها إلاّ على الحقيقة الواحدة .

وأجاب المحقق العراقي[2] عن القول المذكور : من جهة أن الملاك في المسألة الفقهيّة هو أنْ يكون ملاك الحكم الكلّي متّحداً ، سواء كان للموضوع مصاديق مختلفة أو لا ، نظير ضمان اليد ، فإنّه حكم فقهي مع اختلاف موضوعه وتعدّده ، لكون الملاك واحداً وهو « اليد » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فيه ضمان ، والعقد الفاسد تارةً هو البيع ، وأخرى الإجارة ، وثالثة الصّلح ، وهكذا ...

وكلّ مورد تعدّد فيه الملاك ، فالمسألة ليست فقهيّة ، ومسألة المقدّمة من هذا القبيل ، لأن ملاك وجوب مقدمة الحج غير ملاك وجوب مقدّمة الصّوم ... وهكذا ... فإنّه وإن كان حكماً كلّياً إلهيّاً ، لكنه ليس بمسألة فقهيّة .

---

(١) أجود التقريرات ٣١٠/١ .

(٢) نهاية الأفكار ٢٥٩/١ .

قال الاستاذ : هذا جيّد ، لكنْ لا برهان على خروج ما تعدّد ملاكه من الأحكام الكلّية عن الفقه ، لأن ضابط المسألة الفقهية ليس إلاّ كون الحكم المستنبط حكماً كلّياً إلهيّاً سواء تعدّد ملاكه أو اتّحد .

وللسيّد الاستاذ جواب آخر وهو : إنّ وجوب المقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة يكون بملاك واحد وهو ملاك المقدّمية ، فإنه هو الذي يوجب ترشّح الوجوب على المقدّمة في كلّ الموارد ، وليس له ملاك آخر غيره[1] .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدميّة » هي « الملاك » لكن الكلام في ملاك المقدميّة : فتأمّل .

وتلخّص : تعيّن كون المسألة من مسائل علم الاصول ، ويكفي في ذلك ـ بعد ثبوت عدم كونها من مسائل غيره من العلوم ـ انطباق تعريف العلم عليها ، فإنّه يمكن وقوع مسألة مقدّمة الواجب في طريق الإستنباط .

وأمّا إشكال السيّد الاستاذ من أنّ ضابط المسألة الاصوليّة هو أنْ تكون نتيجتها رافعةً لتحيّر المكلّف في مقام العمل ، ولا يخفى أنّ هذه المسألة لا تتكفّل هذه الجهة ، فمبنيّ على نظره في الضّابط ، وقد تقدّم الكلام عليه في محلّه ، فراجع .

وبما ذكرنا في تحرير محلّ النزاع ـ من أن البحث في هذه المسألة يدور حول الملازمة ، فإن ثبتت فالمقدّمة واجبة ، وإلاّ فوجوبها يحتاج إلى دليل آخر ـ ظهر الفرق بين كون مسألة المقدّمة من مسائل الفقه وكونها من مسائل الاصول ، فإنّه إذا ثبت الملازمة ثبت الوجوب وهو الحكم الشرعي الفرعي ، وإلاّ فلا .. .

فقول المحقق الإيرواني[2] بعدم الفرق ، وأن الكلام في ذلك تطويل بلا طائل ، في غير محلّه .

وإذا كانت المسألة مسألةً أُصوليّةً ، فالمحقق الخراساني والجماعة قائلون بكونها مسألة اصوليّة عقليّة ، فترجع إلى مقام الثبوت ، واختاره الاستاذ ، خلافاً لمن قال بأنّها مسألة لفظيّة ، وقد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلى مقام الإثبات .

قال الأستاذ : إن البحث اللّفظي يرجع إلى مقام الإثبات وعالم الدّلالة ، ودلالة اللّفظ لا تخلو : إمّا أنْ تكون مطابقيّة ، وإمّا أن تكون تضمنيّة ، وإمّا أنْ تكون إلتزاميّة . أمّا الأولى ، فإنّ وجوب ذي المقدّمة لا يدلّ على وجوب المقدّمة مطابقةً ، وهذا واضح ، وأمّا الثانية ، فإن وجوب المقدّمة ليس جزءً من وجوب ذي المقدّمة ليدلّ عليه بالتضمّن ، بقي الثالثة ، وهي الدلالة الإلتزاميّة ، وهذه يعتبر فيها كون اللّزوم ـ بين اللاّزم والملزوم ـ لزوماً بيّناً ، بأنْ يكون تصوّرهما كافياً في ثبوت الملازمة ، فلو كانت الملازمة محتاجةً إلى برهان لإثباتها ، خرجت الدّلالة عن كونها دلالة اللّفظ ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فليست المسألة لفظيّة ، فهي مسألة عقليّة .

ولوجود الحكم الشرعي في هذه المسألة ، فهي من المسائل العقليّة غير المستقلّة .

---

(١) منتقى الاصول ٩٩/٢ .

(٢) نهاية النهاية ١٣٢/١ .

انقسامات المقدمة

لقد قسّموا المقدّمة إلى أقسام عديدة ، وفي كلّ قسم أقسام وأحكام :

التقسيم إلى الداخلية والخارجيّة :

فمنها : إن المقدّمة إمّا داخلية وإمّا خارجيّة ، أمّا الخارجيّة ـ وهي أجزاء العلّة التامّة : المقتضي والشرط وعدم المانع ـ فهي داخلة في بحث المقدّمة ، لكون ذي المقدّمة ـ وهو المعلول ـ موقوفاً عليها ومحتاجاً إليها .

إنّما الكلام في المقدّمة الداخليّة ، والمقصود منها أجزاء المركّب ، فهل هي واجبة بالوجوب الغيري أو لا ؟

هل المقدّمة الداخلية واجبة بالوجوب الغيري ؟

هنا مطالب مترتّبة ، فالأول : هل أجزاء المركّب مقدّمات داخليّة للمركّب أو لا ؟ والثاني : بناءً على كونها مقدمات ، هل يجري فيها ملاك الوجوب ، أي وجوب المقدمة ؟ والثالث : إنه على الجريان ، هل من مانع يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول : تارةً يراد من « المقدّمة » ما له دخل في وجود الشيء ، وأخرى يراد منها : ما يتوقّف عليه الشيء .

أمّا بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الداخليّة خارجة عن البحث ، لأنها حينئذ ليست بمقدّمات ، من جهة أنها موجودة بنفس وجود المركّب ، فتكون المقدّمة بهذا الإطلاق منحصرةً بأجزاء العلّة التامّة .

وأمّا بالإطلاق الثاني ، فيصدق على الأجزاء عنوان « المقدّمة » ، لكنّ الكلام ليس في عنوان « الجزء » و عنوان « الكلّ » ، لعدم وجود التوقّف بين العنوانين المذكورين ، بل هما في مرتبة واحدة ، ولا تأخّر وتقدّم بينهما ، لكونهما متضايفين ، والمتضايفان متكافئان بالقوّة والفعل ، فلو تقدّم أحدهما على الآخر لزم المحال ، وهو تحقق الإضافة من طرف واحد . بل المراد هو الإحتياج والتوقّف في الذات والوجود ، وتوضيح ذلك :

إن الوجود لابدَّ وأنْ ينتهي إلى الواجب ، وهذا ما لا اختلاف فيه بين العقلاء ، حتى الماديّون قائلون به ، غير أنّ الإختلاف في الصغرى ، فهم يقولون بانتهاء الوجود إلى مركّب من أجزاء ماديّة خارجيّة ، والإلهيّون قائلون بأنه ينتهي إلى ذات لا تركيب فيها ، لا من الأجزاء الخارجيّة ولا العقليّة ولا الوهميّة ولا الخياليّة ، فهو واحد أحدي ، وهذا معنى كلام أمير المؤمنين والأئمّة الطاهرين عليهم السّلام في نفي التركيب

عن الذات المقدّسة كما في نهج البلاغة ، وكتاب التوحيد للشيخ الصّدوق رحمه الله والكافي ، وهو من جملة البراهين المستخرجة من الروايات ، وحاصله : إن كلّ ما كان مركّباً ، كان محتاجاً إلى الأجزاء وموقوفاً عليها ـ حتى لو كان مركّباً خياليّاً ، وهو المجرّد عن المادّة دون الصّورة ، أو وهميّاً حيث يتجرّد من كليهما ـ لأنّ المركّب بما هو مركّب لا يتحقّق ذاتاً إلاّ بعد وجود الجزء في مرحلة الذات ، فجوهريّة المركّب متوقّفة على جوهريّة الجزء ، وفي مرحلة الوجود ، فإنّ المركّب متوقف وجوده على وجود الجزء بالتوقّف الطبعي ، فإذن : « الكلّ » متوقّف ذاتاً ووجوداً على « الجزء » .

وقد استدلّ للقول بعدم المقدّمية ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدّمية . .

وأجاب عنه المحقق الخراساني[1] : بأنّ الجزء عبارة عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، والكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فبينهما فرق من هذه الجهة ، وهو يكفي للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » وعدم العينيّة ، فيكون الجزء مقدمةً والكلّ ذو المقدمة ، واللاّ بشرط موقوفاً عليه والبشرط موقوف عليه ، فلا عينيّة من جميع الجهات حتى يقال بأن الشيء لا يحتاج إلى نفسه .

وقد أوضح الاستاذ ذلك : بأنّ الجزء إنْ لوحظ بشرط لا عن الإنضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مبايناً للكلّ ، كأنْ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقية أجزاء الصّلاة ، فإنه حينئذ مباين للصّلاة وليس بجزء لها ، وإنْ لوحظ « لا بشرط » صار جزءً ، وإنْ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

والحاصل : إن الأجزاء مقدّمة للكلّ ، إذ هو محتاج إليها في ذاته وهي مستغنية عنه ذاتاً ، سواء في الإعتباريات كما تقدم أو التكوينيّات ، ولذا ترى أنّ ذات « الحيوان » وهو جزء « الإنسان » ـ مع قطع النظر عن الوجود ـ مستغنية عن الإنسان ، لكن « الإنسان » في مرحلة الذات متقوّم بـ « الحيوان » ، فإنّه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال في الإعتباريات ، كالرّكوع بالنسبة إلى الصّلاة ، والتكوينيّات ـ كالمثال المذكور ـ واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينيّة والمركّبات الإعتبارية في ذلك .

هذا في مرحلة الذات .

أمّا في مرحلة الوجود ، فإنّ « الجزء » يمكن أن يتحقّق ويوجد ، ولكن « الكلّ » لا يتحقّق إلاّ و « الجزء » متحقّق ، فلا يلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الاخرى ، لكنّ الكلّ ينعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الكلّ بمناط التقدّم والتأخّر الطبعي ، إلاّ أنه لا ينافي وحدة المرتبة في مرحلة الوجود ، ولذا قالوا : التقدّم والتأخّر طبعاً لا ينافي المعيّة وجوداً .

هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل .

---

(١) كفاية الاصول : ٩٠ .

المطلب الثاني : بعد ثبوت المقدميّة للأجزاء الداخليّة ، فهل يوجد فيها اقتضاء الحكم بالوجوب الغيري أو لا ؟

إن كان الملاك للوجوب الغيري أنْ يكون للشيء الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ، لأن الأجزاء ليس لها وجود مستقلّ عن الكلّ ، بل هي موجودة بعين وجوده ، وإن كان ملاكه هو التوقّف ، فلا ريب في وجوده في الأجزاء ، لتوقّف الكلّ على وجودها .

إذن ، لابدّ من التحقيق في ملاك الوجوب الغيري .

هذا ، وفي (المحاضرات)[1] نفي وجود المقتضي والملاك للوجوب ، للزوم اللّغوية ، لأن المفروض وجوب الكلّ ، فوجوب الأجزاء مع ذلك لغو ، إلاّ أن يقال بالاندكاك بين الوجوبين ليتحقق وجوب مؤكّد .

وفيه : إنه خلط بين مرحلة المطلب الثاني ـ المقتضي ـ ومرحلة المانع ، وهو :

المطلب الثالث : فإنّه إذا كانت الأجزاء واجبةً بالوجوب الغيري ، فإن المفروض وجوب الكلّ بالوجوب النفسي ، وهو ليس إلاّ الأجزاء ، فاجتمع في الأجزاء وجوبان ، وهو محال ، لأنه إمّا لغوٌ وإمّا اجتماعٌ للمثلين .

فمع تسليم وجود المقتضي لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري ، فإنه ممنوع ، والمانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراساني

وقد وقع النزاع بين الأكابر في هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفاية)[2]الإشكال بما توضيحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدّمة لا عنوانها ، وعنوان المقدّمة حيثيّة تعليليّة للوجوب وليس بحيثيّة تقييديّة ، لأنّ متعلَّق الوجوب في الوضوء ـ مثلاً ـ هو واقع الوضوء لا عنوان المقدّمة ، وفي أجزاء الصّلاة يكون واقع الرّكوع والسّجود وغيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدميّتها للصّلاة ، وإذا كان الواقع ، فإنّ الركوع والسّجود وغيرهما هي الصّلاة ، ولا مغايرة بين واقع الصّلاة وواقع هذه الأجزاء ، بل هي عين الكلّ المسمّى بالصّلاة ، ولا اختلاف بين الصّلاة وأجزائها إلاّ اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفةً بالوجوب الغيري ووجوب الصّلاة نفسي ، كانت الأجزاء محكومة بحكمين وجوبيّين ، وكانت ذات فردين من الوجوب ، وبذلك يلزم اجتماع المثلين في الشيء الواحد وهو محال .

وبما تقدَّم من كون الحيثيّة تعليليّة لا تقييديّة ، يندفع توهّم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر والنهي ، وكون الشيء الواحد واجباً من حيث ومحرّماً من حيث آخر ، كالصّلاة في الدار المغصوبة ، فيقال هنا كذلك ، بأن الركوع ـ مثلاً ـ واجب نفسي من حيث كونه صلاة وغيري من حيث كونه مقدّمة .

وجه الإندفاع هو : إن المقدّميّة فيما نحن فيه علّة للوجوب ، وليست بموضوع للوجوب .

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢٩٩/٢ .

(٢) كفاية الاصول : ٩٠ .

وبهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدّمة الداخليّة .

جواب المحقّق النائيني

وذكر المحقق النائيني[1] : أنّ الوجوب النفسي غير الوجوب الغيري ، كما هو واضح ، والتغاير بينهما لا ينكر ، لكنْ لا نسلّم لزوم اجتماع المثلين ، وذلك : لتعدّد الملاك ، ثم اندكاك أحدهما في الآخر .

وتوضيحه : إن كلاً من أجزاء الصّلاة يتوفَّر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاك الناهويّة عن الفحشاء والمنكر ، وهذا ملاك وجوب الصّلاة بالوجوب النفسي ، والآخر : ملاك المقدميّة لتحقّق الصّلاة ، وهذا ملاك الوجوب الغيري ، لأنّ تحقّق الصّلاة موقوف على تحقّق الركوع والسجود وغيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبةً بالطلب النفسي وبالطلب الغيري ، ويكون الملاكان منشأً لتحقّق وجوب أكيد بعد اندكاك أحدهما في الآخر ، ولا مانع من اتصاف الوجوب بالشدّة والتأكد .

ونظيره في الفقه : وجوب صلاة الظهر ومطلوبيّتها بملاكين هما : فريضة الظهر ووجوبها نفساً بملاكه ، وأنّه لو لم يصلّ الظهر فصلاة العصر باطلة ، وهذان الملاكان يندك أحدهما في الآخر ، وتكون النتيجة شدّة مطلوبيّة صلاة الظهر .

وكذلك الحال في موارد تعدّد العنوان ووحدة المعنون ، كالعلم والهاشميّة في وجوب الإكرام ، عندما يجتمع العنوانان في الشخص الواحد ، إذ يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع والمحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا

وأشكل المحقق العراقي على البيان المذكور[2] : بعدم امكان تحقّق الإندكاك مع اختلاف المرتبة ، لأنه فرع الإجتماع ، ولا اجتماع مع اختلاف المرتبة ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الموضوع هنا واحدٌ لا تعدّد له في الوجود ، ومرتبة الحكم بالوجوب النفسي متقدّمة على مرتبة الوجوب الغيري ، لأنّ الوجوب الغيري ترشّح من الوجوب النفسي ، فهو بمثابة المعلول للعلّة ، وبين العلّة والمعلول اختلاف في المرتبة كما لا يخفى ، وإذا كانا في مرتبتين فلا يجتمعان ، ومع عدم الإجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارةً يكون الموضوع متعدّداً وتختلف المرتبة بينهما ، كما هو الحال في مسألة اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ، فهناك موضوعان مترتّبان ، ولكلّ منهما حكم ، كأنْ يكون موضوع الحكم الواقعي هو الخمر بما هو خمر ، وحكمه الحرمة ، وموضوع الحكم الظاهري هو الخمر بما هو مشكوك الخمريّة ، وحكمه الحليّة ، ففي فرض تعدّد الموضوع ووجود الطوليّة بينهما ، يمكن الجمع بين الحكمين .

لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل الموضوع وجود واحد .

---

(١) أجود التقريرات ٣١٧/١ .

(٢) نهاية الأفكار ٢٦٨/١ .

وقد يشكل على قوله بوحدة الموضوع هنا ، بناءً على ما أسّسه من أنّ الموضوع المتعلّق به الحكم ليس الخارج ، بل هو الصّورة القائمة في ذهن الحاكم وبالنظر الذي تُرى خارجيّةً ، وعليه : فإنّ الصور متباينات ويستحيل الوحدة بين صورة وأخرى ، وإذا تعدّدت الصّورة فيما نحن فيه ، كانت صورة السجود والركوع وغيرهما من الأجزاء ، غير صورة الكلّ المحقق منها وهو الصّلاة ، ومع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلين حتى يبحث عن الإندكاك .

فأجاب : بأنّ هذا التعدّد غير مؤثّر ، لأنه إنما يحصل في مرحلة تعلّق الحكم ، لكنّ ذا الصورة ـ وهو المطابَق الخارجي ـ واحد لا تعدّد فيه .

وعلى أيّ حال ، فإنّ اجتماع المثلين لازم ، والإندكاك محال .

جواب المحقق الإصفهاني عن بيان العراقي

فناقشه المحقق الإصفهاني[1] ـ وتبعه في (المحاضرات)[2] ـ بأنّه صحيحٌ أنهما في مرتبتين ، لكنْ بينهما معيّة في الوجود ، وبهذا يتمّ الإندكاك ، لأنه في ظرف الوجود لا في المرتبة .

وحاصل كلام المحاضرات : إن الاندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصوّر فيما إذا كانا مختلفين زماناً ، وأمّا إذا كانا مقارنين ، فلا مناص من الإندكاك ولا مانعيّة لاختلاف المرتبة ، كما لو كان بياض شيء علةً لبياض آخر ، فهنا لا يقع على الجدار بياضان بل بياض واحد شديد . هذا في التكوينيّات . وفي الشرعيّات كذلك ، كما لو نذر الصّلاة في المسجد ، فإنه لا ريب في اندكاك الوجوب النذري في الوجوب أو الإستحباب النفسي ، مع أنّ ملاك النذر ـ وهو رجحان المتعلّق ـ متأخّر رتبةً عن ملاك الحكم النفسي ، إلاّ أنهما في عرض واحد في الزمان .

نظر الأستاذ

وتنظّر الاستاذ دام بقاه فيما ذكره المحقق الإصفهاني هنا بالنقض والحلّ : أمّا نقضاً ، فبما قاله رحمة الله تعالى عليه في (تعليقة المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم في مسألة بيع الحق على من هو عليه ، حيث ذهب قدّس سرّه إلى عدم إمكانه ، معلّلاً بلزوم الاتّحاد بين المسلَّط والمسلَّط عليه ، وهو غير معقول ، فأشكل عليه المحقّق الإصفهاني[3] : بأنّ المتقابلين اللّذين لا يقبلان الاتّحاد في الوجود هما العلّة والمعلول ، وأمّا المتضايفان ، فبعض الموارد منهما يقبل الاتحاد والاجتماع في وجود واحد كالحبّ ، حيث أنّ النفس الإنسانيّة تحبّ نفسها ، فيجتمع المحبّ والمحبوب ... والسّلطنة من هذا القبيل ، ولا مانع من تسلّط الإنسان على نفسه ، وحديث : « الناس مسلّطون على أنفسهم » وإنْ لم يكن له أصل عن رسول الله ، لكنّ معناه صحيح .

---

(١) نهاية الدراية ٢/٢٤ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٣٠٠ .

(٣) الحاشية على المكاسب ١/٥٥ .

وعلى هذا ، فبناءً على ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ، يكون الوجوب النفسي علّةً للوجوب الغيري ، ولا يعقل الإندكاك والتأكّد ، لعدم تعقّل الوحدة بينهما ... فيتمّ ما ذكره المحقق العراقي بالنظر إلى كلام المحقق الإصفهاني في حاشية المكاسب ، ولا يرد عليه إشكاله هنا .

وأمّا حلاً ، فلقد اختلط الأمر على هذا المحقق ، بين الوجوبين وبين متعلّقي الوجوبين ، فمتعلّق الوجوب الغيري هو الجزء ، ومتعلَّق الوجوب النفسي هو الكلّ ، والتقدّم والتأخّر بينهما طبعي وليس من قبيل العلّة والمعلول ، وفي التقدّم والتأخّر الطبعي يمكن الوجود بوجود واحد مثل الواحد والاثنين ... أمّا المورد الذي يكون فيه أحد الوجودين ناشئاً من الوجود الآخر ، فلا يعقل الاتّحاد في الوجود ، لأنّ أحدهما هو المؤثّر والآخر هو الأثر ، والوحدة بين الأثر والمؤثّر والظل وذي الظل ، في الوجود ، محال ، ولا يعقل الإندكاك .

وبهذا البيان يتّضح ما في كلام (المحاضرات) من النظر والإشكال ، ففي مثال البياض الذي ذكره : إن كان بينهما نسبة العليّة والمعلوليّة كما هو مفروض بحوثهم في المقام ، فلا يعقل الاتحاد ... ولكنَّ الحق عدم وجود هذه النسبة بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي ، كما سيأتي تحقيق ذلك .

نفي الاندكاك بوجهين آخرين

لكنّ للمحقق الإصفهاني رحمه الله طريقين آخرين لنفي الاندكاك :

أحدهما :

إنّ الأحكام أُمور اعتباريّة ، والامور الاعتباريّة لا تقبل الشدّة والضّعف ، وإنما الامور التكوينيّة هي التي تقبل ذلك ، لأنّ التأكّد يستلزم الحركة من المرتبة الضعيفة إلى المرتبة الشديدة ، والحركة إنما تعقل في التكوينيّات ، كالفاكهة ، تتحرّك في لونها وطعمها ... وإذا انتفى التأكّد في الحكم ، فلا يعقل وجود الحكم الواحد الأكيد على أثر الإندكاك بين الحكمين . نعم ، يعقل ذلك في مبدء الحكم وهو الإرادة ، فإنها قابلة للصعود من الضعف إلى الشدّة ، وحصول التأكّد فيها .

مناقشة الأستاذ الوجه الأوّل

وناقشه شيخنا دام بقاه بالنقض والحلّ . أمّا نقضاً : فأورد كلام المحقق الإصفهاني في رسالة الحق والحكم[1] ، حيث ذكر هناك ـ في بحث له مع السيّد قدس سره ، القائل بكون الحق هو الملك[2] والميرزا القائل بكونه مرتبةً ضعيفةً من الملك[3] إن الامور الواقعيّة على قسمين ، فمنها : الامور الواقعيّة التي لا مرتبة لها في الخارج ، ومنها : الامور الواقعيّة ذات المرتبة في الخارج والقابلة للشدّة والضعف ، (قال) والاعتباريّات هي نفس الواقعيّات ، لكنّ المعتبر يعطيها الوجود الاعتباري ، فلا مانع من قبولها للشدّة

---

(١) حاشية المكاسب ٤٢/١ ـ ٤٣ .

(٢) الحاشية على المكاسب للسيد اليزدي : ٥٧ .

(٣) منية الطالب في الحاشية على المكاسب ١١١/١ .

والضعف إن كانت ذات مرتبة . (قال) غير أنّ « الملكيّة » ليست من هذا القبيل ، فلا يعقل فيها الشدّة والضعف ، فجعل « الحق » مرتبة من « الملكيّة » غير صحيح .

فتلخّص : إنه يوافق على الكبرى ، غير أن بحثه مع السيّد صغروي ، لكون « الملكيّة » إمّا من مقولة الجدة ، وإمّا من مقولة الإضافة ، وعلى كلّ تقدير ، فلا يعقل أن يكون لها المرتبة .

وإذا كان يرى صحّة الكبرى ، فإنّها منطبقة فيما نحن فيه ، لأنّ الوجوب على مسلكه ـ عبارة عن النسبة البعثيّة ، وإذا كان البعث الإعتباري في الحقيقة اعتباراً للبعث والتحريك الخارجي ، فمن الواضح أن البعث الخارجي ذو مراتب ويقبل الشدّة والضعف ، فيكون ما يأخذه المعتبر في عالم الاعتبار كذلك .

إنه ليس معنى الإندكاك أن يوجد وجوب ضعيف ثم يتحرّك نحو الشدّة ، بل القائل بالإندكاك يقول بوجود الملاكين ، وأن الملاكين يوجبان على المعتبر أنْ يعتبر المرتبة الشديدة الأكيدة من البعث .

فما ذكره طريقاً لبطلان الاندكاك مردود .

الوجه الثاني والموافقة عليه

إنه لا يعقل الإهمال في متعلَّق البعث بل لابدَّ من تعيّنه بالضرورة ، وحينئذ ، فلا يخلو أن يتعلَّق البعث الأكيد الحاصل من الاندكاك ، إمّا بالأجزاء ، يعني بكلّ واحد لا بشرط عن الإنضمام إلى سائر الأجزاء ، وإمّا بكلّها ، أي كلّ الأجزاء أو كلّ واحد بشرط الإنضمام . فإنْ كانَ المتعلَّق هو الجزء ، فالمفروض أنّ الجزء لم يجب بالوجوب النفسي ، وتعلّق البعث الأكيد به يكون من تعلّق الحكم بشيء لا ملاك له ، لأنّ ملاك وجوب الجزء هو الملاك الغيري ، وملاك الوجوب الغيري لا يقتضي أزيد من الطلب الغيري ... فليس متعلَّق البعث الأكيد هو الجزء ، ولا الأجزاء لا بشرط عن الإنضمام .

وإنْ كان المتعلَّق له هو الكلّ ، فإنّ الكلّ ليس له إلاّ ملاك الوجوب النفسي ، والبعث الأكيد تابع لكلا الملاكين .

وبهذا يظهر : إنه لو اتّصفت الأجزاء بالوجوب النفسي والغيري معاً ، وهي موجودة بوجود الكلّ ، يلزم اجتماع المثلين ، ولو أُريد حلّ مشكلة الإجتماع بالإندكاك ، فإنّه ـ وإن كان قابلاً للتصوّر ، وهو واقع في مثل إكرام العالم الهاشمي ـ غير منطبق هنا ، لأن الحكم تابع للملاك ، وحدّ الملاك معلوم ، ولا يمكن زيادة الحكم على الملاك .

وتلخّص : إنّ هنا وجوباً واحداً فقط ، فإمّا النفسي وإمّا الغيري ، فقال المحقق الخراساني : ليس هنا إلاّ الوجوب النفسي ـ وإن كان ملاك الوجوب الغيري بالنسبة إلى الأجزاء موجوداً ـ لسبق الوجوب النفسي . ثم أمر رحمه الله بالتأمّل .

وأوضح ـ في (حاشية الكفاية) ـ وجه التأمّل ، بالإشكال فيما ذكره في المتن من تعدّد الملاك ، بأنه لمّا كانت الأجزاء الداخليّة وجودها بعين وجود الكلّ ، فليس لها وجود منحاز عن الكلّ ، حتى يكون لها ملاك يقتضي المطلوبيّة الغيريّة لها ، وإنّما التعدّد بين الأجزاء والكلّ اعتباري فقط ، وإذ ليس في المقام ملاك

للوجوب الغيري ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسي هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاك له ، والغيري غير موجود لعدم وجود الملاك له .

هذا ، وفي قوله « لسبقه » أيضاً إشكال ، لأنه على فرض وجود الملاك للوجوب الغيري ، فالتعليل المذكور غير صحيح ، لعدم تعقّل السبق بلا لحوق ، لكونهما متضايفين ، فسبق الوجوب النفسي مستلزم للحوق الوجوب الغيري ، والحال أنّ الوجوب الغيري محال ، للزوم اجتماع المثلين ... وهذا الإشكال وارد عليه ولا جواب عنه .

بل الصحيح أنْ يقال بوجود وجوب واحد وهو النفسي ، لوجود المقتضي له وعدم المانع عنه ، أمّا المقتضي فالملاك ، وأمّا عدم المانع ، فلأنّه لا يوجد ما يصح لأنْ يكون مانعاً عن تأثير الملاك النفسي في الوجوب ، وأمّا الوجوب الغيري فإنّ لزوم اجتماع المثلين يمنع عن تحقّقه .

لا يقال : لا محذور في اجتماع المثلين في الامور الإعتباريّة .

لأنّا نقول : بأنّ لزوم المحال في المنتهى واضح جدّاً ، لأن البعث يقتضي الإنبعاث ، وتحقّق الإنبعاثين نحو الشيء الواحد غير معقول ، فوجود الوجوبين محال ، وحصول الوجوب الواحد المؤكّد محال .

هذا تمام الكلام في هذا المقام ... ويبقي الكلام في ثمرة هذا البحث :

ثمرة البحث عن اتصاف الأجزاء الداخلية بالوجوب الغيري

قالوا : إن ثمرة البحث عن أنّ الأجزاء الداخليّة تتّصف بالوجوب الغيري أو لا ، تظهر في مسألة انحلال العلم الإجمالي وعدمه . ففي موارد العلم الإجمالي ـ حيث يكون وجوب الأقل معلوماً ووجوب الأكثر مشكوك فيه ـ تجري البراءة عن الأكثر ، وهنا ، إنْ قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري ، تكون هي الأقل المتيقّن ، لأنّها تجب ، إمّا بالوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ ، وإمّا بالوجوب الغيري المتعلّق بها ، وأمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيري ، فلا ينعقد العلم الإجمالي بالبيان المذكور .

فهل هذه الثمرة مترتّبة أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه ـ لانحلال العلم الإجمالي بين وجوب الأقلّ ووجوب الأكثر الإرتباطيين ـ تقريبين : أحدهما : هو التقريب المتقدّم ، وحاصله : كون الأقلّ معلوم الوجوب بالعلم التفصيلي الجامع بين الوجوبين ، ويكون الشك في الأكثر ـ الزائد ـ بدوّياً . والثاني : إن نفس الوجوب النفسي المعلوم بالإجمال يشتمل على ما هو معلوم بالتفصيل وهو الأقل ، لكونه في ضمن الأكثر ، ويكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه .

فعلى التقريب الأوّل يتصوّر الثمرة في المقام .

لكنّ المحقق العراقي[1] جعل مركز ترتّب الثمرة على عكس التقريب الأوّل ، فقال بالإشتغال بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري ، لأنّه بناءً عليه لا ينحلّ العلم ، مثلاً : إنّا نعلم إجمالاً بوجوب الصّلاة إمّا مع السّورة وإمّا بدونها ، ومن هذا العلم يتولَّد علم آخر ، وهو وجوب الأقل ـ أي الصّلاة بلا سورة ـ إمّا بالوجوب النفسي وإمّا بالوجوب الغيري ، وذلك لأنّ الوجوب الغيري للأقل مترشّح من الوجوب النفسي المتعلّق بالأكثر ، وأن تعلّقه بالأكثر علّة لوجوب الأقل وجوباً غيريّاً ، فكان هذا العلم الإجمالي معلولاً للعلم الإجمالي الأوّل ، وإذا تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر بالعلم السّابق ، فلا يعقل انحلاله بعد ذلك بالعلم اللاّحق المتولّد منه . وبعبارة أُخرى ، فإنه لا يعقل زوال العلّة بالمعلول .

والحاصل ، إنه بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري ، لا ينحلّ العلم ، وتكون النتيجة الإحتياط لا البراءة .

وهذا الذي ذكرناه هو مقصود المحقّق العراقي ، لا ما نسب إليه في (المحاضرات)[2] .

رأي الأستاذ

وبعد أن ذكر الاستاذ كلام القوم قال : بأنّ الحق عدم ترتّب الثمرة ، لأنّ مناط تنجيز العلم الإجمالي للأطراف هو جريان الاصول فيها وتساقطها بالمعارضة ، فلو جرى الأصل في طرف بلا معارض له في غيره ، فلا موضوع للعلم الإجمالي ، وعلمنا في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يعود ـ في الحقيقة ـ إلى أنّه هل الواجب هو الأجزاء التسعة لا بشرط الجزء العاشر وهو السورة حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السّورة ، فيدور أمر الأجزاء التسعة بين أنْ تكون مطلقةً عن السورة أو مقيَّدة بها ، لكنّ جريان أصالة البراءة عن الإطلاق لا موضوع له ، لأنّ الإطلاق ليس بكلفة حتى يُرفع بحديث الرفع امتناناً ، بل التقييد فيه الكلفة على المكلَّف وفي رفعها الإمتنان عليه ... إذن ، فلا مجرى للأصل في أحد الطرفين ، ويكون جارياً في الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غاية ما يمكن أن يقال : إنّ القول بوجوب الأجزاء وجوباً غيريّاً شرعيّاً ، يجوّز للفقيه أن يفتي بذلك ، ويجوز حينئذ قصد وجوبها على المبنى ، وأمّا على القول بالعدم ، فلا يجوز الفتوى بذلك ، ويكون الإتيان بها بقصد الوجوب تشريعاً .

هذا تمام الكلام في المقدّمات الداخليّة ، وقد ظهر أنها غير داخلة في البحث .

---

(١) نهاية الافكار ٢٦٩/١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٠١/٢ .

تقسيم آخر

وتنقسم المقدّمة إلى : مقدّمة الوجوب ، ومقدّمة الوجود ، ومقدّمة الصحّة ، ومقدّمة العلم أو : المقدّمة العلميّة .

أمّا مقدّمة الوجوب ، فهي شرط التكليف ، كالإستطاعة بالنّسبة إلى وجوب الحج ، وهذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم يجب ذو المقدّمة فلا وجوب للمقدّمة ، فإذا وجب ذو المقدمة ، كان وجودها حاصلاً من قبل ، فلا يعقل تعلّق الوجوب بها .

وأمّا المقدّمة العلميّة ، فهي المقدّمة الموجبة لعلم المكلَّف بحصول الإمتثال وفراغ الذمة عن التكليف ، كالصّلاة إلى الجهات الأربع ، ووجوبها عقلي من باب قاعدة الفراغ ، وليس شرعيّاً ، وبحثنا في مقدمة الواجب إنما هو عن وجوبها شرعاً ، وممّا يؤكّد ذلك : أن المقدّمة العلمية ، يدور أمرها بين الواجب النفسي وغير الواجب ، لأن احدى الصّلوات هي الواجب النفسي ، والثلاثة البقيّة ليست بواجبة أصلاً ، لا نفساً ولا غيريّاً .

ومقدّمة الوجوب داخلة في البحث ، كما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغيري المترتب عليه المطلوب النفسي .

ومقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود ، لأنّ معنى مقدمة الصحّة مقدمة تحقق المأمور به .. فهي داخلة كذلك .

تقسيم آخر

وتنقسم المقدّمة إلى : المقدّمة العقليّة ، والمقدّمة الشرعيّة ، والمقدّمة العاديّة .

أمّا العقليّة فداخلة في البحث ، كطيّ المسافة للحج ، فإنّه يتوقّف على طيّ المسافة والسفر ، وحينئذ يبحث عن وجوبها شرعاً وجوباً غيريّاً .

وأمّا الشرعيّة ، فهي المقدّمة لحصول المأمور به وتحقّقه بأخذ من الشارع ، كالطهارة بالنسبة إلى الصّلاة ، لكنْ بعد أخذه وحكمه بامتناع الصّلاة بلا طهارة تصير هذه المقدّمة عقليّةً ، إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ، تحصيلاً للإمتثال وخروجاً عن الإشتغال .

وأمّا العاديّة ، فإنْ كان المراد منها ما جرى عليه العرف والعادة في كونه طريقاً ومقدّمةً للوصول إلى ذي المقدّمة ، فهي غير داخلة في البحث ، وإنْ كان المراد ما لا يمكن الوصول إلى ذي المقدّمة عادة إلاّ به ، كنصْب السلّم للصعود إلى السطح ، حيث أنّ الطيران محالٌ عادةً ـ وإنْ لم يكن بمحال عقلاً ـ فهي راجعة إلى المقدّمة العقليّة ، لأنّ الطيران غير ممكن من المكلَّف ... فتكون حينئذ داخلةً في البحث .

تقسيم آخر

وتنقسم إلى : المقدّمة السابقة ، والمقدّمة اللاّحقة ، والمقدّمة المقارنة .

وكلّ واحد من الأقسام ، تارةً مقدّمة لمتعلّق الحكم ، وأخرى مقدّمة للحكم .

والحكم ، تارةً : تكليفي ، وأخرى : وضعي .

أمّا المقدّمة السابقة ، كالإيجاب والقبول بالنسبة إلى الملكيّة ، وكالطّهور بالنسبة إلى الصّلاة ، بناءً على أنه نفس الغسَلات والمسحات .

وأمّا المقدّمة المقارنة ، كالطّهور بالنسبة إلى الصّلاة ، بناءً على أنه الأثر الحاصل من الغسلات والمسحات .

وأمّا المقدّمة السابقة ، فسيتّضح الكلام حولها من خلال البحث عن المقدّمة المتأخّرة .

وأمّا المقدّمة المقارنة ، فلا كلام في دخولها في البحث .

وأمّا المقدّمة المتأخّرة ، كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف ، وهي المعبَّر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلاً ، لأهميّتها وآثارها علماً وعملا ، وهذا تفصيل الكلام عليها :

الشّرط المتأخّر

ولابدَّ من تنقيح مورد النزاع أوّلاً ، ثم البحث ثبوتاً وإثباتاً .

إنّ الإشكال في الشرط المتأخّر جار في شرط الحكم التكليفي ، وشرط الحكم الوضعي ، وشرط المأمور به ، فهو إشكال عامٌ ، وتقريبه :

إن العلّة ـ سواء كانت بسيطة أو مركّبة ـ في مرتبة سابقة على المعلول ، وهما مقترنان في الزّمان ... .

وإن العلّة لابدّ وأنْ تكون مؤثّرة في المعلول ، وإلاّ يلزم الخلف ، وتأثيرها فيه موقوف على وجودها ، وإلاّ فالمعدوم غير مؤثر ، فلا يعقل حصول الأثر وهو المعلول ، قبل حصول المؤثر والشرط في تأثيره .

وبناءً على ما ذكر ، فإنّه في حال تأخّر الشرط وسبق المعلول على العلّة ، لابدّ من الإلتزام بأحد أمرين ، إمّا نفي نسبة العليّة والمعلوليّة بينهما ، وهذا خلف ، وإمّا أنْ يكون المعدوم مؤثراً في الوجود ، وهذا محال .

وإذا كان الإشكال بهذه الصّورة ، فإنّه يعمّ الشرط المتقدّم أيضاً ، لأنّ المفروض تأثيره في وقت ليس المشروط وذو المقدمة متحقّقاً بعدُ ، فإمّا أنْ تنفى العلّية والمقدميّة بينهما ، وهذا خلف ، وإمّا يقال بالتأثير في المعدوم ، وهذا محال ... .

ولذا قال المحقق الخراساني بعموم الإشكال للمقدّمة السابقة أيضاً .

ومن هنا أيضاً : أورد السيّد الطباطبائي اليزدي في بحث الشروط الشرعيّة ، بتوضيح كلام الجواهر ـ على المنكرين للشرط المتأخر ، بأنّ إنكاره يستلزم إنكار الشرط المتقدّم أيضاً ، لكنّ إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدّم في التكوينيّات والشرعيّات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخّر ، لوحدة المطلب بينهما ... وقد سلّم صاحب الكفاية بهذا النقض .

هذا هو الإشكال العام .

وأمّا الإشكال الخاص ، فقد قرّره المحقق النائيني[1] ، وهو :

إن القضايا الشرعيّة كلّها قضايا حقيقيّة لا خارجيّة ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، ويجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، وإنّ الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع وهو تابع للواقع ، والنسبة بينهما نسبة المعلول إلى العلّة ، وإذا كان كذلك ، كان كلّ شرط موضوعاً ، وكان كلّ موضوع شرطاً ، وعلى هذا ، ترجع الشروط إلى كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفيّة أو الوضعيّة .

---

(١) أجود التقريرات ١٨٨/١ .

وعليه ، فالحكم لابدَّ وأن يتوجّه على الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللاّ بشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخّر محالاً ، لأنّ المفروض كونه في رتبة الموضوع ، يلحظه الحاكم ويوجّه إليه الحكم ، وإذا كان متأخّراً لا يتحقّق الرؤية له والموضوعيّة للحكم .

آراء الأعلام في الشرط المتأخّر

وقد ذكرت وجوه لحلّ هذه المشكلة ، وتصحيح الشرط المتأخّر :

رأي الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقّق الخراساني عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه : من أنّ الشرط المتأخّر غير معقول ، وهنا ليس الشرط متأخّراً ، وإنما يكون الشيء بوصف التأخّر شرطاً .

وفيه :

إنّ المستفاد من كلمات الشيخ بل صريحها ، هو عدم الموافقة على الشرط المتأخّر بأيّ شكل كان ، قال : ولذا قلنا بالإجازة وأنكرنا الكشف مطلقاً ، وأكّد على أن هذه قاعدة عقليّة ، ولا يسعنا أن نؤمن بما لا نتعقّله . على أن ما نسبه صاحب الكفاية إليه غير رافع للإشكال ، للزوم تأثير المعدوم في الموجود كذلك ، فالإشكال يعود .

رأي السيد الشيرازي

ما حكاه المحقق الخراساني والسيّد في (حاشية المكاسب) عن الميرزا الشيرازي[1] من أنّ الشرط المتأخّر في الشرعيّات ـ كالإجازة في عقد الفضول ، وغسل المستحاضة باللّيل لصومها ـ إن كان بوجوده الزماني شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم ، فالإشكال وارد ، لكن الشرط في هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهري ، والوجود الدهري العقلي مقارن للمشروط وليس بمتأخّر .

وتوضيحه : إن الموجودات كلّها مجتمعة في عالم التجرّد ، وهو عالم ما فوق الزمان ، المعبّر عنه أيضاً بعالم العقل وبوعاء الدهريات ووعاء المجرَّدات ، وحينئذ ، يكون بينها التقارن وليس التقدّم والتأخّر .

وفيه :

إن الخطابات الشّرعية ملقاة إلى العرف ، فعلى فرض التسليم بما ذكر من حيث أصل المطلب ـ وكلّه مخدوش ـ فإنّ العرف لا يفهم الوجود الدهري أصلاً ، بل يرى الموجود الزماني ، فالإجازة الموجودة في الزمان وفي عالم التحقّق ، هي المؤثّرة عند العرف العام . هذا أوّلاً .

وثانياً : إنه يعتبر في الشرط أن يكون مقدوراً للمكلَّف ، فالغسل من المرأة مقدور إن وجب عليها إيجاده في الزمان وهو الليل ، وأمّا الموجود في دعاء الدهر ، فأيّ قدرة لها عليه كي تكون مخاطبةً به ؟

رأي المحقق النراقي

---

(١) ونقل المحقق العراقي عمّن سمع السيد الشيرازي أنه ذكر ذلك على وجه الإحتمال .

ما ذكره المحقق النراقي[1] ، من أنّ الشرط لابدّ وأنْ يتحقّق ، فلاريب في لزومه ، أما اشتراط كونه مقارناً للمشروط فغير لازم .

وفيه :

إن هذا إلتزام بالإشكال ، لأن البحث هو في أن المتأخّر شرط أو لا ؟ إن لم يكن جائزاً كونه شرطاً ، فلا يعقل أخذه من قبل الحاكم ، لكنّ أخذه له دليلٌ على دخله في حكمه وتأثيره في اتّصاف الصّوم من المرأة بالصّحة ، فكيف تحقّق الصحّة للصّوم الآن ، وشرطه ـ وهو الغسل ـ يأتي في اللّيل ؟ كيف يحصل الأثر قبل مجيء المؤثّر وتحقّقه ؟

رأي السيد اليزدي

ما ذكره السيّد في (حاشية المكاسب)[2] من أنّ الشرط السابق وكذا الشرط المتأخّر ، موجود في التكوينيّات وفي الشرعيّات ، مثلاً نقول : هذا اليوم أوّل الشهر ، فيوصف بالأوّلية وتحقق له بالفعل ، مع أنّ كلّ أوّل فله آخر ، وآخر الشهر لم يوجد بعدُ ، ومع كونه معدوماً فالأوّل موجود . وكذا في المركّبات الخارجيّة ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل في صحة الجزء الأوّل وترتّب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأوّل ... هذا في العقليّات والتكوينيّات ، وكذلك الحال في الشرعيّات ، حيث يكون الإيجاب مقدمةً لترتّب الملكيّة على القبول المتأخّر عن الإيجاب ... .

وحلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثّراً ، وأمّا كونه دخيلاً في التأثير ، فلا استحالة فيه ، بأنْ يكون الأثر من المقارن ، ويكون المتأخّر دخيلاً في تأثير المقارن ، فصيغة « بعت » هي المؤثّرة في الملكيّة ، لكنَّ تأثير « الباء » موقوف على مجيء « التاء » ، وتأثير « التاء » موقوف على تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدّم دخيلاً في تأثير المتأخر وكذا العكس ... فهو دخلٌ في التأثير ، وليس هناك عليّة ومعلوليّة .

وفيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً في تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثّر من القوّة إلى الفعل ، أليس للخروج من القوّة إلى الفعل منشأ ؟ إن قلتم : لا ، لزم صدور المعلول من غير علّة ، وهو محال ، وإن قلتم : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوّة إلى الفعليّة في زمان سابق على وجود المخرج من القوّة إلى الفعليّة ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأي صاحب الكفاية

ما ذكره المحقق الخراساني ـ بعد أنْ عممّ الإشكال للمقدّمة السّابقة أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال في المتأخّر هو تأخّر جزء العلّة عن المعلول ، وتقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّة والمعلول متقارنان .

---

(١) مناهج الأصول والأحكام : ٥٠ .

(٢) حاشية المكاسب ١٧٣/٢ ، الطبعة المحققة .

وقد أشكل عليه الاستاذ ـ كما جاء في (المحاضرات) أيضاً : بأنّ المقدّمة السابقة مُعدّة وليست بعلّة ولا جزءً للعلّة ، حتى تكون مؤثّرة ، وتقدّم المُعدّ لا محذور فيه ، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر ـ ولرأيه تقريبات :

التقريب الأوّل : إن الحكم أمر نفساني ، وليس بخارج عن أُفق النفس ، ـ سواء كان الإرادة المبرزة كما عليه المحقق العراقي ، أو الاعتبار الناشئ من الإرادة كما هو مسلك المحقق الخراساني ـ ومقتضى البرهان العقلي القائم على ضرورة السنخيّة بين العلّة والمعلول والمقتضي والمقتضى ، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانيّة أيضاً ، وإذا كانت كذلك ، فليس مقدّماته ومبادؤه إلاّ لحاظ الموضوع والمحمول وقيود الموضوع ، والتصديق بالغاية ، ولا ريب في أنّ هذه كلّها مقترنة بالحكم ومتحققة في ظرفه ، وليست بمقدّمة عليه ولا متأخرة عنه .

إذن ، رجع الشرط المتأخّر إلى المقارن ، وارتفع الإشكال في مثل الإجازة ونحوها .

التقريب الثاني : إنه لاشكّ في أن الباعث والمحرّك في الإرادة هو العلم والإدراك ، وأمّا الخارج فليس بمؤثّر يقيناً ، ولذا لو كان الماء موجوداً في الخارج ولا يعلم به الإنسان ـ وهو عطشان ـ لم يتحرّك نحوه ومات عطشاً ، فالمؤثّر بالوجدان للتحرّك هو الصّورة العلميّة والوجود اللّحاظي ، وعليه ، فالمؤثّر في الملكيّة هو الوجود العلمي للإجازة وليس الوجود الخارجي ، والمفروض تحقّق الوجود العلمي في ظرف المعاملة .

التقريب الثالث : إن الحكم ليس له مادّة وصورة ، فهو يتحقّق بمجرّد تحقق العلّة له ، وهو الفاعل والغاية ـ بخلاف الموجودات الخارجيّة المادّية ، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّة والصّورة والفاعل والغاية ـ وإذا كان المحقّق للحكم هو العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة فقط ، فمن المعلوم أنّ الغاية تتصوّر من الفاعل حين الحكم ... .

إشكال الميرزا على صاحب الكفاية

وقد أشكل الميرزا[1] على صاحب (الكفاية) فيما ذكره في حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، ويعتمد إشكاله على مقدّمتين :

(المقدمة الأولى) في الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة ، وأنّ القيود المأخوذة في موضوع القضيّة الخارجيّة ترجع إلى علّة التشريع والحكم ، دون القضيّة الحقيقيّة .

وتوضيح ذلك : إن العنوان المأخوذ في القضيّة الخارجيّة إنما هو عنوان مشير وليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلمّا يقال : أكرم من في المدرسة ، أو يقال : قتل من في العسكر ، فإنّه لا موضوعيّة للعنوان المذكور ، بل لزيد وعمرو وهكذا غيرهما من الأشخاص ، فكان الحكم متوجّهاً إليهم ، وعلّة الحكم هو العنوان ، مثل الكون في المدرسة والعسكر . أمّا في القضيّة

(١) أجود التقريرات ٣٢٥/١ ـ ٣٢٦ .

الحقيقية ، فإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فإذا قال : أكرم من كان صديقي ، ترتّب الحكم على عنوان « الصداقة » وكان تطبيقه على المصاديق بيد المكلّف ... بخلاف القضيّة الخارجيّة حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

وعلى هذا ، فكلّ القيود المأخوذة في طرف الموضوع في القضيّة الخارجيّة ترجع إلى العلّة للحكم ، وحينئذ ، يكون ظرف فعليّة الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال في القضيّة الحقيقيّة ، إذ يكون ظرف فعليّة الحكم متأخّراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القيد ـ كالإستطاعة في الحج ـ قد لا يكون عند الإنشاء متحقّقاً .

(المقدمة الثانية) في مراتب الحكم ، وهي عند صاحب (الكفاية) أربع : الملاك ، والإنشاء ، والفعليّة ، والتنجيز ، وأمّا عند الميرزا فاثنتان فقط ، لأنه يرى أنّ الملاك علّة للحكم ، وعلّة الشيء خارجة عن الشيء ، وأن التنجيز إنما هو حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة ، فليس من مراتب الحكم ... ويبقى الإنشاء والفعليّة ، أمّا الإنشاء ، فهو مرحلة الجعل ، وأمّا الفعليّة فهو مرحلة فرض وجود الموضوع وقيوده ، ففي قوله تعالى : (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...**)[1] يجعل الحكم على الموضوع المفروض وجوده وهو المستطيع ، وإن لم يكن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا في مرحلة الإنشاء . وأمّا مرحلة الفعليّة ، فلابدّ من وجوده في وعائه المناسب له من الخارج أو الإعتبار .

(وبعد المقدّمتين) يظهر أنّ الشرط في القضيّة الحقيقيّة ليس إلاّ شرط الحكم والجعل ، لما تقدّم من اتّحاد الظّرف فيها بين الإنشاء والفعليّة ، لكن القضايا الشرعيّة كلّها حقيقيّة ، وفي الحقيقيّة شرائط للجعل وشرائط للمجعول ، لاختلاف الظرف كما تقدّم ، ولذا نرى أن الحكم مجعول قبل البلوغ ، لكنّ فعليّته هي بعد البلوغ ، وعلى هذا ، فيرد على المحقق الخراساني الإشكال بأنه :

قد خلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول ، وبين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة ، فإنّ الذي ذكره إنما يتمّ في مرحلة الجعل والإنشاء ، فهناك يتحقّق لحاظ الموضوع وقيوده ولحاظ الحكم ويتحقق الإنشاء ، وذلك شرط حصول الجعل ، وليس في القضيّة الخارجيّة شيء سوى ذلك ، إلاّ أنّ في القضيّة الحقيقيّة طائفتين من الشرائط ، فشرائط الجعل والإنشاء غير شرائط المجعول ومرحلة فعليّة الحكم ، فإنّ شرط فعليّة الحكم هو الوجود الخارجي للموضوع المتصوّر بقيوده ، وإذا كان كذلك ، صار الشرط موضوعاً ، وحينئذ ، فلو تأخّر الشرط لزم تقدّم الحكم على موضوعه ، وهذا محال .

والحاصل : إن كلامنا في شرائط الحكم ، أي في شرائط فعليّته ، لا في شرائط الإنشاء والجعل له ... والوجود النفساني علّة للجعل ، وليس بعلّة للفعليّة ، بل العلّة للفعليّة هي الوجود الخارجي الواقعي للموضوع في أُفق الإعتبار .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

إشكال المحاضرات على الميرزا

وقد أورد عليه في (المحاضرات) بما حاصله[1] : إن الأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة ، ولا تخضع إلاّ لاعتبار من بيده الإعتبار ، فلا تخضع لقوانين الموجودات التكوينيّة ، وعلى هذا ، فما يسمّى بالسبب أو الشرط ـ كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج ، والبلوغ بالنسبة إلى التكليف ، ونحو ذلك ـ ليس بسبب أو شرط للحكم ، وإنما هو الاعتبار فقط ... وإذا كان كذلك ، دار الأمر مدار كيفيّة الاعتبار ، فكما يمكن للشارع جعل الحكم على موضوع مقيَّد بقيد فرض وجوده في زمان فعليّة الحكم ومقترناً لها ، كذلك يمكن له أن يجعل الحكم على موضوع مقيّد بقيد فرض وجوده ، متقدّماً على فعليّة الحكم أو متأخراً عنها .

وعلى الجملة ، فإنّ اللاّزم في القضيّة الحقيقيّة كون الموضوع مفروض الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده وشرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً في الزمان لفعليّة الحكم ، فلا دليل عليه ، وليس بلازم ، لأن الحكم أمر اعتباري يدور مدار كيفيّة الاعتبار ، ومثاله في العرفيّات هو الحال في الحمّامات العموميّة ، فإنّ الحمّامي يرضى الآن بدخول الشخص إلى الحمّام واستحمامه فيه ، بشرط أنْ يدفع الأُجرة لدى الخروج ، فكان الرّضا منه فعليّاً والشرط متأخّر ... وتأثير الإجازة في بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضى بترتّب الأثر على هذه المعاملة ، لكن بشرط مجيء الإجازة ، فتكون الإجازة اللاّحقة محقّقة لهذه الحصّة من الملكيّة ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافة في الملكيّة .

توضيح الأستاذ رأي الكفاية

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفاية) ، هو في الأصل لحلّ مشكلة الشّرط المتأخر للمأمور به ، أي الواجب ، فأخذه المحقق العراقي ، وجعله حلاً للمشكلة في الواجب وفي الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبنى المتأخرين في حلّ مشكلة الشرط المتأخّر ... ونحن نوضّح كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في نقاط :

الأولى : إن العناوين منها ذاتيّة ومنها غير ذاتيّة ، فالذاتي مالا يقبل التغير ، كإنسانيّة الإنسان ، فهي لا تتغيّر بتغيّر الاعتبار ولا تختلف ، وغير الذاتي يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركة الكذائيّة تعظيماً ، وقد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانية : تارةً : يكون للشيء دخل في التأثير ، وأُخرى : يكون له دخل في التحديد ، فما كان من القسم الثاني يمكن أن يكون حين دخله في التحديد معدوماً ، بخلاف القسم الأوّل ... مثلاً : يتكلّم الإنسان بكلام يكون محدّداً لكلام سابق عليه لغيره ، ويعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلام الذي جاء متأخّراً واتّصف بـ « الجواب » قد أثّر في الكلام السّابق فكان « سؤالاً » ، في وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣١٤/٢ ـ ٣١٥ .

الثالثة : إنّ الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبارات ، فقد يتّصف الإنحناء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضعاً ، وقد يتّصف بالقبح إذا كان تملّقاً ، وقد لا يتّصف بشيء منهما ، كما إذا كان لرفع شيء من الأرض مثلاً .

ونتيجة هذه النقاط هي : إن المؤثّر في الملاك ليس هو الشرط أصلاً ، وإنما دخله فيه حصول الإضافة وتخصيص العنوان المطلق به ، فكما أنّ الإذن السّابق يحصّص البيع اللاّحق ويحدّده ، وبذلك يكون البيع الصّادر لاحقاً من المأذون حصّةً من البيع ، ويصير مضافاً إلى المالك الآذن ، مع أنّ الإذن معدوم عند ترتّب الأثر على البيع ، كذلك الإذن اللاّحق ، فإنه محدّد وموجد للحصّة ومحقّق للإضافة ، فكما يضاف البيع إلى الإجازة السّابقة وصاحبها ، كذلك يضاف إلى الإجازة اللاّحقة وصاحبها ... وكذلك الحال في الغسل ، فإنّ أثره تحديد طبيعة الصوم بتلك الحصّة التي كانت موضوع الوجوب .

ومثال إفادة الشرط للتحديد والتحصيص في العرفيّات ، هو المثال المذكور في التكلّم ، وأيضاً مثل الإستقبال ، فإنّ الخروج إلى خارج البلد مثلاً يختلف بالوجوه والإعتبارات والأسباب ، وأحدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصّة من الخروج ـ في مقابل الخروج بقصد التجارة مثلاً قد تعنون بعنوان الإستقبال ، لكونه قد أُضيف إلى قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعدُ ، فكان الذهاب إلى خارج البلد ـ الذي هو عنوان عرضي لا ذاتي ـ معنوناً بعنوان الإستقبال بسبب ذاك الأمر المتأخّر ، وهو قدوم الشخص ... فأصبح الأمر المتأخّر غير الحاصل فعلاً ، محصّصاً ومحدّداً للعنوان المتقدّم ـ وهو الذهاب ـ وموجباً لحسنه ، ومحقّقاً للإضافة بينهما .

وهذا شرح لقول المحقّق الخراساني بأن الشروط أطراف الإضافة في الشروط الشرعيّة ، ولكلام المحقق العراقي من أن المؤثر محدود والشروط وظيفتها التحديد ، وليست بنفسها مؤثّرةً كي يقال بأن المعدوم لا يؤثّر في الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد عليه الاستاذ : بأنّ الإضافة ليست بأمر اعتباري كي يقال بأنه يختلف بالوجوه والإعتبارات ، بل هي أمر واقعي ، والمتضايفان متكافئان في القوّة والفعل ، ولا يعقل وجود الإضافة والمضاف في وقت يكون طرف الإضافة معدوماً ، فالإضافة بلا طرف خلف .

والنقض بالزمان ، من الأمس واليوم والغد ، حيث يضاف اليوم إلى الغد وإلى الأمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشيخ الرئيس في الشفا[1] ، بأنّ تلك الإضافة ذهنيّة ، وفي الذّهن يجتمع السّابق واللاّحق .

لكنّ المشكلة هي : أن هذه الإضافة خارجيّة .

---

(١) الشفا ، الطبيعيّات ١٤٨/١ ـ ١٥٠ ، الفصل العاشر ، في الزمان .

فقيل : بأنّ الزمان وجود واحد متصرّم .

وفيه : وإنْ ذكره المحقق الاصفهاني[1] ساكتاً عليه : إن الحركة وجود واحد ، لكنّ الإنسان عندما يتحرّك من مكان إلى مكان ، فهو متوسّط بين موجود ومعدوم ، فكيف يتحقق إضافة الموجود إلى المعدوم ؟

وعلى الجملة ، فإن الحلّ الذي ذكره المحقق الخراساني ـ وعمّمه المحقق العراقي ـ لا يجدي نفعاً لمشكلة الشرط المتأخّر ، لأنّ الإضافة بلا طرف محال .

الإشكال على كلام الحكيم

وبما ذكرنا يتضح الإشكال فيما ذكره السيّد الحكيم في (حاشية الكفاية)[2] وهو ما ذهب إليه في (حاشية المكاسب)[3] في الكشف ، فقال بأن تصوير الإضافة والمضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، والشرط الذي هو جزء من أجزاء العلّة ، فالشرط هناك مؤثر إمّا في فاعليّة الفاعل وإمّا في قابليّة القابل ، وهكذا شرط يستحيل تأخّره . لكن المراد من الشرط هنا ليس بهذا المعنى ، بل بمعنى القيد ، والتقييد يمكن بالأمر السّابق واللاّحق والمقارن .

توضيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، وهو لا يكون بلا ملاك على مسلك العدليّة ، وإذا كان بملاك فهو ذا دخل وأثر ، فإمّا يكون دخيلاً في الملاك ، وإمّا يكون دخيلاً في فعليّة الملاك وحصول الغرض .

إذن : إما يكون بلا دخل أصلاً ، فهذا خلف ، لأنه قيد ، وإمّا يكون ذا دخل وأثر ، فكيف يكون مؤثّراً في الموجود وهو معدوم ؟ فيعود الإشكال .

مثلاً : الزّوال قيد لوجوب صلاة الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاك للصّلاة ولا غرض متعلّق بها ، والطّهارة قيد للواجب ، وهو الصّلاة ، فما لم تتحقّق الطّهارة لم تتحقّق فعليّة الغرض من الصّلاة وإنْ كانت ذا ملاك .

فإن أراد السيّد الحكيم من كون الشرط المتأخر قيداً : إنه قيد للحكم ، كأنْ يترتب الأثر على عقد الفضول من حينه بالإجازة اللاّحقة من المالك ، فهو دخيل في الملاك ، فكيف يكون الشرط المتأخّر دخيلاً في الملاك وهو متقدّم ؟ وإنْ أراد منه كونه قيداً للواجب ، كما في الغسل بالنّسبة إلى صوم المستحاضة ـ فإنّه قيد للصّوم نفسه لا لوجوبه ، لأن وجوبه متحقّق بدليله ، غير أن الصوم لا يؤثر إلاّ مع الغسل ، ففعليّة الأثر عليه متوقّفة على الغسل ـ فيكون دخيلاً أيضاً ، ودخل المعدوم في الموجود محال .

الإشكال على المحاضرات

---

(١) نهاية الدراية ٤٦/٢ .

(٢) حقائق الأصول ٢٢٩/١ .

(٣) نهج الفقاهة : ٢٣٠ .

وأمّا ما في (المحاضرات) تبعاً للمحقق العراقي ، من القول بأنّ أثر الشرط المتأخّر هو بيان الحصّة وبيان الحصّة كما يكون من المقارن والمتقدّم ، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً ، كما في هذين المحقّقين وحاصل الكلام : كون الشرط المتأخر كاشفاً وبياناً ، وليس دخيلاً في تحقق مقتضى العقد ، ليرد اشكال تأثير المعدوم في الموجود .

ففيه : إن هذا ينافي مختاره في الفقه ، من أن الإجازة اللاّحقة دخيلة لا كاشفة فقط[1] . على أنَّ التخصّص أمر واقعي وليس باعتباري ، فالإيمان يحصّص الرقبة واقعاً ، والغسل المتأخر يحصّص الصّوم المتقدّم واقعاً ، والتحصّص أثرٌ ، فكيف يؤثّر المعدوم هذا الأثر ؟

رأي السيد البروجردي

وقال السيّد البروجردي[2] بأنّ الشرائط على قسمين ، فمن الشرائط : ما له دخل في المأمور به ، بأنْ يكون قيداً له بما هو مأمور به ، كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاة ، فإنّها لولاه ليست مورداً للأمر ، مع أنه غير دخيل في ذاتها . وحلّ المشكلة في هذا القسم هو : إنّ اشتراط الصّلاة وتقيّدها بالوضوء مقارنٌ للصّلاة وليس متأخّراً ، ولمّا كان التقيّد والإشتراط من الامور الإنتزاعية ، فإن الواجب هو نفس القيد ، ولازم ذلك هو القول بالوجوب النفسي للقيود والشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه في هذا القسم لم يأتِ بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب الميرزا ، وقد تقدّم ما فيه من كون الشروط أجزاءً ، وبحثنا في الشرط المتأخّر لا الجزء المتأخّر .

(قال البروجردي) القسم الثاني من الشرائط : ما له دخل في انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، حيث يكون المأمور به من العناوين الإنتزاعيّة لا في تحقق عنوان المأمور به ، ولا مانع من أن يكون الشيء المتأخّر دخيلاً في ذلك .

قال الأستاذ :

وفي هذا القسم أيضاً لم يأتِ بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراساني ، ومثاله الإستقبال ، وقد تقدّم أنه لا يحلّ المشكل في اعتبار الغسل بالنسبة إلى صوم المستحاضة ، فإنّ عنوان الصّوم حاصل له ولا دخل للغسل ، إنما الكلام في توقف صحّته على الغسل ، فكيف يكون دخيلاً فيها وهو معدوم ؟

رأي المحقق الاصفهاني وتبعه المحاضرات

---

(١) مصباح الفقاهة ١٣٤/٤ .

(٢) نهاية الأصول : ١٥٢ ـ ١٥٣ .

وفي (المحاضرات) إضافةً إلى ما تقدّم : إن الشروط في الإعتباريّات تختلف عنها في التكوينيّات ، كالإحراق مثلاً ، فإنها في الاعتباريّات قيودٌ وتقيّدات ، والتقيّد كما يكون بالسّابق والمقارن ، كذلك يكون باللاّحق ، ومثاله رضا الحمامي ، كما تقدّم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الإصفهاني ، فإنّه جعل الامور ثلاثة : العينيّات ، والإنتزاعيّات ، والجعليّات ، وقال : دخل المتأخّر المعدوم في الاولى والثانية غير معقول ، أمّا في الثالثة ، فمعقول .

لكن في (المحاضرات) خلط الإعتباريات بمثل رضا الحمّامي ، فإنّ رضا الحمّامي ليس من الامور الإعتبارية ، بل هو صفة نفسانيّة ، وسيأتي وجه التأثير فيه .

وأمّا قوله : بأنّه قيد وتقيّد .

فنقول : هل يوجد تأثير ودخلٌ للقيد أو لا ؟ إن كون الشيء قيداً لا يكون بلا ملاك ، فلابدّ وأنْ يكون له خصوصيّة حتى يكون قيداً ، كالإيمان بالنسبة إلى الرّقبة ، فإنْ كان بملاك ، وقع البحث في التقييد ، هل أنه قيد للحكم أو قيد للمأمور به ؟ وحينئذ يعود الإشكال ، لأنه ـ سواء كان الأول ، كالإجازة بالنسبة إلى البيع ، أو الثاني ، كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاة ، والغسل بالنسبة إلى الصّوم من دخل المعدوم في الموجود .

وأمّا رضا الحمامي بغسل الشخص في الحمّام ، فليس مشروطاً بدفع الاجرة فيما بعد ، وإنما هو صفة نفسانيّة تحصل من علم الحمامي بتحقّق دفع الشخص الأُجرة فيما بعد .. فهي منبعثة من العلم المقارن لها ، ولذا لو لم يكن عنده هذا الرضا لما سمح بالإغتسال إلاّ مع أخذ الاجرة من قبل ... فمثال رضا الحمّامي من صغريات ما ذكره المحقّق الخراساني من أن الشرط في الامور النفسانية هو العلم المقارن بها ، وإنْ كان المعلوم متأخّراً .

وأمّا معقوليّة دخل المعدوم في الموجود في الجعليّات ـ كما ذكر المحقّق الإصفهاني ـ بأنْ يكون الأمر المتأخّر دخيلاً في حصول التخضّع والتخشّع للمولى ... فنعم ، فالإحترامات ونحوها من الامور الإعتباريّة يعقل دخل الأمر المتأخّر في الأمر السّابق فيها ، وحصول عنوان الخضوع والخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، وقد سبقه إلى ذلك المحقق الخراساني ، ومثّل له بالإستقبال كما تقدّم .

لكنّ الكلام مع المحقق الإصفهاني في تطبيق الكبرى المذكورة على مثل الغسل للمستحاضة ، إذ كيف يكون الصّوم منها ـ وهي على حال القذارة ـ متعنوناً بعنوان الخضوع والخشوع من جهة تعقّبه بالغسل ... فإنّ العقلاء لا يرون ذلك ، بل الشارع نفسه يأمر بالتطهّر ثمّ العبادة والخضوع والخشوع لله ... وهذا مورد البحث ، وأنه كيف يكون الغسل المتأخّر سبباً للطّهارة حين الإتيان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذكره المحقق الإصفهاني لا يحلّ المشكلة .

هذا تمام الكلام في الطرق المذكورة لحلّ المشكلة ، وقد عرفت أنّ شيئاً منها لا يحلّ مشكلة الشرط المتأخّر ، بل جاء عن السيّد الاستاذ أنّه قال : « وما قيل في تصحيحه من الوجوه التي عرفتها لا تغني ولا تسمن من جوع »[1] .

تحقيق الاستاذ في الشّرط المتأخّر

ومن هنا ، فقد سلك شيخنا الاستاذ مسلكاً آخر في مسألة الشّرط المتأخّر ، فقال دام بقاه : أمّا في غسل المستحاضة فلا مشكلة ... لأنّ الفتوى باشتراط صومها بالغسل في الليلة الآتية لا مستند لها أصلاً ، لأنّ صحيحة ابن مهزيار :

« كتبت إليه : امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ، ثم استحاضت فصلَّت وصامت شهر رمضان كلّه ، من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكلّ صلاتين ، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا ؟ فكتب عليه السلام : تقضي صومها ولا تقضي صلاتها ، لأن رسول الله صلّى الله عليه وآله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك »[2] .

غير واضحة الدلالة على اعتبار الغسل واشتراط صحّة الصوم به ، بأن يؤتى به في اللّيلة اللاّحقة للصوم .

وأمّا الإشكال فيها بالمنافاة لما دلّ من الأخبار وغيرها على كون الزهراء الطاهرة عليها السلام بتولاً ، وبأنها تدلّ على التفصيل بين الصّوم والصّلاة ، وهو خلاف الإجماع القطعي ، فيمكن دفعه بالتفكيك في الحجيّة .

إنما الكلام في قضية إجازة المالك في المعاملة الفضوليّة ، ولابدّ فيها من لحاظ الأدلّة .

إنّه لا ريب في أن مقتضى الظهور الإطلاقي للتقيّيد بأيّ قيد ، والإشتراط بأيّ شرط من الشروط ، هو المقارنة بين المقيَّد والقيد ، والشرط والمشروط ... ولذا لابدّ من إقامة دليل خاصّ على تأثير الإجازة اللاّحقة في البيع الواقع قبلُ من طرف الفضول .

فإن أُريد تصحيح ذلك بالحقيقة العقليّة الفلسفية ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقة العرفيّة والحقيقة العقليّة واضح ، ولذا نرى أنّ البخار ـ مثلاً ـ مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقة العقليّة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنّ المدار في الامور الإعتبارية ، كالزوجيّة والملكيّة وغيرها من سائر أبواب العقود والإيقاعات ، على الحقيقة العرفيّة العقلائيّة ، وحينئذ ، فإنْ أمكن تصوير الإضافة بين الإجازة اللاّحقة والبيع السّابق ، إضافةً حقيقيةً عقلائيةً ، انحلّت المشكلة ... فنقول :

تارة : يراد من الإجازة اللاّحقة أن تكون مؤثّرةً في الملكيّة ـ التي هي الغرض من المعاملة ـ فهذا غير معقول ، وأُخرى : يراد منها تحصيص البيع وتحقيق الإضافة بينه وبين الإجازة اللاّحقة ... فهذا من الجهة

---

(١) منتقى الاصول ١٢٧/٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٤٩/٢ الباب ٤١ من أبواب الحيض ، رقم ٧ .

العقلائيّة ممكن ، والإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافة حقيقةً عقليّة ، وكذا جعل المضاف حقيقةً عقليّة ، أمّا لو جعلنا المضاف حقيقةً عقلائيّة ، وكذا الإضافة فلا مانع ... والمرجع في مثله هو الإرتكازات العقلائيّة .

إنه وإنْ كان المتضائفان متكافئين في القوة والفعل حقيقةً عقليّةً ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متّصفاً بهذا العنوان قبل مجيء « الجواب » حقيقيّةً عرفيّة ، مع كونهما متضايفين .

وأيضاً ، فإنّهم يضيفون « المجيء » إلى « الغروب » إضافة حقيقةً عرفيّة ، مع أن الغروب مثلاً غير متحقق ، وفي القرآن الكريم : (**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ**)[1] .

إنه لا مانع عقلاً من أنْ تحقق الإضافة والمضاف الآن ، ويكون مجيء المضاف إليه فيما بعد ، بأنْ تكون الإجازة اللاّحقة طرفاً للمعاملة الواقعة الآن ، والمؤثر هذه الحصّة من المعاملة ... وهذا يرجع إلى نظر صاحب (الفصول) من أنّ العقد المؤثّر هو العقد المتعقّب بالإجازة ، أي العقد بوصف تعقّبه بالإجازة منشأ للأثر ... ولكنّه مخالفٌ لظواهر الأدلّة الشرعيّة وللسيرة العقلائية ، حيث يرى العرف والعقلاء كون الأثر للإجازة والرّضا اللاّحق ، لا للعقد المتّصف بوصف التعقّب بالرّضا والإجازة ... فالشارع يقول (**إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**)[2] ووجوب الوفاء إنّما يكون حيث يضاف العقد إلى الشخص ، لأن معنى (**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**)[3] هو أوفوا بعقودكم .. فمشكلة النظر المذكور ترجع إلى مقام الإثبات من هذه الجهة .

وفي مقام الثبوت أيضاً إشكال وهو : أنه كيف يمكن تحقق وصف « التعقب » للعقد قبل حصول الإجازة وتحقّقها ؟ لأن التعقب عنوان إضافي ، وتحققه موقوف على تحقق طرفه ... .

إذن ، فطريق صاحب الفصول وإن كان وجهاً من وجوه حلّ المشكلة من جهة الشرط المتأخر ، لكنْ لا يمكن المساعدة عليه ، لما يرد عليه من الإشكال ثبوتاً وإثباتاً ، فلا يصلح لتصحيح معاملة الفضول بالإجازة اللاّحقة ، على أساس أن تكون كاشفةً وطريقاً إلى تحقّق الملكيّة للمشتري ... .

والتحقيق أنْ يقال :

إن الإجازة اللاّحقة لها دخل في تحقق الملكيّة للمشتري ، لكنْ لا في اعتبارها له ، لأنّ الإعتبار مقارن للإجازة ، بل إنها دخيلة في المعتبر ، بأنْ تتحقّق الملكية للمشتري ، فيكون مالكاً من حين العقد ، لكنّ الكاشف عن تحقّقها له هو الإجازة الواقعة فيما بعد ، فيكون اعتبار الملكيّة من حين الإجازة ، والمعتبر وهو الملكيّة ـ من حين العقد .

وتوضيح ذلك : إنه ما لم تأتِ الإجازة ، فالعقد غير منتسب إلى المالك ، فإذا أجاز انتسب العقد إليه ، ومعنى إجازته للعقد : قبوله له على ما وقع عليه ، والمفروض وقوعه على أن تكون الدار مثلاً ملكاً

---

(١) سورة طه : ١٣٠ .

(٢) سورة النساء : ٢٩ .

(٣) سورة المائدة : ١ .

من حين العقد للمشتري ، فالإجازة تتوجّه إلى مقتضى العقد الواقع من قبل ... ثم إنّ الشّارع يمضي هذه الإجازة على نفس الخصوصيّة ، بأنْ يكون اعتبار الملكيّة للمشتري الآن وحين الإجازة ، والملكيّة ـ وهي المتعلَّق للإعتبار ـ واقعةً حين العقد ... فلم يكن من تأثير المعدوم في الموجود ، وانحلّت مشكلة الشرط المتأخّر .. بناءً على الكشف .

وتبقى مشكلة اخرى : وهي أنّ مقتضى قاعدة السّلطنة وغيرها من أدلّة الملكيّة الإختياريّة والقهريّة ، كون الدار ملكاً للمالك المجيز إلى حين الإجازة ، لكنْ مقتضى (**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**) أن تكون الدّار ملكاً للمشتري من حين العقد ، بالبيان المذكور ، وحينئذ ، تجتمع ملكيّتان على المملوك الواحد في الحدّ الفاصل بين العقد والإجازة ، ولمن تكون النّماءات ؟

هنا تحيّر مثل الميرزا ، وجعل المقام من قبيل مسألة الخروج من الدار المغصوبة ، حيث قال بعدم امكان القول باجتماع الوجوب والحرمة في الخروج ، لأن كلاً منهما تصرّف ، بل يجب الخروج للتخلّص من الغصب ... ونقض بذلك على مسلك المحقق الخراساني .

لكنّ التحقيق هو الفرق بين الموردين ، للفرق بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة ، إذ الأولى تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات ، والثانية تابعة للمصالح والمفاسد في نفس الإعتبار ، فللخروج من الدار المغصوبة مصلحة تستلزم الوجوب ومفسدة تستلزم الحرمة ، زمانهما واحد ، والمتعلّق واحد ، فيلزم اجتماع الضدّين وهو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج وعدم حرمته ، لأنّ المركب للحكمين واحد ، وهو غير ممكن .

أمّا فيما نحن فيه ، فالمركب ـ وهو الإعتبار ـ متعدّد ، فالإعتبار كان لملكيّة المشتري من السّابق إلى الآن ، وهو اعتبار الفضول ، ولكنّ اعتبار المالك المجيز هو الملكيّة للمشتري من الآن ، أي حين الإجازة حتى وقت العقد .

هذا ... والمهمّ حلّ مشكلة الشرط المتأخّر ، وقد تحقق ذلك .

أمّا مورد الغسل لصوم المستحاضة ـ وليس في الفقه مورد آخر غيره يكون ما هو المتأخر شرطاً للمكلَّف به ـ فلا يساعده مقام الإثبات ، كما تقدّم .

قال الأستاذ في الدورة السابقة :

وكلّ مورد في الفقه قام الدليل عليه إثباتاً ، فلابدَّ من رفع الإشكال الثبوتي فيه بلحاظ الحقيقة العرفيّة والبناء عليها ، كما لو تزوّج المريض في مرض لا يبرء منه ، فإنْ دخل صحّ النكاح وإلاّ فلا ، فالدخول متوقّف على النكاح ، والنكاح على الدخول ، وهذا دور . وحلّ المشكلة هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، ومن حين تحقق النكاح مع الدخول المتأخر تعتبر الزوجيّة ، فكان الدخول دخيلاً في تحصّص الحصّة .

وأيضاً : إذا مات الميّت غير المسلم ، وترك ابناً صغيراً له ووارث مسلم كبير ، وجب على الكبير الإنفاق على الصغير حتى يسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حينئذاك ، كان مالكاً لما تركه الميّت من حين

الموت ، وإن لم يكن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلك الحين ... وإنْ لم يسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلى الوارث المسلم .

انقسام الواجب إلى :

المطلق والمشروط

مقدّمات :

لمّا فرغ صاحب (الكفاية) من تقسيمات مقدّمة الواجب ، شرع في تقسيمات الواجب ، وجعل أوّلها : انقسامه إلى المطلق والمشروط .

قال الأستاذ : في هذا التقسيم مسامحة ، فإنّ كلاً من الواجب والوجوب ينقسم إلى المطلق والمشروط ، مثال الأوّل : اشتراط الصّلاة أو إطلاقها بالنسبة إلى الطهارة . ومثال الثاني : إشتراط وجوب الصّلاة أو اطلاقه بالنسبة إلى زوال الشمس ... .

لكنْ بحسب الظهور الإثباتي يكون الشرط عائداً إلى الوجوب ، والإنقسام حينئذ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

وعلى أي حال ، فههنا مقدّمات :

المقدمة الأولى : (المراد من المطلق والمشروط هو المعنى اللّغوي)

المراد من « المطلق » و « المشروط » في عنوان البحث هو المعنى اللّغوي للكلمتين ، أي : الإشتراط هو الإرتباط ، كارتباط الصّلاة بالزوال مثلاً ، والإطلاق عبارة عن عدم الإرتباط والإناطة والتقييد ، ، كما في الصّلاة بالنسبة إلى الإحرام مثلاً .

وأمّا ما ذكروه من التعاريف للإطلاق والإشتراط فكلّه مخدوش ، والمقصود منها توضيح المعنى اللّغوي والعرفي ... .

المقدمة الثانية : (في أنّ الإطلاق والإشتراط إضافيّان)

إن الإطلاق والاشتراط أمران إضافيّان وليسا بحقيقيّين ، إذ المطلق الحقيقي لا وجود له ، وكذا المشروط بكلّ شرط ... والحاصل : إنّ الواجبات كلّها مشروطة ، سواء العقليّة ، كوجوب معرفة الباري تعالى ، فإنّه حكم عقلي مشروط بالقدرة ، أو الشرعيّة ، كوجوب الصّلاة والصّوم ... فإنها مشروطة بالبلوغ والعقل وغيرهما من الشروط العامّة .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط كونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبة إلى شيء ... .

المقدمة الثالثة : (هل المراد إطلاق الهيئة أو المادة ؟)

تارةً يطلق « الإطلاق » ، ويراد منه « إطلاق المادّة » ، ومرادهم منها « الواجب » . وأخرى : يطلق « الإطلاق » ، ويراد منه « إطلاق الهيئة » ، ومرادهم منها « الوجوب » .

إن مثل « صلّ » مركّب من مادّة هي « الصّلاة » ومن هيئة هي « هيئة إفعل » . والشرط يرجع تارةً : إلى طرف الهيئة فيقال : الوجوب مقيدً ومشروط بكذا . واخرى : يرجع إلى المادّة فيقال : هذا الواجب مشروط بكذا ... لكنْ لا يخفى : أنه متى تقيّدت الهيئة ، وكان الوجوب مشروطاً بشرط ، تقيّد الواجب بتبعه قهراً ، فاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال يخرج الصّلاة ـ أي : الواجب ـ عن الإطلاق بالنسبة إلى الزوال ، فلا تقع صلاة الظهر قبله بعد تقييد وجوبها به ... وهذا ما يحصل قهراً ... أمّا في حال العكس فلا ، فلو اشترط المولى في الواجب شرطاً وقيّده بقيد ، فذلك لا يوجب التقييد والتضييق في الوجوب ، كاشتراط الصّلاة بالطهارة ، فإنّه لا يخرج وجوبها عن التوسعة .

مقتضى القاعدة رجوع القيد إلى الهيئة

وبعد الفراغ من المقدّمات والتمهيدات ، نقول :

إنّه لا ريب في أن ظواهر الألفاظ ومقتضى القواعد النحويّة : رجوع القيد إلى الهيئة أي الوجوب ، فمعنى قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو اشتراط وجوب إكرامه وتقيّده بمجيئه ، وكذا في : إذا زالت الشمس فصلّ ، وفي (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**) ، فإن في جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئة ومضيّقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللاّبديّة ... هذا هو مقتضى معنى الكلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال في المسألة

لكنَّ الشيخ الأعظم ـ رحمه الله ـ مع إقراره بذلك ، يرى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ، وضرورة رجوعه إلى المادّة ، وأنه لابدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلي .

وخالفه المحقّق الخراساني وأتباعه .

وذهب الميرزا إلى رجوعه إلى المادّة المنتسبة .

فالأقوال ثلاثة .

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة

ثم إنّ الشيخ أقام على عدم رجوع القيد إلى الهيئة برهاناً ، وأقام على ضرورة رجوعه إلى المادّة برهاناً ، ليدلّ على كلا الأمرين بدليل مطابقي ، وإلاّ ، فإن الدليل على عدم رجوعه إلى الهيئة يدلّ بالإلتزام على رجوعه إلى المادّة ... وأيضاً ، فإنّ بين برهانيه فرقاً ، سيأتي بيانه .

هذا ، وإذا كانت القيود كلّها ترجع إلى المادّة كما يقول الشّيخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّة وقيود الهيئة ، مع أنّ قيود الهيئة لها دخل في أصل مصلحة الشيء ، وإذا انتفت القيود لم يكن في الشيء مصلحة ، بخلاف قيود المادّة ، فإنّها دخيلة في فعليّة المصلحة لا في أصل وجودها .

مثلاً : الزّوال قيد لوجوب الصّلاة ، ومعنى ذلك : أنْ لا مصلحة للصّلاة قبل الزّوال ، وإنما تتحقّق بعده ، بخلاف الطّهارة التي هي قيد للواجب ، فإنّ الصّلاة ذات مصلحة بدون الطّهارة ، إلاّ أن المصلحة لا تتحقّق في الخارج ولا تحصل إلاّ بتحقق الطهارة مع الصّلاة ، وكونها مع الطهارة .

فلو رجعت القيود كلّها إلى المادة فما الفرق ؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ ، وانتظر الجواب !!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

فاستدلّ الشيخ رحمه الله لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة[1] بأنّ :

مفاد الهيئة معنىً حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي ، والإطلاق إنّما يرد على أمر قابل للتضييق ، ولا تضييق أكثر وأشدّ من الجزئية ، والشيء الجزئي لاسعة فيه حتى يضيَّق ، فهو ـ إذن ـ غير قابل للتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة أو لا ... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل : إذا كان الجزئي غير قابل للتقييد فالإطلاق محال ، وإذا استحال الإطلاق في الجزئي كان التقييد محالاً .

هذا ، ولا يخفى أن الأساس في هذا الوجه كون مفاد الهيئة معنىً حرفيّاً ، وأمّا إذا كان معنىً اسميّاً كما لو قال : « إن جاءك زيد فيجب إكرامه » ، فهذا الوجه غير جار .

الأجوبة عن هذا الدليل

والوجوه التي ذكرها القوم في الجواب عن الدليل المذكور ، كلّها مبنائية :

فقال المحقق الخراساني[2] :

لقد تقدَّم في محلّه أن معاني الحروف ليست بجزئيّة ، لا جزئية خارجيّة ولا جزئيّة ذهنيّة ، أما عدم كونها جزئيّة خارجيّة فواضح ، وأما عدم كونها جزئيّة ذهنيّة ، فلأنَّ الجزئيّة تكون باللّحاظ ، واللّحاظ يكون في الإستعمال ، ومعاني الحروف موطنها قبل الاستعمال .

وإذْ لا جزئيّة في معاني الحروف ، فالاستدلال يسقط .

لكن هذا الجواب مبنائي .

وقال المحقق الاصفهاني[3] :

ليس المراد من الجزئيّة هي الجزئيّة الخارجيّة أو الذهنيّة ، بل المراد منها هي التعلّق والتقوّم بالطرفين ، والمعنى الحرفي في ذاته متقوّم بالطرفين ، والهيئة معنىً حرفي ، فمفادها النسبة البعثيّة ـ كما في « فصلِّ » في : « إذا زالت الشمس فصلّ » ـ وهذه النسبة ذات طرفين : المنسوب والمنسوب إليه ...

---

(١) مطارح الأنظار : ٤٥ ـ ٤٦ .

(٢) كفاية الأصول : ٩٦ .

(٣) نهاية الدراية ٥٩/٢ .

وكما في « إن جاءك زيد فأكرمه » ... وإذا كان هذا معنى الجزئيّة ، فإنّ الجزئيّة بهذا المعنى تقبل التّضييق ، بأنْ يُزاد في الأطراف ، فتكون ثلاثة أو أربعة ... وهكذا .

وقال السيد الخوئي[1] **:**

إن حقيقة المعنى الحرفي هو التضييق في المعنى الإسمي ، كما تقدّم في محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنّه بعد أن قال : « صلّ في المسجد » وحصل بـ « في » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطّهراً » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... وهكذا ... إذن ، لا مانع من رجوع القيد إلى الهيئة بناءً على هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبنائي . هذا أوّلاً .

وثانياً : لو سلّمنا المبنى ، فإنّ التضييق الثاني إنما يرد على أصل الصّلاة لا على تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلى الهيئة ومفادها ـ وهو الحكم ـ فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلى الهيئة .

وتلخَّص إلى الآن كون الأجوبة مبنائية .

بقي جوابان : أحدهما للمحقق الخراساني ، والآخر للمحقق الإصفهاني .

أمّا جواب المحقق الخراساني فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم تقييده بقيد ; حتى يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيَّد ، ولا محذور في هذا أصلاً .

وفيه :

إنما يتمّ إنشاء الطلب المقيَّد في مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً للإطلاق والتقييد ، كما في الرقبة قبل تقيّيدها بالإيمان ، وبناءً على كلام الشيخ ، فإنّ الطلب النسبي هو مفاد الهيئة ، والطلب النسبي معنى حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيّد ... لأنّ التقيّد والجزئيّة موجود في ذات الطلب .

وأمّا جواب المحقق الإصفهاني فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئة تخصيصاً للطلب ، لتمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئة وتقييده ليس تخصيصاً ، وإنما هو تعليق ، ولا مانع من تعليق الجزئي .

وتبعه في (المحاضرات) فقال : بأنّ طلب إكرام زيد ليس مقيَّداً بمجيء زيد ، وإنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، وفرق بين باب الإطلاق والتقييد ، وباب التعليق والتنجيز .

وفيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشيء حصّتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه في حدّ ذاته ذو فردين : البيع المنجّز ، والبيع المعلّق على قدوم الحاج مثلاً . وحينئذ ، يكون التعليق محصّصاً للمعلَّق ،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٠/٢ .

وما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجيء زيد وعدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنىً ... إذن ، فإنّ التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، وهو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبة مردودة ، وكلام الشيخ على قوَّته ، لكنّ خلاصة كلامه كون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً جزئيّاً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حلّ الاشكال ، إلاّ أنّ الحق هو أن الموضوع له في الحروف عام كذلك ; فإنّ معنى الحرف يقبل العموم والسّعة ، فكما يأتي إلى الذهن من كلمة « الظرفيّة » معنىً عام مستقل قابل للإنطباق على الموارد الكثيرة ، كذلك يأتي من كلمة « في » معنى له سنخ عموم قابل للانطباق على الموارد الكثيرة ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنّه جواب مبنائي كذلك .

وتلخّص : إن جميع ما ذكروه جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة ، غير مفيد ، بعد الاعتراف بكون الموضوع له الحروف خاصّاً ، لأنّ الخاص لا يقبل الإطلاق والتقييد كما هو واضح ، فلا سبيل إلاّ إنكار هذه الجهة والقول ـ كما هو المختار ـ بأن المعاني الحرفيّة فيها سنخ عموم ، فكما يأتي إلى الذهن معنى مستقل من « الابتداء » قابل للإنطباق على كثيرين ، كذلك يأتي إلى الذهن معنى غير مستقل من « مِن » قابل للإنطباق على الموارد الكثيرة .

وهكذا يندفع برهان الشيخ ، الذي كان الدليل الأوّل لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة .

الدليل الثاني لقول الشيخ

وهو ما ذكره الميرزا : من أنّ المعنى الحرفي لا يقبل اللّحاظ الإستقلالي ، وكلّ ما لا يقبل اللّحاظ الإستقلالي ، فهو لا يقبل الإطلاق والتقييد ... فالقيد لا يرجع إلى الهيئة ومعناها حرفي .

فالمانع آليّة المعنى الحرفي ، لا جزئيّته كما ذكر الشيخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدليل إنما يتوجّه ، فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة ، أمّا في الجملة الاسمية الدالّة على الوجوب فلا موضوع له ، لأنّ الوجوب حينئذ مدلول اسمي ، وليس الدالّ عليه معنىً حرفيّاً .

ولذا جاء الشيخ ـ لما ذهب إليه من رجوع القيد إلى المادّة ـ ببرهانين ، أحدهما : البرهان على امتناع رجوعه إلى الهيئة ، وهو ما تقدّم ، والآخر : البرهان على ضرورة رجوعه إلى المادّة ، ليشمل ما إذا كان الدالّ على الوجوب معنىً اسميّاً وهذا ما وعدنا سابقاً ببيانه .

إشكال المحاضرات

وأورد في (المحاضرات)[1] على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : إنَّ المعنى الحرفي قد يلحظ باللّحاظ الإستقلالي ، وإذا كان يتعلّق به اللّحاظ الإستقلالي ، فالإستدلال المذكور باطل ، وقد مثّل له بما إذا علم بوجود زيد في البلد وبسكناه في مكان ، وجهل المكان بخصوصه ، فإنّ تلك الخصوصيّة تكون مورداً للإلتفات والسؤال ، مع كونها معنىً حرفيّاً .

والثاني : إن ما ذكر ، إنما يمنع عن طروّ التقييد على المعنى الحرفي حين لحاظه آليّاً ، وأمّا إذا قيّد المعنى أوّلاً بقيد ، ثم لوحظ المقيّد آليّاً ، فلا محذور فيه ، إذاً ، لا مانع من ورود اللّحاظ الآلي على الطلب المقيَّد في رتبة سابقة عليه .

نظر الأستاذ

وتنظّر الاستاذ في الإشكالين : بأن الأوّل وإن كان وارداً إلاّ أنه مبنائي ، وأن الثاني غير وارد ، لأنّ مقتضى الدقّة في كلام الميرزا هو : أن المعنى الحرفي لا موطن له إلاّ ظرف الإستعمال ، وأمّا قبل ذلك فلا وجود للمعنى الحرفي ، وبعبارة أخرى .... يقول الميرزا : بأنّ ذات المعنى الحرفي متقوّمة بالآليّة ، والاختلاف بينه وبين المعنى الاسمي جوهري ، ـ خلافاً للمحقّق الخراساني ـ فلو قبل اللّحاظ الاستقلالي خرج عن الحرفيّة ، وهذا خلف .

الدليل الثالث لقول الشيخ

قال في (المحاضرات) : وهو العمدة في المقام[2] وهو ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في (الكفاية) بعنوان « إنْ قلت » ، وتقريره :

إنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ ، والإيجاب والوجوب ، لكنّ التفكيك بين الإيجاب والوجوب غير معقول في التشريعيّات ، كما أن التفكيك بينهما في التكوينيّات غير معقول ... وكلّما استلزم المحال محال .

والحاصل : إن رجوع القيد إلى الهيئة يوجب تحقّق الإيجاب دون الوجوب ، فيقع التفكيك المحال ... لأنه إن رجع القيد في « إذا زالت الشمس فصلّ » إلى الهيئة ، جاء السؤال : هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أو لا ؟ فإن كان الجواب : لم يوجد الوجوب عنده ، وقعت الحاجة إلى إنشاء آخر لوجوب الصّلاة عند الزوال ، وإنْ أُجيب بوجود الوجوب عند الزوال ـ والمفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّة ـ لزم الإنفكاك بين الإنشاء والمنشأ ، وهو الإشكال .

وجوه الجواب

وقد أُجيب عن هذا الدليل بوجوه :

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٣١/٢ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٢١/٢ .

أحدها : جواب (الكفاية)[1] بالنقض بالإخبار ، فإنه يمكن الإخبار عن الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد ، كقولك لشخص : أزورك في يوم الجمعة ... ووزان الإنشاء وزان الإخبار .

وفيه :

إنه قياس مع الفارق ، لأن النّسبة بين الإنشاء والمنشأ هي نسبة الإيجاد والوجود ، وأمّا في الإخبار ، فهي نسبة الحاكي والمحكي ، وهذا معقول ، بخلاف ذاك .

الوجه الثاني

الفرق بين التكوينيّات والاعتباريّات ، بدعوى أنّ عدم تخلّف الوجود عن الإيجاد إنما هو في التكوينيّات كالكسر والإنكسار ، وأمّا في الإعتباريّات ، فلا محذور فيه[2] .

وفيه :

إنّ الأحكام ، منها هو مختصٌ بالوجود الاعتباري ، ومنها ما هو مختص بالوجوه التكويني ، ومنها ما لا يختصّ بأحدهما بل هو حكم الوجود ، وعدم الإنفكاك بين الإيجاد والوجود من أحكام الوجود ، فإنّه ـ سواء في عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الإعتبار ـ لا يتخلّف الوجود عن الإيجاد ، فكلّ وجود له نسبتان ، أحدهما إلى الفاعل والاخرى إلى القابل ، والملكيّة ـ وهي أمر اعتباري يوجد لها هاتان النسبتان ... .

الوجه الثالث

إن الإنفكاك الواقع هنا ليس بين الإنشاء والمنشأ ليرد الإشكال ، بل هو بين الإنشاء والإرادة الحقيقيّة منه ... فقبل الزوال يوجد الإنشاء ، لكنّ الإرادة الحقيقية بالنسبة إلى الصّلاة هي في وقت الزوال ، والإنفكاك بين الإنشاء والإرادة الحقيقية لا محذور فيه .

وهذا الجواب اعتمده المحقّق الإيرواني[3] .

وفيه :

إنه إذا لم تكن إرادة حقيقيّة بالنسبة إلى الصّلاة قبل الزوال ، وإنه لا وجوب ، بل هو عند الزوال ، يتوجّه السؤال بأنّه كيف يتحقق الإرادة الحقيقيّة والوجوب للصّلاة عنده ، والمفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

والحاصل : إنه إن لم يكن عند الزوال للصّلاة وجوب ، فهذا معناه إنكار الوجود الفعلي للحكم ، وإن كان لها وجوبٌ عنده ، فإنْ كان بالإنشاء السّابق رجع إشكال الإنفكاك ، وإن كان بغيره ، فالمروض أنْ لا إنشاء آخر .

---

(١) كفاية الأصول : ٩٧ .

(٢) نهاية النهاية ١٤١/١ ـ ١٤٢ .

(٣) نهاية النهاية ١٤٢/١ .

الوجه الرابع

إن في مثل : « إذا زالت الشمس فصلّ » أُموراً : أحدها : الإستعمال ، والثاني : البعث الفرضي ، والثالث : البعث التحقيقي .

لقد استعملت هيئة « فصلّ » بعد الفاء في البعث ، والمادّة هي الصّلاة ، وهنا : بعث له ثبوتان وإثباتان ، ثبوت فرضيٌ للبعث ، على أثر كون القيد والشرط مفروضاً ، فكان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضي ، وهذا الثبوت الفرضي متّحد مع الإثبات الفرضي ، بحكم الإتّحاد بين الوجود والإيجاد ، وثبوت تحقيقي يكون في حال فعليّة القيد والشرط ـ أي الزوال ـ وهذا الثبوت غير منفك عن الإثبات التحقيقي .

فتلخّص : إن الإستعمال غير منفك عن المستعمل فيه ، والإثبات والثبوت الفرضي غير منفك أحدهما عن الآخر ، والإثبات والثبوت التحقيقي كذلك ، فأين الإنفكاك ؟

وهذا توضيح ما جاء في (نهاية الدراية)[1] حيث قال : « إن الإنشاء إذا أُريد به ما هو من وجوه الإستعمال ، فتخلّفه عن المستعمل فيه محال ، وجد البعث الحقيقي أم لا ، وإذا أُريد به إيجاد البعث الحقيقي ... » .

وفيه :

إن الإنشاء إمّا مبرز للمعنى وإمّا موجد ، ولا ثالث ، وعلى الثاني : إمّا يوجد المعنى بعين وجود اللّفظ ، وإمّا يوجد المعنى بغير وجود اللّفظ ، ولا ثالث .

فإن كانت الهيئة كاشفة عن المعنى ومبرزةً له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللّفظ ؟ التحقيق : إن لكلّ مفهوم وماهيّة وجودين حقيقةً لا أكثر ، أحدهما : الوجود الذهني ، والآخر : الوجود الخارجي ، وأمّا غير هذين الوجودين فلا يكون إلاّ بالإعتبار ، لكنّ الواضع ليس عنده هذا الإعتبار ، فإنّه لا يعتبر الاسم وجوداً لذات المسمّى ، وما اشتهر من وجود : الوجود اللّفظي والوجود الكتبي ، إلى جنب الذهني والحقيقي ، فلا أصل له : هذا أوّلاً .

وثانياً : إن المحقق الإصفهاني يرى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار الوضع ، فإيجاد المعنى بعين وجود اللّفظ مردود ، على مسلكه في تعريف الوضع أيضاً .

وعليه ، فينحصر وجود المعنى بأنْ يكون بغير وجود اللّفظ ، فإنْ كان ذاك الوجود في ظرف وجود الهيئة والإنشاء ، لزم الوجود الفعلي للمشروط قبل تحقّق شرطه ، وإن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد والوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقي[2] ويتمّ توضيحه ضمن الامور التالية :

---

(١) نهاية الدراية ٦٤/٢ .

(٢) نهاية الأفكار ٢٩٥/١ .

١ ـ إنّ حقيقة الحكم عند المحقّق العراقي عبارة عن الإرادة التشريعيّة المبرزة ، بأنْ يراد صدور الفعل من الغير وتبرَز هذه الإرادة ، كقولك لغيرك : « صُم » ، « صلّ » ونحو ذلك ، فمن هذه الإرادة المبرزة ينتزع عنوان الحكم .

٢ ـ إن القيود على قسمين ، فمنها ماله دخل في أصل المصلحة والغرض ، ومنها ما له دخل في فعليّة المصلحة والغرض ... فالمرض ـ مثلاً ـ له دخل في مصلحة استعمال الدواء ، إذْ لا مصلحة لاستعماله في حال السّلامة ، لكنْ قد لا يتحقق الغرض فعلاً ولا تحصل المصلحة إلاّ بإضافة عمل آخر إلى شرب الدواء ، فيكون ذاك العمل ـ كالإستراحة مثلاً ـ دخيلاً في فعليّة المصلحة .

وشروط الوجوب ـ وهو مفاد الهيئة ـ ترجع كلّها إلى أصل المصلحة ، وشروط الواجب ترجع إلى ما يكون دخيلاً في فعليّة الغرض والمصلحة .

٣ ـ الإرادة تارةً مطلقة ، وأخرى منوطة ، فقد يكون الشيء مطلوباً على كلّ تقدير ، ويتقوّم به الغرض كذلك ، وقد يكون مطلوباً على بعض التقادير ، والغرض يترتب على حصول الشيء مقيّداً ومنوطاً بذاك التقدير ، كأنْ تكون إرادة الصّلاة منوطةً بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوّماً به .

٤ ـ هناك فرق بين القيد الدخيل في تحقق الغرض ، والقيد الدخيل في تحقّق الإرادة ، فإن الدخيل في تحقّق المصلحة دخيل بوجوده الخارجي ، والدخيل في تحقق الإرادة دخيل بوجوده اللّحاظي ... وعلى هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحة للصّلاة ، لكنّ الوجود اللّحاظي للزوال موجود ، وبوجوده تتحقق الإرادة للصّلاة عند الزوال ، فتكون إرادةٌ منوطة ... فالإرادة تحصل لكنّها منوطة ، وإناطتها بالزوال لا ينافي تحقّقها قبله ... فيكون وجوب الصّلاة مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، وإنْ كان قيد الوجوب يتحقّق إذا زالت الشّمس ، لكنّ تحقّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

وبهذا البيان يظهر بطلان دعوى الإنفكاك ... لأنّ حقيقة الحكم هي الإرادة المبرزة ، ولولا الإبراز فلا حكم ، وإذا كانت إرادة الصّلاة منوطةً بالزوال ، فإنّ الزوال ملحوظ قبل تحقّقه ، ووجوده اللّحاظي هو المؤثّر في الإرادة ، وبذلك يكون الحكم فعليّاً ، وتلخّص : أنه لا انفكاك بين الوجوب والايجاب ... نعم ، قد وقع الإنفكاك بين فعليّة الحكم والإرادة الحاصلة قبل القيد ، وبين فاعلية الإرادة والحكم ، لكونها منوطةً بالقيد ، وهذا الإنفكاك لا محذور فيه .

ولهذه الامور ، ذهب المحقق العراقي إلى أن كلّ واجب مشروط ، فالوجوب والإيجاب فيه فعلّيان ، غير أن الفرق بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط في جهتين :

الأولى : إن الإرادة في الوجوب المطلق مطلقة غير منوطة ، بخلاف الوجوب المشروط .

والثانية : إنّه في الوجوب المطلق ، توجد فعليّة الحكم وفاعليّة الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعليّة الحكم موجودة ، أمّا فاعليّته فلا .

وفيه :

أوّلاً : إنهم قالوا بأنّ الإرادة هي الشوق الأكيد ، فالإرادة التشريعيّة هي الشوق الأكيد إلى صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، ومن المعلوم أن الشوق الأكيد أمر تكويني وإبرازه تكويني ومبرزه تكويني ، وأمّا الحكم فأمر جعلي اعتباري وليس بتكويني ، فكيف تكون الإرادة التشريعية المبرزة هي الحكم ؟

وثانياً : كيف تكون الإرادة في الواجبات المنوطة فعليّةً ، مع عدم تحقّق القيد بعدُ ؟ إن كان المراد من « الإرادة » هو « الشوق الأكيد » ففعليّته قبل تحقق القيد معقول ، وقد ظهر أن الشوق ليس الحكم ، بل الإرادة المبرزة هي الحكم ، وتحققّها يستلزم تحقق المراد ولا يمكن الانفكاك ، لكنّ التحقق لا يعقل مع فرض الإناطة .

وثالثاً : كيف تكون الإرادة فعليةً وفاعليّتها غير متحقّقة ؟ إن هذا خلف ، لأنها إن كانت فعليةً ، فلا يعقل تخلّفها عن فاعليّتها ، فإذا كان الزوال دخيلاً في المصلحة وهو غير حاصل ، كيف يتعلّق الإرادة الفعليّة بالمراد ؟ وكانت الإرادة الفعليّة حاصلة ، بأنْ علم المكلَّف أنّ المولى تعلّقت إرادته قبل الزوال بالصّلاة وقد أبرز هذه الإرادة ، فلا محالة تتحقّق الفاعليّة أيضاً ... ولا يعقل الإنفكاك .

الوجه السادس

قال في (المحاضرات)[1] : الصّحيح أن يقال : لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريّة المشهور من أنَّ الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللّفظ ، ضرورة عدم امكان تخلّف الوجود عن الإيجاد ، وأمّا بناءً على نظريّتنا : من أن الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الإعتباري في الخارج بمبرز ، من قول أو فعل ، فيندفع الإشكال من أصله .

قال : والسّبب في ذلك هو : إنّ المراد من « الإيجاب » إمّا إبراز الأمر الإعتباري النّفساني ، وإمّا نفس ذاك الأمر الإعتباري ، وعلى كلا التقديرين ، لا محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة . أمّا على الأوّل ، فلأنّ كلاً من الإبراز والمبرز والبروز فعلي ، فليس شيء منها معلّقاً على أمر متأخّر ، وهذا ظاهر . وأمّا على الثاني ، فلأنّ الإعتبار من الامور النفسانيّة ذات التعلّق كالعلم والشّوق ، وكما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلّق بأمر متأخّر ، فلا محذور من أنْ يكون الإعتبار فعليّاً والمعتبر متأخّراً ، والتفكيك بينهما جائز .

والحاصل : إنه بناءً على مسلك المشهور لا يجوز التفكيك ، لأنه من الإيجاد والوجود ، وأمّا على مسلكه ، فإنه لا يقاس بالتفكيك بين الإيجاد والوجود أصلاً .

وقال في (حاشية أجود التقريرات) : « ويردّه : أن الإيجاب ، إنْ أُريد به إبراز المولى لاعتباره النفساني ، فالإبراز والبروز والمبرَز كلّها فعليّة ، من دون أنْ يكون شيء منها متوقّفاً على حصول أمر في الخارج ، وإنْ أُريد به الاعتبار النفساني ، فبما أنذه من الصفات ذات الإضافة ـ كالعلم والشوق ونحوهما ـ

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٣/٢ .

فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخّر ، فكما أنه يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب الفعليين ، يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب على تقدير ، وأين هذا من تخلّف الإيجاد عن الوجود ؟

وغير خفي أنّ أساس هذا الإشكال يبتني على تخيّل أن الجمل الإنسانيّة موجدة لمعانيها في نفس الأمر ، مع الغفلة عمّا حقَّقناه من أنه لا يوجد بها شيء أصلاً ، وإنما هي مبرزات للأمور القائمة بالنفس الممكن تعلّقها بأمر متأخر ، ولأجله ذكرنا في محلّه أنّ امتناع التعليق في العقود والإيقاعات إنما هو من جهة الإجماع ، ولو قطع النظر عنه لما كان مانع عن التعليق أصلاً »[1] .

قال الأستاذ

في الدورة السابقة :

لا ريب في أنّ السيّد الخوئي يرى أن نسبة الإيجاب والوجوب عين نسبة الإيجاد والوجود ، وقد نصّ على ذلك في (مصباح الفقاهة) حيث اعترض على الشيخ التفريق بين الإيجاب والوجوب وبين الكسر والإنكسار فقال : « إنه لا وجه صحيح لتفرقة المصنف بين الإيجاب والوجوب ، وبين الكسر والإنكسار ، بديهة أن الفعل الصّادر أمر وحداني لا تعدّد فيه بوجه ، وإنّما التعدد فيه بحسب الإعتبار فقط ، كالإيجاد والوجود ، فإنّهما شيء واحد ... »[2] .

ولا ريب أيضاً في قبوله لعدم جواز التفكيك بين الإيجاد والوجود حيث قال في نصّ كلامه السابق « وأين هذا من تخلّف الإيجاد عن الوجود » أي إنه يرى استحالة التخلّف بينهما .

ثمّ إنّ قوله « وغير خفي أنّ أساس هذا الإشكال ... » إشارة إلى كلام المحقق الخراساني حيث قال : إن الإنشاءات موجدة للمعاني في نفس الأمر ... .

وهو ـ أي السيد الخوئي ـ يرى ورود الإشكال على مبنى الإيجاد ، واندفاعه على مبنى الإعتبار والإبراز .

لكنّه في مبنى الإعتبار والإبراز ـ وهو المختار عنده ـ قال : بأنّ المراد إن كان إبراز الإعتبار ، فالإبراز والبروز والمبرز كلّها فعليّة ... .

فنقول : هذا متين ، إلاّ أن حاصله هو الوجوب المطلق ، لأنّ لازم فعليّة كلّ ذلك هو عدم الوجوب التقديري ، وهذا يساوق انكار الوجوب المشروط ... .

قال : وإن كان المراد الإعتبار النفساني ، فتعلّقه بأمر متأخّر ممكن .

فنقول : المفروض أن الإعتبار النفساني هو الإيجاب بنفسه ، وتعلّقه بأمر متأخّر ، يعني أنْ يكون الوجوب على تقدير ، وهذا ليس إلاّ انفكاك الوجوب عن الإيجاب ، ولمّا كان يقول بأن وزان الإيجاب

---

(١) أجود التقريرات ـ الهامش ـ ١٩٣/١ .

(٢) مصباح الفقاهة : ٧٣/٢ .

والوجوب وزان الإيجاد والوجود ، فمعنى كلامه الإنفكاك بين الوجود والإيجاد ، فيعود الاشكال . هذا أوّلاً .

وثانياً : صريح كلامه ، أن يكون الإيجاب عين الإعتبار ، والحال أنَّ الإعتبار النفساني أمر تكويني لكونه من الصفات ، والإيجاب أمر اعتباري ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشكال هو الخلط ـ بناءً على القول بالإيجاد ـ بين أن يكون الإنشاء موجداً للمعنى حقيقةً ، وأن يكون سبباً ، لأن تخلّف الإيجاد عن الوجود محال ، وأما تخلّف السبب عن المسبّب فممكن .

والمشهور يقولون بأنّ الإنشاء سبب ، وأن نسبة الصّيغة الإنشائية إلى المعاني المنشأة نسبة الأسباب إلى المسبّبات ، أو نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، كما قال الميرزا ... .

والحاصل : إنه لا إشكال في العينيّة بين الوجود والإيجاد ـ أي بين المصدر واسم المصدر مطلقاً ـ فالنسبة بينهما هي العينية ، بخلاف النسبة بين الأسباب والمسبّبات ، فإنها التقابل ، سواء في التكوينيات ، حيث النار سبب للإحتراق ، أو في الإعتباريّات ، إذ المشهور أن التّزويج والزوجيّة عنوان حاصل من « أنكحت » ، والملكيّة تحصل من الفعل في « المعاطاة » والصّيغة في المعاملة الإنشائية ... وهكذا ... .

فهذا هو الفرق ، وقد وقع الخلط بينهما ، فكان الإشكال .

والدليل على ما ذكرنا من أنّ القوم يقولون بكون النسبة هي نسبة السبب إلى المسبب ، لا الموجد إلى الموجَد هو : ما جاء في (الخلاف) و (المبسوط)[1] من تعريف البيع : بأنه انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي فكان العقد سبباً وناقلاً ... ومن الواضح أن هذه السببيّة سببيّة جعليّة عقلائية ... كما أنهم في الطّلاق ـ مثلاً جعلوا « هي طالق » سبباً للبينونة ، وفي النكاح جعلوا « أنكحت » سبباً له ، وفي الملكية « بعت » .

وقد عرّف ابن حمزة البيع بأنه عقد يدل على انتقال عين إلى آخر[2]فقال فخر المحققين والشهيد بأنّ هذا تعريف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، وإطلاق السبب على المسبب مجاز[3] .

وبمثل ما ذكر ، تجد التصريح في كلام العلاّمة في (القواعد) و(التذكرة) في مسألة الوصيّة ، وكذا الشهيد والفخر في الإيضاح ... قال العلامة في الوصيّة : إذا كانت الملكيّة حاصلةً قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب وإما شرط للملكيّة[4] .

---

(١) كتاب الخلاف ٧/٣ ط جامعة المدرسين . المبسوط في فقه الإماميّة ٧٦/٢ .

(٢) الوسيلة : ٢٧٠ .

(٣) انظر : جامع المقاصد ٥٥/٤ .

(٤) قواعد الأحكام : ٢٩١ حجري . تذكرة الفقهاء ٤٥٣/٢ حجري .

وفي (المسالك) في تعريف البيع ما حاصله : إن الملكية مسببة ، والعقد سبب لها[1] .

وفي (جامع المقاصد) : إن البيع هو نقل الملك من مالكق إلى آخر بصيغة مخصوصة[2] .

وذلك صريح (المستند) حيث قال : « العقد سبب النقل ، كما أنَّ النقل سبب الإنتقال . عرّفه جماعة بالعقد ، وهو غير جيّد ... »[3] .

والحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

وقال الميرزا في بحث الصحيح والأعم : بكون الإنشاءات آلات ، ونصَّ على أنَّ المشهور كونها أسباباً[4] .

وإذا كانت الإنشاءات أسباباً لا موجدةً لمعانيها ، فلا يأتي الإشكال ، لأنّ الواقع في الوصيّة ـ مثلاً ـ هو جعلُ السبب ، فلا يقال كيف يكون إيجاد الملكيّة الآن ووجودها بعد الموت ... بل إنه سببٌ ، والمسبّب إنْ كان مقيَّداً بقيد كان السبب سبباً ناقصاً ، ولا محذور في انفكاك السبب عن المسبب ... نعم ، لو كان غير مقيَّد كان الانفكاك غير معقول ، بحكم عدم انفكاك العلّة التّامة عن المعلول ، لا بحكم عدم انفكاك الإيجاد عن الوجود ... لذا كان الانفكاك غير معقول في الوجوب المطلق ، وكذا في الملكيات المنجَّزة .

هذا حلّ المشكل بناءً على قول المشهور .

وأمّا حلّه بناءً على مسلك الإعتبار والإبراز ، فإنّ الإعتبار أمر نفساني تكويني فعلي ، ولا مانع من أن يكون المعبَّر متأخّراً عنه ... وإن من خاصيّة الإعتبار امكان تعلّقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود في عالم الفرض كما في الوصية ، حيث يفرض الآن الملكية بعد الموت ويحقّقه في عالم الاعتبار .

هذا تمام الكلام على هذه المشكلة ، وبالله التوفيق .

دليل الشيخ على لزوم رجوع القيد إلى المادّة

وبعد الفراغ عن البحث حول ما استدلّ به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة ، الدالّ بالإلتزام على رجوعه إلى المادّة ، نتعرّض للدليل الذي أقامه الشيخ الأعظم رحمه الله على ضرورة رجوعه إلى المادّة ، وهو برهان وجداني ، فقال ما حاصله[5] :

إن العاقل إذا التفت إلى شيء ، فإمّا يطلب ذلك الشيء أو لا ، والثاني خارج عن البحث ، وعلى الأوّل : فإمّا يطلبه على جميع تقادير وجوده أو يطلبه على بعض التقادير ، والأوّل خارج عن البحث ، وعلى الثاني : فالتقدير إمّا غير اختياري ، كمطلوبيّة الصلاة على تقدير تحقق الزوال ، وإمّا اختياري

---

(١) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١٦٠/٢ حجري .

(٢) جامع المقاصد في شرح القواعد ٥٥/٤ ط مؤسّسة آل البيت « ع » .

(٣) مستند الشيعة ٢٤٣/١٤ ط مؤسّسة آل البيت « ع » .

(٤) أجود التقريرات ٧٤/١ .

(٥) مطارح الأنظار : ٤٥ ـ ٤٦ .

كمطلوبيّة الحج على تقدير الإستطاعة ، وفي الاختياري تارة : يكون القيد داخلاً تحت الطلب ، كالطّهارة بالنسبة إلى الصّلاة ، وأخرى : لا يكون ، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج .

يقول الشيخ : ففي جميع صور مطلوبيّة الشيء على تقدير حصول أمر اختياري ، يكون الطلب فعليّاً والمطلوب غير فعلي ، فيكون القيد دائماً قيداً للمادّة دون الهيئة ، إذ المطلوب معلَّق على شيء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد كما هو الحق ، أو بعدم التبعية كما عليه الأشاعرة ، فبناءً على الأول : عندما يتوجّه الإنسان إلى الصّلاة المشروطة مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلى الصّلاة حتى قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاة إنما هو بعده ، وكذا الحجّ على تقدير الاستطاعة ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً ولا قيد له ، إلاّ أن الحج يكون بعد الاستطاعة ، وكذا الحال في الصّلاة والطهارة .

والجواب :

هو : إنه لا ريب في أنّ الإيجاب من الأفعال الاختياريّة ، والمفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلابدّ وأن تكون هناك مصلحة وملاك لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنْ كان للتقدير دخل في الملاك والمصلحة ، كان الوجوب هو المقيَّدوالمشروط ، وإنْ لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلى الوجوب لا الواجب .

أمّا على مسلك الأشعري ، فلابدَّ من تماميّة الغرض الذي لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخيلاً فيه ، فتحقّقه بدونه مستحيل ، ومع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصة البحث :

هذا تمام الكلام على رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة .

وقد تبيَّن أنّ المقتضي إثباتاً لرجوعه إلى الهيئة تام ، وأن ما ذكروه مانعاً عن ذلك في مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلى الهيئة .

ولا يخفى ما يترتب على هذا البحث من الثمرة ... فإنّه إن رجع إلى الهيئة ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقق القيد ، وأمّا إن رجع إلى المادّة ، فالوجوب مطلق ، ولابدّ من تحصيل القيد ... .

مقتضى الأصل مع الشك

بعد أنْ تعرّضنا للقولين الأوّل والثاني ، حيث كان الأوّل للشيخ الأعظم ، والقول الثاني لمنتقدي نظريّته من الأعلام ، القائلين برجوع القيد إلى الهيئة ، وهو مختار الاستاذ دام بقاه ، تصل النوبة إلى الكلام في صورة الشك في رجوعه إلى الهيئة أو المادّة ، فما هو مقتضى الأصل ... وتحقيق ذلك في مقامين :

١ ـ الأصل اللفظي :

لقد ذكروا وجهين لكون الأصل اللّفظي وهو الإطلاق يقتضي رجوع القيد إلى المادّة ، وأنّ الهيئة تبقى مطلقة :

الوجه الأول : وهو يتألّف من صغرى : إن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادّة بدلي ، ومن كبرى : إنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين المذكورين ، فإنّ مقتضى القاعدة أن يسقط الإطلاق البدلي ويبقى الشمولي[١] .

أمّا الكبرى ، فمسلّمة عند الشيخ والميرزا ، فهما يقولون بتقدّم الشمولي البدلي تقدَّم العام على المطلق .

وأمّا الصغرى ، فلأن إطلاق الوجوب شمولي ، من جهة أن لقولنا « صلّ » إطلاقان ، أحدهما : الإطلاق المستفاد من نفس الهيئة ، والآخر : إطلاق الصّلاة بالنسبة إلى الطهارة ... وكلّما كان الحكم فيه ثابتاً على التقديرين ـ تقدير وجود الطّهارة وتقدير عدم وجودها ـ كان الإطلاق شموليّاً ، وأمّا إطلاق المادّة الواجب ـ فهو بدلي ، لأن المطلوب صرف وجود الحج ـ مثلاً ـ فهو يريد حجّاً مّا ... فهو إطلاق بدلي .

وإذا ضممنا الصغرى إلى الكبرى ، حصلت النتيجة المذكورة .

وللمحقق الخراساني بيان آخر[٢] ، فإنّه قال : إن الإطلاق الشمولي يثبت الحكم لجميع الأفراد في جميع الحالات ، كما في « لا تكرم الفاسق » فإنه يشمل زيداً وعمراً وبكراً ، ويشمل كلّ واحد منهم في حال الانفراد وفي حال الإنضمام إلى الغير ... وهكذا ... أمّا الإطلاق البدلي ، فإنه يثبت الحكم لكلّ فرد ، لكنْ في حالة واحدة ، كما في « أكرم عالماً » ، فزيد العالم يجب إكرامه في حال انفراده عن غيره ، أي منفرداً .

وعليه ، فإنّ الحكم في المطلق الشمولي يكون أقوى منه في المطلق البدلي .

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

قال رحمه الله : لكنّ ملاك التقدّم ليس هذه الأقوائيّة ، بل إنه الأظهريّة ، وقد كان تقدّم العام على المطلق بالأظهريّة ، لكون ظهور العام بالوضع ، فكان أظهر من ظهور المطلق في الإطلاق ... .

---

(١) وقد طرح المحقق الخراساني هنا مسألة ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الاطلاق ، فاختار تبعاً للشيخ الأعظم سقوط الاطلاق ، لكونه لا ينعقد إلاّ بمقدمات منها عدم البيان ، والعام بيان ، ومعه لا ينعقد الاطلاق ، والشيخ الاستاذ لا يرتضي ذلك ، ويقول بأنّ أهل العرف لا يرون البيانيّة للعام دائماً بالنسبة إلى المطلق بل يتوقّفون .

(٢) كفاية الأصول : ١٠٦ .

وتلخّص : أن المحقق الخراساني غير موافق مع الشيخ في الكبرى .

وأيضاً : فإنّ المحقق الخراساني قائل بالتفصيل في مسألة تقدّم العامّ على المطلق ، لأنه يرى أنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فيقول بأنّ العام قد يكون بياناً في مقام التخاطب ، وقد لا يكون .

أقول :

لكنّ كون المبنى والملاك في التقدَّم عند التعارض هو : الأقوائيّة في الظهور هو من الشيخ في باب التعادل والتراجيح ... فالإشكال غير وارد على الشيخ ، نعم ، يرد عليه الإشكال بأن يقال له : بأنّ كلامكم في الأصل في مسألة دوران الأمر بين المطلق الشمولي والمطلق البدلي يتناقض مع كلامكم في باب التعادل والتراجيح ، حيث جعلتم الملاك هو الأقوائية في الظهور .

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الخراساني إشكالاً على الشيخ .

إشكال السيد الخوئي على الشيخ[1]

وأشكل في (المحاضرات) على الشّيخ في ناحية صغرى الإستدلال بما حاصله :

إن الإطلاق الشّمولي موجود في مثل « أكرم عالماً » أيضاً ، فالكبرى تامّة والصّغرى غير تامة ، لأنّه في المثال وإنْ كانت الدلالة المطابقيّة مطلوبية إكرام صرف العالم ، لكنّ الدلالة الإلتزامية فيه هي الترخيص في التطبيق على كلّ فرد فرد من الأفراد ، وهذا حال الإطلاق الشمولي ، إذ العقل يرى في مثله تجويز الشارع تطبيق عنوان « العالم » على هذا وذاك وذاك ... .

فلو أُريد ترجيح « لا تكرم الفاسق » في مقام الاجتماع ، زال الترخيص المذكور عن « أكرم عالماً » وهذا غير صحيح .

وأجاب الأستاذ

عن هذا الإشكال بمنع وجود الترخيص الشرعي في التطبيق بين الأفراد في مثل « أكرم عالماً » ، وبإنكار الدلالة الإلتزامية المذكورة ، بل إنه إذا تعلّق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرى عدم المنع في التطبيق على أيّ فرد شاء ... وعدم المنع عن التطبيق شيء ، والدلالة الإلتزاميّة على الترخيص في التطبيق شيء آخر ... فالدلالة عقليّة ، وحدّ دلالة العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

والصحيح ما أجاب به المحقق الخراساني ، من كون الملاك في التقدّم هو الأظهريّة .

إستدلال الميرزا على تقدّم الإطلاق الشمولي بوجوه

والميرزا ـ رحمه الله ـ وافق الشيخ في تقديم الإطلاق الشمولي ، واستدلّ له بوجوه[2] :

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٣٨/٢ ـ ٣٣٩ .

(٢) أجود التقريرات ٢٣٦/١ ـ ٢٤٠ .

أحدها : إن الإطلاق ـ سواء في الشمولي أو البدلي ـ يتوقّف على مقدّمات الحكمة ، لكنّه في البدلي يتوقّف على مقدّمة زائدة ليست في الشمولي ، وهي : إحراز المساواة بين أفراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من الأمر ، بلا تفاوت بينها أصلاً ، ومع وجود الإطلاق الشمولي على خلافه ، والذي مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطّبيعة على السواء ، وإنْ اختلف الملاك فيها شدّةً وضعفاً ـ حيث أن النهي عن مرتكب الكبيرة من الفسّاق أشدّ منه عن مرتكب الصغيرة ... ـ لا يمكن إحراز الإستواء ، فلا ينعقد الإطلاق البدلي ، لصلاحيّة الإطلاق الشمولي لأنْ يكون بياناً للتعيين في بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشديّة الملاك فيه ، كما في المثال المتقدّم .

والحاصل : إنه لابدَّ في الإطلاق البدلي من إحراز التساوي بين جميع المصاديق حتى يمكن الإمتثال بأيٍّ منها على سبيل البدليّة ، وإلاّ لزم الامتثال بالفرد الذي يتيقّن باستيفاء الملاك به ، ومع وجود الإطلاق الشمولي في المقابل فلا يمكن الإحراز ، لأنه في الفرد الذي يجتمع فيه الإطلاقان ـ وهو العالم الفاسق ـ لا يتحقق احراز مساواته للعالم غير الفاسق ... فيترجّح الإطلاق الشمولي على البدلي ، لكونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحكمة فيه .

إشكال الاستاذ

وأورد عليه الاستاذ : بأنّه في كلّ مطلق أو عام ، لابدَّ من إحراز وفاء المتعلّق بتمام ملاك الحكم ، وإنْ كانت الأفراد غير متساوية ، ومع عدم الإحراز والشك في حصول الإمتثال ، فلابدَّ من الإتيان بالقدر المتيقَّن ، والحاصل : إنه لا ريب في ضرورة إحراز وفاء إكرام هذا الفرد المعيّن بغرض المولى من إيجاب إكرام العالم ، وكذا إحراز أنّه بترك إكرام ذلك الفرد قد تحقّق غرض المولى من نهيه عن إكرام الفاسق ... فإحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء في الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي .

لكنَّ الإطلاق في كلّ خطاب مطلق يكون محرزاً للملاك ، إذ الحكم دائماً معلول للملاك ، وإطلاقه أيضاً معلول لإطلاق الملاك ، وحينئذ ، فإن الإطلاق في « أكرم عالماً » يعمّ الفاسق والعادل على حدّ سواء ، فالمقتضي لشموله للفاسق تام .

وعليه ، فتقع المعارضة بينه وبين دليل النهي عن إكرام الفاسق ، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر ، فيسقط الأصل اللفظي الذي ادّعاه الميرزا لتقدّم الشمولي على البدلي .

الثاني : إنه لو دار الأمر بين امتثال أحد التكليفين وامتثال كليهما ، تقدَّم الثاني . وفيما نحن فيه : إنْ أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الإمتثال لقوله « أكرم عالماً » وقوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً ـ عملاً بإطلاق أكرم عالماً ـ فإنه لم يمتثل التكليف بـ « لا تكرم فاسقاً » المنطبق على هذا العالم الذي أكرمناه بإطلاقه الشمولي ... إذنْ ، يترجّح الإطلاق الشمولي على البدلي .

الثالث : إنّ الملاك في الإطلاق البدلي ملاك تخييري ، والملاك في الشمولي تعييني ، ومن المعلوم أن الملاك التخييري لا يزاحم التعييني ، بل التعييني هو المقدَّم .

أجاب الاستاذ عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التزاحم والتعارض ، ففي فرض وجود الحكمين ودوران الأمر بين امتثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب في تقدّم امتثالهما كليهما ، إلاّ أن الكلام في أصل وجود الحكمين ، وأنّه هل يوجد الحكم بـ « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا يخفى اقتضاء البدليّة في « أكرم عالماً » لأنْ يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليّته يدلّ على حرمة إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التزاحم ، والمرجع هنا هو المرجّح في باب التعارض وهو الأظهريّة ، وأظهريّة الإطلاق الشمولي من البدلي أوّل الكلام .

قال الأستاذ :

ومع التنزّل عمّا في هذه الوجوه ، والتسليم باقتضائها تقدّم الإطلاق الشمولى ، فإنّ تقدّمه إنما يكون فيما لو كان التعارض بين الإطلاقين الشمولي والبدلي تعارضاً بالذات ، بأنْ يكون الدليلان متنافيين ، كما في « لا تكرم الفاسق » و « أكرم عالماً » حين يقع التعارض بينهما في العالم الفاسق ، أمّا لو كان التعارض بالعرض ـ كما لو كان هناك علم إجمالي بسقوط أحدهما في مورد الاجتماع ، مثلاً : لو ورد دليل في وجوب صلاة الجمعة ، ودليل آخر في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة ، فإنّ الدليل القائم على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعة ، يفيد العلم الإجمالي بسقوط أحد الدليلين ـ فلا تجري القاعدة المذكورة ، وهي الرجوع إلى الأظهريّة .

ومورد البحث هنا من هذا القبيل ، لأنه لا تنافي بالذات بين إطلاق المادّة وإطلاق الهيئة ، في مثل « صلّ » ، لكنّ العلم الإجمالي بتقيّد أحد الإطلاقين يمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما ، بل الإطلاقان كلاهما ساقطان .

والحاصل : إنه على فرض تماميّة الكبرى ، فإنّها إنما تجري في حال كون التعارض بالذات ، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجري ، فالإشكال حينئذ يعود إلى الصغرى ، فلو تمّت الوجوه المذكورة لإثبات أقوائية الإطلاق الشمولي من البدلي ، بأنْ يكون « لا تكرم الفاسق » أقوى من « أكرم عالماً » ، فلا محصّل لذلك فيما نحن فيه ، بل إنّه مع العلم الإجمالي لا يتقدّم الأقوى حتى لو كان هو الحاكم ، فإنّ الحاكم أقوى من المحكوم بحيث لا يصلح المحكوم للمعارضة معه ، ومع ذلك ، فمقتضى العلم الإجمالي بسقوط أحد الدليلين في مورد الإجتماع هو سقوط كليهما .

فتلخّص : أنه مع العلم الإجمالي بتقيّد الوجوب أو الواجب ، يخرج المورد عن قاعدة تعارض الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي ، وتقدّم الأظهر منهما على الآخر .

هذا تمام الكلام على الوجوه التي أقامها الميرزا ، لتشييد الوجه الأوّل من وجهي اقتضاء الأصل اللّفظي رجوع القيد إلى المادّة .

الوجه الثاني[1] : وهو مبني على قاعدة أنه لو دار الأمر بين سقوط إطلاقين أو سقوط أحدهما وبقاء الآخر ، لزم الاقتصار على الأقل ... وتقريب ذلك :

إنه لو قيّدت المادّة ـ أي الصّلاة ـ فإنّ تقييدها لا يستلزم التقييد والتضييق في الهيئة ـ وهو الوجوب ـ ، فلو قيّدت الصّلاة بالطهارة بقي وجوبها على إطلاقه ، فهي واجبة سواء وجدت الطهارة أو لم توجد . أمّا لو قيّدت الهيئة ، كأنْ قيّد وجوب الصّلاة بالزوال ، حصل التقييد والتضييق في المادّة وهي الصّلاة ، ولا يبقى محلّ للإطلاق فيها كما عبّر الشيخ الأعظم قدّس سرّه ... فظهر أنّ تقييد المادّة لا يستلزم تقييد الهيئة ، بخلاف العكس ، وإذا دار الأمر بين الأمرين رجع القيد إلى المادّة دون الهيئة ، للقاعدة المذكورة .

تفصيل المحقق الخراساني

وقد فصّل المحقق الخراساني في هذه القاعدة ، بين ما إذا كان المقيِّد منفصلاً عن المطلق أو متّصلاً به ، فإن كان منفصلاً انعقد الإطلاق وتمّ الظهور ، فلو كان في أحد الطرفين إطلاقان وفي الآخر إطلاق واحد ، ودار أمر المقيّد بين إسقاط الواحد أو الاثنين ، فمقتضى القاعدة هو الإكتفاء بالأقل والإقتصار بقدر الضرورة في إسقاط الحجة ، وأمّا إذا كان القيد متّصلاً ، ودار الأمر بين أن يمنع عن انعقاد الإطلاق في طرف أو طرفين ، فلا دليل على تقدّم الأقلّ ، لأنه مع كونه متّصلاً لم يتم الظهور ولم يتحقق الحجّة ، ليكون رفع اليد عن أصالة الظهور في الأقل مقدّماً عليه في الأكثر .

تقريب الوجه ببيان المحقق الايرواني

قال رحمه الله ـ معلّقاً على قول الكفاية : إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك ، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى ـ : « يمكن تقرير هذا الوجه بنحو أحسن وأبعد عن الإشكال ، وهو : إنه لا مجال لمقدّمات الحكمة في جانب المادّة ، لتماميّة البيان بالنسبة إليها ، وذلك : إمّا لتوجّه القيد إليها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلى الهيئة الموجب ذلك لتقيّد المادّة أيضاً بالتبع ، وعلى كلّ حال ، لا يبقى مجال للإطلاق في جانبها ، فتبقى المقدّمات في جانب الهيئة سليمةً عن المعارض ، وبذلك ينعقد لها الإطلاق »[2] .

تحقيق المحاضرات والشيخ الاستاذ

وذهب المحقّق الخوئي[3] ـ ووافقه الشيخ الاستاذ ـ إلى أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، ليكون مورداً لانطباق القاعدة المذكورة ، بل إنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، والنسبة بين تقييد المادّة وتقيّيد الهيئة هي العموم من وجه ، فقال ما ملخّصه :

---

(١) نهاية الدراية ٩٩/٢ . والأصل فيه هداية المسترشدين : ١٩٦ ، ونقّحه الشيخ الأعظم .

(٢) نهاية النهاية ١٥٢/١ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٤٣/٢ .

إنّ القيد إن كان قيداً للهيئة واقعاً ، فمردّه إلى أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار ، من دون فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري . وإن كان قيداً للمادّة واقعاً ، فمردّه إلى اعتبار تقيّد المادّة به في مقام الجعل والإنشاء ، من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري ، غاية الأمر : إنه إن كان غير اختياري فلابدَّ من أخذه مفروض الوجود ، وذلك لما تقدَّم من أن كون القيد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيَّد به أيضاً كذلك ، ضرورة أنّ القدرة عليه لا تتوقّف على القدرة على قيده ، فإنَّ الصّلاة المتقيّدة بالزوال مثلاً مقدورة ، مع أن قيدها وهو الزوال خارج عن القدرة .

فالنتيجة : إن تقييد كلّ من المادّة والهيئة يشتمل على خصوصيّة مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة ، لأنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادّة مستلزم لكون التقيّد به مطلوباً للمولى ، وعلى هذا ، فليس في البين قدر متيقّن يؤخذ به ويدفع الزائد عليه بالإطلاق .

ومن هنا يظهر : إن النسبة بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة هي العموم من وجه ، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئة دون المادّة ، كالإستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج ، ولذا لو استطاع المكلّف ووجب الحج عليه ثمّ زالت الإستطاعة عن اختيار منه ، بقي الحج على وجوبه ، وعليه الحج ولو متسكعاً ، أمّا لو كانت الاستطاعة قيداً للحج فزالت لما صحَّ حجه متسّكعاً ، لفرض زوال القيد . ويمكن أنْ يكون شيء قيداً لمفاد المادّة دون الهيئة ، كتقيّد الصّلاة بالطّهارة والإستقبال وغير ذلك . ويمكن أن يكون شيء قيداً لكلتيهما كالزّوال مثلاً بالنسبة إلى صلاة الظّهر ، فإنه قيد للواجب والوجوب معاً .

وعلى هذا ، فإن كان القيد ـ المردّد أمره بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة ـ متّصلاً ، فهو مانع عن انعقاد الظّهور من أصله ، وإن كان منفصلاً ، فالظهور منعقد في الطّرفين ، إلاّ أن العلم الإجمالي برجوعه إلى أحدهما يوجب سقوط كليهما عن الإعتبار ، لأنّ المكلَّف إن علم بأنّ المولى قد أراد منه ـ بدليل منفصل ـ احدى الحصّتين فقط ، لم يمكنه التمسّك بالإطلاق ، لدفع كون الوجوب حصّةً خاصّةً ، أو لدفع كون الواجب حصّة خاصّة .

وتلخّص : عدم تماميّة أصل الوجه ـ كما عن الشيخ ومن تبعه ـ ولا التفصيل فيه بين القيد المتّصل والقيد المنفصل ، كما ذهب إليه في (الكفاية) .

وعليه ، فالصحيح أنْ لا أصل لفظي في المقام .

والمرجع هو :

٢ ـ الأصل العملي :

ولا ريب أنه هو البراءة ، لأنّ احتمال رجوع القيد إلى الوجوب ، يوجب الشك في أصل الوجوب ، ومع الشك في أصل التكليف ، فالأصل هو البراءة بلا كلام .

قول الميرزا برجوع القيد إلى المادّة المنتسبة

ثم إن الميرزا نفى أن يكون القيد راجعاً إلى المادة أو الهيئة ، وذهب[1] إلى أنّه يرجع إلى المادة المنتسبة إلى الهيئة ، وأكّد[2] على أنّ هذا هو مراد الشيخ في هذا المقام ، وهذا هو القول الثالث في المسألة .

وتوضيح مراده من المادّة المنتسبة إلى الهيئة هو : أنّ المادّة معنىً إفرادي ـ في مقابل التركيبي ـ والمفرد لا يصلح للتعليق والتقييد ، بل الذي يصلح لذلك هو مفاد الجملة ، فلمّا نقول : إذا زالت الشمس فصلِّ ، أو نقول : إذا زالت الشمس فالصّلاة واجبة ، ليس المعلَّق على الزّوال هو « الصّلاة » ، وإنما مفاد الجملة الإنشائية أعني : « فصلّ » أو الخبرية وهي : « فالصّلاة واجبة » هو الذي يمكن تعليقه وإناطته ، فالقيد ـ وهو الزوال ـ يرجع إلى المادّة ـ وهي الصّلاة ـ لكنْ بانتسابها وإضافتها إلى الهيئة ـ وهو الوجوب ـ ، فالصّلاة الواجبة هي المشروطة والمنوطة بالزوال ... لا « الصّلاة » وحدها ، ولا « الوجوب » وحده ... أمّا « الصّلاة » فلأنّها معنى إفرادي كما ذكر ، وأمّا « الوجوب » فلأنه معنىً حرفي ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه وإنْ اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الإصفهاني

ولا يرد على الميرزا ما أشكل به المحقّق الإصفهاني[3] من أنّ المحذور الموجب لاتّخاذ هذا المبنى هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئة ، لأنه معنى حرفي ، وهو معنى آلي ، ولا يقبل التقييد إلاّ المعنى الإستقلالي ، لكنّ هذا المحذور لا مجال له ، لأنّ المعنى الحرفي ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكنْ باللّحاظ الآلي ، وهذا القدر من اللّحاظ يصحّح التقييد .

وجه عدم الورود هو : أنه غفلة عن مسلك الميرزا في المعنى الحرفي ، فإنّه يقول بأنّ المعنى الحرفي غير قابل للّحاظ أصلاً ، وأنّ حكمه حكم القطع الطريقي من هذه الجهة ، فكما أن القطع الطريقي غير ملحوظ للقاطع أصلاً ، وإنما يلحظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنى الحرفي .

فكان إشكال المحقق الإصفهاني غير وارد ، لأنه مبنائي .

كلام السيد الخوئي

وأورد عليه السيّد الخوئي[4] :

أولاً : بأن ما ذكره ليس في الحقيقة إلاّ رجوع القيد إلى الهيئة ، وإنما الاختلاف في اللّفظ ، إذ لا فرق بين مفاد الهيئة وهو الوجوب ، واتّصاف المادّة وإضافتها إلى الوجوب .

وثانياً : بأنه كما لا يمكن تقييد مفاد الهيئة ، كذلك لا يمكن تقييد المادّة المضافة إلى الوجوب .

---

(١) أجود التقريرات ٢٤٠/١ ـ ٢٤١ .

(٢) أجود التقريرات ١٩٤/١ .

(٣) نهاية الدراية ١٠٨/٢ .

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٣٤٥/٢ .

فقال الأستاذ :

بأنْ ما ذكره من كونه تغييراً في اللّفظ فقط ، عجيب جدّاً ، لأنّ من تأمّل في كلام الميرزا ودقّق النّظر ، علم أنّ الميرزا يرى أنّ إضافة المادّة إلى الوجوب معنىً اسمي ، ولذا أمكن تقييده ، بخلاف مفاد الهيئة ، فإنه معنىً حرفي ، فكيف يكون المادّة المنتسبة متّحداً في الحقيقة مع مفاد الهيئة ؟

ثم إنه جاء في تقرير بحثه في الدورة الثانية التعبير بـ « نتيجة الجملة » بدلاً عن « مفاد الجملة » ، ومن الواضح أنه ليس تغييراً في التعبير فقط ، لكون « نتيجة الجملة » غير « الجملة » .

وأيضاً ، فإن الميرزا يقول بأنّه إنْ أُريد تقييد المادّة قبل ورود نسبة الوجوب عليها ، فهي لا تصلح لذلك ، لأنها معنىً إفرادي كما تقدّم ، وإنْ أُريد تقييدها في رتبة ورود النسبة عليها ، فهي مفهوم إفرادي ولا تقبل التقييد ، وتبقى الصّورة الثالثة بأنْ يرد القيد على المادة بعد انتسابها إلى الوجوب ـ وهذه البعدية رتبيّة لا زمانية ، وإلاّ لزم النسخ ـ فتكون الصّلاة مقيَّدة بالزوال في مرتبة بعد وقوع النسبة ، وحينئذ ، تكون المادّة فرعاً لوورد النّسبة ، وفي هذه الحالة يكون معنىً اسميّاً ... ومع هذه الخصوصيّات كيف يقال بأنّ ما ذكره الميرزا تغيير في التعبير فقط ؟

وهذه نصوص عباراته[1] :

« فالمعلّق في الحقيقة هي المادّة بعد الإنتساب ، لا بمعنى البعديّة الزمانيّة حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنى البعديّة الرتبيّة » : أي ليكون معنىً اسمياً ، أمّا في الرتبة القبلية فالمعنى حرفي .

يقول : « فإنّ اتّصاف المادّة بالوجوب فرع وقوع النسبة الطّلبية عليها » .

وهل يمكن إنكار الفرق بين الفرع والأصل ؟

وعلى الجملة ، فما زعم من أن الاختلاف في اللفظ فقط ، في غير محلّه ، فالإشكالان مندفعان . وكذا يندفع الإشكال : بأنّ المادّة المنتسبة ليس بشيء ثالث ، فإمّا المادّة وإمّا مفاد الهيئة ، فهي ترجع إلى أحدهما .

وذلك ، لأنّ الميرزا ذكر أنّ اتصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبة ويتحقق بعدها ، ومن الواضح أن الفرع غير الأصل .

والإشكال الآخر : بأنّ المادّة المنتسبة إنما انتسبت إلى معنىً آلي ـ وهو مفاد الهيئة ـ فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلي ، فلا يمكن تقييدها .

وفيه : هذا أول الكلام . ثمّ إنه قد تقدم أنّ الميرزا يقول بأن القيد يرجع إلى المادّة المتّصفة بالوجوب ، وهذا معنى اسمي لا آلي .

ما يرد على الميرزا

---

(١) فوائد الأصول ١٨٠/١ ط الأُولى .

ثم قال الاستاذ دام بقاه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجوه :

الأول : إنّ جعل مرجع القيد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف على وجود هذه الجملة في لفظ الكلام ، وهي غير موجودة ، وكونها مستنبطةً لا يكفي لصحّة التقييد .

الثاني : إنه إذا كان المقيّد نتيجة الجملة ، فإنّ نتيجة الجملة لم تأتِ في جواب الشرط بعد الفاء ، ففي : إذا زالت الشمس فصلّ ، نرى أن المشروط المعلَّق هو « صلّ » وهو جملة ، وكذا في : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلّق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذي هو مركّب ناقص .

الثالث : إن هذا الذي بنى عليه الميرزا هنا ينافي مبناه في « الوجوب » ، لأنه يذهب إلى أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل ، وليست بدلالة لفظية أو شرعية ، ولازم كلامه هنا أن يكون الشارع قد علّق حكمه على الدرك العقلي ، أو أن العقل يعلّق حكمه على أمر ، وهذا غير معقول .

أقول :

قد يقال في الجواب عن الإشكال الأوّل : بأنّ حكم المشروط الذي يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، وحكم الخبر للمبتدأ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضمير أو الخبر لفظاً مأوّلاً غير مذكور في الكلام ، كالمصدر المؤوّل من أنْ والفعل المضارع ، كما في قوله تعالى (**اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**)[1] ونحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤوّلاً غير مذكور لفظاً .

وعن الثاني : بأنّه تعبيرٌ وقع في بعض التقريرات من بعض التلامذة .

والعمدة هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائي ، وللميرزا أن يقول أنا في كلّ يوم رجل !

وعلى الجملة ، فلابدّ من التحقيق الأكثر حول نظريّة المادّة المنتسبة .

تتمّة

ذكر المحقق الخراساني[2] أنه بناءً على وجوب المقدّمة بحكم العقل بالملازمة : لا فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط ، وأنّ مقدّمة كلا الواجبين تجب بالملازمة ، إلاّ أنّ مقدّمة الواجب المطلق تكون واجبةً بالوجوب الغيري المطلق ، ومقدّمة الواجب المشروط بالوجوب الغيري المشروط ... وعليه ، فالمقدّمة الوجوديّة للواجب المشروط واجبة ، بخلاف المقدّمة الوجوبيّة ، أي المقدّمة التي كانت شرط الوجوب ، فهذه لا يتعلّق بها الوجوب ، لا على مبنى الشيخ ولا على المبنى المقابل له .

أمّا على المبنى المقابل ـ وهو رجوع القيد في الواجب المشروط إلى الهيئة ـ فلأنَّ ما يكون شرطاً للوجوب لا يعقل اتّصافه بالوجوب الغيري ، لأنه ما لم يتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذي المقدّمة ، لأنّ وجوبه موقوف على الشرط ، والمفروض عدم تحقّقه ، وإذا لم يتحقق الوجوب النفسي لذي المقدمة ، كيف يتحقق الوجوب الغيري للمقدّمة ؟

---

(١) سورة المائدة : ٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٩٩ .

وفي ظرف تحقّق الوجوب لذي المقدّمة ، يكون الشرط متحقّقاً والوجوب الغيري له ثابتاً ، فجعل الوجوب له ـ حتى يكون داعياً لتحصيله ـ تحصيل للحاصل .

وأمّا على مبنى الشيخ ـ وهو رجوع القيد إلى المادّة ـ فالصّحيح أن يقال في وجه عدم اتّصاف المقدّمة بالوجوب : إن قيد الواجب ، تارةً : يكون قيداً له ، بحيث تحقق القيديّة بالوجوب الغيري الناشئ من وجوب ذي المقدّمة ، كالطّهارة بالنسبة إلى الصّلاة ، وفي هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، ويجب تحصيل الطّهارة للصّلاة . وأخرى : يكون قيداً للواجب لكْن بحيث لو حصل ، وفي هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج .

ففي مثل الإستطاعة ، لا فرق بين المسلكين ، أمّا على المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، وأمّا على مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفيّة المذكورة ، أي بحيث لو حصلت لا بداعويّة إيجاب المولى ... فليست واجباً غيريّاً .

وتحصّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفاية) ذكر أنّ قسماً من المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط يجب تحصيله ، وهذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزيّة احتمال الحكم الشرعي ، كما هو الحال في الشّبهات الحكميّة قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب وإنْ لم يتحقق بعدُ شرط الوجوب .

وأشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقلي إنما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، والخروج عن عهدة الواقع يتحقّق بالإحتياط ، ولا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : والحق في المقام : تقسيم العلم إلى ما ينجرّ تركه إلى تفويت القدرة على الإمتثال والطّاعة ، وإلى ما لا ينجر ، أمّا في القسم الأوّل ، فلابدّ من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ والصّلاة ونحوهما ، فمن لم يتعلّم أحكام الصّلاة قبل الوقت لا يتمكّن من تعلّمها ولا من الإحتياط بعد دخوله ، فترك التعلّم يوجب مخالفة الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... وحينئذ يجب التعلّم دفعاً للضرّر ... .

وهنا بحوثٌ أخرى موضعها مباحث القطع ومباحث شرائط جريان الاصول .

انقسام الواجب إلى :

المعلّق والمنجَّز

تمهيد :

قسَّم صاحب (الفصول)[1] الواجب إلى المعلَّق والمنجَّز ، بعد تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، وذكر أنه تارةً : يكون الواجب والوجوب غير معلَّقين على شيء غير حاصل ، وأخرى : يكون الوجوب غير معلّق ، والواجب معلقاً على أمر غير حاصل ، فسمّى الواجب في الأوّل بالمنجَّز وفي الثاني بالمعلَّق ، والوجوب مطلق في كليهما .

والتقسيم إلى المعلّق والمنجّز من انقسامات الواجب ، كما أن التقسيم إلى المطلق والمشروط من انقسامات الوجوب ، وتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلَّق ، فهما يرجعان في الواقع إلى الوجوب .

وعلى الجملة ، الواجب إنْ كان مقيّداً بأمر متأخّر فمعلّق وإلاّ فمنجَّز ، فالحجّ ـ مثلاً ـ واجب مقيّد بأمر متأخّر ، وهو وقوعه في يوم عرفة ، وهو قيد غير مقدور للمكلَّف ، وقد جعل القيد في (الفصول) أمراً متأخّراً غير مقدور ، لكنّه في نهاية البحث جعله أعم من المقدور وغير المقدور .

وأشكل الشيخ[2] على صاحب (الفصول) هذا التقسيم ، لأنّ « المعلّق » ليس إلاّ « المشروط » فكان يكفي التقسيم إلى المطلق والمشروط ، والسبب في ذلك هو : إنَّ القيود كلَّها ترجع عند الشيخ إلى الواجب ، فكان الواجب إمّا مقيّداً بشيء وإمّا غير مقيَّد .

واعترضه في (الكفاية)[3] بأنّ هذا الإشكال غير متوجّه إلى (الفصول) ، بل يتوجّه على المشهور القائلين برجوع القيود إلى الهيئات ، وأمّا تقسيم (الفصول) فالشيخ موافق عليه ، لأنّ القيود ترجع عنده إلى المواد ، فينقسم الواجب إلى المنجّز والمعلَّق كما في (الفصول) وإنْ اختلفا في التسمية ، فذاك يسمّي بالمنجّز والمعلّق ، والشيخ يسمّي بالمطلق والمشروط .

ثم أورد في (الكفاية) على (الفصول) بعدم ترتّب الفائدة على هذا التقسيم ـ وإنْ كان صحيحاً ـ وكلّ تقسيم لابدّ وأنْ يكون ذا ثمرة ، وإلاّ فالتقسيمات بحسب الخصوصيّات كثيرة ، وذلك ، لأن المقصود هو الحكم بوجوب المقدّمة ، كمقدّمات الحج قبل يوم عرفة ، والحال أنّ خصوصيّة كون الواجب حاليّاً أو استقبالياً ، لا يوجب تقسيم الواجب إلى القسمين المذكورين ، لأنّ الأثر المقصود ـ وهو وجوب المقدّمة ـ أثر إطلاق الوجوب وحاليّته ، لا استقبالية الواجب التي هي خاصيّة الواجب المعلّق .

---

(١) الفصول : ٧٩ .

(٢) مطارح الأنظار : ٥١ ـ ٥٢ .

(٣) كفاية الأصول : ١٠١ .

والحاصل : إنه إنْ كان الوجوب مطلقاً وفعليّاً ، كانت المقدّمة واجبةً ، وأمّا استقباليّة الواجب ، فلا دخل لها في وجوب تحصيل المقدمة .

وقد دافع المحقّق الإصفهاني ـ وتبعه في (المحاضرات)[1] ـ بأنّ تقسيم (الفصول) إنما هو للتفصّي عن الإشكال الذي أورد على وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب ، كمقدّمات الحج ، إذْ الحكم بوجوبها كذلك ليس من آثار إطلاق الوجوب وفعليّته ، فيحتاج إلى تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجز . ولعلّ هذا مراد (الكفاية) من « فافهم » ، وإنْ احتمل أنْ يكون إشارةً إلى أنّ هذا التقسيم له أثر آخر ـ لا يترتَّب على تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ـ إذْ ما عُلّق عليه الواجب في الواجب المعلَّق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلّف ، بأنْ يكون وجوب الحج فعليّاً ، والواجب ـ وهو الحج معلّقاً على يوم عرفة ، الخارج عن قدرة المكلَّف .

وتلخّص : إن تقسيم (الفصول) له فائدة ، وعمدتها هو الحكم بوجوب تحصيل المقدّمات قبل مجيء زمان الواجب .

ثم أورد عليه في (المحاضرات) :

بأنّ الواجب المعلَّق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأنَّ وجوب الحج في أوّل الأشهر الحرم بالنسبة إلى يوم عرفة ليس بمهمل ، لأن الاهمال محال ، فهو إمّا مطلق أو مقيَّد به ، قال : لا شبهة في أن ذات الفعل ـ وهو الحج ـ مقدور للمكلَّف ، فلا مانع من تعلّق التكليف به ، وكذا إيقاعه في يوم عرفة ، وأمّا نفس وجود الزمان ـ يوم عرفة ـ فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، وبما أنّ التكليف لم يتعلَّق بذات الفعل على الإطلاق ، وإنما تعلَّق بإيقاعه في الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً في ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلاّ أنه على نحو الشرط المتأخّر ... فظهر أنّ هذا قسم من الواجب المشروط بالشّرط المتأخّر ، لا من الواجب المطلق ... .

وقد ردّ عليه الاستاذ في كلتا الدورتين بما حاصله :

إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه في الأوّل دخيلٌ في أصل ملاك الحكم ، كالزّوال بالنسبة إلى صلاة الظهر ، إذ لا ملاك ومصلحة لها قبله ، وفي الثاني دخيل في فعليّة المصلحة ، كالطّهارة بالنسبة إلى الصّلاة ، وعلى هذا ، فإنّ مرتبة قيد الواجب تكون متأخرةً عن مرتبة قيد الوجوب ... وكلّ هذا ثابت عند السيّد الخوئي أيضاً ، وحينئذ يقال له : كيف يكون الشرط المتأخّر قيداً للواجب ، ومع ذلك يكون دخيلاً في ملاك الحكم ، فيكون الشيء الواحد موجوداً في مرتبتين ؟

الشروع في أصل البحث

---

(١) نهاية الدراية ٧٢/٢ ، محاضرات في أصول الفقه ٣٤٨/٢ .

إنه إنْ أمكن الواجب المعلَّق لزم تحصيل المقدّمات التي لو لم يحصّلها المكلَّف فات عنه الواجب في ظرفه ، ولذا عبّروا عنها بالمقدّمات المفوّتة ، كما لو لم يتعلَّم المكلَّف كيفيّة القراءة قبل وقت الصّلاة فاتته الصّلاة ... فعلى القول بالواجب المعلَّق ، يكون الوجوب محقّقاً والواجب معلّقاً على القيد ويجب تحصيل المقدّمة ، وعلى القول بعدم الواجب المعلَّق ، فلا يوجد وجوب قبل زمان الواجب ، ولا دليل على وجوب تحصيل المقدّمة .

ومن الواضح ، أن ثبوت الوجوب وعدم ثبوته يدوران مدار تحقّق الملاك وعدم تحقّقه ، فيكون البحث في مرحلتين ، مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات ... فلسان الآية : (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**)[1]لسان الواجب المعلَّق ، لأنه قد علّق الحج على الإستطاعة ، ومعنى ذلك : وجوب الحج عند تحقّقها ، فإذا تحقّق الزاد والرّاحلة له قبل أشهر الحج ، وجب عليه الحج في زمانه ... فكان الوجوب الآن والواجب بعدُ ... وإذا وجب لزم تحصيل المقدّمات ... .

والكلام الآن في مقام الثبوت .

أدلّة القول باستحالة الواجب المعلَّق

وقد ذكرت وجوهٌ للمنع :

الوجه الأول

ما ذكره في (الكفاية)[2] عن بعض معاصريه وهو المحقق النهاوندي صاحب (تشريح الاصول) وينسب إلى المحقّق الفشاركي أيضاً : وملخّصه : إن الإرادة ـ سواء التكوينيّة أو التشريعيّة ـ لا يمكن أن تتعلّق بأمر متأخّر ، فكما أنّ الإرادة التكوينية ـ وهي متعلقة بفعل المريد نفسه ـ لا تنفك عن المراد زماناً ، لأنها غير منفكة عن التحريك ، وهو لا ينفك عن الحركة خارجاً ، كذلك الإرادة التشريعيّة ـ وهي متعلقة بفعل الغير ـ لا تنفكّ عن الإيجاب زماناً ، وهو غير منفك عن تحريك العبد خارجاً ، ولازم ذلك استحالة تعلّق الإيجاب بأمر استقبالي ، لاستلزامه وقوع الانفكاك بين الإيجاب والتحريك ، وهو مستحيل ، وحيث أن القول بالواجب المعلّق يستلزم الإنفكاك المذكور ، فهو محال .

جواب الكفاية

وأجاب صاحب (الكفاية) عن هذا الوجه بجواب ينحلُّ إلى ما يلي :

أوّلاً : إنّ الإرادة كما تتعلَّق بأمر حالي ، كذلك تتعلَّق بأمر إستقبالي ، ضرورة أن تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات ، فيما إذا كان المقصد بعيد المسافة وكثير المؤنة ، كالكون في مكّة ـ مثلاً ـ ليس إلاّ لأجل تعلّق الإرادة به ، وهو الباعث على تحمّل المشاق . وقولهم في تعريف الإرادة بأنّها الشّوق المؤكّد المحرّك

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) كفاية الاصول : ١٠٢ .

للعضلات نحو المراد ، لا ينافي ذلك ، لأن كونه محرّكاً للعضلات نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من حيث القرب والبعد ، ومن حيث كونه محتاجاً إلى مؤنة ومقدّمات قليلة أو كثيرة ، أو غير محتاج .

وثانياً : إنّه لا يشترط في الإرادة التحريك الفعلي للعضلات ، فقولهم كذلك في تعريف الإرادة ، إنما هو لبيان مرتبة الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلى تهيئة مؤنة أو تمهيد مقدّمة .

وثالثاً : إنّ الإرادة التشريعيّة هي : البعثُ لإحداث الداعي للمكلَّف على المكلَّف به ، وهذا لا يكاد يتعلّق إلاّ بأمر متأخر عن زمان البعث ، لأنّ إحداث الداعي له لا يكون إلاّ بعد تصوّر المكلّف للمأمور به وما يترتّب على فعله وتركه ، ولا يكاد يكون هذا إلاّ بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

وأورد الاستاذ على صاحب (الكفاية) بأنّ الإرادة ـ سواء كانت بمعنى الإختيار أو بمعنى الشّوق الأكيد ... ـ لا تنفك عن المراد ، والمورد الذي ذكره لا إرادة فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون في مكة والمتحرّك الآن نحوها ، لا إرادة له بالنسبة إلى مكّة ، لأنّ تلك الإرادة هي الكون بمكة . وقوله : بأنّه لو لا الإرادة لذي المقدّمة لم تحصل الإرادة للمقدّمة ، ففيه : أنّه لا برهان على نشوء الإرادة بالمقدّمة عن الإرادة لذي المقدّمة ، بل البرهان قائم على الخلاف ، لأنّ إرادة المقدّمة موقوفة على تحقّق المقدّمة قبل ذي المقدّمة ، وتحقّق ذي المقدّمة بدون المقدّمة محال ، فكيف تنشأ الإرادة للمقدّمة من إرادة ذي المقدّمة ؟

وأمّا قوله بضرورة الانفكاك في الإرادة التشريعيّة ، فسيأتي الكلام عليه عند التعرّض لكلام المحقق الإصفهاني .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأوّل : بأنّ قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة في غير محلّه ، إذ المراد في التكوينيّة لا ينفك عن الإرادة ، بخلاف التشريعيّة ، وإلاّ لما وقع العصيان أبداً ، فالإنفكاك في الإرادة التشريعيّة واقع وحاصل ، فلا مانع من الواجب المعلَّق من ناحية لزوم الإنفكاك .

على أنَّ الواقع في الإرادة التشريعيّة هو : الإرادة من المولى ، ثم نفس الطلب من العبد ... ولا شيء آخر فيها ، أمّا الإرادة المتعلّقة بالطّلب من المولى ، فهي غير منفكّة من الطلب ، وسيأتي في كلام المحقق الإصفهاني أنّ هذه الإرادة تكوينيّة وإنْ كان متعلّقها تشريعيّاً وهو الطلب ، فلما أراد « الصّلاة » من العبد أنشأ قائلاً « صلّ » . وأمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ينفكّ عن المطلوب ، إذ العبد قد يطيع ويُوجد الصّلاة وقد لا يطيع ، وقدّ تقدّم أن قياس الإرادة التّشريعية على الإرادة التكوينيّة باطل ... وبعبارة أُخرى :

إن النسبة بين الإرادة التّكوينيّة والمراد ، نسبة العلّة التامّة إلى المعلول ، ولا يعقل الإنفكاك بينهما ، لكن النّسبة بين الإرادة التّشريعيّة والمراد هي نسبة المقتضي إلى المقتضى ، والإنفكاك والتخلّف بينهما كثير ، كما هو معلوم .

الوجه الثاني

ذكره المحقق الخراساني أيضاً[1] ، وحاصله : إن التكليف مشروط بالقدرة ، وبانتفائها ينتفي ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حكم العقل ، يقتضي البعث إلى الحصّة المقدورة ، كما هو مسلك الميرزا ، أو أن مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز كما هو مسلك المحقّق الثاني ومن تبعه ، وإذا كانت القدرة دخيلةً في التكليف ، ففي الواجب المعلَّق لا قدرة على المكلَّف به في ظرف التكليف ، فالتكليف غير ممكن .

وفيه :

إنّ القدرة شرط على كلّ حال ، لكنْ في ظرف العمل بالتكليف لا في ظرف الحكم والخطاب ، وإلاّ يلزم بطلان كثير من التكاليف ، كالتكاليف التدريجية كالحج مثلاً ، والمفروض في الواجب المعلّق وجودها في ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلاً ونقضاً .

أقول : وبهذا يتبيَّن أنّ الأقوال في اعتبار القدرة في التكليف ثلاثة ، وما ذكره الاستاذ في الجواب عن الوجه الثاني هو القول الثالث ، وهو للسيّد المحقّق الخوئي ، وسيأتي الكلام على ذلك بالتفصيل في محلّه .

الوجه الثالث :

ما ذكره الميرزا[2] ، من أنّ الحكم لمّا كان منوطاً بأمر خارج عن القدرة ، فإنه لابدّ وأنْ يكون مفروض الوجود لدى إنشاء الحكم وجعله ، فما لم يفترض الحاكم وجوده لم يمكنه إنشاء الحكم ... وتوضيحه :

إن الميرزا يرى أن المجعول في القضيّة الحقيقيّة هو الحكم على فرض وجود الموضوع ، ومراده من الموضوع هو كلّ ما له دخل في تحقق إرادة الحاكم بالنسبة إلى الحكم ، فتكون جميع القيود المُناط بها الحكم دخيلةً في الموضوع ، فلذا عبَّر بأن كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط ، فإنْ كان الحكم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجميع قيوده ، وإن كان فعليّاً لزم فعليّة الموضوع بجميع قيوده .

هذه هي الكبرى ، وعلى ضوئها يظهر بطلان الواجب المعلَّق ، لأنَّ الزمان الآتي خارج الآن عن القدرة ، فلابدّ من فرض وجوده الآن حتى يفرض وجوده الحكم ، إلاّ أن المدعى في الواجب المعلَّق فعليّة الحكم مع فرض وجود الزمان الذي هو من قيود الموضوع ، لكنّ فعليّة الحكم مع كون الموضوع مفروض الوجود وغير فعلي محال ، لأنه يستلزم ـ مثلاً ـ كون الحج واجباً الآن ، سواء وجد يوم عرفة فيما بعد أو لا ، وهذا تكليف بغير المقدور .

وفيه :

إن هذا الوجه يبتني على إنكار الشرط المتأخّر ، وقد تقدّم امكانه .

---

(١) كفاية الأصول : ١٠٣ .

(٢) أجود التقريرات ١٩٦/١ .

وموجز الكلام هنا : إنّه لا شك في ضرورة فرض وجود يوم عرفة حتى يصدر الحكم بوجوب الحج ، ولكنْ لمّا كان دخله في الحكم في المستقبل ، فإن اللاّزم فرض وجوده في ذاك الظرف ، إلاّ أن فرض وجوده في ذلك الظرف لا يستلزم أن يكون الحكم غير فعلي الآن ، بل الحكم فعلي وتحقّق الواجب يكون فيما بعد عندما يتحقّق قيده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزماني لما هو المتأخّر رتبةً ... وهذا معنى كلامه (الكفاية) من أن الزمان المتأخّر مأخوذ بنحو الشّرط المتأخّر .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقّق الإصفهاني[1] ـ قال الإستاذ : وهو المهمّ ـ وتوضيحه :

أوّلاً : إن المراد في الإرادة التشريعيّة صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختيار منه ، وفي هذه الحالة يلزم على المولى إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي للعبد ، ليتحرّك نحو الامتثال وتحقيق غرض المولى ... وهذه حقيقة الإرادة التشريعيّة ، في قبال الإرادة التكوينيّة ، التي هي إرادة صدور الفعل من النفس لا من الغير ، فكان الفرق بين الإرادتين : أن متعلَّق الإرادة في التكوينيّة هو الفعل ، ومتعلَّقها في التّشريعيّة هو الإنشاء والبعث بداعي جعل الداعي ... فكلتا الإرادتين تكوينيّة ، غير أنَّ المتعلَّق في التكوينيّة هو فعل النفس ، من القيام والقعود والأكل والشرب ، وفي التشريعيّة هو الإنشاء المحرّك للعبد ، والطلب منه بداعي جعل الداعي للتحرّك ... لأن « الإرادة » هي « الشوق » غير أنّ المتعلَّق تارةً تكويني وهو « الفعل » واخرى غير تكويني وهو « البعث » .

وثانياً : إنه بصدور « البعث » يتحقّق الحكم ، غير أنّ « البعث » من المولى ، و « الانبعاث » من العبد ، أمران متضايفان ، والمتضايفان متكافئان قوةً وفعلاً ، وعلى هذا ، فإن كان البعث فعليّاً فالإنبعاث فعلي ، وإن كان إمكانيّاً فالإنبعاث إمكاني ، ولا يعقل أن يكون البعث فعليّاً والإنبعاث إمكاني ... وهذا مقتضى قانون التضايف .

والنتيجة هي : إنه إذا كان المبعوث إليه مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فلا امكان للإنبعاث إليه الآن ، وحينئذ لا يعقل وجود البعث الإمكاني نحوه ... وإلاّ يلزم الإنفكاك بين المتضائفين ... وإذْ لا بعث فلا حكم ... فالواجب المعلَّق ـ بأنْ يكون الوجوب الآن ولكنّ الواجب متعلَّق على أمر متأخّر غير حاصل الآن ـ محال .

ثم إنه ـ رحمه الله ـ نقض على ما ذكره : بما إذا كان الفعل ذا مقدّمات ، فهو قبل حصولها غير ممكن ، ولازم ما ذكر عدم الحكم به إلاّ بعد حصولها ، فزيارة الإمام الحسين عليه السلام يتوقّف على طيّ الطّريق والمسافة ، فلا يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الإنبعاث إلى الزيارة الآن ، وكذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الإنبعاث ... وهكذا .

---

(١) نهاية الدراية ٢/٧٦ ـ ٧٩ .

وينتقض أيضاً : بالواجب المركّب من أجزاء ، كالصّلاة مثلاً ، فإنه لا يوجب امكان الإنبعاث إلى جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أنْ لا يكون بعث إليها ، وكذا غيرها من الواجبات التدريجيّة .

وقد استقرّ رأيه في الحاشية : بأنّ الملاك هو البعث الإمكاني كما تقدّم ، لكنّ البعث الإمكاني يدور مدار الإمكان الإستعدادي ، فمتى كان العمل المبعوث إليه مستعدّاً ولو امكاناً ، فإمكان الإنبعاث موجود فالبعث موجود ، وفي الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الإستعدادي بالنسبة إليه ، بخلاف الواجب ذي المقدّمة ، فإنه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبة إليه ، لوجود الحركة في العضلات نحو المقدمة وذي المقدمة ... فالنقض غير وارد .

فقال الاستاذ بورود النقض ، وذلك ، لأنّ معنى الإمكان الإستعدادي هو قابليّة الفعل للوجود في وقته ، ففي الصّلاة عند التكبير ، أو الصّوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبة إلى الإمساك في أوّل الفجر وفي العصر ، منذ أول الفجر ، وبالنسبة إلى التكبير والتشهد من حين التكبير ؟ إنّه لا يمكن اجتماع الزّماني المتأخّر مع الزماني المتقدّم ، بملاك عدم امكان اجتماع الزمان المتقدّم مع الزمان المتأخر ، فإنّه لمّا كان المفروض كون الامساك مقيّداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الإستعدادي في آن أوّل الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكاني إليه ، وكذلك في مثال الصّلاة ، وهكذا ... .

بل التأمّل في كلماته وضمّ بعضها إلى البعض ، يفيد التزامه بالواجب المعلَّق ، لأنه قال في المركّب التدريجي أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي يكون في الزمان السّابق ، أما اقتضاؤه ، ففي الزمان اللاّحق ... قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضي شيئاً فشيئاً » ويقول : « فله اقتضاءات متعاقبة ، بكلّ اقتضاء يكون بعثٌ بالحقيقة »[1] ، فكذلك الواجب المعلَّق ، فإنه في الزمان السّابق يكون البعث ، ويكون اقتضاؤه في الزمان اللاّحق .

وحلّ المطلب :

إنّه في حقيقة الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الإعتباري بالإستقلال ، بأنْ يعتبر الشارع اللاّبديّة والحرمان . والآخر : أنه أمر انتزاعي ، ومنشأ الإنتزاع له هو الإنشاء بداعي جعل الداعي .

وعلى الثاني ، فإن الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، وهذا واضح ، وقد لا يكون ، وفي الثاني : قد يكون السبب في عدم امكان الباعثيّة هو القُصور في الإنشاء نفسه ، كما في إذا زالت الشمس فصلّ ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأنْ يكون منشأً لانتزاع الحكم ، وقد يكون السّبب فيه هو القصور في المتعلّق ، كما لو كان مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصور في الإنشاء ، حتى لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابل للانبعاث نحوه فعلاً .

---

(١) نهاية الدراية ٧٩/٢ .

وتلخّص : إن القصور إذا كان في ناحية متعلّق الحكم ـ بأنْ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً ـ فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم » من الإنشاء ، عند العقلاء ... وواقع الحال في الواجبات التدريجيّة هكذا ... وكذا في الواجب المعلَّق .

وعلى الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتبر ـ اللاّبدية ، أو ثبوت الفعل على الذمّة ـ فإذا كان الملاك تامّاً ، وتحقّق الاعتبار والمعتبر ، تمّ الحكم وتحقّق ، غير أنّ داعويّة الحكم تتحقّق في الزمان اللاّحق ، ومن المعلوم عدم تقوّم الحكم بالدّاعوية ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار والمعتبر فعليّاً ، والفعل استقباليّاً ، ويتم تصوير الواجب المعلّق على هذا المسلك كذلك .

وهذا تمام الكلام على مقام الثبوت ... وقد تحقّق تماميّة الواجب المعلّق ثبوتاً ... والله العالم .

ثمرة البحث في الواجب المعلَّق

وإنّ نتيجة البحث عن الواجب المعلّق وثمرته ، تظهر في وجوب المقدّمة وعدم وجوبها ، من حيث التحصيل ومن حيث الحفظ إن كانت حاصلةً ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، وكان للواجب مقدمةٌ وجودية ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلابدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنْ بأيّ دليل ؟

وتظهر الثمرة أيضاً في العلم الإجمالي في الواجبات التدريجيّة كما سيأتي .

أمّا على القول بالملازمة بين المقدّمة وذي المقدمة ، فإنه بناءً على ثبوت الواجب المعلّق ، وعلى كون وجوب ذي المقدّمة فعليّاً ، فلا مناص من القول بوجوب المقدّمة ، ليصير فعليّاً ، وهذا الوجوب حكم شرعي ، فإنْ كانت المقدّمة غير حاصلة وجب تحصيلها ، وإن كانت حاصلةً وجب حفظها .

وأمّا بناءً على إنكار الملازمة الشّرعية بين المقدمة وذي المقدّمة ، فالوجه في وجوب المقدّمة هو حكم العقل ، فإنّ العقل حاكم بلابديّة تحصيل المقدّمة أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذي المقدّمة وجوباً فعليّاً ، فإذا توقّف على مقدمة فاللاّبديّة العقليّة موجودة .

فتحصيل المقدّمات واجب شرعاً وعقلاً على القول بالملازمة ، وعقلاً على القول بعدم ثبوتها .

وعلى هذا ، فإنّ الغسل من الجنابة ومن الحيض واجب في اللّيل مقدّمةً لصوم الغد ، لأن وجوب الصّوم فعلي وإن كان الصوم استقبالياً ، والمقدّمة ـ وهي الطهارة قبل الفجر ـ يجب تحصيلها ، وفي الإستطاعة للحج ، عندما تحقّقت يجب حفظها لأجل الحج ، ولا يجوز تفويتها وإنْ كان حصولها قبل أشهر الحج ، لأن وجوب الحج فعلي فحفظ مقدّمته واجب ، وكذا تهيأة المقدّمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلي .

وعلى هذا أيضاً ، يجب تعلّم المسائل التي سيبتلي بها المكلّف ، بأنْ يتعلّمها قبل البلوغ ، كي لا يؤدّي ترك التعلّم إلى فوت الواجب .

وفي الواجبات التدريجية

وأمّا في الواجبات التدريجيّة ... فإنّ العلم الإجمالي في الواجبات التدريجيّة له صور :

١ ـ التدريجيّة باختيار المكلَّف ، مثل أن يعلم بأنّ أحد الثوبين مغصوب فيلبس كليهما بالتدريج ... فالعلم الإجمالي هنا منجّز عند الكلّ .

٢ ـ التدريجية على أثر عدم تمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين ، لكن التكليف في كليهما فعلي ، كأنْ يعلم بالإجمال في ظهر يوم الجمعة بوجوب احدى الصّلاتين ، من الجمعة أو الظهر ، فالتدريجيّة هي على أثر عدم التمكن من الجمع ، لكنْ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلي ... وهذا العلم الإجمالي أيضاً منجّز عند الكلّ .

٣ ـ التدريجيّة على أثر تقيّد الواجب بمتأخّر زماناً أو زمانيّاً ، فعلى القول بالواجب المعلّق ; بأنْ يكون الوجوب فعليّاً والواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالي منجّزاً ، وعلى القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأنّا إنْ قلنا بدوران التنجيز مدار الفعلية للتكليف ، كما عليه الشيخ وصاحب (الكفاية) فالوجوب ليس فعليّاً عندهما ، فلا تنجيز .

وتلخّص : إنه بناءً على الواجب المعلّق ، فالعلم الإجمالي منجّز وإلاّ فلا ، ولذا أفتى صاحب (الكفاية) في المضطربة الناسية للوقت والفاقدة للتمييز ، ـ وهي تعلم بتحقق الحيض لها في الشهر ـ بالبراءة ، من جهة الدخول في المسجد والصّلاة والوطي ، وذلك ، لأنها لا علم لها الآن بالتكليف الفعلي ، وعلمها بتحقّقه ـ إمّا الآن وإمّا في الأيام الآتية ـ ليس بمنجّز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعليّ .

توضيح المقام وتفصيل الكلام

إنه بناءً على إنكار الواجب المعلَّق ، يقع الإشكال في وجوب تحصيل المقدّمات أو حفظها في مسائل كثيرة ، مع قيام الدليل في مقام الإثبات ، كمسألة وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّة قبل الإبتلاء بها ، ومسألة وجوب الغسل من الجنابة قبل الفجر ، ومسألة وجوب التهيّأ للحج قبل أشهر الحج ... وهكذا ... .

أمّا في المقدّمة غير التعلّم

فتارة : القدرة غير دخيلة في الملاك والغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللّزومية للمولى وعدم جواز تفويتها ، بحيث أنّ تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلاّ أنّ لهذا الحكم مقدّمات :

(المقدّمة الأولى) ـ وهي صغرويّة ـ كون القدرة على العلم غير دخيلة في ملاك الحكم الشرعي والغرض عنه ، فلو كانت دخيلةً فيه في ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدرة عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدرة تكون حينئذ موضوعاً للحكم ، وتحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدّمة الثانية) ـ وهي كبرويّة ـ إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى وعدم تفويتها ، كذلك يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، وكما أن مخالفة الحكم تستتبع العقاب ، كذلك مخالفة علة الحكم وهي الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطري ، وقد طرحت هذه المسألة في مباحث الإجتهاد والتقليد بمناسبة قولهم : إنه يجب على كلّ مكلّف أنْ يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقة هذا الوجوب وأنه عقلي أو شرعي ، فقيل ـ كما في (المستمسك)[1] ـ بأنه فطري ، بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور ـ على نحو التخيير ـ وجوباً عقليّاً فطريّاً ، فبالنظر إلى حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلي ، وبالنظر إلى ملاكه ـ وهو الفرار من الضرر المحتمل ـ فهو فطري ، ولذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : وفيه تأمّل ، لأنّه لو كان فطريّاً لما عصى الإنسان المكلّف ، لأنّه عاقل ويحتمل العقاب والضرر ، فلو كان الفرار منه فطريّاً لما تحقق منه المعصية ، لكون الأمر الفطري لا يقبل التخلّف ، فتأمّل .

وعلى الجملة ، فهو حكم عقلي ، والعقل لا يفرّق في وجوب الحفظ بين الحكم وملاكه ، خاصةً مع فعليّة الغرض وتماميّته[2] ... وعليه ، فيجب تحصيل المقدّمة أو حفظها .

(المقدّمة الثالثة) ـ وهي كبرويّة أيضاً ـ القول بأن الإمتناع بالإختيار لاينافي الإختيار عقاباً ـ وإن كان ينافيه خطاباً ـ فلو انتفت القدرة على الامتثال وامتنع الاطاعة باختيار من المكلّف ـ كما لو ألقى نفسه من شاهق مثلاً ـ فإنه وإن يمتنع التكليف ، إلاّ أنّ استحقاق العقاب موجود ـ خلافاً لمن يقول بعدم العقاب أيضاً ، ولمن يقول بإمكان الخطاب أيضاً ـ لأنّ الخطاب إنما هو للتأثير في إرادة العبد ، وفي ظرف الإمتناع بالغير ، حيث الامتناع فعلي ولو كان باختيار منه ، لا يعقل الإنبعاث والإنزجار ، فالخطاب لغو ، لكن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور والممكن ، سواء كان مقدوراً بنفسه أو بالواسطة ، أو غير مقدور في ظرف من الظروف .

حكم العقل

وإذا تحققت هذه المقدّمات ، بأنْ لم تكن القدرة دخيلةً في الملاك ، وكان حكم العقل بلزوم حفظ الملاك كحكمه بلزوم حفظ الحكم من المولى ، وكان الإمتناع بالإختيار لا ينافي العقاب ، كان العقاب على ترك الواجب الذي امتنع لعدم تحصيل مقدماته صحيحاً ، وإذا صحّ العقاب عقلاً ، وجب تحصيل المقدّمات أو حفظها .

وهل للشرع أيضاً حكم ؟

وحينئذ ، يبحث عن الوجوب الشرعي بقاعدة الملازمة ، بأنْ يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن الحكم الشرعي بتلك القاعدة أو لا ؟

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٦/١ .

(٢) هذا إشارة إلى أنّ هذا الحكم يختص بصورة فعليّة الغرض ، أو يعمّ ما إذا كان الغرض والملاك غير فعلي بل يكون تامّاً فعليّاً حين العمل ؟ قولان ، ذهب الشيخ إلى الأول ، والميرزا إلى الثاني ، وهو المختار ، وعليه ، فيكون هذا الحكم العقلي في الواجب المعلّق ـ حيث الملاك تام فعلي ـ وفي الواجب المشروط ، حيث يتحقّق الملاك في ظرف العمل .

رأي المحقق النائيني

فقال الميرزا رحمه الله بالأوّل[1] بدعوى أنّ حكم العقل باللّزوم دليل على إيجاب الشارع المقدّمة حفظاً للغرض من الحكم ، فيكون حكماً شرعيّاً متمّماً للحكم الشرعي الأوّل ... بتقريب : إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض ، وفي موارد الإرادة التكوينيّة ، نجد أنّ الإنسان يحفظ المقدّمة أو يسعى وراء تحصيلها لمراده التكويني المقيّد بزمان متأخّر ، فمثلاً : إذا كان يعلم بأنّه سيمرض في الغد ، فإن الغرض بالنسبة إلى النجاة من المرض موجود الآن بالفعل ، فتتحقق الإرادة التكوينيّة منه من الآن لتحصيل الدّواء اللاّزم أو حفظه ... ووزان الإرادة التشريعيّة وزان التكوينيّة ، وحينئذ ، تتعلّق الإرادة التشريعيّة لتتميم الجعل بالنسبة إلى ذي المقدّمة ، فيكون حكماً شرعيّاً .

وفيه :

إن المفروض أنه لا قصور في حكم العقل وكفايته لحفظ المقدّمة أو تحصيلها ، فلا حاجة إلى جعل المولى ، على أنّ هذا القول يبتني على قياس الإرادة التشريعية على التكوينيّة دائماً ، وهذا أوّل الكلام ، ففي الإرادة التكوينيّة إذا تعلّقت بذي المقدّمة ، فإنّها تتعلّق بالمقدّمة أيضاً ، ولكن الوجوب الشرعي إذا تعلَّق بذي المقدّمة ، فوجوب مقدمته شرعاً أوّل الكلام .

رأي المحقق الخوئي

وقال السيّد الخوئي[2] ما حاصله : عدم الملازمة ، لأنّ استحقاق العقاب على ترك تحصيل المقدّمة أو حفظها ثابت بحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، فلا حاجة إلى جعل من الشّارع لكونه بلا أثر فهو لغو ، نظير باب الإطاعة والمعصية ، حيث أنّ الحاكم فيه هو العقل ، وحكم الشرع فيه بوجوب الإطاعة لغو ، لعدم الأثر .

وفيه :

إنّه قياس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا والمتحقّق إنّما هو درك العقل استحقاق العقاب ، ولا أمر من الشارع ، ومن الناس من لا ينبعث من مجرّد الدرك المذكور ، فلا هم يخافون العقاب ولا يطمعون في الثواب ، بل يريدون ما أراده المولى فعلاً وتركاً ، فإذا لم يكن منه أمر أو زجر فلا يتحرّكون ، فجعل الوجوب الشرعي أو الحرمة يكون ذا أثر لهؤلاء ، وعلى أثره سيتحرّكون ، فلا لغويّة في الجعل ، بخلاف باب الإطاعة والمعصية ، فإن المحرّك الشّرعي نحو الصّلاة موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنى لجعل « أطيعوا » أيضاً ، لأن التأثير في النفس يحصل به ويتحرّك العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعة الأمر بالصّلاة لغو .

رأي الأستاذ

---

(١) أجود التقريرات ٢٢١/١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٦١/٢ .

فذهب الاستاذ ـ بعد الإشكال في القولين ـ إلى أنّ الحكم الشرعي ممكن وليس بلغو ، لترتّب الثمرة عليه كما تقدَّم ، ولذا قال المحقّق الأردبيلي ومن تبعه في المقدمات المفوّتة باحتمال الوجوب الشرعي النفسي التهيّئي ، ولو لا الإمكان لما قالوا بذلك ... فالوجوب الشرعي بالنسبة إلى المقدّمات المفوّتة ـ مع وجود حكم العقل ـ لا لغويّة فيه ، لأنّ منشأ الأمر أعم من جعل مصحّح العقاب ، ولكنّ هذا الإمكان لا يكفي للوقوع ، بل لابدّ من الدليل ، فالحق : إنه ممكن ، ولكنْ لا يوجد كاشف عن هذا الوجوب ، إذ الكاشف إمّا شرعي وإمّا عقلي ، أمّا الأوّل ، فلا يوجد دليل من الشرع على وجوب المقدّمات المفوّتة ، وأمّا الثاني ، فلأنّ الملازمة لم تتم .

وتلخّص : إن المقدّمات المفوّتة واجبة بالوجوب الشرعي الغيري بناءً على القول بالواجب المعلّق ثبوتاً وقيام الدليل إثباتاً ، بمناط اللاّبدية العقليّة في كلّ مورد يكون ذو المقدّمة واجباً ، وأمّا بناءً على القول بعدم ثبوت الواجب المعلّق أو استحالته ، فالمقدّمات المذكورة واجبة ـ تحصيلاً وحفظاً ـ عن طريق لزوم حفظ الغرض ، وهو حكم عقلي غير مستتبع للحكم الشرعي ، من جهة عدم تماميّة مقام الإثبات ... وما تقدّم من القولين خلط بين المحذور في مقام الثبوت وعدم المقتضي في عالم الإثبات .

وجوه أُخرى لوجوب المقدّمة المفوّتة

هذا ، وهناك وجوه أُخرى للقول بوجوب المقدّمة المفوتة غير التعلّم :

أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، وبه قال المحقّق الخراساني والسيد البروجردي[1] .

وفيه : إنّ الواجب المعلّق ليس إلاّ الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، فكلّ واجب عُلّق فيه الوجوب بشرط متأخّر ـ وهو الزمان الآتي ـ فهو واجب معلّق . فهذا الوجه ليس إلاّ الالتزام بالواجب المعلّق .

الثاني : القول بوجوبها بالوجوب النفسي التهيّئي ، فيجب تحصيلها أو حفظها . قاله السيّد البروجردي أيضاً[2] .

وفيه : المقدمة الواجبة كذلك هي التعلّم ، كما سيأتي . وأمّا غيره من المقدمات فلم يقم دليل شرعي تامٌ على وجوبه .

الثالث : القول بأنّ تفويت غرض المولى قبيح عقلاً ، بمعنى أنه تعجيز للمولى من أن يجعل ما يتعلّق به غرضه من الأحكام ، وهذا متحقق في صورة عدم تحصيل أو حفظ المقدّمة ، فهو قبيح . حكاه المحقق الإصفهاني[3] .

وفيه :

---

(١) كفاية الأصول : ٩٩ ، نهاية الأصول : ١٦٦ .

(٢) نهاية الأصول : ١٦٦ .

(٣) نهاية الدراية ٨٨/٢ ـ الهامش .

كما ذكر المحقق الإصفهاني : إنه موقوف على ثبوت استقلال العقل بلزوم تمكين المولى من أغراضه القائمة بتشريعاته وجعله للأحكام ، فيكون تعجيزه قبيحاً ، وهذا غير ثابت ، نعم ، العقل حاكم بقبح عدم تمكينه من أغراضه القائمة بأفعال المكلَّفين ، فيمكن بذلك تعجيزه من أصل الحكم والاعتبار ، لكنّ هذا حكم عرضي وليس باستقلالي .

الرابع : القول بكون وجوب المقدّمة ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذي المقدمة ، ولمّا كان هذا الشوق حاصلاً قبل ذي المقدّمة ، فيجب تحصيل المقدّمة أو حفظها قبله ... قاله المحقق الإصفهاني .

وتوضيحه : إن إرادة المقدّمة ليست ناشئةً عن إرادة ذي المقدمة ، وإلاّ يلزم إمّا انفكاك العلّة عن المعلول ، وإمّا تقدّم المعلول على العلّة ، وكلاهما محال ، والسرّ في ذلك هو : إنّه إذا وجبت المقدّمة ، فذو المقدمة واجب أيضاً ، لكنْ لا برهان على أن يكون وجوب ذي المقدمة مقارناً لوجوبها ... فقد يكون وجوب المقدمة الآن ووجوب ذي المقدمة فيما بعد . وعلى هذا ، فلو قلنا بأن الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة ناشئة من الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة ، لزم أحد المحذورين .

بل إرادة المقدّمة ناشئة من الشوق إلى ذي المقدّمة ، فمن أراد الدرس واشتاق إليه ، خرج من بيته وتحرّك نحو المدرسة ... هذا في القضايا التكوينيّة ، وكذلك في التشريعيّة ، فإنّ الشوق لفعل الغير يوجب البعث إليه ، فإنْ رأى المولى توقّفه على مقدّمة اشتاق إليها وبعث نحوها ، وإنْ لم يكن البعث إلى ذي المقدّمة حاصلاً في هذا الوقت ، لكون ظرفه هو الزمان اللاّحق .

فكان الشوق كافياً في إيجاب المقدّمة الآن ، وإنْ لم يكن ذو المقدمة واجباً ، ووجوب المقدّمة يعني تحصيلها أو حفظها إن كانت حاصلةً .

وفيه :

إنّ هذا الوجه لا يفيد لوجوب تحصيل أو حفظ المقدّمة ، لأنَّ البعث نحو المقدّمة يكون بالوجوب الغيري ، وهو موقوف على ثبوت الملازمة بين الوجوب الشرعي لذي المقدّمة والوجوب الشرعي للمقدّمة . وهذا غير ثابت ، بل التلازم بين الوجوب الشرعي لذي المقدّمة واللابدية العقلية للمقدّمة ، هذا أوّلاً .

وثانياً : إنه بناء على تماميّة التلازم المذكور ، تكون المقدّمة واجبةً بالوجوب الغيري ، لكن الوجوب الغيري لا يستتبع استحقاق العقاب حتى يكون التحصيل أو الحفظ واجباً ، إلاّ أن يرجع إلى لزوم حفظ غرض المولى وعدم جواز تفويته ، وهو الوجه الذي اخترناه .

هذا كلّه ، فيما ليست القدرة فيه دخيلةً في الملاك والغرض .

وتارة : القدرة دخيلة في الملاك .

وقد قسّموا دخل القدرة فيه إلى قسمين : أحدهما : أن تكون القدرة الدخيلة مطلقةً ، سواء كانت بالنسبة إلى ذي المقدمة أو المقدمة ، قبل العمل أو في ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام وقوانينه

مثلاً . والثاني : أن تكون قدرةً خاصّة ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً على كذا فهو واجب عليك ، أو يحكم العقل بلزوم القدرة على الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإنْ كان من قبيل الأوّل ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأوّل ، لقبح تفويت غرض المولى ، وإن كان من قبيل الثاني ، فإنه يتبع كيفيّة أخذ القدرة الخاصّة ، فإنه إذا كان دخلها في الملاك بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، وإن كان في وقت العمل ، جاز التفويت حتى في ذلك الوقت .

فالأمر يرجع إلى ظواهر الأدلّة في مقام الإثبات .

فأدلّة وجوب حفظ الإسلام ونحو ذلك ، ظاهرة في إطلاق القدرة المعتبرة ، وأمّا مثل الطّهارة بالنسبة إلى الصّلاة ، فيتبع كيفية الاستظهار من قوله تعالى (**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ**) ونحوه ، فهذه الآية بضميمة (**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء**)ظاهرة في اشتراط الصّلاة بالطّهارة بالقدرة عليها في ظرف الصّلاة والقيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنّه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، ولو شك في أصل دخل القدرة أو في كيفية دخلها ، بأنْ تكون شبهة موضوعيّة لحكم العقل بلزوم تحصيل المقدّمة أو حفظها ، فما هو مقتضى القاعدة ؟

إن كان للأحكام العقليّة والعقلائيّة حكم طولي أخذ به ، كحكم العقلاء بقاعدة الإمكان بعد حكمهم بحجّية الظواهر ، فالظواهر عند العقلاء حجّة ، فإنْ شكّ في مورد في إمكان التعبّد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعدة الإمكان وقالوا بحجّية الظهور ما لم يثبت استحالة التعبّد به ... وكحكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة ، ومع الشك في وجودها في مورد يحكم بلزوم الإحتياط .

وإنْ لم يكن له حكم طولي ، وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، والمرجع فيه هو البراءة العقليّة .

بحث التعلّم

وأمّا في التعلّم ـ وإنّما بحثوا عنه على حدة ، لأنّه كما يكون وجوديّة ، كذلك يكون مقدمة علميّة ، بخلاف سائر المقدّمات المفوّتة ، فإنها مقدّمة وجوديّة فقط ، إذ هي مقدّمات لامتثال التكليف ، والتعلّم مقدّمة للإمتثال تارةً ولإحراز الامتثال اخرى . هذا أوّلاً .

وثانياً : التعلّم يجب تحصيله أو حفظه على كلّ تقدير ـ بخلاف سائر المقدّمات ، فإن ذلك يدور مدار كيفيّة أخذ القدرة إطلاقاً وخصوصيّةً ـ فإنّ معرفة الله تعالى غاية الغايات ، وليست مقدّمةً لشيء ، ومعرفة النبيّ والوصي عليهما السلام لها الجهتان ، جهة الموضوعيّة وجهة الطريقيّة ، ومعرفة الأحكام الشّرعية تختلف جهاتها ، فالحكم يجب أن يعرف ومتعلّقه كذلك ، ومتعلّق المتعلّق إنْ كان ... وهكذا ... وطريق تحصيل الأحكام أو حفظها ، إمّا الاجتهاد وإمّا التقليد وإمّا الإحتياط ... إلاّ على مسلك الأردبيلي ومن تبعه من القول بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيّئاً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنّه قد ذهب المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك[1] إلى أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسي إلاّ أنه واجب للغير ، وهذا معنى قولهم بوجوبه النفسي التهيّئي ، فهو واجب ، لكنْ لأنْ يتهيّأ المكلّف لحفظ الواقع عملاً .

وقال المشهور بعدم وجوبه بالوجوب الشّرعي ، بل هو لزوم عقلي ، فقيل : بمناط قاعدة الامتناع ، فمن ترك التعلّم ، فقد فوّت الواقع وامتنع عليه لكنْ باختيار منه ، وقد تقدَّم أنه لا ينافي العقاب . وهذا رأي الشّيخ الأعظم[2] .

وقيل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . وهذا مختار الميرزا[3] .

وقيل بالتفصيل ، وأنّه تارة بذاك المناط ، واخرى بهذا . وهذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي[4] .

توضيح المقام :

إذا استطاع المكلّف للحج ، ثمّ فوّت الإستطاعة ، تسلب منه القدرة على الحج ، فعليه أن يحافظ على الإستطاعة ليتمكّن من الحج الواجب عليه ، وإلاّ استحق العقاب ، بمقتضى قاعدة : الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ، فيستحقّ العقاب ، لأن امتناع الإمتثال كان باختيار منه .

فيقول الشيخ الأعظم : إنّ ترك التعلّم من هذا القبيل ، والقاعدة المذكورة هي المستند للحكم باستحقاق العقاب .

ويقول الميرزا : إن العلم لا يوجب القدرة على الإمتثال ، ولا الجهل بموجب للعجز عنه ، لأنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالمين والجاهلين بلا فرق ... فلو كان الجهل موجباً للعجز ، لاستحال تكليف الجاهل واختّصت الأحكام بالعالمين ... بل الميرزا يرى أنّ الجاهلين أيضاً مخاطبون بالأحكام الشرعيّة ، والخطابات الشرعيّة مطلقة تعمّ الفريقين ـ لكنْ لا بالإطلاق ، لأنّ مخاطبة الجاهل قبيحة ، فلابدّ من العلم ، وتقييد الخطاب بالعلم يستلزم الدّور ، فيسقط الإطلاق ـ ويتمّ الشمول للفريقين بنتيجة الإطلاق ، على ما تقدَّم في مبحث التعبّدي والتوصّلي .

هذا بالنسبة إلى مطلق المقدّمات المفوّتة .

أمّا في خصوص التعلّم ، فالميرزا لا يرى أنه من المقدّمات المفوّتة ، بل يقول ـ وفاقاً لصاحب (الكفاية) ـ بلزوم التعلّم ، من جهة أنّ مجرَّد احتمال التكليف من ناحية المولى منجّز عقلاً ، فيجب عليه الفحص عن أحكام المولى ، دفعاً للضّرر المحتمل اللاّزم دفعه بحكم العقل .

التحقيق هو التفصيل

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١٠/٢ ، مدارك الأحكام ٢١٩/٣ .

(٢) مطارح الأنظار : ٤٤ .

(٣) أجود التقريرات ١٥٤ ـ ١٥٧ ط ١ .

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

وحينئذ نقول : إنّه لابدَّ من التفصيل بين الموارد :

تارةً : يكون ترك التعلّم مع القدرة عليه موجباً لمخالفة الواقع ، واخرى : يكون موجباً لعدم إحراز الواقع ، بناءاً على وجوب إحرازه وعدم كفاية الإمتثال الإجمالي بالإحتياط ، مع التمكّن من الإمتثال التفصيلي ، أو بناءً على القول باعتبار قصد التمييز .

فإنْ كان يوجب عدم التعلّم سلب القدرة على فعل الواجب ، كان مجرى قاعدة الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ، كما عليه الشيخ ، وليس صغرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالموارد تختلف ، فتارةً : يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلَّم القراءة قبل الدخول في الصّلاة ، فإنه سوف لا يكون قادراً على التعلّم ، فيفوت الواجب ، وأُخرى : يكون ترك التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقة الفضلية مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر والتمام وتردّد حكمه بينهما ، فهنا القدرة على أصل التكليف موجودة ، لأنّ المختار ـ كما ثبت في محلّه ـ أنّ الإمتثال الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي ، وأنّ تكرار العبادة لا يضرّ ، وأنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدرة على الواجب موجودةً ، وهو متمكّن من الإحتياط بالصّلاة ، مرّة قصراً ومرّة تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالإبتلاء مستقبلاً .

الكلام في استصحاب عدم الإبتلاء مستقبلاً

وأمّا لو شك في ابتلائه بالحكم الشرعي في المستقبل ، كأنْ لا يدري هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل في ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعدة العقليّة ـ وهو لزوم حفظ غرض المولى على العبد ، عملاً بوظيفة العبوديّة ـ هو تحصيل القدرة على الإمتثال وحفظ القدرة عليه ، حتى تحصل البراءة اليقينيّة ، لكنّ هذا الحكم العقلي ـ كسائر الأحكام العقليّة ـ معلّق على عدم وجود المؤمّن من قبل المولى ، والمؤمّن هنا هو الإستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، وأنه شاك في الإبتلاء مستقبلاً ، فيستصحب عدم الإبتلاء بالإستصحاب الإستقبالي ، وبه يرتفع موضوع الحكم العقلي المذكور .

وقد نوقش في هذا الإستصحاب بوجوه :

الوجه الأوّل :

عدم شمول أدلّة الإستصحاب لهذا القسم من أقسامه . ذهب إليه الفقيه صاحب الجواهر[1] . لكنّه إشكال مبنائي ، وقد تقرّر في محلّه عموم أدلّة « لا تنقض » له ، و عدم انصرافها عنه ، بل إطلاقها محكَّم ، تشمل المتيقّن السّابق والحالي واللاّحق بلا فرق .

---

(١) كما في أجود التقريرات ٢٣١/١ .

الوجه الثاني :

إنه يعتبر في الإستصحاب أنْ يكون المستصحب إمّا حكماً شرعيّاً ، وإمّا موضوعاً لحكم شرعي ، و « عدم الإبتلاء » ليس حكماً ولا موضوعاً ، ولا يترتّب على استصحاب عدم الابتلاء أيّ أثر . قاله الميرزا[1] .

جواب السيد الخوئي

وأجاب في (المحاضرات)[2] بما ملخّصه : إن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص لكنّه قابل للتخصّص ، بأنْ يتصرَّف الشارع في موضوعه ويرفعه بجعل الترخيص ، وهنا احتمال الإبتلاء في المستقبل هو الموضوع للأثر ، وهو وإنْ كان موجوداً بالوجدان ، لكنَّ الإستصحاب إذا جرى كان رافعاً للإبتلاء الواقعي تعبّداً ، فلا يبقى لقاعدة دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، ومجيء البيان من ناحية الشارع ، الرافع لموضوع الحكم العقلي ، وكذلك هنا ، فإنّه بجريان الإستصحاب يرتفع الموضوع لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

وفيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الإستصحاب ، لعدم توفّر الشرط في المستصحب ، وهو كونه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعي ... نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلي .

بل الصّحيح في الجواب أن يقال : ليس الشرط في الإستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، بل إن قابليّة التعبّد للأمر المستصحب وترتب الأثر عليه تكفي للجريان ، وفيما نحن فيه ، لمّا كان التعبّد بهذا الإستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلي وحصول التوسعة من ناحية الشارع على العبد ، كان الإستصحاب ذا أثر ، ولا تلزم اللّغوية فيه .

وبعبارة أخرى : إن الشك في الابتلاء الذي هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً ولا مهملاً ، بل هو مقيَّد بصورة عدم حكم الشارع بعدم الإبتلاء فيها ، وقد أفاد الإستصحاب حكمه بعدم الإبتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

وهو إشكال إثباتي وحاصله : إنّا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلي بأغراض المولى في المستقبل ، ومع وجود هذا العلم الإجمالي تصبح جميع موارد احتمال الإبتلاء أطرافاً للعلم الإجمالي ، وحينئذ تكون أدلّة الإستصحاب قاصرةً عن الشمول ، إذ الاصول النافية لا تجري في أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافي ، فدليل الإستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشك ، أي : سواء

كان شكّاً ابتدائياً أو في أطراف العلم ، بل انقضه بيقين آخر ، أي سواء كان يقيناً تفصيليّاً أو إجماليّاً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل وذيله في مورد العلم الإجمالي ، فلا يجري دليل الإستصحاب فيه .

---

(١) أجود التقريرات ٢٣١/١ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنّما يتمّ في صورة كون الذيل معارضاً للصّدر ولسائر أدلّة الإستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، وهذا غير ممكن ، لأن في قوله : « بل انقضه بيقين آخر » أصلاً وإطلاقاً ، أمّا الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، وأمّا الإطلاق ، فإنّه شامل لليقين التفصيلي واليقين الإجمالي ، فهذا مدلول الذيل ، وعليه ، فأصل الذيل ليس طرفاً لسائر أدلّة الاستصحاب الدالّة على عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضة هو إطلاق الذيل ، لكنّ الإطلاق إنّما ينعقد لو لم يكن مانع عنه ولو احتمالاً ، ومع وجود ما يحتمل المانعيّة عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضة بين الذيل وأدلّة الإستصحاب ، بل هي باقية على إطلاقها شاملةً لأطراف العلم الإجمالي ، ومنها ما نحن فيه ... .

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتي ، وهو لزوم المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال . لأنّا نعلم إجمالاً بالابتلاء بغرض من أغراض المولى ، فإذا جرى الإستصحاب في جميع الأطراف لزمت المخالفة القطعيّة ، وإجراؤه في بعضها المعيّن ترجيح بلا مرجح ، وغير المعيّن لا حقيقة له ، فلا يجري الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعيّة .

قال الاستاذ

هذا متين ، وهو دليل صاحب (الكفاية) في الشبهات الحكميّة ، لكنه أخصّ من المدّعى ، إذ هو منجّز فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالي .

الوجه الخامس :

ورود أدلَّة وجوب المعرفة والتعلّم في مورد هذا الإستصحاب ، مثل آية السؤال[1] والحديث : « طلب العلم فريضة »[2] والخبر : « هلاّ تعلّمت ... »[3] ، لأن في غالب الموارد لا يقين بل لا اطمينان بالابتلاء ، فلو جرى الإستصحاب في موارد احتمال الابتلاء لزم اختصاص الأدلّة بمورد اليقين بالغرض ، وهو فرد نادر ، وتخصيص الأكثر مستهجن ، فلابدّ من رفع اليد عن الإستصحاب .

الجواب

وفيه : إن موارد العلم الإجمالي ، وكذا موارد القطع التفصيلي ، كثيرة ، وفي جميعها تتقدّم أدلّة التعلّم ، نعم ، يتقدّم الإستصحاب على تلك الأدلّة في الشبهات البدويّة ، ولا يلزم من ذلك التخصيص المستهجن .

---

(١) سورة النحل : ٤٣ .

(٢) الكافي ٣٠/١ كتاب فضل العلم .

(٣) تفسير الصافي ١٦٩/٢ .

هذا ، ولا يخفى أن التعارض هنا بين أدلّة التعلّم وأدلّة الإستصحاب ، فلا يقال بأنها أمارات والإستصحاب أصل ، فكيف التعارض ؟

وتلخص :

تماميّة الإستصحاب المذكور .

لكنّ مخالفة الأصحاب مشكلة .

الكلام في تعلّم غير البالغين

وهل يجب التعلّم على غير البالغ ؟

قيل : لا يجب عليه تعلّم الأحكام الشرعية التي سيبتلي بها عند البلوغ ، وإنْ علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .

وقيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلَّفين .

وجه القول الثاني

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولى وملاكات أحكامه ، والصبيّ إنْ لم يتعلَّم الأحكام قبل البلوغ ، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، وبذلك تفوت أغراض المولى ، وهذا الحكم العقلي عام ، فهو موجود في مورد البالغ وغيره ، وغير قابل للتخصيص .

ووجه القول الأول

إنّ المقتضي لوجوب التعلّم على الصبيّ موجود ، وهو الحكم العقلي المذكور ، ولكنّ المانع أيضاً موجود ، وهو حديث رفع القلم[1] ... وتوضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلي منه تنجيزي ، وهو ما لا يقبل التصرّف من الشارع ، ومنه تعليقي ، وهو الحكم الثابت ما لم يتصرَّف الشارع ، وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني ، إذ قد تصرَّف الشّارع فيه بواسطة حديث رفع القلم ، وحينئذ يكون الصّبي معذوراً في فوت بعض الأحكام والملاكات ، لعدم القدرة .

رأي الأستاذ

وبعد توضيح القول بوجوب التعلّم وهو للميرزا[2] ، والقول بعدم وجوبه ، وهو للمحاضرات[3] .

فإنّ شيخنا رأى ـ في الدورتين ـ أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، وأن الحكم العقلي عام ولا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، وذلك :

لأنّ وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لمّا يقال للعبد : « هلاّ تعلَّمت » فإنّه يسكت ، ولو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل على وجوبه من قبل المولى ، وأنّه كان بحاجة إلى تحصيله إنْ

---

(١) كتاب الخصال ٤٦/١ .

(٢) أجود التقريرات ٢٢٩/١ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

كان ثابتاً ... فسكوته أمام الحجّة دليلً على أن وجوب التعلّم غير تحصيلي ، أي هو وجوب عقلي ، وعلى هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعي في مورده ، للزوم اللّغوية ... وإذا كان وجوب التعلّم غير شرعي ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع القلم ... .

هذا حلاً .

وأمّا نقضاً ، فإنّه إذا كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلي بوجوب تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان بالله وبالنّبي ، فالصبيّ قبل البلوغ لا يجب عليه النظر في المعجزة مثلاً ليحصل له الإيمان ، وبعد البلوغ ، والمفروض أنّه لم ينظر في المعجزة ، يكون معذوراً في عدم إيمانه بالله وبالرسول مدّةً من الزمن ، وهذا ما لا نظنّ التزام القائل به .

فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

ويبقى الكلام في معنى حديث رفع القلم فنقول :

أمّا أن يخصّص الحكم العقلي فغير صحيح لما تقدَّم ، وكذلك استحقاق العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الإستحقاق عند العقل ، فلا يمكن للشارع أن يرفع الحكم ، وكذا تخصيصه المؤاخذة خاصّة ، بأن يقال باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذة مرتفعة بالحديث لطفاً وامتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » في الحديث ، أعمّ من قلم التكليف وقلم المؤاخذة ، ولا مانع من رفع قلم المؤاخذة عن الصبي على أثر التخلّف عن حكم العقل بلزوم التعلّم ، ولمّا كان الجزاء بيد الحاكم ـ بخلاف الإستحقاق ـ فله إعطاء الجزاء وله عدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخذة مع كونه مستحقّاً لها ، لكونها بيد المولى وضعاً ورفعاً ، وكأنّ منشأ الإشتباه هو الخلط بين « الإستحقاق » و « المؤاخذة » ، والحال أن الأوّل ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثاني ، فله الوضع والرفع فيه .

الأقوال في وجوب التعلّم

وهل وجوب التعلّم إرشادي أو مولوي ، وعلى الثاني ، هل هو نفسي أو غيري ؟

تارةً : يُنشأ الحكم لمصلحة في نفسه ، فالوجوب نفسي ، وأخرى : يُنشأ لمصلحة في متعلّقه ، فهو وجوب غيري شرعي ، وثالثة : يُنشأ لمصلحة التحفّظ على الواقع ، فهو وجوب طريقي .

ويقابلها : الوجوب الإرشادي ، فهو ليس بوجوب شرعي ، بل إرشاد إلى حكم العقل .

الوجوب النفسي

فهل في نفس التعلّم مصلحة ؟ لاشك في قيامها في معرفة أصول الدين ، أمّا الأحكام الشرعيّة فوجدانها للمصلحة النفسيّة ممكن ثبوتاً ، بل الإعتبار يساعده ، لأنه كمال في نفسه ، وإن كان للعلم حيثيّة المقدّميّة للعمل أيضاً ، إلاّ أنه قد أُقيمت أدلّة في مقام الإثبات على أنْ لا مصلحة للتعلّم إلاّ المقدميّة للعمل ، فلا نفسيّة ، والأدلّة هي :

١ ـ إن ظاهر السؤال عن الشيء هو وجود المصلحة في الشيء لا في نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلى المقصد ، وليس في نفس سؤاله عنه مصلحة .

وفيه : إنّ قياس وجوب التعلّم على السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنّ العلم بالأحكام كمال ، وليس الاطّلاع على الطريق كمالاً .

٢ ـ الخبر : « هلاّ تعلّمت » فإنه ظاهر في أن وجوبه من أجل العمل .

وفيه : إن معنى الرواية أن العمل لا يكون بلا علم ، وليس معناها أنّ العلم لا فائدة فيه إلاّ العمل .

٣ ـ إنه لو عمل بلا علم فوقع في خلاف الواقع ، لم يؤاخذ إلاّ على ترك الواقع ، فلو كان التعلّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، وهو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبيّة النفسيّة للتعلّم هو حكم العقل وظاهر الأدلّة ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، في كونه كمالاً ووسيلةً معاً ، فقد اجتمع في مطلوبيّة العلم حيثية النفسيّة وحيثيّة الطريقيّة ، ولا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : (**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**)[١] ويقول : (**وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمى وَالْبَصِير وَلا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ**)[٢] وفي الأخبار عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنه قال : « العلم وديعة الله في أرضه »[٣] و « ليس العلم بكثرة التعلّم ، إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد »[٤] ولا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور الله عزّوجلّ ووديعته شيء مطلوب بنفسه ، وكذا ظاهر أخبار « فضل العالم على العابد »[٥] .

لكنّ الوجه الثالث ـ من الوجوه المتقدّمة ـ يمنعنا عن القول بالوجوب النفسي .

أقول :

ما هو الدليل على بطلان ثبوت المؤاخذتين واستحقاق العقابين ؟ الظاهر : أنْ لا دليل على البطلان لا عقلاً ولا نقلاً ، بل إنّ العقل والاعتبار يساعدان على التعدّد ، ويبقى التسالم بين الفقهاء فقط ، فتأمّل .

الوجوب الغيري

---

(١) سورة الزمر : ٩ .

(٢) سورة فاطر : ١٩ .

(٣) بحار الأنوار ٣٦/٢ .

(٤) بحار الأنوار ١٤٠/٦٧ .

(٥) الكافي ٣٣/١ ، ٣٤ .

إنْ كان العلم مقدّمة وجوديّة لحصول ذي المقدّمة ، أمكن القول بوجوب التعلّم وجوباً غيريّاً ، لكنّ العلم ليس مقدّمة وجوديّة ، بل هو مقدّمة علميّة لذي المقدّمة ، وهذا ظاهر الأخبار ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الغيري الشرعي .

بين الوجوب الارشادي والطريقي ؟

فيدور الأمر بين الوجوب الإرشادي والوجوب الطريقي ؟

قال في (المحاضرات)[1] : أمّا الوجوب الإرشادي بأنْ يكون ما دلَّ عليه من الكتاب والسنّة إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ... فيرد عليه : إنه لو كان وجوبه إرشاديّاً ، لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعيّة في الشبهات الحكميّة قبل الفحص ، وذلك : لأن المقتضي له ـ وهو إطلاق أدلّتها ـ موجود على الفرض ، وعمدة المانع عنه إنّما هي وجود تلك الأدلّة ، والمفروض أنها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل ، فهي غير صالحة للمانعيّة ، فإن موضوعها يرتفع عند جريانها ، كحكم العقل .

فالنتيجة : إنه يتعيّن الإحتمال الأخير ، وهو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقيّاً ، ويترتّب عليه تنجيز الواقع عند الإصابة ، لأنه أثر الوجوب الطريقي ، كما هو شأن وجوب الإحتياط ووجوب العمل بالأمارات ، وما شاكل ذلك ، وعليه ، فتكون هذه الأدلّة مانعةً عن جريان البراءة فيها قبل الفحص ، وتوجب تقييد إطلاق أدلّتها بما بعده .

وحاصل هذا الإشكال : إنه إذا لم يكن وجوب التعلّم شرعيّاً ، والأوامر تحمل على الإرشاد إلى حكم العقل ، فلازمه إمكان جريان البراءة الشرعيّة في موارد احتمال الإبتلاء بالحكم ، لأنه إذا كان الأمر إرشاديّاً كان وزانه وزان حكم العقل ، وحكم العقل يزول مع ترخيص الشارع ، وأدلّة البراءة الشرعيّة مرخّصة ، فالأخبار الواردة في التعلّم كذلك لا تدلّ على الوجوب ، لحديث الرفع ونحوه من أدلّة البراءة .

قال شيخنا :

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول بقصور أدلّة البراءة الشرعيّة اقتضاءً ، ومن قال بكونها غير مطلقة ـ لأنها محفوفة بالقرائن العقليّة ، فلا تشمل موارد الشبهة الحكميّة قبل الفحص ـ فلا يمكنه إيراد هذا الإشكال .

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول في شرائط جريان الاصول : « وأمّا الاصول النقليّة فأدلّتها وإنْ كانت مطلقة في نفسها ، إلاّ أنها مقيَّدة بما بعد الفحص ، بالقرينة العقليّة المتّصلة والنقلية المنفصلة »[2] .

إذن ، فقد وقع الجمع في (المحاضرات) بين المتهافتين ... وبناءً على كون أدلّة الاصول مقيَّدةً ـ كما ذكر ـ يتمّ القول بالوجوب الإرشادي ، لوجود المقتضي وعدم المانع .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣٧٦/٢ .

(٢) مصباح الاصول ٤٩٤/٢ .

لكنّه اختار الوجوب الطريقي ، وهو لا يمكنه الالتزام به ، لأن مبناه في الوجوب الطريقي أنه يعتبر فيه أن لا يكون قبله احتمال العقاب ، بل الوجوب هو المنجّز للواقع ، وعلى هذا ، فلا يمكن الإلتزام بالوجوب الطريقي ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... وقد صرَّح بالمبنى المذكور في أوائل مباحث البراءة ، عند دفع شبهة وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث قال : « وبعبارة اخرى : إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتّب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض ... فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً ... والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي : إن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، ولولاه لما كان العقاب محتملاً ، على ما تقدّم بيانه ، بخلاف الوجوب الإرشادي ، فإنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب ... »[1] .

فظهر أنه قد جمع بين المتهافتين ، بل على هذا المبنى يتعيّن القول بالوجوب الإرشادي لا الطريقي .

فالحق : هو الوجوب الإرشادي ، إلاّ إذا قلنا بإمكان جعل المنجّزين فيصحّ الطريقي .

تمّ الجزء الثاني ، ويليه الجزء الثالث بعون الله .

(١) مصباح الاصول ٢٨٦/٢ .

الفهرس

الأوامر

مادّة الأمر

ما معنى مادّة الأمر

التحقيق في الآراء بناءً على تعدّد المعنى

النظر في القول بوحدة المعنى

المختار عند الشيخ الاستاذ

هل يعتبر العلوّ أو الإستعلاء في مفهوم مادّة الأمر

هل تدلّ مادّة الأمر على الوجوب ؟

دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك

دليل القول بالدلالة على الندب

دليل القول بالوضع للوجوب

الأجوبة عن الاستدلال بالآية والحديث على أنه للوجوب

الحق في الجواب

دليل القول بالدلالة على الوجوب بالظهور الإطلاقي

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقي

الجواب عمّا ذكره المحقق البروجردي

دلالة الأمر على الوجوب بالعقل والسيرة العقلائية

المختار هو الدلالة بالسّيرة

صيغة الأمر

معنى صيغة الأمر

معنى « نفس الأمر » في عبارة الكفاية

رأي المحقق الإصفهاني في الصيغة الإنشائية وحمله كلام الكفاية عليه

إشكال الاستاذ

رأي المحقق الخوئي في الصيغة الإنشائية

مناقشة الاستاذ

مناقشة رأي المحقق الخراساني

مناقشة رأي المحقق الإصفهاني

رأي الشيخ الاستاذ

دلالة الصيغة على الوجوب

كلام الكفاية

الإيرادات على الكفاية ومناقشتها :

إيراد السيد البروجردي

إيراد السيد الخوئي

أدلّه القول بالدلالة على الوجوب ونقدها :

الاستدلال بالكتاب والسنّة

الاستدلال بالعقل

الظهور الإطلاقي في الوجوب

تقريب المحقق الاصفهاني

تقريب المحقق العراقي

السيرة العقلائية ، وهو الدليل بنظر الاستاذ

الجملة الخبريّة

فيها قولان

مختار الاستاذ

تتمّة : في أنّ الأوامر والنواهي الصّادرة عن المعصومين عليهم السلام مولويّة وليست بإرشاديّة خلافاً لبعض الأعلام

التعبّدي والتوصّلي

ما هو مقتضى الأصل

١ ـ الإطلاق الداخلي

الكلام في مقام الثبوت :

* هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة بالأمر الأوّل ؟

هنا أُمور : ذكرها صاحب الكفاية :

الأوّل : في التمييز بين الوجوب التوصّلي والوجوب التعبّدي

إيراد المحقق الاصفهاني

مناقشة الاستاذ

الثاني : في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلَّق وعدم امكانه والبحث عن ذلك في أربعة مقامات :

١ ـ هل يمكن تقييد المتعلَّق بقصد الأمر في مرحلة التصوّر من الآمر ؟

إشكال الدور ، وجواب المحقق المشكيني

نقد الاستاذ

حلّ المشكل

٢ ـ هل يمكن تقييد المتعلَّق بقصد الأمر في مرحلة الإنشاء ؟

إشكال الدور وجواب المشهور عنه

جواب الدور من المحقق الاصفهاني

رأي الاستاذ في هذا الجواب

جواب المحقق الاصفهاني عن لزوم اجتماع المثلين

نقد الجواب تبعاً للمحقق العراقي

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الاصفهاني

لزوم الدور بتقريب الميرزا

جواب المحاضرات

نقد الاستاذ هذا الجواب

جواب المحقق الاصفهاني عن تقريب الميرزا

نقد هذا الجواب

٣ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد القربة في مرحلة الفعليّة ؟

المحذور ببيان الميرزا

جواب المحقق الاصفهاني

المحذور ببيان المحقق الخراساني

جواب المحقق الاصفهاني

نقد الاستاذ

٤ ـ هل يمكن تقييد متعلَّق الأمر بقصد القربة في مرحلة الإمتثال ؟

المحذور ببيان الكفاية والميرزا

الحلّ ببيان المحقق العراقي والمحاضرات

نظر الاستاذ

قول المحقق العراقي بالإستحالة

إشكال الاستاذ

* هل يمكن إطلاق متعلَّق الامر ؟

١ ـ ما هي النسبة بين الإطلاق والتقييد ؟

رأي الميرزا

رأي المحقق الإصفهاني

مختار الاستاذ

٢ ـ هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟

الكلام في مقام الإثبات

* هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟

إشكال صاحب الكفاية

كلام السيّد الاستاذ والشيخ الاستاذ

إشكال السيّد البروجردي

جواب الاستاذ

* هل يمكن أخذ سائر الدّواعي ؟

إشكال صاحب الكفاية

جواب المحاضرات

إشكال الميرزا

جواب المحاضرات

إشكال السيّد البروجردي

جواب الاستاذ

* هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

٢ ـ الإطلاق الخارجي « الأدلّة اللّفظية »

الاستدلال من الكتاب

الاستدلال من السنّة

٣ ـ الأصل العملي

الإستصحاب وإشكال المحقّق الاصفهاني

نقد الإشكال

الإشكال الحق

الإشتغال أو البراءة ؟

اقتضاء إطلاق الصّيغة

النفسيّة والعينيّة والتعيينيّة

التمسّك بالإطلاق

بيان المحقق الإصفهاني

رأي الاستاذ في بيان الاصفهاني ودفاعه عنه

تأييد الاستاذ بيان الكفاية

نظريّة السيد الحكيم وضعفها

الأمر عقيب الحظر

ابتناء البحث على المختار في مسألة دلالة الأمر على الوجوب

القول بالإجمال

المرّة والتكرار

مقدّمات :

الاولى : ما هو المراد من المرّة والتكرار ؟

الثانية : إنّه لا فرق بين الأمر والنهي في المتعلَّق

الثالثة : إنّ الأحكام الشرعية قضايا حقيقيّة

الدلالة الوضعيّة منتفية

التمسّك بالإطلاق

مقتضى الأصل العملي

الفور والتراخي

هل تدلّ الصيغة على الفور أو التراخي ؟

هل من دليل عقلي ؟

إشكال الاستاذ

الإطلاق

الدليل الخارجي على الفور :

آيتان من الكتاب

وجوه الجواب

الإجزاء

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

هل هو من مباحث الألفاظ ؟

عنوان البحث في الكفاية

المراد من « على وجهه »

المراد من « الإقتضاء »

المراد من « الإجزاء »

الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار ومسألة تبعيّة القضاء للأداء

المسألة الأولى : هل الإتيان بالمأمور به بصورة عامّة يقتضي الإجزاء ؟

الكلام في الإمتثال بعد الإمتثال وتبديل الإمتثال

نظريّة المحقق الخراساني والمحقق النائيني

إشكال الاستاذ

نظريّة المحقق العراقي

إشكال الاستاذ

نظرية المحقق الإصفهاني

إشكال الاستاذ

مرحلة الإثبات

النظر في أخبار الصّلاة جماعةً

التحقيق في سهل بن زياد :

١ ـ أدلّة الوثاقة

٢ ـ أدلّة الضعف

المختار هو التوقف

المسألة الثانية : في إجزاء الأمر الإضطراري عن الإختياري وعدمه

إشكال المحاضرات على مختار الكفاية

جواب الاستاذ

الإشكال على الإجزاء ثبوتاً

جواب الاستاذ

مقام الإثبات

بيان الإطلاق

الإشكال على الإطلاق

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني

بيان المحقق النائيني

الإشكال عليه

إشكال المحقق الاصفهاني والمحقق الخوئي

جواب الاستاذ

بيان المحقق العراقي

إشكالات الاستاذ

الأصل العملي :

١ ـ الإستصحاب

إشكال الاستاذ

٢ ـ البراءة أو الاشتغال

كلام الاستاذ

هل البراءة محكومة للاستصحاب التعليقي ؟

كلام الاستاذ

خلاصة البحث

تفصيل للمحقق الإصفهاني

نقد الاستاذ

المسألة الثالثة : في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه

رأي المحقق الخراساني

إندفاع إشكال المحقق الإيرواني

إشكالات الميرزا والكلام حولها :

الإشكال الأوّل

جواب الاستاذ

الإشكال الثاني

جواب الاستاذ

الإشكال الثالث

جواب الاستاذ

الإشكال الرابع

دفاع المحقق الاصفهاني عن الكفاية

جواب الاستاذ

الإشكال الخامس

دفاع المحقق الإصفهاني

جواب الاستاذ

إشكال المحاضرات

كلام الاستاذ

الكلام على الأمارات

كلام الاستاذ

وجوه القول بالإجزاء بناءً على الطريقيّة :

الوجه الأول وجوابه

الوجه الثاني وجوابه

الوجه الثالث وجوابه

الوجه الرابع وجوابه

الوجه الخامس وجوابه

دليل القول بعدم الإجزاء بناءً على الطريقيّة

الكلام في الإجزاء بناءً على السببيّة :

على مسلك الأشاعرة

على مسلك المعتزلة

على مسلك المصلحة السلوكيّة

١ ـ توضيح المصلحة السلوكيّة

٢ ـ الكلام على المصلحة السلوكيّة ثبوتاً وإثباتاً

٣ ـ الإجزاء وعدمه على المصلحة السلوكيّة

لو وقع الشك بين السببيّة والطريقيّة

إشكال المحاضرات على الكفاية

تحقيق الاستاذ

الأدلّة الثانويّة للقول بالإجزاء

قاعدة لا حرج وقاعدة لا ضرر

الإجماع

السيرة

تنبيهات :

الأوّل : في النّظر في كلام في التنقيح في شرح العروة

الثاني : في البحث عن الإجزاء فيما لو تبدّلت الفتوى

توضيح رأي الشيخ الأعظم

توضيح رأي المحقق الاصفهاني

تحقيق الاستاذ

الثالث : في كلام للسيّد صاحب العروة

خلاصة الكلام في مسألة الإجزاء

مقدّمة الواجب

مقدّمات البحث :

١ ـ في عدم اختصاص البحث بالواجب

٢ ـ في المراد من الوجوب

٣ ـ في أن بحث المقدّمة من المبادئ أو المسائل ؟

انقسامات المقدّمة

التقسيم إلى الداخليّة والخارجيّة

هل المقدّمة الداخليّة واجبة بالوجوب الغيري ؟

المطلب الأول

المطلب الثاني

المطلب الثالث

كلام المحقق الخراساني

جواب المحقق النائيني

جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا

جواب المحقق الإصفهاني عن بيان العراقي

نظر الاستاذ

نفي الإندكاك بوجهين آخرين

مناقشة الاستاذ الوجه الأول

الوجه الثاني وموافقته عليه

ثمرة البحث عن اتّصاف الأجزاء الداخليّة بالوجوب الغيري

رأي الاستاذ

تقسيمٌ آخر

تقسيمٌ آخر

تقسيمٌ آخر

الشّرط المتأخّر

آراء الأعلام في الشرط المتأخّر

رأي الشّيخ الأعظم

الإشكال عليه

رأي السيّد الميرزا الشيرازي

الإشكال عليه

رأي المحقق النراقي

الإشكال عليه

رأي السيّد اليزدي

الإشكال عليه

رأي صاحب الكفاية

إشكال الميرزا على صاحب الكفاية

اشكال المحاضرات على الميرزا

توضيح الاستاذ رأي الكفاية

إشكال الاستاذ

الإشكال على كلام السيد الحكيم

الإشكال على المحاضرات

رأي السيد البروجردي

كلام الاستاذ

رأي المحقق الإصفهاني والسيّد الخوئي

كلام الاستاذ

تحقيق الاستاذ في الشرط المتأخّر

المطلق والمشروط

مقدّمات :

١ ـ المراد من المطلق والمشروط هو المعنى اللّغوي

٢ ـ في أنّ الإطلاق والإشتراط إضافيّان

٣ ـ هل المراد إطلاق الهيئة أو المادّة ؟

مقتضى القاعدة رجوع القيد إلى الهيئة

الأقوال في المسألة :

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة

الدليل الأوّل

الأجوبة عن هذا الدليل :

من المحقق الخراساني

من المحقق الاصفهاني

من المحقق الخوئي

جوابان آخران

جواب الاستاذ

الدليل الثاني

إشكال المحاضرات

نظر الاستاذ

الدليل الثالث

وجوه الجواب :

الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الوجه الرابع

الوجه الخامس

الوجه السادس

قول الشيخ بلزوم رجوع القيد إلى المادّة

الجواب

خلاصة البحث

مقتضى الأصل عند الشك

١ ـ الأصل اللفظي ـ الإطلاق :

الوجه الأوّل للقول باقتضاء الإطلاق رجوع القيد إلى المادة

إشكال المحقق الخراساني على كلام الشيخ

إشكال المحقق الخوئي على كلام الشيخ

جواب الاستاذ

استدلال الميرزا على تقدم الإطلاق الشمولي بوجوه :

الوجه الأوّل

اشكال الاستاذ

الوجه الثاني

الوجه الثالث

وجواب الاستاذ عن الوجهين

الوجه الثاني للقول باقتضاء الإطلاق رجوع القيد إلى المادّة

تفصيل المحقق الخراساني

تقريب الوجه ببيان المحقق الإيرواني

تحقيق المحاضرات وموافقة الاستاذ

٢ ـ الأصل العملي

قول الميرزا برجوع القيد إلى المادّة المنتسبة

إشكال المحقق الاصفهاني

كلام السيّد الخوئي حول نظرية الميرزا

إشكال الاستاذ على كلام السيد الخوئي

إشكال الاستاذ على الميرزا

تتمّة ـ كلام المحقق الخراساني

وإشكال الاستاذ

المعلَّق والمنجّز

تمهيدٌ ـ كلام الفصول وإشكال الشيخ

إشكال الكفاية على الفصول

دفاع المحاضرات عن الفصول

اشكال المحاضرات على الفصول

جواب الاستاذ

الشروع في البحث

أدلّة القول باستحالة الواجب المعلّق :

الوجه الأول

جواب الكفاية

إشكال الاستاذ

جواب الاستاذ عن الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الجواب عنه

الوجه الثالث

الجواب عنه

الوجه الرابع

مناقشة الاستاذ

ثمرة البحث في الواجب المعلّق

وفي الواجبات التدريجيّة

توضيح المقام وتفصيل الكلام

في المقدمة غير التعلّم

حكم العقل

وهل للشرع حكم ؟

رأي المحقق النائيني وجوابه

رأي المحقق الخوئي وجوابه

رأي الاستاذ

وجوه اخرى لوجوب المقدّمة المفوّتة والجواب عنها

بحث التعلّم

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

توضيح المقام

التحقيق هو التفصيل

الكلام في استصحاب عدم الإبتلاء مستقبلا

وجوه المناقشة في هذا الاستصحاب :

الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الوجه الرابع

الوجه الخامس

الكلام في تعلّم غير البالغين

رأي الاستاذ

الأقوال في وجوب التعلّم :

الوجوب النفسي

الوجوب الغيري

بين الوجوب الارشادي والطريقي

محتويات الكتاب