### 001

**البحث في الأمر**

ويقع الحديث فيه من جهات:

الجهة الأولى: في معاني مادة الأمر.

الجهة الثانية: في حقيقة الأمر المصداق للطلب.

الجهة الثالثة: في بيان دخالة العلو أو الاستعلاء أو أحدهما في حقيقة الأمر.

الجهة الرابعة: في منشأ استفادة الوجوب من الأمر.

**الجهة الأولى: في معاني مادة الأمر**

نقل صاحب الكفاية قدس سره أنه قد ذكر لمادة الأمر - وهي الهمزة والميم والراء - عدة معانٍ، كالطلب والشأن والغرض والشيء والفعل العجيب ونحو ذلك.

وعقب صاحب الكفاية على ذلك بمطالب ثلاثة:

**المطلب الأول: أن جعل هذه المعاني معاني لمادة الأمر من اشتباه المفهوم بالمصداق.**

وبيان ذلك أنه إذا قيل مثلا: (الأمر وضع لمفهوم الغرض) فإن الصواب أنه لم يوضع للغرض وإنما وضع لمعنى يكون مصداقا للغرض في بعض الموارد، فمثلا إذا قال الشخص: (جئت للمصلى لأمر الدرس) فقد يتصور هنا أن الأمر بمعنى الغرض، والحال أنه ليس كذلك وإنما وضع الأمر واستعمل بمعنى الشيء لا الغرض، حيث إن معنى العبارة المذكورة: جئت لشيء هو الدرس، فالموضوع له والمستعمل فيه ليس هو الغرض بل الشيء، ولكن لما دخلت لام التعليل على كلمة الأمر صار الأمر مصداقا للغرض بهذا الاعتبار، لا أن الأمر يراد به الغرض وإن كان في هذا الموضع مصداقا من مصاديق الغرض، فجعل الغرض أحد المعاني لمادة الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم ، فإن مفهوم مادة الأمر هو الشيء، والشيء قد يكون مصداقا للغرض كما إذا سبقته لام التعليل وقد يكون مصداقا لمفهوم آخر.

ولكن المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج1 ص249] ناقش صاحب الكفاية فقال:

ليس المقام بحسب الاصطلاح من اشتباه المصداق بالمفهوم .

وبيان ذلك أنه إنما يقال: (اشتبه المصداق بالمفهوم ) إذا وضع اللفظ لمعنى بما هو مصداق لمفهوم معين وادعي أنه قد وضع لذلك المفهوم، فحينئذ يقال في دفع الدعوى: أنها من اشتباه المصداق بالمفهوم.

 مثلا عنوان القبر وضع لهذه الحفرة المخصوصة لا بما هي هي - إذ الحفر متنوعة - وإنما وضع لهذه الحفرة بما هي مصداق للستر والإخفاء، فلو جاء شخص وقال: من معاني كلمة القبر الستر فيقال له: إن هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم، فإن عنوان القبر لم يوضع للستر وإنما وضع للحفرة بما هي مصداق للستر، فجعل الستر معنى للقبر من اشتباه المصداق بالمفهوم .

وهذا لا ينطبق في محل كلامنا - وهو معاني مادة الأمر - فإنه لو وضع لفظ الأمر للشيء بما هو مصداق للغرض ثم ادعي أن من معانيه الغرض لكان ذلك من اشتباه المصداق بالمفهوم، ولكن ليس مدعى الآخونذ قده هو ذلك ، وإنما المدعى هو وضع الأمر للشيء، والشيء قد يكون مصداقا للغرض، لا أنه وضع للشيء بما هو مصداق للغرض حتى يقال: إن دعوى أن الغرض من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم ، فإن المدعي للخلاف لم ينقل لفظا وضع للمصداق الى وضعه للمفهوم ، وانما ادعى أن ما يكون مصداقا للغرض في بعض الموارد فهو من المعاني التي وضع لها الأمر، فينبغي أن يقول صاحب الكفاية قده في مقابل ذلك: إن دعوى كون الأمر موضوعا للغرض خلطٌ بين الوضع لشيء قد يكون مصداقا للغرض وبين الوضع لنفس مفهوم الغرض.

وعلى كل حال فهذه المناقشة مناقشة فنية اصطلاحية وليست مناقشة جوهرية، فإن مطلب صاحب الكفاية واضح وهو أن الغرض ليس من معاني الأمر وإنما معنى الأمر الشيء، والشيء قد يكون مصداقا للغرض وقد وقع خلط بين المصداق والمفهوم.

**المطلب الثاني: هل الأمر بين معانيه مشترك لفظي أم مشترك معنوي؟**

وهنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول:** أن الأمر مشترك لفظي، كما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره حيث أفاد أن لفظ الأمر له معنيان: الطلب - في الجملة أي: من دون تحديد الوجوب أو الأعم - والشيء، فهو مشترك لفظي بينهما.

وناقش في ذلك المحقق الأصفهاني [نهاية الدراية ج1 ص250] فأفاد أنه لو قيل إن الأمر موضوع للشيء بالمعنى المصدري لـ(شاء يشاء) - كما يقول أهل المعقول: إن الشيئية مساوقة للوجود - فيكون المراد من الشيء: الإشاءة ، ويكون اطلاقه على الأعيان الخارجية بلحاظ أنها مما تعلقت المشيئة بوجودها، فربما يبنى حينئذ على أن الأمر وضع للشيء بهذا المعنى، ولكن بناءً على هذا لا يكون هناك تقابل بين الطلب والشيء، بينما صاحب الكفاية يدعي الاشتراك بين معنيين غير متداخلين وهما الطلب والشيء وأحدهما معنى اشتقاقي وهو الطلب والثاني معنى جامد وهو الشيء، فلو فسر الشيء بمعنى الإشاءة لم يكن هناك تقابل بين الطلب والشيء فإن الطلب أيضا نحو من الإشاءة أو المشاء، فالطلب حينئذ يكون مصداقا للشيء ولا يكون معنى مقابلا له وهو خلف مقصوده قده .

وحينئذ فيتعين أن مقصود صاحب الكفاية قده من الشيء ذات الأشياء، ولذلك يقال: اجتماع النقيضين شيء محال، مع أنه مما لم تتعلق به المشيئة أو يقال: العدم شيء مغاير للوجود..

**و بناء على هذا المعنى ترد ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** أننا استقرأنا الموارد فلم نجد الأمر مستعملا بمعنى الشيء، وما يتوهم شاهدا لذلك لا يصلح شاهدا، كقوله تعالى: (ألا إلى الله تصير الأمور) إذ يمكن أن يراد من الأمور هنا المخلوقات والمصنوعات لا ذوات الأشياء والأعيان، وكذلك قوله تعالى: (تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر) فإن الأمر هنا محتمل لأن يكون بمعنى ما قدر، وبتعبير المحقق الأصفهاني: دفتر القضاء التكويني والتشريعي.

وعلى هذا فلم نجد موردا استعمل الأمر فيه بمعنى الشيء.

**الملاحظة الثانية:** بتقريب منا: لو كان الأمر بمعنى الشيء - أي: الشيء بالحمل الأولي - لصح استعمال كل منهما مكان الآخر، بينما لا نجد أنه يصح استعمال كلمة الأمر مكان كلمة الشيء والعكس في تمام الموارد، فإذا قلت مثلا: (رأيت شيئا عجيبا) وأنت تريد الفرس فلا يصح أن يقال مكانه: (رأيت أمرا عجيبا)، وذلك لأن الأمر لا يطلق على الأعيان الخارجية، فالأعيان الخارجية أشياء وليست أمورا.

خلافا للسيد الشهيد قدس سره [البحوث ج2 ص١٢] حيث ذكر أن الأمر قد يطلق على الذوات كأسماء الأجناس حاله كحال كلمة الشيء، فمثلا يقال: (النار أمر ضروري للشتاء) أي: شيء ضروري، ويقال: (شريك الباري أمر محال) أي: شيء محال، فالأمر هنا يطلق على الذوات كالنار وشريك الباري.

ولكن هذا ليس صحيحا، فإن إطلاق الأمر في هذه الأمثلة انما هو بتقدير الوجود، فإذا قلنا: (النار أمر ضروري للشتاء) فالمعنى: وجود النار أمر ضروري للشتاء، وبالتالي فالمقصود بكلمة الأمر وجود النار لا ذات النار، وكذلك المثال الثاني حيث يقصد منه أن وجود شريك الباري أمر محال، والوجود مفهوم اشتقاقي لا جامد - كالذوات - ومدعى المحقق الأصفهاني أن الأمر لا يطلق على ذوات الأشياء كما يطلق عليها كلمة الشيء، فلا يقال للفرس والشجرة والحجر أمر ولكن يقال لها شيء.

كما أنه قد يستعمل لفظ الأمر في مورد لا يصح فيه مكانه لفظ الشيء، نحو: (أمر فلان مريب) ولا يقال: (شيء فلان مريب) وفي الرواية: إن أمرنا صعب مستصعب، ولا معنى لأن يقال: شيئنا صعب مستصعب، كما ورد أيضا: ( أحيوا أمرنا) وليس شيئنا، وورد أيضا: (فإن والده هو الذي يلي أمره) ولا يقال: هو الذي يلي شيئه، و في الآية: (أتعجبين من أمر الله) ولا يقال مكانه : أتعجبين من شيء الله، مما يعني عدم صحة استعمال الشيء في مورد الأمر في كل الموارد وان صح في بعضها .

وحيث لم يصح استعمال كل منهما مكان الآخر لم يكن وجه لدعوى أن الأمر وضع للطلب وللشيء، فدعوى الاشتراك اللفظي بالنحو الذي ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره الشريف غير تامة.

**الاتجاه الثاني: دعوى الاشتراك المعنوي.**

أي: أن لفظ الأمر لم يوضع لمعنيين أو معانٍ بل وضع لمفهوم واحد يجمع كل المعاني، وقد ذهب لذلك المحقق النائيني قدس سره حيث أفاد أن لفظ الأمر وضع لمعنى واحد وهو الواقعة التي لها أهمية، كالطلب فإنه واقعة لها أهمية، فلذا يقال له: (أمر).

و هنا ملاحظتان خاصة وعامة:

فأما الملاحظة الخاصة بمبنى النائيني قده فهي :

**أولا:** قد يطلق الأمر على ما لم يقع بل ما لا يقع، فيقال: (العدم أمر مغاير للوجود)، أو يقال: (اجتماع النقيضين أمر محال) مع أنهما لا يقعان، فتحديد الأمر بالواقعة غير جامع بين المعاني.

**ثانيا:** يصح أن يقال: أمر لا أهمية له، و(أمر لا يعبأ به)، فكيف يكون الأمر موضوعا للواقعة التي لها أهمية مع أنه قد يوصف الأمر بأنه لا أهمية له ولا يعبأ به؟!

وأما الملاحظة العامة على القول بالاشتراك المعنوي - مع غض النظر عن مبنى النائيني قده - فهي أنه لا يمكن المصير إلى الاشتراك المعنوي لأن الأمر بمعنى الطلب يشتق منه فيقال: أمر يأمر وهو آمر ومأمور. بينما الأمر بمعنى الشيء جامد لا يقبل الاشتقاق. كما أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر وبمعنى الشيء يجمع على أمور، واختلاف الجمع يشهد باختلاف المعاني وعدم الجامع، فدعوى الاشتراك المعنوي وأن المعنى واحد ممنوعة .

وهنا إجابتان عن الملاحظة العامة :

 **الأولى:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله كما صرح بذلك صاحب [تعليقة على معالم الأصول ج٣ص٣ ] و[أجود الشروح في شرح معالم الدين ص٦٥] وهوأن ما اشتهر بين الفقهاء من جمع أمر على أوامر تصرف على خلاف القانون الصرفي ، فإن أوامر على صيغة فواعل، وفواعل ليس جمع فَعْل، وإنما هو جمع فاعل اسما أو صفة بمعنى فاعلة كالكواهل والطوالق في كاهل وطالق، أو فاعلة، اسما أووصفا نحو صاعقة وصواعق ونادرة ونوادر، ولذلك فأوامر جمع آمرة لا جمع أمر، كما أن النواهي جمع ناهية وليس جمعا للنهي. ولم يذكر أئمة اللغة للأمر جمعا سوى (الأمور) كما صرح الحاجبي من أنه لا يوجد في لسان العرب جمع أمر على أوامر ونهي على نواهي، بل إن النهي لا جمع له في اللغة فإنه اسم جنس لا جمع له مثل النعي .

والحاصل أنه لا جمع للأمر إلا (أمور) سواء أريد به الطلب أو الشيء.

وأما الاستشهاد بما ورد في دعاء كميل: (وخالفت بعض أوامرك) ففيه:

أولا: أنه لم يثبت صدور دعاء كميل بتمام فقراته عن المعصوم عليه السلام أو أحد أصحابه حتى يصح الاستدلال به لغة، وان كان بعضه ثابتا في الجملة بشهادة متنه ورصانة بلاغته .

وثانيا: لعل المراد به جمع آمرة، أي أن المقصود بقوله: (خالفت بعض أوامرك) خالفت الآية الآمرة من قبلك.

 **الثانية:** ذكر المحقق الأصفهاني قدس سره أنه قد يكون المعنى واحدا ولكن نتيجة لاختلاف مصاديقه يختلف جمعه، فما وضع له لفظ الأمر معنى واحد، ولكن إذا كان مصداقه الطلب يجمع على أوامر ويشتق منه، وإذا كان مصداقا لمعنى آخر جمع على أمور ولم يشتق منه، فاختلاف الجمع والاشتقاق نتيجة اختلاف المصداق وليس نتيجة اختلاف المعنى.

والمتحصل أنه لا يبعد تمامية دعوى الاشتراك اللفظي وذلك بوضع لفظ الأمر لمعنيين:

 ١- الطلب في الجملة

٢- المعنى الحدثي والوصفي دون ذوات الأشياء والأعيان.

**المطلب الثالث:**

أن هذا البحث كله لا ثمرة فيه، ولذلك اقتصرنا فيه على أهم الكلمات، **وأما ما قيل** من أن الثمرة هي أن كلمة الأمر إذا وردت في الروايات فمعناها مجمل لذلك لابد من تحديد ما تحمل عليه من أحد المعنيين الطلب أم الشيء في علم الأصول **ففيه** أنه لا توجد آية ولا رواية استعملت كلمة الأمر إلا ومعها قرينة ترشد الى معناها، فليس هناك حاجة للبحث عن معاني مادة الأمر ولا ثمرة عملية أخرى تترتب على ذلك.

### 002

**الجهة الثانية: البحث عن حقيقة الأمر الذي يكون مصداقا للطلب.**

وبيان ذلك بعرض عدة مطالب :

**المطلب الأول: تحرير موضع البحث في حقيقة الأمر.**

ظاهر كلمات جملة من الأصوليين أن البحث هنا بحث في تفسير مادة الأمر، أي: ما هو المقصود بمادة الأمر التي تكون مصداقا للطلب؟ والحال بأن البحث ليس كذلك، أي: ليس البحث فعلا في تحليل معنى مادة الأمر وإنما البحث في حقيقة عرفية عقلائية معنونة بعنوان الأمر.

بيان ذلك أن هناك حقائق إنشائية لدى العرف العقلائي يبحث عن حدودها ، فمثلا البحث عن حقيقة البيع ليس بحثا لغويا حول كلمة البيع وإنما هو بحث عن حقيقة عرفية عقلائية بغض النظر عن كلمة الباء والياء والعين، وكذلك البحث عن حقيقة الزوجية أو الملكية، فإنه ليس بحثا لغويا، وإنما هو بحث عن أمر اعتباري لدى العقلاء ، فكذلك الأمر في المقام، فإنه ليس البحث في المقام عن معنى مادة الأمر أو صيغته - كما هو ظاهر جملة من كتب الأصول - وإنما البحث عن حقيقة إنشائية عند العقلاء معنونة بـ(الأمر)، سواء أبرزت تلك الحقيقة باللفظ العربي أو غيره نحو (فرمان) (دستور) بالفارسي أو commandباللغة الإنكليزية، وإذا عبر عن هذه الحقيقة باللغة العربية فربما عبر عنها بمادة الأمر أو بصيغة (افعل) أو بجملة خبرية كما إذا قال: (أنا أطلب منك كذا).

ولذلك فما ذكر في كلمات جملة من الأعلام في الأصول - من أن المشهور قد ذهب الى أن ما وضع له مادة الأمر لغة هو الطلب - وأنها بحسب اصطلاح الأصوليين عبارة عن القول المخصوص - أي: صيغة افعل وما أشبهها - وفي مقابل ذلك ذهاب جماعة منهم السيد الأستاذ مد ظله الى أن الموضوع له مادة الأمر ليس هو الطلب وإنما هو التحريك كما تشهد له موارد الإستعمال كما في قوله تعالى: (أصلاتك تأمرك بأن نترك ما يعبد آباؤنا) أو قوله تعالى: (ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء) وقوله تعالى ( قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين ) وأنها قد تستعمل بالقرينة في معنى آخر كالنصح والمشورة كما في قوله تعالى: (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون) أي: ماذا تنصحون؟ (قالوا أرجه وأخاه)، وقد تستعمل بمعنى الطلب مثلا (أفغير الله تأمروني أن أعبد) أي: تطلبون مني؟

فهذا كله بحث عن مادة الأمر وموارد استعمالاتها، بينما البحث عن حقيقة عرفية معنونة بعنوان الأمر سواء عبر عن هذه الحقيقة باللفظ العربي أم غيره، كما يشهد بذلك بناء جملة من أعلام الأصول على تقرير النتيجة في البحث بالاتكاء على ما يعبر عن هذه الحقيقة باللغة الفارسية . .

**المطلب الثاني: ما هي حقيقة الأمر؟**

وهنا آراء ثلاثة:

الأول: أن الأمر عبارة عن الطلب.

الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن الأمر إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف.

الثالث: أن الأمر من مقولة الإنشاء، فهو إنشاء البعث بداعي التحريك. وهو الصحيح.

وبيان ذلك أن الأمر ليس عبارة عن نفس الطلب بالحمل الأولي، وإن كان البعث بداعي التحريك مصداقا للطلب، فإن هنا فرقا بين المفهوم والمصداق، فالبعث بداعي التحريك عند العرف طلب، ولكن هذا لا يعني أن الأمر هو الطلب بالحمل الأولي، وإنما الطلب مفهومٌ عامّ ينطبق على الأمر وغيره، فتارة يتحقق طلب نفسي وتارة يتحقق طلب فعلي وتارة يتحقق طلب إنشائي، والأمر عبارة عن إنشاء البعث بداعي التحريك الذي إذا تحقق بصيغة (افعل) أو بغيرها كان ذلك مصداقا للطلب لا أن الأمر هو الطلب.

وأما ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أن الأمر إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف وأن النهي إبراز اعتبار الحرمان على ذمة المكلف ففيه أن لدى العرف مفهومين بينهما اختلاف في الجملة فحقيقة الأمر شيء وحقيقة الحكم التكليفي شيء آخر، إذ تارة يقع البحث عن حقيقة الحكم التكليفي مقابل الحكم الوضعي فهنا يأتي كلام سيدنا الخوئي قده، حيث إن الحكم الوضعي هو إبراز اعتبار علقة بين طرفين كاعتبار الملكية أو الزوجية، والحكم التكليفي - هو إبراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف - لدخالة الإنشاء والإبراز في حقيقة الحكم عرفا بنظره الشريف - وتارة أخرى يقع البحث عن الأمر مقابل النهي والالتماس والرجاء، لا الحكم التكليفي مقابل الحكم الوضعي، فلا موجب حينئذ لتفسير الأمر بأنه إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، إذ هناك حقيقتان عرفيتان، ولا وجه للمزج بينهما.

ولأجل هذا نقول: إن الأمر عند العرف العقلائي من مقولة الإنشاء، وهو عبارة عن إنشاء البعث بداعي التحريك.

نعم، قد يكون المراد الجدي منه أحيانا إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وقد يكون المراد الجدي الإرشاد وقد يكون المراد الجدي من الأمر ابراز الرغبة النفسية والشوق المؤكد نحو عمل معين، وإن لم يكن في البين عملية اعتبار للفعل على الذمة، لكن هذا لا يعني أن أنواع المراد الجدي هي حقيقة الأمر.

**المطلب الثالث : في القيد المأخوذ في تعريف الأمر**

تقدم أن الأمر إنشاء البعث بداعي التحريك، فأخذ فيه قيدٌ وهو أن يكون بداعي التحريك.

وتوضيحه أن الغرض من هذا القيد إخراج التمني والترجي والتهديد والإنذار، حيث إن إنشاء البعث على ثلاثة أقسام:

إذ تارةً يكون إنشاء البعث بداعي التحريك نحو فعل لغرضٍ في الفعل، كما إذا قال: (صل) وهذا هو الأمر الجدي.

وتارة أخرى يكون إنشاء البعث بداعي التحريك لكن لا لغرض في الفعل بل لغرض في نفس التحريك، كما في الأوامر الامتحانية، فإن الأمر الامتحاني أمر حقيقة - خلافا للمحقق العراقي [نهاية الأفكار ج١- ص159] لأنه إنشاء للبعث بداعي التحريك وإن لم يكن للآمر غرض في الفعل بل غرضه في مجرد الحركة.

وثالثةً يكون إنشاء البعث لا بداعي التحريك بل بداعي التمني أو الترجي فلا يكون أمرا بل هو ترجٍّ أو تمنٍّ.

هذا تمام البحث في الجهة الثانية.

**الجهة الثالثة: هل يعتبر في الأمر العلو أو الاستعلاء أو أحدهما أو كلاهما؟**

والبحث في مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول: ما هو العلو والاستعلاء؟**

ليس المقصود من العلو خصوص العلو الحقيقي الناشئ عن مبدأ تكويني كما أفاد المحقق الإيرواني في كتابه [نهاية النهاية في شرح الكفاية ج١- ص ٨8] بأن القدر المتيقن منه مبادئ الوجود ووسائط الفيض كعلو الله والأنبياء والأوصياء والآباء، والمعلمين ، وليس منه العلماء والأشراف، وأما من يخاف سوطه كأرباب السلطة ففي كونه عاليا إشكال وإن وجبت طاعته عقلا خوفا من شره.

بل المقصود من العلو هو العلو العرفي، إذ ليس البحث عن الأمر الشرعي بل عن حقيقة الأمر عند العرف العقلائي، ومن الواضح أن مقام الآمرية المنوط بالعلو العرفي لدى العقلاء يشمل من له مقام ديني او اجتماعي أو قانوني كالعلماء وشيوخ العشائر والدولة، فإن السلطان الثابت بحسب العرف عالٍ بالعلو العرفي، وهو أن له بنظر العرف منصب الآمرية، ولو كان ذلك المنصب ناشئا عن سلطة أو عن حق استوجب هذا العلو.

وأما الاستعلاء فقد أفاد سيد المحكم طاب ثراه [ المحكم ج١ ص ٢٦٠] أن الاستعلاء هو عبارة عن أن يظهر الآمر العلو بفرض نفسه بمرتبة من ينبغي متابعته إما بالقهر أو بحقّ شرعي أو عقلي إذ تارة يقف شخص في الشارع بسلاح ويفرض نفسه، فيظهر أن له السلطنة على الأمر بالقوة، وتارة أخرى يكون له حق شرعي فيستخدمه كأن يستخدم الزوج حقه على الزوجة فيأمرها بما أن له حقوقا، وتارة يكون له حق عرفي ناشئ عن خدمة معينة، بل يكفي فيه تخيله أو ادعاؤه ذلك، وبالنتيجة: إبراز العلو بسلطة أو باستخدام حق هو الاستعلاء.

**المطلب الثاني: هل أخذ في الأمر العلو أم الاستعلاء أم أحدهما أم كلاهما؟**

ذهب المحقق صاحب الكفاية والمحقق العراقي قدس سرهما إلى أن الأمر طلب العالي وإن لم يستعل، فلا يقال لطلب السافل من العالي أنه أمر وإن استعلى.

فإن قلت: لو استعلى الولد على أبيه فقال الولد لأبيه: (اذهب معي أو آمرك يا أبي أن تفعل كذا) فإنه يوبخ ويقال له: لم تأمر أباك؟ فهذا شاهد على صدق الأمر على طلب السافل؟

قلت: كما في كلمات العلمين: إن التوبيخ ليس على الأمر، وإنما هو على تقمص مقام المولوية والآمرية وهو ليس أهلا له، وأما التعبير عن طلبه بالأمر مع أنه ليس بأمر فهو مجاز من باب المجاراة لأن الولد حيث ادعى مقام الآمرية ادعى أن ما يصدر منه أمر، فيقال له: (لم تأمر؟!) مجاراةً وإلا فليس أمرا.

وذهب سيد المحكم طاب ثراه مع جملة من الأصوليين إلى أن الأمر متقوم بالاستعلاء، فالأمر ما يحصل مع إبراز العلو.

والصحيح في المقام أن الأمر عرفا إنشاء البعث بداعي التحريك الصادر عن علو واستعلاء، فلا يكفي أحدهما في تحديد حقيقة الأمر.

فمثلا لو أن الأب طلب من ولده شيئا رجاءً وخفض جناحه له فليس طلبه أمرا وإن صدر من العالي، لأنه لم يصدر منه استعلاءً، أو أن الزعيم الديني أو العرفي نصح أحدا أو أرشده بصيغة (افعل) أو ما يرادفها من اللغات إلى عمل لم يكن أمرا، حيث لم يصدر منه على سبيل إعمال المولوية.

وقد يستشهد لذلك في بعض كتب الأصول بما ورد في قصة بريرة التي طلبت فراق زوجها فقال لها الرسول صلى الله عليه وآله: ارجعي الى زوجك، قالت: (أتأمرني يا رسول الله؟) أي: هل صدر هذا الطلب منك على نحو الاستعلاء وهو إعمال المولوية فقال: (لا إنما أنا شافع) أي: ليس أمرا لأنه لم يصدر على سبيل المولوية بل على سبيل النصح والرجاء. إلا أن المنقول لم يثبت بطريق معتبر كما يظهر اختلاف النقل من [الخصال ج١ص١٩٠]

وكذلك الحال في الطبيب فإنه تارة يطلب من المريض العلاج واستعمال الدواء من باب النصح أو الإخبار عن الواقع وهذا ليس أمرا، وتارة يطلب منه وينشئ البعث بداعي التحريك بلحاظ أن له علوا اجتماعيا، فإذا استخدم العلو وأنشأ بعثا بداعي التحريك كان أمرا، وإن لم يكن أمرا مولويا فإن الأمر حقيقة ينقسم إلى المولوي والإرشادي.

**المطلب الثالث: في الثمرة من هذا البحث.**

إن الثمرة الفقهية من هذا البحث تظهر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يجب على المكلف إذا احتمل التأثير أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فيجب عليه أن يأتي بما يصدق عليه عرفا أنه أمر بفعل أو قول من أي لغة كان، وبيان ذلك: أنه لا إشكال في عدم اعتبار العلو العرفي في وجوب الأمر بالمعروف، فإن ظاهر الآية المباركة ونحوها من النصوص (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) كفاية العلو الشرعي بمعنى أن الشارع اعتبر للمؤمن الولاية على طلب المعروف والزجر عن المنكر فأصبح المؤمن باعتبار الشارع الذي هو الولي الحقيقي عاليا من هذه الجهة فكان ما يصدر عنه من طلب بالمعروف أمرا، وإنما البحث في الاستعلاء فإذا لم نقل باعتباره فلا ثمرة، وإذا قلنا: يلزم عرفا في صدق الأمر أن يكون عن استعلاء فلا يكفي في امتثال الواجب أن يصدر الطلب بداعي النصح إذا لم يجد النصح أو الالتماس في ارتداعه عن المنكر أو التزامه بالمعروف، بل لا بد أن يصدر باستعلاء وإعمال مولوية لا بأسلوب لين ناصح مشفق .

### 003

**الجهة الرابعة: ما هو منشأ استفادة الوجوب من الأمر؟**

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الصادر من المولى مادة الأمر أم كان الصادر صيغة الأمر أم كان الصادر جملةً خبرية تدل على الأمر.

وفي المقام أقوال أربعة:

 **الأول:** أن منشأ استفادة الوجوب هو الوضع.

 **الثاني:** أن منشأ استفادة الوجوب هو الإطلاق.

 **الثالث:** أن منشأ استفادة الوجوب الانصراف.

 **الرابع:** أن منشأ استفادة الوجوب حكم العقل.

فالكلام فعلا يقع في مطلبين:

**الأول:** في ذكر الأقوال ونقدها.

**الثاني:** في بيان الثمرة الفقهية التي تترتب على اختلاف هذه الأقوال.

**المطلب الأول: في ذكر الأقوال في منشأ استفادة الوجوب ونقدها**

**القول الأول:** ما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره من أن منشأ استفادة الوجوب هو الوضع، وقد يستدل على صحة كلامه بوجهين :

**الأول:** ما ذكره قدس سره في الكفاية من دعوى التبادر، أي: أن المنصرف والمتبادر من الأمر أو صيغته هو الوجوب، ودعوى الاستحباب تحتاج إلى القرينة.

وهذا المقدار من الاستدلال واضح المناقشة، فإن انصراف عنوان الأمر إلى الوجوب شيء واستناد هذا الانصراف إلى حاق المادة - وهي الهمزة والميم والراء - أو استناد هذا الانصراف إلى ذات الصيغة شيء آخر، إذ لعل منشأ الانصراف هو الإطلاق المتقوم بعدم ذكر القرينة، أي أن صدور الأمر بضم عدم القرينة هو منشأ الانصراف للوجوب لا نفس حاق مادة الأمر.

ولذلك ذكر المحقق العراقي قدس سره في مناقشة شيخه المحقق الآخوند قدس سره أنه لا ريب وجدانا في صحة تقسيم الأمر بلا أي تجوز إلى وجوب وندب، فإنه لا يُرى بحسب الوجدان العرفي أي عناية في قولهم: (الأمر وجوب وندب)، وهذا كاشف عن أن انصراف الوجوب ليس مستندا إلى حاق المادة والصيغة، وعلى ذلك جرت الاستعمالات العربية حيث كثر في الروايات الشريفة استعمال عنوان الأمر في الندب بلا تجوز.

ففي معتبرة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام في مستحبات الإحرام (أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بنتف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرد بإزار ورداء) ونحو ذلك من الروايات الشريفة الواردة في إطلاق الأمر على المستحبات بلا تجوز.

**الثاني:** ما ذكره في الكفاية - على سبيل التأييد - من صحة المؤاخذة على مخالفة الأمر، فإن مجرد مخالفة المكلف لأمر المولى مصحح لمؤاخذته، وصحة المؤاخذة والاحتجاج على العبد بمجرد المخالفة منبه على أن نفس الأمر مفيد للوجوب وإلا لما صحت المؤاخذة على مخالفة نفس الأمر.

والجواب عن ذلك واضح، فإن غاية ما يثبت بهذا الكلام أن مخالفة الأمر موضوع للمؤاخذة، ولكن ما هو منشأ المؤاخذة؟ هل هو ظهور الأمر في الوجوب أم عدم القرينة على الندب أم هو حكم العقل بأن الأمر مع عدم القرينة على الندب موضوع لحكم العقل باللزوم كما هو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره الشريف؟ فصحة المؤاخذة على مخالفة الأمر أعم من صحة المؤاخذة على مخالفة حاق الأمر وإن لم يكن ظاهرا في الوجوب . ولعله لأجل هذا عبر عنه في الكفاية بالمؤيد لا الدليل .

**تعقيب:** ذكر المحقق الأيرواني قدس سره [في نهاية النهاية ج١ص٩٠] دفاعا عن شيخه صاحب الكفاية قدس سره - في أن منشأ استفادة الوجوب ترجع إلى نفس الأمر لا إلى أمر آخر - يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الطلب الصادر من المولى بما هو مولى لا ينقسم الى وجوبي وندبي، فإن العقل يحكم بوجوب إطاعة كل طلب صادر من المولى وليس لطلب المولى مراتب مختلفة بالشدة والضعف يكون بأحدها موضوعا لحكم العقل بوجوب الإطاعة وبالأخرى موضوعا لحكمه بحسنها، مما يعني أن الوجوب لا ينفك عن تحقق الأمر – لا بمعنى أن مفهوم الأمر متقوم بالوجوب حيث إن مفهومه هو الطلب الصادر من العالي المستعلي - بل إنه من لوازمه، فإنه متى صدر الأمر من المولى بما هو مولى حكم العقل بوجوب إطاعته وكان ذلك منشأ لانتزاع عنوان الوجوب.

وبعبارة أخرى: إن الأمر هو الطلب الصادر على سبيل الاستعلاء، وليس المقصود بالاستعلاء إظهار العلو مقابل خفض الجناح بل بمعنى صدور الطلب من المولى بما هو مولى، فالطلب الصادر على سبيل الارشاد لما يترتب على نفس المطلوب من المصلحة دون إعمال المولوية ليس أمرا، كما أن الطلب المتحقق في المستحبات ليس أمرا إذ لم يصدر عن المولى بما هو مولى ولذلك لم يجب امتثاله عقلا، وانما صدر عنه بما هو ناصح وخبير، أي: من باب النصح والإرشاد إلى الكمالات والمصالح العظيمة في الأفعال القربية، فإذا قال المولى مثلا: (يستحب السواك أو الغسل يوم الجمعة) فهو مجرد إرشاد إلى مصالح كمالية لا أنه صادر من المولى بما هو مولى كي يكون أمرا.

**المقدمة الثانية:** إن قلت: إن الأمر كاشف عن الإرادة، والإرادة المولوية نوعان: إرادة لزومية وهي الإرادة الشديدة، وإرادة رجحانية وهي الإرادة الضعيفة، فالطلب الندبي أمر لأنه يكشف عن إرادة مولوية وإن كانت رجحانية لا لزومية.

قلت: إن الإرادة لا تنقسم إلى إرادة شديدة وضعيفة، بل الإرادة وجود واحد فمتى ما تحققت فالمراد يجب تنفيذه، فكأن الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، فكما أن الإرادة التكوينية إذا تحققت فلا بد أن يتحقق المراد ولا تنفك عن المراد فكذلك الإرادة التشريعية، فإن الإرادة التشريعية هي الإرادة المولوية، والإرادة المولوية متى تحققت من المولى فليس بعدها إلا حكم العقل بحتمية الفعل.

 نعم الحب ينقسم إلى الشديد والضعيف، وكذلك الشوق، ولكنهما ليسا وجوبا ولا ندبا، وإنما متى وصلت الحالة عند المولى للإرادة فهي واجبة التنفيذ، ولا يتصور فيها شديد وضعيف، وبما أن الأمر كاشف عن الإرادة المولوية وهي دائما حتمية التنفيذ عقلا، فلا يوجد أمر ندبي، وبالنتيجة: إن البحث في منشأ استفادة الوجوب من الأمر بحث مستدرك فإنه إذا كان الأمر متقوما بالعلو والاستعلاء، وكان الاستعلاء بمعنى صدور الطلب عن المولى بماهو مولى، وهذا مستتبع لتحريك العقل نحو الإطاعة فلا حاجة للبحث عن كيفية دلالة الأمر على الوجوب وأنها بالوضع أو بالاطلاق .

وقد ذكر هذا الوجه السيد الأستاذ مد ظله وناقشه استنادا لمبناه في حقيقة الأمر، وحاصله في نقطتين:

**النقطة الأولى:** إن الأمر له عنصران شكلي وجوهري.

فأما العنصر الشكلي فهو عبارة عن إنشاء البعث والتحريك، فإن هذا المعنى الإنشائي (افعل واذهب) هو العنصر الشكلي للأمر.

وأما العنصر المعنوي الجوهري فهو أحد أمرين: إما ربط العمل بشخصية الآمر وإما الجزاء المستبطن في البعث.

وبيان ذلك أن المجتمعات إما مجتمعات طبقية وإما مجتمعات قانونية. فالمجتمعات الطبقية كالقبائل والعشائر يكون الأمر فيها عادة متقوما بربط العمل بالشخصية، فمثلا إذا صدر الأمر من شيخ العشيرة فإن معنى الأمر أنك إن لم تعمل فقد أسأت لشخصيتي، فهو يربط طلباته بشخصيته، وهذا الربط بين العمل والشخصية هو المحقق لعنوان الأمر، حيث يعد عدم العمل هتكا لشخصية الآمر .

وأما في المجتمعات القانونية التي تسير على طبق القانون لا الطبقية فالعنصر المعنوي للأمر فيها عادة هو العنصر الجزائي، ومعنى العنصر الجزائي استبطان الوعيد أو الوعد، فإن كان الطلب متضمنا للوعيد والعقوبة فهو الأمر الوجوبي وإن الطلب متضمنا للوعد والثواب فيكون الأمر استحبابيا. وبذلك يتبين أن الفارق بين الأمر والرجاء والالتماس يكمن في العنصر المعنوي لا في أخذ العلو أو الاستعلاء في مفهوم الأمر.

**النقطة الثانية:** لعل الذي دعى المحقق الايرواني قده للبناء على أن الأمر لا يكون إلا وجوبا أن مبناه في حقيقة الأمر أنه ما كان صادرا عن علو واستعلاء، وبما أن الاستعلاء يتحقق بربط الشارع العمل بشخصيته ذات المولوية فلذلك كان الأمر ملازما للوجوب، فإن ربط الشارع العمل بشخصيته يعني أن المخالفة هتك لها وهو مساوق لحتمية التنفيذ عقلا.

إلا أن الصحيح أن العنصر المعنوي المقوم للأمر لا ينحصر في ربط العمل بالشخصية كي لا يكون إلا وجوبا، بل له عنصر آخر وهو العنصر الجزائي الذي قد يكون وعيدا وقد يكون وعدا، وظاهر الأوامر الشرعية أنها ليست متقومة بربط العمل بالشخصية، بل هي متقومة بالوعيد والوعد كما هو ظاهر الآيات والروايات .

مضافا إلى أنه لو كان الوجه في استحقاق العبد للعقوبة على المخالفة هي نكتة الهتك لحرمة المولى وهي حيثية واحدة في جميع المعاصي، مع أن مراتب العقوبة متفاوتة، بل لا تحتاج أوامر الله إلى أن يربط فيها أعمال العباد بذاته، لكفاية إدراك العقل لمقامه تعالى الذي يقتضي عقلا إطاعته، وبما أن الأوامر الشرعية متقومة بالعنصر الجزائي فهي متضمنة إما للوعيد فتكون وجوبية أو للوعد فتكون ندبية، ولا ينحصر الأمر في الوجوب. فما ذكره المحقق الايرواني من أن الأمر الشرعي لا يكون إلا وجوبيا ممنوع، لأن الأمر متقوم بالعنصر الجزائي، وهو على نوعين: وعيد فيكون وجوبيا ووعد فيكون ندبيا.

وما ذكره مد ظله الشريف محل تأمل، والوجه في ذلك أن هناك فرقا بين ما هو المقوم لعنوان الأمر وما هو المحرك لامتثال الأمر، وقد وقع مزج بين الأمرين

 فتارةً نبحث عما هو المقوم لعنوان الأمر بالنظر العرفي فنقول: المقوم لعنوان الأمر بالنظر العرفي صدور الطلب من العالي على وجه الاستعلاء أو فقل: إنشاء البعث بداعي التحريك من العالي على وجه الاستعلاء، ولا يوجد لدى العرف اعتبار أن يكون الأمر منوطا بربط الشخصية أو منوطا بالعنصر الجزائي من وعد أو وعيد، بل متى صدر بعث بداعي التحريك ممن هو مولى فهو عند العرف أمر،

وتارة نبحث بعد تحقق الأمر وصدق عنوانه عن المحرك ما هو؟ فقد يكون المحرك إدراك العقل أن الآمر مولى ومقتضى مولويته إطاعته وهو ما يعبر عنه بحق الطاعة، وقد يكون المحرك لامتثال الأمر قيام الآمر بربط العمل بشخصيته، فربط العمل بالشخصية محرك لامتثال الأمر لا مقوم لعنوانه، وقد يكون المحرك لامتثال الأمر الوعيد على المخالفة أو الوعد بالثواب عليه، فهذه الأمور كلها محركات لامتثال الأمر بعد الفراغ عن صدق عنوان الأمر، وإلا فالأمر في نفسه وبحسب النظر العرفي غير متقوم لا بالعنصر الجزائي ولا بربط العمل بالشخصية وإن كانت المحركية لامتثاله في بعض الموارد قد تحتاج إلى ذلك.

فهذا المقدار من المناقشة للمحقق الإيرواني غير وارد، وستأتي مناقشته عند بيان كلام المحقق العراقي، حيث إننا سنناقشه بما يتضح به وجه المناقشة في كلام المحقق الإيرواني أيضا.

### 004

وصل الكلام في استفادة الوجوب إلى المسلك الثاني وهو استفادة الوجوب من الإطلاق كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره.

و قبل بيان مطلبه لا بد من عرض مقدمتين :

**المقدمة الأولى:** ما هي حقيقة الوجوب؟ حتى يمكن لنا البحث في استفادة الوجوب من الإطلاق وعدمها، فإن استفادة الوجوب من إطلاق الخطاب فرع كونه بمعنى يمكن استفادته من الإطلاق، فلا بد من تحرير معنى الوجوب أولاً كي يتعقل استفادته من الإطلاق وعدمه.

والبحث حول حقيقة الوجوب يرتكز في أن الوجوب هل هو من مقولة الكيف النفساني المبرز؟ أم أنه من مقولة الاعتبار؟ أم هو من سنخ حكم العقل العملي؟ أم من سنخ الإنشاء؟

**فهنا أربعة آراء في حقيقة الوجوب:**

**الرأي الأول:** - وهو المختار - أن حقيقة الوجوب هي عبارة عن الإرادة اللزومية المبرزة، فهو من مقولة الكيف النفساني بقيد الإبراز.

وبيان ذلك: أن المراجعة للعرف العقلائي تشهد أن الوجوب يتسم بخصوصيتين طوليتين، أي: إحداهما في طول الأخرى.

**الخصوصية الأولى:** أن الوجوب كمفهوم عقلائي هو مؤلف من عنصرين:

١- هو كون صدور الفعل من المكلف مصباً لغرض فعلي من المولى بنحو لا يرضى المولى بتركه.

 والوجه فيه أن المولى إذا أدرك أن في الفعل الفلاني - كصوم شهر رمضان أو الصلاة اليومية - ملاكاً مقوماً للحياة المعنوية للمكلف، ولم يكن هناك مانع من الاستيفاء ولا مزاحم دائم له صار غرضه الفعلي هو صدور الفعل من المكلف بنحو لا يرضى بالترك.

وليس المراد بالإرادة الحب أو الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات، وإنما المراد بها كون صدور فعل المخاطب غرضاً للمولى كما سيأتي شرحه في المقدمة الثانية.

٢- إن الغرض الفعلي المزبور يحتاج إلى الإبراز لا كعنصر جوهري في الأثر - وهو بناء العقلاء على الاحتجاج به على العبد - بل كعنصر تمهيدي طريقي لتحقيق حركة المكلف نحو العمل، إذ لا يمكن للمكلف عادة أن يتحرك لولا وصول الإرادة المبرزة من قبل المولى، وإلا فروح الوجوب وجوهره ليس إلا كون الغرض الفعلي للمولى هو صدور العمل من المكلف بنحو لا يرضى بتركه، سواء كان الإبراز بمادة الأمر أم بصيغة الأمر أم بجملة خبرية، كما لو قال: (أنا أريد منك هذا العمل ولا أرضى بتركه) ونحو ذلك من العبارات، فإن هذا تنوع في الإبراز ليس إلا.

**الخصوصية الثانية:** أن من مميزات الوجوب أن وصوله موضوع لبناء العقلاء على صحة الاحتجاج به على العبد المساوق لضرورة العمل والتنفيذ، وهذه الخصوصية متفرعة على الخصوصية السابقة.

 **المبنى الثاني:** مبنى سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن الوجوب من سنخ حكم العقل العملي بحسب ما في المحاضرات [ج٢ ص١٤]، ولا ربط للوجوب بالمولى فهو ليس من شؤون المولى في شيء.

بيان ذلك: أنه ليس دور المولى إلا إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فإذا قام المولى بإبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف ولم تقم قرينة على الترخيص حكم العقل العملي بضرورة التنفيذ والخروج عن عهدة ما أمر به المولى قضاءً لحق العبودية وأداء لوظيفة المولوية وتحصيلاً للأمن من العقوبة بلحاظ أن الاعتبار صادر من المولى بما هو مولى، ولم يصدر من طفل أو شخص متطفل أو من المولى على سبيل الإرشاد والنصح. ولامعنى للوجوب إلا إدراك العقل لابدية الخروج من عن عهدة الخطاب إذا لم يحرز من الداخل أو الخارج ما يدل على جواز تركه.

 أو فقل بتقريب مني: إن الوجوب منتزع من حكم العقل العملي بضرورة التنفيذ في طول صدور الاعتبار من قبل المولى.

**ويلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** ما أشكل به جمع من تلامذته قدست أسرارهم من أن اعتبار الفعل على ذمة المكلف عنوان أعم من التكليف والوضع، بينما موضوع حكم العقل بالطاعة هو الحكم التكليفي والحكم الوضعي ليس موضوعا لحكم العقل بالطاعة إلا إذا ترتب عليه حكم تكليفي فيكون موضوع حكم العقل بالطاعة هو التكليف المترتب على الوضع.

والوجه في ذلك: أن اعتبار الفعل على ذمة المكلف قد يكون بمعنى اعتبار المسؤولية عن الفعل فيكون تكليفا وقد يكون اعتبار الملكية فيكون وضعاً.

مثلاً: إذا استأجر شخص شخصاً آخر للعمل كما إذا استأجره للخياطة، فإن معنى الاستئجار في الأعمال هو اعتبار العمل في ذمة الأجير فيكون كسائر الديون التي لا يشترط في صحة اعتبارها القدرة على الأداء، بخلاف اعتبار التكليف الذي يقتضي اعتبار القدرة على متعلقه.

نعم لو كان مرجع كلامه قدس سره إلى اعتبار التكليف - بشهادة ما نقل عنه في المنتقى [ج٣ ص٨٥] من أن سيدنا قدس سره في غير مورد محاضرات في أصول الفقه ؛ ج‏2 ؛ ص131 قد قيّد الاعتبار وجعل الفعل على العهدة بما يكون الغرض منه إمكان الدعوة والتحريك - كي يختلف عن الحكم الوضعي فلا يرد الإشكال، ولكن بناءً عليه فإن المولى إذا اعتبر الفعل على الذمة بغرض التحريك بالإمكان أو جعل المسؤولية على ذمة المكلف فربما يقال إن ذلك هو الوجوب بالنظر العقلائي، أي: أن منشأ الوجوب سيكون هو نفس اعتبار المسؤولية لا أن الوجوب هو حكم العقل المتفرع على الاعتبار لكنه موضع تأمل يأتي.

**وثانياً:** أن ما أفيد في تقرير كلماته قدس سره الشريف مخالف للعرف العقلائي في حقيقة الوجوب، وذلك لمنبهين:

**المنبه الأول:** أن لازم كلامه أن لا يتعقل في الوجوب كونه مجهولاً، لأنه إذا كان الوجوب متقوماً بحكم العقل - وحكم العقل فرع الوصول، إذ لو لم يصل اعتبار الفعل على ذمة المكلف لم يحكم العقل بضرورة التنفيذ - حكم العقل بالطاعة وضرورة التنفيذ، فلا يوجد وجوب مجهول.

مع أنه بالضرورة - كما هو عنده وعند غيره - أن الوجوب له ثبوت في لائحة الأحكام الشرعية والعقلائية بغض النظر عن حكم العقل، وقد يكون معلوماً وقد يكون مجهولاً، وإذا شك في الوجوب ولم يقم دليل عليه بعد الفحص المعذر جرت البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي على الخلاف.

 فجريان البراءة أو الاحتياط عند الشك في الوجوب فرع أن يكون للوجوب واقع في رتبة سابقة على حكم العقل، إذ لو لم يكن للوجوب واقع بغض النظر عن حكم العقل لم يتصور الشك فيه، وكون الشك فيه مجرى للبراءة أو الاحتياط مما يعني أن الوجوب سابق رتبةً على حكم العقل. وستأتي في بيان مسلكه قدس سره دعوى أن مورد البراءة موضوع الوجوب ومنشأه لا نفس الوجوب، وهو موضع تأمل يأتي بيانه.

**المنبه الثاني:** أنه لا يتصور حكم العقل دون إدراك الغرض اللزومي بمعنى أن حكم العقل متفرع عليه، والشاهد على ذلك - كما ذكر قدس سره الشريف في مبحث المقدمة المفوتة - من أن العقل إذا أدرك الغرض اللزومي للمولى وأدرك توقف الغرض اللزومي على مقدمةٍ بحيث لو لم يصنع المكلف المقدمة لفات الغرض اللزومي في ظرفه، فإن العقل حينئذ يحكم بضرورة الإتيان بالمقدمة، فحكم العقل هنا لم يتأت لولا إدراكه للغرض اللزومي للمولى من دون أن يكون حكم العقل حينئذ وجوباً، بل هو صرف حكم عقلي ناشئ عن إدراك مراد المولى وغرضه اللزومي، ولامعنى للغرض اللزومي في ظرفه إلا المصلحة التامة التي لا يرضى المولى بفوتها.

فكذلك في محل الكلام، فإن العقل لولا أنه أدرك أن اعتبار الفعل على ذمة المكلف ناشئ عن غرض لزومي للمولى بمعنى ما لا يرضى بتركه لما حكم العقل بوجوب الطاعة، وإلا فمجرد الاعتبار لا موضوعية له في حكم العقل بالطاعة.

**وبعبارة أخرى:** إن موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة إما نفس الاعتبار بما هو اعتبار أو الاعتبار الناشئ عن غرضٍ لزومي للمولى، فإذا كان المدعى أن مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف الصادر من المولى الذي لم تقم قرينة على الترخيص في تركه هو موضوع حكم العقل بالطاعة فهذا منافٍ للعرف العقلائي، فإنهم يرون أن الاعتبار عنصر فني مرتبط بمقام الصياغة، ولا موضوعية له في الأحكام العقلية، وإن كان موضوع حكم العقل هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف الناشئ عن غرض لزومي الكاشف عنه عدم القرينة على الترخيص في الترك لم يكن الوجوب هو نفس حكم العقل، بل هو متفرع على إدراك الوجوب، ولذلك فلا كلام في ظهور الروايات الشريفة التي تشتمل على تعداد الواجبات والمندوبات في الصلاة أو شهر رمضان مثلاً أو يوم العيد في أن الوجوب شأن من شؤون الشارع يتم بنفس بيانه لا أنه مجرد بيان لمنشأ انتزاع الوجوب ودور الشارع مجرد الاعتبار.

**وثالثاً:** أن قوله قدس سره الشريف: أن الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الطاعة إذا كان المقصود به بناء العقلاء على صحة الاحتجاج - كما ورد التعبير بذلك في مصباح الأصول [ج١ ص٢٥٢] - أو أن المراد منه الشأنية - أي: أن من شأن الخطاب المولوي أن يحكم العقل بضرورة تنفيذه وإن لم يحكم به فعلاً - فهو كلام متين، وأما إذا كان المراد من حكم العقل فعلية ذلك فهذا ليس أمراً مطرداً، فإن أغلب أفعال عامة الناس سواء في القانون الشرعي أو القانون الوضعي لا تصدر عن حكم العقل من قبلهم بضرورة التنفيذ قضاءً لحق المولوية، وإنما يصدر الفعل من أغلب الناس إما فراراً من العقوبة أو رغبة في المثوبة بحيث لو أن هذه العقوبة نفسها صدرت من غير المولى لتحرك الناس على إثرها أيضاً.

فدعوى تقوّم الوجوب في الاعتبار الصادر من المولى بما هو مولى بكونه موضوعا لحكم العقل بالطاعة بالفعل محل تأمل.

أو أن مراده من حكم العقل قضاء الفطرة كقضاء الفطرة بالفرار من الضرر المحتمل أو قضاء الفطرة بطلب المثوبة التي لا بد منها، وإلا فبحسب الاصطلاح حكم العقل العملي - وهو ما كان متعلقاً بالحسن والقبح - ليس ملازماً ومطرداً لإدراك الاعتبار الصادر من المولى الذي لم تقم قرينة على الترخيص في الترك.

005

**الرأي الثالث:** أن الوجوب والندب من مقولة الاعتبار، فالوجوب عبارة عن اعتبار اللابدية والندب عبارة عن اعتبار الرجحان، فكلاهما نوعان من الاعتبار.

ولكن هذا المبنى يلاحظ عليه:

 أن كون الخطاب من مقولة التكليف أو مصداقا للتكليف ليس متقوما بالاعتبار كما هو الملحوظ بالوجدان في الأوامر والتكاليف العرفية، فمثلا: إذا صدر من الأم تجاه ولدها خطاب بأن قالت: (أريد منك الفعل الفلاني ولا أرضى بتركه) فمن الواضح جدا أن هذا تكليف ومصداق للإلزام مع أنه ليس متضمنا لنوع من الاعتبار، فإن الأم لم تقم بعملية اعتبار، لا اعتبار الفعل على ذمة ولدها - كما في عبارات سيدنا الخوئي قدس سره - ولا اعتبار اللابدية - كما هو مضمون هذا الرأي - بل غايته أنها أبرزت ما في نفسها من ضرورة وجود الفعل، مما يعني أن كون الخطاب مصداقا للتكليف والإلزام ليس منوطا بعنصر الاعتبار في شيء.

نعم قد يحتاج لعنصر الاعتبار في بعض الموارد، لا كنعصر مقوم لحقيقة التكليف والإلزام، وإنما كعنصر تنظيمي، مثلا: إذا أرادت الدولة أن تلزم المواطنين باحترام إشارات المرور في الطرقات فإنها لو تركت الأمر لمقدار الغرض والملاك فقالت: (متى ما كان هناك احتمال معتد به للخطر في العبور وتجاوز الإشارة فلا يجوز ومتى ما لم يكن فيجوز) لكان ذلك فتحا لباب الفوضى، لاختلاف أذهان الناس وتفاوت معرفتهم بميزان الخطر واختلاف الحالات المقتضية للتجاوز، فمن أجل المصلحة التنظيمية تصدر الدولة اعتبارا عاما أوسع من دائرة الغرض والملاك، وهو أن على كل مواطن أن لا يتجاوز إشارات المرور في أي حال، مع أن الغرض والملاك هو في بعض الحالات لا مطلقا، إلا أنه احتيج في المقام إلى تدخل عنصر الاعتبار بتعميم القانون تفاديا للفوضى، فهذه الحاجة لعنصر الاعتبار لا تعني أن الاعتبار مقوم لحقيقة التكليف بحيث لا يصدق التكليف والإلزام إلا مع وجود اعتبارٍ كما عليه هذا المسلك ومسلك سيدنا الخوئي قدس سره، وإن احتيج إلى الاعتبار في بعض الموارد لمصلحة تنظيمية، أو فقل: إن الغرض في هذه الموارد حفظ الغرض، أي: أن التحرز وحفظ الغرض الأساس - وهو سد جميع أبواب الخطر - هو بنفسه الغرض من جعل القانون، لا أن القانون أوسع دائرة من الغرض والملاك .

**الرأي الرابع:** أن الوجوب من سنخ الإنشاء، ومن الواضح أن النسبة بين الإنشاء والاعتبار نسبة العام والخاص فكل اعتبار إنشاء ولا عكس، حيث إن الإنشاء هو عبارة عن إبراز حالة في النفس لا بقصد الحكاية وقد لا يتضمن أي اعتبار كما في فرض التمني والترجي والتهديد والإرشاد ونحوها، والاعتبار عبارة عن عملية إبداعية بمعنى فرض العنوان وجعله كأنه يوجد في الخارج بالجعل نحو جعل الملكية والزوجية .

وقد ذُكِرَت عدة تصويرات لهذا الرأي نقتصر منها على قولين:

**القول الأول:** ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ التبريزي قدس سره - كما تلقيته منه وقد أشار اليه [في دروس مسائل علم الأصول ج١ ص٢٦٧] من أن الوجوب عبارة عن اقتضاء إطلاق الطلب لسد باب الترخيص في الترك، وبيان ذلك: أنه ليس الوجوب بمعنى طلب الفعل والمنع من الترك - كما في بعض الكلمات - لأنه لم يصدر من المولى إنشاءان بل صدر منه شيء واحد بسيط، كما أنه ليس عبارة عن طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك واقعا - كما في تعبيرات بعض آخر - فإن عدم الترخيص في الترك بما هو عدم في نفسه ليس حاكيا عن الوجوب إذ قد يجتمع هذا العدم مع الغفلة وعدم الالتفات. كما أن الوجوب ليس عبارة عن طلب الفعل مع عدم نصب قرينة على الترخيص في الترك، لأن نصب القرينة وعدمه من شؤون مقام الإثبات الخارج عن إطار خطاب الوجوب، والبحث عن حقيقة الوجوب ثبوتا بغض النظر عن مقام ما يستدل به عليه ، فلا معنى لأن نقحم قيدا إثباتيا - من شؤون الحاكي عن الوجوب - في تحديد مفهوم ثبوتي وهو حقيقة الوجوب، وإن كانت حقيقة الوجوب حقيقة إنشائية إلا أن من الواضح الفرق بين ماهو دخيل في قوامها وبين ما هو في مقام القرينة والحكاية عنها .

وإنما الوجوب عبارة عن إطلاق الطلب، أي: أن المولى في مقام الإنشاء حيث أنشأ الطلب قاصدا للإطلاق وعدم تحديده بمرتبة من الطلب، كانت نتيجة الإطلاق انسداد باب الترخيص في الترك، فانتفاء الترخيص في الترك من مقتضيات إطلاق الطلب التي لا تنفك عنه، من دون أن يستلزم ذلك التركيب والتقييد في حقيقته بل هو إنشاء بسيط اقتضى بصرف ومحض الإطلاق سدَّ باب الترخيص في الترك، والنتيجة أن إطلاق الطلب الذي يستتبع ويقتضي انتفاء الترخيص في الترك هو المقوم للوجوب والتكليف الإلزامي.

ولكن رغم دقة المبنى المزبور فإن الملاحظة السابقة على جملة من الآراء في حقيقة الوجوب واردة هنا، وهي أن مجرد إطلاق الطلب الذي يقتضي أن لا ترخيص في الترك ليس مصداقا للإلزام ما لم يكن ناشئا عن غرض لزومي في رتبة سابقة، حيث لا معنى لسد باب الترخيص في الترك لولا كون الغرض لزوميا، مما يعني أن تحديد حقيقة الوجوب بخصوصية عدم الترخيص تحديد باللازم لا بالملزوم الذي هو اللب والجوهر في حقيقة التكليف الإلزامي، لذلك فنشوء الطلب الذي يقتضي إطلاقه عدم الترخيص في الترك عن غرض لزومي هو المقوم لحقيقة الوجوب .

**القول الثاني:** ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله من أن الفرق بين الوجوب والندب لا من حيث المبدأ - وهو الملاك اللزومي وغير اللزومي - ولا من حيث اللازم - وهو المنع من الترك والترخيص فيه - وإنما من حيث العنصر الجزائي وهو أن الوجوب عبارة عن إنشاء الطلب أو البعث المستبطن للوعيد على الترك، والندب عبارة عن الطلب أو البعث المستبطن للوعد على الفعل لا على نحو التركيب وإنما على نحو الاندماج الناتج عن الجمع بينهما عبر القرون كاندماج حرمة التصرف في المال بدون إذن المالك في مفهوم الملكية، فلا حاجة بناءً على هذا المبنى إلى إقحام عنصر العلو والاستعلاء في حقيقة التكليف، بل متى صدر الطلب مع الوعيد فهو تكليف وإلزام وإن لم يكن عن علو واستعلاء، فلو صدر من شخص طلب مستبطن للوعيد وكان قادرا على تنفيذ الوعيد كان تكليفا وإلزاما وإن لم يكن له أهلية الإلزام أو التكليف.

ولكن يلاحظ على ذلك:

**أولا:** أن الملحوظ في التكاليف العرفية عدم إناطة صدق عنوان الإلزام بعنصر الوعيد فالطلب الصادر من الأم أو الأستاذ المقرون بعدم الرضا بالترك مصداق لعنوان الإلزام عرفا وإن لم يكن مستبطنا للوعيد، ويؤيد ذلك أن الملحوظ في الأوامر الشرعية في الكتاب الكريم والقوانين الوضعية فصل العنصر الجزائي من الوعد والوعيد عن بيان نفس الأحكام، فالآيات القرآنية مثلا الواردة في بيان الأحكام الشرعية لم تتضمن العنصر الجزائي وإنما الذي تكفل ببيان ذلك العنصر آيات أخرى، كما أنه في القوانين الوضعية تذكر لائحة للعقوبات غير لائحة التكاليف والقوانين.

**وثانيا:** بما أن عنصر الوعيد كاشف لا محالة عن غرض لزومي في نفس مصدر التكليف، وإلا لم يعقل الوعيد منه فهذا يؤكد أن المقوم الفارق بين الوجوب والندب هو في رتبة سابقة على عنصر الوعيد والوعد، وهو النشوء عن غرض لزومي أو رجحاني وأن العنصر الجزائي إنما هو دخيل في محركية القانون وفاعليته. ولذلك يتحقق التكليف والإلزام عرفا بإبراز الغرض اللزومي بمعنى الغرض الذي لا يرضى الآمر بتركه سواءً كان بإنشاء أو إخبار مع عنصر الوعيد أم مع عدمه، نعم قد يحتاج عنصر الوعيد في بعض الموارد لإعطاء شحنة من المحركية والفاعلية للتكليف، لكنه ليس مقوما له.

فتلخص من ذلك أن الصحيح أن التكليف الإلزامي المعبر عنه بالوجوب عبارة عن إبراز الغرض اللزومي.

وقد اختار ما يقرب من ذلك المحقق العراقي قدس سره حيث أفاد أن الفارق بين الوجوب والندب بنشوء الطلب أو البعث عن إرادة شديدة - مساوقة لعدم الرضا بالترك - أو ضعيفة مساوقة للترخيص فيه - وقد حصل النزاع في بيان مقصوده من الإرادة الشديدة والضعيفة، فهل المقصود بها الشوق المؤكد وغير المؤكد؟ أم المقصود ماذكره في [نهاية الأفكار ج1 من ص 164 الى ص168] مبحث الطلب والإرادة في رد دعوى من يقول: (إنه لايوجد في مقام تصدي الإنسان لعمل مباشر أو صدور أمر من قبله - صفة أخرى في النفس وراء العلم بالملاك والإرادة) إذ قد يقول قائل: أيضا لا نجد في مقام تصدي المولى للتكليف إلا العنصرين، بمعنى أن المولى حيث علم أن في الصلاة ملاكا وأراد أن يحفظ ذلك الملاك فقال: (أقم الصلاة)، فليس وراء التكليف والخطاب إلا عنصران العلم والإرادة بمعنى إرادة صدور التكليف، كما أن الإنسان إذا تصدى لعمل فليس وراء علمه بالغرض في العمل وإرادة صدور العمل عنصر آخر في النفس .

ففي هذا المقام يذكر المحقق العراقي قده أن ثمت عنصرا ثالثا وهو فعل من أفعال النفس، وهذا الفعل عبارة عن عقد القلب، وله عدة نظائر في الشرع منها: باب الشك في عدد ركعات الصلاة، مثلا: إذا شك المكلف بين الثالثة والرابعة فحكمه أن يبني على الرابعة بمعنى أنه يعقد قلبه على كونها الرابعة عملا فإن عقد القلب هنا فعل من أفعال النفس يتعلق به الأمر الشرعي، ومنها: ما ورد في أدلة الاستصحاب من قوله عليه السلام: (يبني على اليقين) بمعنى أن يعقد قلبه على ترتب آثار اليقين بالحدوث، ومنها: التصديق المأمور به في باب الإيمان حيث لا يتحقق الإيمان بمجرد العلم بأن الله واحد بل لا بد في الإيمان من عقد القلب على ما علم، أي: لا بد من فعل من أفعال النفس وهو عقد القلب، وهذا الفعل هو المسمى الطلب النفساني المغاير للإرادة، فالأم عندما تريد أن تلزم ولدها بزيارة أرحامه مثلا فهنا عناصر ثلاثة: العلم بالملاك، وإرادة مخاطبة الولد بذلك، والطلب النفساني، وهو عبارة عن التصميم على هذا الأمر، وهو الذي نعبر عنه بحسم القرار أو اتخاذ القرار.

وماذكره العراقي في بحث اتحاد الطلب والإرادة - ولم يذكره في المقام - يصلح أن يكون شاهدا على أن المقصود بـ(نشؤ الإلزام عن إرادة لزومية) هو أن التكليف الإلزامي منوط بعنصر مقوم له في أفق النفس وهو فعل من أفعال النفس يعبر عنه بالتصميم واتخاذ القرار، وبناءً عليه فما لم يكشف الخطاب عن هذا التصميم بالحد اللزومي لم يكن مصداقا للإلزام وسيأتي التأمل في ذلك

006

**المقدمة الثانية: في علاقة التكليف بالإرادة.**

بمعنى أن التكليف - إلزاميا أو غيره - هل هو متقوم بسبق إرادة الفعل من المكلف أم لا؟ وهنا ثلاثة آراء:

**الأول:** أن لا علاقة بين الإرادة والتكليف.

**الثاني:** أن هناك علاقةً مع حصر الإرادة في الإرادة الإلزامية، وهو مختار المحقق الإيرواني قده [نهاية النهاية ج1ص90] كما سبق عرضه في الدرس الثالث .

**الثالث:** أن هناك علاقة مع انقسام الإرادة إلى لزومية وغيرها.

 **الرأي الأول:** رأي سيدنا الخوئي قدس سره الشريف، وهو أن لا علاقة بين التكليف والإرادة، بمعنى أن التكليف لا يوجد قبله إرادةٌ من المكلِّف نحو فعل المكلَّف، فليس التكليف إلا علما بالملاك وإرادة التكليف لا إرادة فعل المكلف، بمعنى أن المولى إذا علم أن في صلاة الجمعة ملاكا فليس هناك إلا إرادته الأمر بصلاة الجمعة لا إرادة صلاة الجمعة، أي: إرادة التكليف لا إرادة الفعل من المكلف.

وذلك استنادا إلى أحد وجهين:

**الوجه الأول:** أنه لا يعقل أن يكون لدى المكلِّف - وهو المولى الآمر - إرادةٌ للفعل من المكلف. والسر في ذلك أن الإرادة هي عبارة عن صرف القدرة في إيجاد العمل، وليست الإرادة مجرد شوق أو شوق مؤكد، فإن هذه مقدمات للإرادة وليست هي عينها. وبعبارة السيد الأستاذ مد ظله أن أمارة الإرادة إشارة الدماغ للأعصاب بالحركة، وبالتالي فإن الإرادة لا تتعلق إلا بما إذا كان الفعل تحت اختيار الفاعل كي يقوم بصرف القدرة في فعله، فما لم يكن الفعل تحت اختيار الفاعل لا يعقل تعلق الإرادة به، والمفروض أن فعل المكلف ليس تحت اختيار المكلِّف لأن المكلِّف مجرد مقنن، وليست أفعال المخاطبين تحت اختياره بماهو مولى بل هي تحت اختيارهم، فبما أن فعل المكلَّف خارج عن إطار اختيار المكلِّف فلا يعقل أن تحصل إرادة من المكلِّف متعلقة بفعل المكلَّف، فإنه محال.

والنتيجة: أنه لا يوجد إلا إرادة الأمر لا إرادة الفعل، أي: أن المولى حيث علم بأن في صلاة الجمعة ملاكا توجهت إرادته إلى إصدار الأمر بصلاة الجمعة لأن إصدار الأمر بصلاة الجمعة فعل المولى لا فعل العبد، فتتعلق به إرادته، وأما فعل العبد - وهو صلاة الجمعة نفسها - فليس تحت اختيار المولى كي تتعلق به إرادته.

وعلى هذا فما اشتهر بين الأصوليين من أن التكليف متقوم بسبق الإرادة من قبل المكلِّف نحو فعل المكلَّف باطل غير معقول.

وما ذكره قدس سره متين بناء على تفسير الإرادة بأحد معنيين:

**أولهما:** أن الإرادة هي صرف القدرة في العمل، فلا معنى لصرف القدرة في فعل الغير، وإنما تصرف القدرة في فعل النفس، إلا إذا كان الغير مقهورا لإرادة الآمر أو كان للآمر وثوق بقدرته على تحريك الغير تكوينا من خلال تأثيره التام على مقاصده ودواعي نفسه كالأب بالنسبة لطفله .

**ثانيهما:** أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات على نحو الاستتباع الفعلي، بأن يكون المقوم للإرادة هو استتباع الشوق لحركة العضلات بالفعل، فلا يعقل أيضا أن يكون لدى المولى شوق مستتبع بالفعل لحركة عضلات المكلف.

فبناء على أحد هذين التفسيرين فكلام سيدنا الخوئي قدس سره واضح لا غبار عليه.

وأما بناء على تفسير الإرادة بأحد وجهين آخرين فلا.

**أولهما:** أن الإرادة هي الشوق المؤكد لكن الاستتباع شأني لا فعلي، أي: أن هذا الشوق المؤكد مستتبع إذا اجتمعت الشروط أو انتفت الموانع للحركة، فمتى ما بلغ الحب والميل إلى درجة الشوق المؤكد الذي يقتضي حركة العضلات لو توفرت الشروط فهي إرادة، فهي بهذا المعنى كما تتعلق بفعل النفس تتعلق بفعل الغير، فيكون لدى المكلِّف علم بالملاك وشوق مؤكد يقتضي حركة عضلات المكلف لو وصل إليه الأمر وبنى على امتثاله، فالشوق المؤكد - حيث أخذ فيه الاستتباع بنحو الاقتضاء لا الفعلية - متعقل في إرادة المكلِّف نحو فعل المكلَّف.

**ثانيهما:** ما ذكرناه سابقا من أن الإرادة هي كون فعل المكلف غرضا للمولى المكلِّف، بمعنى أن هناك غرضا مصححا وغرضا مقوما، فالغرض المصحح هو الملاك إذ لا يمكن أن يأمر المولى بعمل دون ملاك فيه، وهذا هو الغرض المصحح للأمر، والمولى حين يعلم أن في فعل العبد ملاكا - أي: غرضا - مصححا للأمر به يقوم بدراسة الموانع والعوائق وكيفية إيصال غرضه وملاكه هذا للمكلف، وفي طول ذلك يكون صدور الفعل من المكلَّف هو غرضه الفعلي، فالأول هو الغرض في الفعل والثاني الغرض هو الفعل بحيث لو سئل المولى: (ما هو غرضك؟) لقال: (نفس فعل المكلف غرضي)، فكون فعل المكلَّف غرضا بالفعل للمولى هو الإرادة المولوية الشرعية، مقابل الإرادة التكوينية التي هي بمعنى صرف القدرة في الفعل التي تتعلق بفعل النفس وفعل الغير عند كونه خاضعا لتصرف الفاعل .

وإنما كان الغرض النهائي هو الإرادة المولوية لكونه موضوع حكم العقل بلزوم التنفيذ.

بيان ذلك أن العقل تارة يحكم بأن للمولى حق الطاعة في أوامره، وتارة يحكم بأن للمولى حق حفظ أغراضه وإن لم يأمر بها، ولذلك لو اطلع العقل على غرض لزومي للمولى لحكم عقله بلزوم حفظ ذلك الغرض وإن لم يأمر المولى به لمانع منعه، كما في حالات التقية وأشباهها، وكلا الحكمين - حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى وحكمه بلزوم حفظ أغراض المولى - يرجعان لحكم واحد وهو حفظ حرمة المولى، فالحكم الأساس الموجود لدى عقل العبد هو حفظ حرمة المولى، وحفظ حرمته قد يتحقق بوجوب طاعته وقد يتحقق بلزوم حفظ أغراضه.

وهذا الحكم العقلي موضوعه أن يصل أن فعل المكلف غرض للمولى، فمتى وصل للعبد أن غرض المولى فعله لزمه عقلا تحقيق غرضه بالإتيان بالفعل، فلأجل ذلك نقول أنه يجب أن ينشأ التكليف عن إرادة من المكلِّف نحو فعل المكلَّف ولكن بمعنى كون غرض المولى الفعلي هو صدور الفعل من المكلَّف.

وبناء على ذلك فإن التكليف إبراز الإرادة المولوية، وهذه الإرادة المولوية التي هي الغرض قد تكون بنحو لا يرضى المولى بتركه، فتكون لزومية كما سبق بيانها، وقد تكون بنحو رجحان فتكون ندبية خلافا للرأي الثاني وهو رأي المحقق الإيرواني من حصرها باللزومية، لشهادة الوجدان بانقسامها للوجوب والندب تبعا لاختلاف درجة الملاك سواء أريد بها الشوق باختلاف درجاته أو كون فعل الغير غرض فعليا للمولى .

**الوجه الثاني:** لو سلمنا أن تعلق إرادة المكلِّف بفعل المكلَّف أمر ممكن معقول، لكن لا وجود له بحسب الوجدان، فإن مراجعته تشهد بأن الآمر إذا أراد أن يأمر بفعل لا يحتاج إلا أن يعلم بالملاك ويصدر الأمر، فما هو الوجه في إقحام عناصر يشهد الوجدان بعدمها؟

والجواب عن ذلك: يبتني على ما حرر في بحث اتحاد الطلب والإرادة من أنه - في فرض صدور فعل اختياري من الإنسان سواء كان فعله المباشري أم كان أمرا تجاه غيره - هل يوجد في عالم النفس عنصر وراء الإرادة يسمى بالطلب النفساني أم لا؟ وهل هناك واسطة بين الإرادة والفعل؟ بمعنى أن الفعل في طول الإرادة ضروري الحصول أم هناك واسطة بين الإرادة والفعل؟

ذكر المحقق الشيخ حسين الحلي طاب ثراه [في أصول الفقه ج1من ص334 - 339] كلام شيخه المحقق النائيني قده وأنه يقول بوجود الواسطة، فبعد العلم بالملاك والإرادة - التي هي عبارة عن الشوق المؤكد ولذا فهي من مقولة الكيف النفساني - يوجد عنصر ثالث وهو الطلب النفساني، ومعناه هجمة النفس على الفعل، وهي من مقولة الفعل الجوانحي، فإن الإنسان إذا علم أن في حضور الدرس يوم الأربعاء مصلحة أهم من الرجوع إلى بلده وفي ضوء العلم حصلت له إرادة بمعنى الشوق المؤكد فلا يتحتم بمجرد ذلك الفعل، وإلا لأصبح مجبورا، بل هناك عنصر ثالث وهو هجمة النفس، ولولاه لم يكن الفعل إختياريا، وقد عبر السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج ٢ص٣٦] عن هذا العنصر بسلطنة النفس وأنها واسطة بين الوجوب والإمكان، فتحقق الإرادة بمعنى الشوق المؤكد المستتبع في نفسه لحركة العضلات لا يسلب عن النفس السلطنة على الفعل والترك، بل تبقى سلطنة النفس على الفعل والترك أو الهجمة على الفعل وعدمها حتى مع تحقق الإرادة، هذا مما يتعلق بالنقطة الثانية من بحثهم في الطلب والإرادة وهو البحث عن الواسطة بين الإرادة وبين الفعل الإختياري .

وأما بالنسبة لما يتعلق بالبحث في النقطة الأولى - وهي البحث عن وجود عنصر غير العلم بالملاك وإرادة التكليف قبل صدوره من المولى - فقد عقب الشيخ الحلي طاب ثراه على هذا بقوله: (ففي الحقيقة لايكون في البين إلا العلم بالمصلحة وجعل الوجوب أو الطلب أو الإرادة التشريعية على طبق المصلحة).

ولكن المحقق العراقي قدس سره [نهاية الأفكار ج1 ص164 - 168] أشار الى وجود عنصر ثالث بقوله: (نعم هنا غير المذكورات معنى آخر وهو غير العلم والإرادة والحب وهو البناء والقصد المعبر عنه بعقد القلب في باب الإعتقادات) إلى أن قال: (فلا مجال للإنكار بأنا لا نجد في أنفسنا عند طلب شيء غير العلم بالمصلحة والإرادة بما عرفت من وجود أمر آخر في النفس يكون هو البناء والقصد) .

وإن ناقش بعد ذلك في أن ما هو المحكي بالأمر وما هو موضوع لحكم العقل بضرورة الامتثال هل البناء أو الإرادة بمعنى الشوق المؤكد، ومبناه هو الثاني كما صرح به [في حاشيته على فوائد الأصول ج4 ص 378] والمتحصل مما مضى أن المختار وفاقا للعراقي قده [في نهاية الأفكار ج4 ق 1 ص 87 - 90] أن التكليف عنوان لبيان الإرادة المولوية وإبرازها، وليس من سنخ الاعتبار كما سبق بيانه في المقدمة الأولى، وأن المختار في المقام وفاقا للعراقي أيضا هو المسلك الأول، أي: وجود عنصر ثالث وراء العلم بالملاك والإرادة المتعلقة بإصدار البيان والإبراز وهو القرار، : أي كون الغرض الفعلي صدور الفعل من المكلف، فإنه ما لم يصل المولى لهذه المرحلة لم يقم ببيان غرضه، ولعل المقصود بعبارة النائيني قده بهجمة النفس والعراقي قده بالبناء وعقد القلب هو هذا المعنى الذي عبرنا عنه بالقرار وكون الغرض الفعلي هو صدور الفعل من الغير. والمختار أيضا خلافا للمحقق العراقي قده أن هذه الحالة النفسية هي موضوع حكم العقل بضرورة الامتثال.

007

القول الثاني في منشأ استفادة الوجوب: وهو ما ذهب إليه المحقق العراقي من أن المنشأ هو الإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة.

وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن الإطلاق قد يقع في تحديد المفهوم وقد يقع في تحديد المصداق، إذ تارة يكون المنظور هو المفهوم ويبحث هل أن المفهوم ضيق أم لا؟ ويراد بالإطلاق بيان عدم ضيق المفهوم، كما إذا قال: (ائتني بماءٍ) فاستفيد من مقدمات الحكمة - وهي كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد - أنه لا ضيق في موضوع الطلب، بل هو طبيعي الماء لا بشرط. وتارة يراد من الإطلاق تنقيح المصداق لا بيان حدود المفهوم سعةً، كما إذا قال: (زر المرجع) حيث لا يراد بذلك الطبيعي، وإنما يراد الفرد الخاص والحصة الخاصة في مورد يكون اللفظ صالحا لبيان أحد الفردين أو إحدى الحصتين، فيقال: إن مقتضى إطلاق لفظ (المرجع) وعدم تقييده بقيد خاص أن المنظور هو المرجع المعروف المشهور، فيتوسل بالإطلاق لا لبيان سعة المفهوم بل يتوسل به لبيان كون المراد حصة من هذا المفهوم، وهي الحصة المشهورة أو الأعلائية أو ما أشبه ذلك.

فليس الإطلاق منحصرا في أن يكون مورده المفهوم، بل قد يكون المنظور في الإطلاق بيان المصداق، ولهذا اشتهر في الأصول أن مقتضى إطلاق الوجوب أنه الوجوب النفسي العيني التعييني مع أنه ليس المقصود هنا المفهوم، وإلا لكان المستفاد من الوجوب طبيعي الوجوب، بينما المدعى أن المستفاد من إطلاق الوجوب حصة من الوجوب، وهي الوجوب النفسي مقابل الغيري والعيني مقابل الكفائي والتعييني مقابل التخييري، لأن الإطلاق ليس على نسق واحد، بل قد يتجه لبيان سعة المفهوم وقد يتجه لبيان إرادة الحصة الخاصة، وهذا ما نريده في المقام فإن المحقق العراقي قدس سره يريد بالإطلاق أن يصل إلى حصة من الطلب وهي الطلب الوجوبي مقابل الطلب الندبي لا طبيعي الطلب على سعته.

**الأمر الثاني:** إن كاشفية إطلاق الطلب عن حصة من الطلب يستند الى ثلاثة تقريبات ذكرت [في نهاية الأفكار ج١ص١٦٢] للمحقق العراقي قدس سره وكلمات غيره .

**التقريب الأول:** بيان الأتمية في نفس الطلب، والوجه في ذلك أن الطلب نوعان: طلبٌ ناقص يشوبه الضعف ولأجل أنه ناقص لا يمنع من الترك، بل يجتمع معه الرضا بالترك، فهذا هو الطلب الندبي. وطلبٌ تام لا يشوبه نقص ولتماميته يمنع من الترك، وهو الطلب الوجوبي.

وإذا دار الأمر بين الطلبين كان مقتضى الإطلاق هو إرادة اللزوم، حيث إن الآمر في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الطلب الخاص الذي يحتاج بيانه لمؤنة وهو الطلب الندبي لكونه طلبا مشوبا بالضعف محتاجا إلى الضميمة وهي ضميمة الرضا بالترك، فمقتضى ذلك إرادة الطلب التام الوجوبي.

أو فقل: إن الطلب التام طلب وشدة ، والناقص طلبٌ وعدمُ تلك الشدة ، فهو طلب مع قيد خارج عن إطار الطلب، بينما الطلب الوجوبي هو طلب وتأكد، وهذا التأكد والشدة من صميم الطلب لا من خارج عن الطلب. فلذلك يكون إطلاق الطلب بيانا لما هو محض الطلب، ولا يشمل ما كان طلبا وشيئا خارجا عن إطار الطلب.

**التقريب الثاني:** أن الطلب الوجوبي أكمل لا من حيث ذات الطلب - كما في التقريب الأول - بل هو أكمل من حيث اقتضاء الوجود.

وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**الأولى:** أن كل طلب يقتضي تحريك المكلف نحو الوجود والعمل بلحاظ أن الطلب إذا وصل حكم العقل بأنه ينبغي للمكلف أن يعمل ويستجيب للأمر .

**الثانية:** أن اقتضاء الطلب لتحريك العبد نحو العمل على نوعين: النوع الأول: اقتضاء أن ينتقل العمل من اللاوجود إلى الوجود، لكن لا بنحو سد الأبواب كلها بل بنحو الترجيح الذي يحكم العقل به رغبةً في الثواب، وهذا هو الطلب الندبي. النوع الثاني: الاقتضاء الباتّ التي يقتضي سد كل أبواب العدم بحيث يكون موضوعا لحكم العقل بضرورة الحركة والامتثال ولو فرارا من العقاب، فإذا دار الأمر بين الاقتضاءين فبما أن الاقتضاء الأول يقف عند الدرجة الأولى ولا يتكامل - لأنه لا يسد كل أبواب عدم الفعل - فلذلك لو كان هو مراد المولى لتصدى لبيانه وتمييزه، وأما النوع الثاني فقد بلغ أوج الإرادة وهو السببية لإخراج الفعل من اللاوجود إلى الوجود، فحيث إن الثاني ليس واقفا عند مرتبةٍ كي يحتاج إلى البيان فيكفي في تعيين إرادة الحصة الوجوبية اللزومية أن المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على قيد خاص .

**التقريب الثالث:** في كلمات غير العراقي قدس سره: إن الطلب الندبي حده وجودي، وهو طلبٌ مع الرضا بالترك، بينما الطلب الوجوبي حده عدم الحد وهو عدم الرضا بالترك، وإذا دار أمر المطلوب بين ما له حد وجودي وما ليس له حد وجودي فالذي يحتاج إلى البيان هو ذو الحد الوجودي، فيقال: هو طلب وشيء - وهو الرضا - فيحتاج لمؤنة البيان، وأما ما ليس له حد وجودي فلا يحتاج بيانه إلى أكثر من بيان نفس الطلب، فلذا كان الطلب عند تمامية مقدمات الحكمة ظاهرا في الطلب اللزومي الوجوبي.

**وهنا ملاحظات ثلاث:**

**الملاحظة الأولى:** أن الإطلاق من أي جهةٍ فرعُ كون المولى في مقام البيان من تلك الجهة، فهل المولى هنا في مقام البيان من جهة الحصص وخصوصياتها وجوبية وندبية وتمييز إحداهما على الأخرى؟ أم أن المولى في مقام البيان من جهة القدر المشترك؟ فإذا أريد التمسك بإطلاق قوله: ( أنت مأمور بالصدقة) أو (صل) أو (تصدق) لا من أجل سعة المفهوم بل لتنقيح المصداق وأن المراد أحد المصداقين من الطلب - وهو الوجوبي - فحيث لم يحرز كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة لم يصح عرفا التمسك بالإطلاق لإثبات أن المراد حصة معينة وهي الحصة اللزومية.

**الملاحظة الثانية:** إنما يكون الإطلاق كاشفا عن إرادة الحصة إذا لم يكن اللفظ أداة عرفا لبيان القدر المشترك، ولم يكن المشترك ذا أثر، وإلا فلو كان اللفظ عرفا أداة لبيان القاسم المشترك لوجود مبررات عقلائية لإرادته، فلا يكون مقتضى إطلاق اللفظ إرادة الحصة.

وبيان ذلك أنه في بعض الموارد تكون إرادة القدر المشترك مما لا معنى له، لأنه ليس له أثر شرعي أو عقلي، فلا مبرر لإرادته كما إذا قال: (اجلس في المكان) حيث من الواضح أنه لا معنى لأن يكون مراده طبيعي المكان الذي لا بد من الكون فيه، فلا محالة حيث إن اللفظ لا يصلح مبرزا للطبيعي بما هو - لعدم مبرر عقلائي لإرادته - فيتعين أن المراد منه هو الحصة من المكان وهو المكان الآمن أو المباح النظيف. وأما إذا كان اللفظ بالنظر العرفي مبرزا للطبيعي لوجود مبرر له وهو أن له أثرا عقليا أو شرعيا - كما إذا قال المولى: (ادخل الحرم بطهارة وتسبيح وتهليل) وهو يريد طبيعي الحرم، لاخصوص حرم معين بمكة أو المدينة أو العراق أو مشهد، باعتبار أنه كما أن لكل حرم آدابا خاصة فإن لطبيعي الحرم أدبا مشتركا أريد بيانه، وكما إذا قال: (ائتني بماء) تسهيلا على المكلف أن يأتي بأي ماء - فلا يستفاد من الإطلاق إرادة خصوص ماء الفرات، إذ اللفظ صالح لإبراز الطبيعي لوجود مبرر لإرادة الطبيعي وهو التسهيل على المكلف، كذلك في المقام فإن عنوان الطلب أو البعث أو الإرادة صالح لأن يكون مبرزا عرفا لطبيعي الطلب، لوجود مبررات عقلائية تقتضي إرادة طبيعي الطلب، كما لو قال المولى: (إن لي مطالب أو طلبات في شهر رمضان ومنها إظهار التوبة) إذ أن لطبيعي الطلب المولوي أثرا عقليا وهو كفايته في الداعوية والمحركية، وإن لم يكن لزوميا، كما أنه مما يصح التقرب بامتثاله للمولى مضافا الى أن في امتثاله ثوابا، وربما يكون للمكلف نذر بأن يحقق مطلوبا للمولى وتحقيق مطلوبه هنا وفاء بالنذر، نعم حيث لم تقم قرينة على كونه إلزاميا فربما كان مقتضى الإطلاق المقامي عدم اللزوم أو جريان البراءة عن لزومه، إلا أن هذا لا يعني أن المولى كان في مقام بيان الحصة، بل هو في مقام بيان الطبيعي ذي الأثر العقلي والشرعي، وإن كان لا ينفك خارجا عن إحدى الحصتين، إلا أن لزوم كونه إحدى الحصتين واقعا شيء وكون المولى في مقام بيان الحصة ذات الأثر الخاص شيء آخر، وهذا لا ينافي كون المولى في مقام التقنين لا الإهمال فإن التقنين لا ينحصر ببيان الحصة، فهنا في هذا الفرض لا يكون مقتضى الإطلاق عرفا إرادة الحصة.

**الملاحظة الثالثة:** أن الفرق بين الوجوب والندب وإن كان بحسب الدقة العقلية أن الأول محض الطلب والثاني طلب وزيادة، أو أن الندب حده وجودي واللزوم حده عدم الحد، إلا أنهما بالنظر العرفي أمران وجوديان، ولكل منهما خصوصية وجودية مقابل الآخر، وليست النسبة بينهما الأقل والأكثر بل هي نسبة التباين والتقابل، فالندب عرفا طلب مع الرضا بالترك، والوجوب عرفا طلب مع سد باب الترك أو المنع من الترك، وبما أنهما وجوديان متقابلان فتعيين أحدهما مقابل الآخر من نفس الإطلاق مما يحتاج إلى القرينة الخاصة.

ولهذا إذا كان الوجوب والندب من الأمور الاعتبارية - كما هو أحد المباني المتقدمة - أو قلنا بمقالة السيد الأستاذ مد ظله - من أن الفارق بينهما في العنصر الجزائي وهو الوعد في الندب و الوعيد في الوجوب - فكلاهما أمر وجودي ذو خصوصية وجودية فلا يمكن اقتناصه من الإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة.

008

**القول الثالث في منشأ استفادة الوجوب:** انصراف الأمر إلى هذه الحصة الخاصة - وهي كون الأمر إلزاميا - في فرض الإطلاق وعدم القرينة.

وبيان ذلك أن منشأ الانصراف هو دعوى قيام السيرة العرفية على ذلك، بمعنى أن السيرة العرفية في جميع الموالي بالنسبة إلى العبيد والحكومات بالنسبة للشعوب أنهم يتكئون في مقام بيان الوجوب واللزوم على مجرد إطلاق الخطاب لا على القرينة، بخلاف ما لو كان المراد الجدي عندهم هو الندب، فإنهم يتوسلون لتفهيمه بالقرينة، وأما لو كان المنظور بيان الحصة اللزومية من الطلب فيكفي لدى السيرة العرفية ذكر الأمر من دون ضميمة، وحيث جرت السيرة العرفية بين الموالي والعبيد على بيان المراد الجدي - وهي الحصة اللزومية - بنفس إطلاق الخطاب دون ضم أي قرينة له كانت هذه السيرة منشأ لانصراف عنوان الأمر دون قرينة إلى إرادة الحصة اللزومية، أي: كان احتفاف الخطاب بالسيرة سببا في انصرافه لكون المراد الجدي هو الوجوب .

ولعل منشأ السيرة مصلحة نظامية، أو لعل منشأها ما يعبر عنه بقاعدة المقتضي، حيث إن البعث التشريعي كالبعث التكويني يقتضي في ذاته الانبعاث ما لم يكن هناك مانع، فلأجل أن مرتكزاتهم العقلائية على العمل بالمقتضي ما لم يقم مانع والبعث مقتض للانبعاث ما لم يحصل الترخيص جرت سيرتهم على الإتكاء على إطلاق خطاب البعث دون قرينة في بيان الوجوب، فمتى أرادوا بيان الحصة اللزومية مقابل الحصة الندبية اكتفوا بالبعث أي: بخطاب الأمر من دون ضميمة لبيانه .

**القول الرابع:** ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره من أن منشأ استفادة اللزوم هو حكم العقل لا الوضع ولا مقدمات الحكمة ولا الانصراف.

وبيان ذلك بذكر مطلبين في كلامه قدس سره:

**المطلب الأول:** ما ذكره وفاقا لشيخه المحقق النائيني قدس سرهما من أن مادة الأمر وضعت لإبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وصيغة الأمر - وهي قوله: (افعل) - وضعت للنسبة الإيقاعية بين المتكلم والمخاطب، ومرجعها لُبًّا إلى إيقاع الفعل على ذمة المكلف، وبمجرد أن يدرك العقل العملي النظري أن المولى أوقع الفعل على ذمة المكلف بمادة الأمر أو بصيغته حكم العقل الفطري العملي بلا بدية العمل قضاءً لحق المولوية وإبرازا لواقع العبودية. ولا معنى للوجوب إلا هذا، وموضوعه أن يتصدى المولى لإيقاع الفعل على ذمة المكلف.

وسند هذا الكلام عنده البداهة والوجدان لا البرهان.

**المطلب الثاني:** ذكر قدس سره أن هناك مسلكين في حقيقة الإنشاء:

**المسلك الأول:** أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ بمعنى أن المعاني إما تكوينية أو اعتبارية، فالمعاني التكوينية توجد بأسبابها التكوينية كالحرارة والكتابة والشباب والمرض ونحوه، وأما المعاني الاعتبارية كالأمر والملكية والزوجية فإنها توجد في عالم الاعتبار العرفي بالألفاظ، فقول المتكلم: (بعتُ) أوجد الملكية في عالم الاعتبار، وقول المولى: (أمرت) أوجد ماهية الأمر والطلب في عالم الاعتبار، وهكذا سائر المعاني الإنشائية إنما توجد بالخطابات بقصد إنشاءها وإيجادها. وهذا ما ذهب له جماعة منهم صاحب الكفاية قدس سره.

وبناءً على هذا المسلك يصح أن يقال: إن عنوان الأمر وضع للطلب أي لإيجاد الطلب، باعتبار أن الطلب معنى اعتباري والموجد له هو الخطاب.

**المسلك الثاني:** مسلك سيدنا الخوئي قدس سره أن الإنشاء ليس بإيجاد بل هو إبراز لا بقصد الحكاية، حيث إن الإبراز بقصد الحكاية عن الواقع إخبار، والوجه في ذلك أنه لا يمكن أن تكون الألفاظ موجدة بل مقتضى شأنها اللغوي والعرفي أن تكون مبرزة، حيث إن علاقة الألفاظ بالمعاني علاقة البيان والفناء، فاللفظ متى ورد أخطر المعنى في الذهن، لا أنه يقوم بإيجاده، أي أن شأن اللفظ في باب الإنشاء كشأنه في باب الإخبار وهو كونه موجبا لخطور المعنى في الذهن وليس سببا لإيجاد ذات المعنى وتوليده في عالم الإعتبار العقلائي، غاية الأمر أن اللفظ في باب الإخبار يقصد به الحكاية عن المعنى وفي باب الإنشاء يقصد باللفظ إخطار المعنى في ذهن المخاطب من دون قصد الحكاية عنه، فبما أن شأن اللفظ الإبراز للمعاني القائمة في نفس المتكلم فلا بد من تعيين المبرَز قبلها كي تقوم بإبرازه.

وهذا المبرز تارة يكون من الأمور التكوينية الوجدانية، كالتمني والترجي في قوله: (ليت ولعل)، فإن المتكلم بالوجدان لا يوجد في عالم الإعتبار شيئا بقوله: ليت الشباب يعود، أو لعل المال يعود ، وإنما يبرز ما في نفسه من تمنٍّ أو ترجٍّ، وأخرى يكون المبرَز أمرا اعتباريا كالملكية والزوجية فإذا أراد أن يبرزه فلا بد من اعتباره أولا ثم إبراز هذا المعتبر، وإلا فالمعنى الإعتباري كالمعنى التكويني الخارجي لايمكن أن يوجد في ظرفه - وهو وعاء الاعتبار العقلائي - بدون سببه الذي هو من سنخه، ولا يكفي في وجوده في عالمه الألفاظ لأنها وحدها ليست موجدة بل مبرزة ، لذلك لا يعقل أن يوجد المعنى الإعتباري قبل قيام النفس بالاعتبار، فإذا قال: (بعتُ) قاصدا إبراز الملكية وهي من المعتبرات المحتاجة إلى الاعتبار فلا بد من ركنين أولهما اعتبار الملكية وثانيهما إبرازها بقوله: (بعت) فهذه هي حقيقة الإنشاء، فهو إبراز لا بقصد الحكاية إما لمعنى وجداني أو لمعنى اعتباري في طول اعتباره.

وبناء على هذا المسلك في الإنشاء فليس الأمر إيجادا للطلب كما في كلمات القوم بل هو إبراز، وبما أن المبرَز - وهو الطلب والبعث - من الاعتباريات فلا بد من اعتباره أولا ثم إبرازه، ولذلك فإن حقيقة الأمر هي إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فإن اعتبار الفعل على ذمة المكلف هو المقتضي لوجود ماهية الأمر والتكليف عند العقلاء إذا انضم له شرط الإبراز، وبعد الاعتبار يقوم بإبرازه، فإذا أبرزه صدق عنوان الأمر والطلب لدى العرف، وإذا وصل إلى عقل المكلف حكم عقل المكلف بأن مقتضى المولوية أن يأتي بالعمل، وهذا هو الوجوب.

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

ولكن بما أن المسألة وجدانية، حيث لم يقم قدس سره دليلا على مسلكه سوى الوجدان الشاهدِ بأن ليس وراء صدور الأمر إلا حكم العقل بلا بدية العمل، وحكمه هو الوجوب وليس شيئا آخر. فلذلك اتجه الأعلام من تلامذته قدس سره الشريف إلى مناقشته بضرب الوجدان المدعى.

وبيان ذلك بذكر منبهات وجدانية:

**المنبه الأول:** لو أن المولى أصدر أمرا دون ترخيص في الترك، ولكن العقل أدرك أن ملاك هذا المطلوب ملاك غير لزومي وأنه لو لم يفعل لن يتأذى المولى، كما لو قال المولى: (آمرك بزيارة أمير المؤمنين عليه السلام كل فجر) وأحرز عدم وجود ترخيص في الترك، ولكن العقل جازم بأن ذلك ليس ناشئا عن ملاك لزومي بل عن ملاك راجح، ولذلك لا يتأذى المولى بالترك، فهنا لا ريب وجدانا في أن العقل لا يحكم بلابدية العمل بمجرد ابراز اعتبار الفعل على الذمة و عدم وجود أي ترخيص في الترك، مما يعني أن المدار في حكم العقل باللابدية هو إحرازه نوع الملاك، فإن أدرك ملاكا لزوميا حكم بلابدية العمل وإن أدرك ملاكا غير لزومي لم يحكم بلابدية العمل، فحكم العقل باللابدية ليس ناشئا من ذات إبراز اعتبار الفعل من دون ترخيص، بل هو مستند لأمر أسبق وهو إدراك نوع الملاك، وبعبارة أخرى: إن العقل إنما يحكم بضرورة العمل عند وصول الأمر مع عدم الترخيص في الترك لا لموضوعية فيهما بل لكشف عدم الترخيص عن كون الملاك لزوميا لايرضى المولى بفوته، ولذا لو اكتشف عكس ذلك لم يحكم بلابدية العمل مما يعني أن منشأ حكم العقل سابق وهو كون الملاك لزوميا، وهذا يؤكد أن ليس قوام الوجوب بحكم العقل، بل هو عبارة عما يدركه العقل في رتبة سابقة على حكمه وهو إدراك الملاك اللزومي من الخطاب .

**المنبه الثاني:** أنه لو كان الأمر لبيا لا لفظيا وشك أنه اقترن بالترخيص بالترك أو لم يقترن؟ أو كان لفظيا ولكن نسخة الرواية مرددة مثلا، ولم يعلم أنها مقترنة بالترخيص أو لا، ففي هذين الفرضين لا يتأتى من العقل حكم بلابدية العمل قطعا، مع احتمال اقتران الأمر من حين صدوره بالترخيص في الترك، مما يعني أنه لا يكفي في حكم العقل بضرورة العمل اجتماع عنصرين: وهما ابراز اعتبار الفعل على الذمة، وعدم الترخيص في الترك، بل لابد أن يكون الخطاب نفسه بيانا ومبرزا للمنع من الترك أو لعدم الرضا بالترك أو لسد باب الترخيص في الترك، ولايكفي مجرد إبراز الإعتبار بضميمة عدم صدور ترخيص في الترك، مما يعني أن الوجوب أمر يبرزه الخطاب نفسه وهو بيان الخطاب للطلب وعدم الترخيص، وفي ضوء ذلك يحكم العقل باللابدية للعمل، فدعوى وجود حكم عقلي فطري مفاده أنه متى ما وصل البعث من المولى وجب الانبعاث غير تامة، حيث إن بعث المولى قد يصل ولا وجود لترخيص في الترك معه، ومع ذلك فنتيجة التردد في اقتران البعث بالترخيص لم يحكم العقل باللابدية، وهذا يؤكد أن هناك عنصرا مفقودا هو الدخيل في حكم العقل بالانبعاث، فلا يكفي في حكم العقل به مجرد وصول بعث المولى، بل لا بد من ضميمة وهي إما إحراز الملاك اللزومي وإما إحراز عدم الرضا بالترخيص، وإذا حصل ذلك فقد أدرك العقل الوجوب من نفس الخطاب، وعلى إثره حكم بضرورة العمل، وإلا فإن مجرد البعث لا يكفي في حكم العقل.

**فإن قيل:** في فرض الشك في الترخيص بالإمكان أن يقال: بما أن الترخيص مشكوك فيجري استصحاب عدم الترخيص ومقتضى ضم البعث والأمر إلى عدم الترخيص الثابت باستصحاب عدم الترخيص هو حكم العقل باللابدية **قلت:** لكن هذا ليس هو الوجوب الواقعي بل هو حكم ظاهري موضوعه الشك وتنقيح الواقع بالأصل العملي، والبحث فعلا في حقيقة الوجوب الواقعي.

009

**المنبه الثالث:** وبيانه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** إن المعروف في الأصول الموافق للمرتكزات أن للحكم الشرعي - وجوبا أو ندبا - واقعا في نفسه بغض النظر عن إدراك العقل، وهذا الحكم الشرعي- وجوبا أو ندبا- له ثلاث خصائص بغض النظر عن إدراك العقل له.

**الخصوصية الأولى:** أن الحكم الشرعي تابع للملاك، فله ثبوت واقعي فعلي بثبوت ملاكه، سواء أكان ملاكه لزوميا فيكون وجوبا أو رجحانيا فيكون ندبا، سواء فسرنا ذلك الثبوت بالوجود في عالم الاعتبار - كما هو المشهور من أن الوجوب والندب أمران اعتباريان - أم فسرناه بالثبوت في عالم الإرادة - كما هو مبنى العراقي قدس سره واخترناه - حيث إن في نفس المولى إرادة لزومية أو إرادة رجحانية، وهذه الإرادة - بقيد إبرازها هي الوجوب والندب ، من دون أن يكون للعقل أي دور في صنع الوجوب بل هو مجرد مدرك له لا أكثر، وإلا فالوجوب والندب لهما ثبوت في واقعهما والعقل قد يدركهما وقد لا يدركهما.

**الخصوصية الثانية:** أن الوجوب يتعلق به العلم والجهل، ولذلك يكون الشك فيه بنحو الشبهة الحكمية مجرى للبراءة، أو مجرى للاحتياط على الخلاف، إذ تارة يعلم المكلف بوجوب الجمعة وتارة يشك فيه وجوبها، مما يعني أن للوجوب واقعا يتعلق به العلم والشك، ويكون مجرى للبراءة العقلية والشرعية على أحد المباني.

**الخصوصية الثالثة:** أن الوجوب والندب مما يقبل الوضع والرفع شرعا بالمباشرة - فإذا كان الوجوب ضرريا أو حرجيا رفعه المشرع بقاعدة لا ضرر أو قاعدة ما جعل عليكم في الدين من حرج، فهو أمر قابل للإزالة من قبل المشرع - بمعنى قصور جعله عن الإمتداد لفرض الضرر والحرج لا بمعنى الرفع بعد الثبوت الفعلي حالهما .

**الأمر الثاني:** أن لسيدنا الخوئي قدس سره الشريف عبارة في المحاضرات وعبارة في مصباح الأصول. تفيد أن حقيقة الوجوب هي نفس إدراك العقل لضرورة الطاعة للمولى لاشيء آخر.

أما في المحاضرات [ج٢ص١4] فقد أفاد ما نصه: (فلو أمر المولى بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو - أي: العقل - يحكم بوجوب إتيانه في الخارج قضاء لحق العبودية وأداءً لوظيفة المولوية ولا نعني بالوجوب إلا إدراك العقل لابدية الخروج عن عهدته - أي: عهدة اعتبار الفعل على ذمة المكلف، في ما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه) وظاهر هذه العبارة أن الوجوب حكم العقل، لأن إدراك اللابدية حكم من أحكام العقل العملي.

وأما في مصباح الأصول [ج١ص ٢٥١] فقد قال قدس سره: (وبعبارة أخرى لو أمر المولى عبده بشيء كان مستحقا للعقاب على المخالفة عند العقلاء ولو عاقبه كان معذورا عند العقلاء ولا نعني بالوجوب إلا هذا المعنى، نعم لو ثبت الترخيص في الترك من المولى لايكون مستحقا للعقاب بحكم العقل).

وظاهرها - كظاهر السابقة - أن معنى الوجوب هو إدراك العقلاء للابدية ولزوم الإتيان بالعمل، وبناء عليه يقال: هل المقصود بهذه العبارة أن الوجوب له واقع أدركه العقل وفي طول إدراك العقل له حكم باللابدية في مقام العمل؟ أم أن المقصود أن ليس قبل إدراك العقل أي واقع يسمى وجوبا، فليس قبله إلا اعتبار المولى للفعل على ذمة المكلف إلا أن هذا الاعتبار موضوع لحكم العقل فالعقل حاكم باللابدية تأسيسا وصنعا لا أنه أدرك لزوما في رتبة سابقة فحكم على ضوئه باللابدية؟

فإن كان المنظور هو الأول - وهو أن للوجوب ثبوتا بالفعل تابعا للملاك إما في عالم الاعتبار أو في عالم الإرادة النفسية - فالكاشف العرفي عن ذلك الثبوت إما اللفظ بالوضع على قول أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة على قول أو بالانصراف على قول ثالث أو أن اللفظ يدل على اعتبار الفعل على ذمة المكلف وبضم عدم نصب قرينة على الترخيص في الفعل يستكشف العقل الوجوب في عالمه من اعتبار أو إرادة، وفي طول ذلك يحكم باللابدية وليس للعقل دور في إيجاده، بل هو مدرك لخطاب يدل على ملاك لزومي ومدرك لمجعول أو إرادة ناشئة عن ملاك لزومي وهذا المدرك حقيقة الوجوب. وحكم العقل بلابدية العمل حكم طولي أي: متعلق بتنفيذ الوجوب وامتثاله بعد المفروغية عن ثبوته.

وعلى هذا لا مائز جوهري بين مختاره هذا ومختار من يرى أن الدال العرفي على الوجوب هو اللفظ بالوضع أو الإطلاق أو الانصراف، لأن الجميع يتفق على أن للوجوب واقعا في حد ذاته بغض النظر عن العقل، والعقل مجرد حاكم بالتنفيذ.

وإن كان المنظور هو الثاني - كما هو الظاهر - فليس للوجوب واقع خارج إطار العقل، وقول العقل باللابدية وضرورة العمل هو الوجوب نفسه، وما يدل عليه الخطاب مجرد تحديد الموضوع، وهو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فإذا تحقق الموضوع حكم العقل بالوجوب، وهذا يعني أنه ليس للوجوب إثبات وثبوت، لأن الأحكام العقلية إما فعلية وإما غير فعلية، لا أن لها مقامين ثبوتا وإثباتا بل هي دائرة بين الوجود والعدم، كحكم العقل بقبح الظلم والكذب، إذ ليس له ثبوت وإثبات، بل ثبوته عين إثباته.

**الأمر الثالث:** قد وردت في كلمات المقررين ثلاث عبارات ، و لكل عبارة معنى:

**الأولى:** أن الوجوب حكم العقل بلابدية العمل في فرض عدم الترخيص، فموضوع حكم العقل مركب من جزءين: اعتبار الفعل في الذمة وعدم الترخيص، كما هو ظاهر التقرير [في الموسوعة ج٣ص ١٤].

وحينئذ فيرد السؤال أن الموضوع هل هو عدم الترخيص المتصل أم عدم الترخيص ولو منفصلا؟ فإن كان الموضوع هو الأول بحيث متى ما ورد أمر ولم يكن مقترنا بترخيص حكم العقل باللابدية - كما هو ظاهر التقرير [في الموسوعة ج١٥ص ١٩٨]- ولازم هذا أنه لو جاء ترخيص منفصل فإنه مصادم لحكم العقل ولا بد من رده، لأن موضوع حكم العقل باللابدية عدم الترخيص المتصل لا مطلق عدم الترخيص، فالترخيص المنفصل مصادم للوجوب وليس كاشفا عن عدمه.

وإن كان الموضوع هو الثاني - أي: عدم مطلق الترخيص متصلا أم منفصلا - فلازمه أنه متى احتمل مجيء ترخيص ولو في المستقبل لم يحكم العقل بالوجوب واللابدية لأن موضوعه عدم الترخيص ولو منفصلا بعد سنين، وهذا مصادم للمرتكزات المتشرعية، إذ لايترددون في لزوم الامتثال مالم يرد ترخيص في المدى المنظور قبل ظرف العمل، وإجراء الاستصحاب أي عدم صدور الترخيص إلى حين انتهاء الموضوع كخروج الوقت أو زوال الموضوع يعني أن حكم العقل باللابدية بناءً على الاستصحاب حكم ظاهري وليس واقعيا لاستناده لأصل عملي، وهو استصحاب عدم الترخيص، مع أن الوجوب بالضرورة حكم واقعي.

**الثانية:** أن الوجوب حكم العقل باللابدية ما لم يعلم الترخيص أو ما لم يعلم بالرضا بالترك، فموضوع حكم العقل عدم العلم بالترخيص لاعدمه واقعا كما هو ظاهر التقرير [في الموسوعة ج17ص٢٠٦] من خلال التعبير بـ(ثبت الترخيص ولم يثبت)، وهذا يعني إناطة الوجوب بحال العلم وعدمه، وإناطة الوجوب كحكم عقلي بفرض عدم العلم معناه أن الوجوب ليس له واقع يعلم ويجهل، فإنه إن لم يعلم بالترخيص حكم العقل باللابدية وإن علم حكم العقل بالندب، فقوام الوجوب والندب بفرض الالتفات ولا يتصور أن هناك أمرا يمكن الجهل به يعبر عنه بالوجوب، وهذا مصادم للمرتكزات العرفية والمتشرعية .

**الثالثة:** أن الوجوب حكم العقل، وموضوعه عدم نصب قرينة على الترخيص في الترك ، فإن ورد الأمر مع القرينة حكم العقل بالندب وإن ورد الأمر دون نصب قرينة حكم بالوجوب [كما ظاهر تقرير المحاضرات ج٢ص١٤].

010

**الجهة الأخيرة من البحث في مادة الأمر: بيان الثمرة المترتبة على اختلاف الأقوال في منشأ استفادة الوجوب.**

وقد ذكر السيد الصدر قده والسيد الأستاذ مد ظله عدة ثمرات نقتصر منها على الثمرات ذات الأثر الواضح.

**الثمرة الأولى:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [في بحوثه ج٢ص٢٤] من أنه بناء على كون الوجوب بحكم العقل فلا يمكن إثبات لوازم الملاك اللزومي، وبيانه: أنه لو قام دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعلمنا من الخارج أن نفس الغرض اللزومي الموجود في الأمر بالدعاء عند رؤية الهلال موجود في الدعاء ليلة النصف من شهر رمضان، فحينئذ بناءً على كون دلالة الأمر على الوجوب بالوضع أو بالانصراف أو بمقدمات الحكمة يمكن إثبات وجوب الدعاء ليلة النصف أيضا مع أنه لم يرد بها دليل، ولكن حيث علمنا أن الأمر الأول غرض لزوميا لا محالة، وإلا لما أوجبه المولى وعلمنا أن هذا الغرض اللزومي بنفسه موجود في الأمر الثاني، فمقتضى الملازمة العقلية بين الغرض اللزومي والأمر وجوب الدعاء ليلة النصف من شهر رمضان .

بينما لو كان الوجوب هو حكم العقل - كما هو مسلك سيدنا قدس سره - فإن حكم العقل به ليس مبنيا على وجود غرض لزومي في الأمر - إذ يكفي في حكم العقل بلزوم العمل مجرد الأمر وعدم الترخيص، فإن المدار في حكم العقل على الأمر وعدم الترخيص، لا على ثبوت الغرض اللزومي وعدمه، فالعلم بوجود نفس الغرض اللزومي في الدعاء ليلة النصف لا أثر له أصلا، لأنه لا أثر له في الوجوب في المورد الأول فكيف بالمورد الثاني؟! فلا يستفاد من الأمر بالدعاء عند رؤية الهلال أي طلب بالدعاء ليلة النصف أصلا، والعلم بالغرض اللزومي وجوده كالعدم، إذ لا أثر له في حكم العقل باللزوم فلا يجب الإتيان به عقلا .

وهي ثمرة تامة.

**الثمرة الثانية:** ما ذكره بعض الأساتذة مد ظله من أنه لو فرض أن الأمر ليس في مقام البيان، كما لو توهم أن لا أمر بزيارة القبور عن النبي ص، فوردت الرواية عن المعصوم ع تخبر بأن هناك أمرا عن النبي ص بزيارة القبور، فالرواية الواردة ليست في مقام بيان الأمر بل في مقام نفي توهم عدم الأمر، وحيث إنه ليس في مقام البيان من جهة الأمر فإن قلنا بأن منشأ استفادة الوجوب هو الوضع فدلالة الأمر على الوجوب بالوضع حاصلة، وإن قلنا بأن منشأ استفادة الوجوب حكم العقل فقد تحقق موضوعه بالأمر وعدم الترخيص، وأما إذا قلنا بأن منشأ استفادة الوجوب هو الإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة - ومنها كون المولى في مقام البيان - فالمفروض أنه ليس في مقام بيان الأمر، فلا ينعقد إطلاق للخطاب كي يستفاد من السكوت عن الترخيص الوجوب، كما أن دعوى انصراف الأمر إلى الوجوب فرع كون المولى في مقام البيان من جهة الترخيص وعدمه، فإذا لم يكن هناك بيانٌ فلا منشأ لاستفادة الوجوب.

وهي ثمرة تامة أيضا.

**الثمرة الثالثة:** في مورد حكومة لا ضرر ولا حرج وما دل على رفع القلم عن الصبي على الأحكام الأولية.

وبيان ذلك: أنه إذا ورد عندنا دليل كقوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وقام دليل حاكم كقوله: (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم)، أو كان الحج حرجيا فشمله الدليل الحاكم (ما جعل عليكم في الدين من حرج) أو كان ضرريا فشمله (لا ضرر ولا ضرار).

ففي هذه الموارد يكون موطن الحكومة تبديل عدم الترخيص بالترخيص، أي أن مقتضى حكومة لا ضرر ولا حرج ورفع القلم عن الصبي أن عدم الترخيص في ترك الحج بالنسبة للصبي والحج الضرري والحج الحرجي تبدل من عدم الترخيص إلى الترخيص، وهذا يعني أن الأمر بأصل الحج ما زال فعليا، لأن الدليل الحاكم لم يرفع أصل الأمر بالحج وإنما تصرف في عنصر عدم الترخيص بتبديله إلى الترخيص، والأمر بالحج باقٍ، فيستكشف من بقاء الأمر استحباب الحج في حق الصبي والحج الضرري والحرجي . هذا إذا قلنا بأن منشأ استفادة الوجوب حكم العقل أو الإطلاق، إذ على كلا المسلكين الأمر على ما هو عليه وإنما التصرف في الجزء الثاني من الموضوع. وأما بناءً على كون الدلالة بالوضع فلو قلنا: إن الأمر يدل على الوجوب في حق البالغ والحج غير الحرجي والضرري بالوضع ويدل على الاستحباب في حق الصبي والحج الضرري والحرجي لعدم ارتفاع نفس الأمر، وإنما الذي ارتفع هو اللزوم، فيلزم من ذلك أن يكون للأمر الواحد في الآية بالحج معنيان، فهو في حق البالغ غير الحرجي والضرري وجوب وفي حق غيره من المستطيعين استحباب، واستعمال اللفظ في معنيين أو كون المراد الجدي منه معنيان في عرض واحد خلاف الظاهر، والنتيجة أن الأمر الموجود قد انعدمت دلالته على الوجوب في حق الصبي لحديث الرفع، ولكن دلالته على الاستحباب في حقه لو ثبتت للزم استعمال اللفظ في معنيين وهو خلاف الظاهر، فهذا المحذور يمنع من استفادة الاستحباب من الأمر بالحج في حق الصبي والحج الضرري والحرجي.

وأما على مسلك حكومة العقل أو الإطلاق فإن الأمر لم يستعمل في الوجوب أصلا كي يلزم من استفادة الندب في حق الصبي استعمال اللفظ في معنيين، فهو من الأول لم يستعمل إلا في طبيعي الطلب أو في اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وأما استفادة الوجوب فمن عنصر آخر لا من نفس الأمر وهو في الإطلاق بالسكوت عن الترخيص وفي حكم العقل بعدم نصب قرينة على الترخيص يتحقق موضوع حكم العقل بالوجوب ، فحيث إن دلالة الأمر لا زالت باقية يستفاد منها مطلوبية الحج في حق الصبي و حال الحرج والضرر - إن لم يكن ضررا محرما وهو الضرر البليغ - .

وهنا إيرادان:

الإيراد الأول: ما ذكر في تقرير كلام سيدنا قدس الشريف [المحاضرات ج4 ص24] ومحصله أن الوجوب بناءً على أنه بحكم العقل ليس قابلا للوضع شرعا كي يكون قابلا للرفع، فلا يمكن رفع نفس الوجوب بلا ضرر ولا بلا حرج ولا بحديث الرفع، وإذا لم يرتفع نفس حكم العقل بالوجوب فما هو المرفوع بهذه الأدلة؟ الصحيح أنها ترفع أصل الأمر، أي: ترفع اعتبار الفعل على ذمة المكلف، لأن الحاكم إما أن يرفع الوجوب وإما أن يرفع الأمر ولا ثالث، و حيث لا يمكن رفع الأول لأنه أمر عقلي، فيتعين أن يكون المرفوع أصل الأمر واعتبار الفعل على الذمة. وحينئذ فلا شاهد على مطلوبية الحج من الصبي والحج الضرري والحج الحرجي.

ولكن يمكن التأمل فيه، بأن ما ذكره قدس سره من أن نفس حكم العقل بالوجوب لا يمكن رفعه وإن كان صحيحا، ولكن موضوع حكم العقل بالوجوب مركب من جزئين الأمر - وهو اعتبار الفعل على الذمة - وعدم الترخيص، ويكفي في رفع المركب رفع أحد جزئيه، فالمرفوع بلا ضرر وبلا حرج ليس الجزء الأول من الأمر و هو الاعتبار بل الثاني برفع عدم الترخيص وتبديله بالترخيص، فيقال: ثبت بحديث الرفع ولا ضرر ولا حرج الترخيصُ، فإذا ضم الترخيص إلى الأمر ثبت الاستحباب.

الإيراد الثاني: إن قلت: هذا الكلام كله مبني على أن الجزء الثاني لموضوع حكم العقل هو عدم الترخيص ليبدل بالترخيص، ولكن بناءً على أن الجزء الثاني هو عدم العلم بالترخيص فلا يرد هذا التوجيه ، فإنه كما أن حكم العقل لا يمكن رفعه فإن العلم وعدم العلم لا يمكن رفعهما لأنهما من الأمور التكوينية، فالمكلف إما عالم بالترخيص وإما ليس بعالم، فإن كان عالما فلاحاجة للدليل الحاكم ، وإن لم يكن عالما فلا معنى للحكومة إذ التصرف في علمه وجهله ليس من شأن الشارع كي يرفع بلا ضرر ولا حرج، فرجع الإشكال وهو تعين كون المرفوع بهما هو أصل الأمر، وحينئذ فلا دليل على الاستحباب.

قلنا: إما أن لا تكون لاضرر حاكما أو حاكما ، والأول خلاف الضرورة من حكومتها على أدلة الأحكام الأولية، وعلى الثاني إما أن ترفع حكم العقل وهو مستحيل لأن رفع الشيء شرعا فرع وضعه وحكم العقل ليس بيد الشارع وضعه كي يكون بيده رفعه، أو ترفع أصل الأمر وهو مما لاوجه له ، لأن الأمر ليس منشأ في حد.ذاته لوقوع المكلف في الحرج والضرر ، وانما منشأ ذلك هو اللزوم لا أصل اعتبار الفعل على ذمة المكلف مضافا الى أن الدليل الحاكم وارد مورد الإمتنان ولاامتنان في رفع أصل الطلب والمشروعية ، فتعين أن موطن الحكومة والتصرف هو رفع عدم الترخيص إلى الترخيص لا الأمر، فإن أصل الطلب أو أصل اعتبار الفعل على الذمة ليس فيه أي حرج أو ضرر فلا امتنان في رفعه، فالمتعين رفع عدم الترخيص إلى الترخيص وإن لم يكن جزءً من موضوع الوجوب عقلا لكنه يكفي في منع حكم العقل بالإلزام . فإنه إذا رفع المولى عدم الترخيص فصار ترخيصا ولم يعلم به المكلف، فوقوع المكلف في الضرر والحرج حينئذ مستند إلى جهله لا إلى موقف الشارع وإبقائه للأمر، وما يرفعه حديث لا ضرر هو منشأ الضرر، ولا منشأ للضرر في الأمر نفسه ، ووقوع المكلف في الضرر مستند لجهله لا لموقف الشارع، فتعين أن يكون المرفوع ما هو منشأ الضرر فعلا، ومنشؤه هو إبقاء الشارع لعدم الترخيص، فيتعين أن يكون هو المرفوع من عدم الترخيص إلى الترخيص.

وهذه ثمرة تامة أيضا.

011

**الكلام في اتحاد الطلب والإرادة.**

نسب إلى الأشاعرة القول باختلاف الطلب والإرادة، ونسب إلى المعتزلة القول باتحادهما، وهذا ما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره حيث ذهب إلى اتحادهما مفهوما وإنشاءً وواقعا، بمعنى أن الطلب الإنشائي المستفاد من مادة الأمر أو صيغته هو الإرادة الإنشائية، والإرادة الواقعية المتحققة في نفس الإنسان - وهي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات - هي الطلب النفساني الواقعي، كما أن مفهوم الطلب يساوي مفهوم الإرادة، فالطلب المفهومي متحد مع الإرادة المفهومية، والطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية، والطلب الواقعي الجدي في النفس متحد مع الإرادة النفسية، فهما متحدان مفهوما وإنشاء وواقعا كما يقول المعتزلة، نعم لفظ الطلب عند اطلاقه ينصرف للطلب الإنشائي، ولفظ الإرادة عند إطلاقها تنصرف للإرادة الواقعية النفسية، ولعل ذلك منشأ القول بتغايرهما عند الأشاعرة .

وتحقيق البحث بما يتناسب مع علم الأصول في عدة أمور كما أفاده سيد المنتقى قدس سره [ ج1ص381 -388]

**الأمر الأول:** هل أن عنوان الإرادة متحد مفهوما مع عنوان الطلب كما ادعاه صاحب الكفاية قده؟ وهذه مسألة لغوية.

الصحيح عدمه كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره، فإن الطلب عنوان للفعل بمعنى التصدي، وأما الإرادة فعنوان لصفة نفسانية، وبين العنوانين لغةً وعرفا فرقٌ واضح، ولذلك لا يقال لمن أراد طلب العلم أو طلب الضالة أنه طلب العلم بل يقال: أراد طلب العلم، فلا يصدق عنوان طلب العلم وطلب الضالة وطلب الدنيا إلا بالفعل والتصدي لا بمجرد الإرادة. نعم، إذا أبرز الإرادة بالأمر فقال: (افعل) أو (آمرك بالفعل) صدق على إبراز الإرادة بالأمر أنه طلب، لأنه تصد وفعل من الأفعال فيصدق عليه أنه طلب لا أن الطلب يصدق عرفا على الإرادة سواء كانت واقعية أم إنشائية .

**الأمر الثاني:** هل أن صدور الأمر - سواء أكان مادة الأمر أم صيغته - يدل على وجود إرادة لدى المولى أم لا كما ذهب له السيد الخوئي قدس سره؟ وإذا لم يدل صدور الأمر على وجود إرادة هل يدل على وجود صفة أخرى غير الإرادة تسمى الطلب النفساني؟

وهذه مسألة أصولية كما ذكر سيد المنتقى قدس سره، لأنه إذا كان صدور الأمر من المولى كاشفا عن وجود إرادة لزومية لدى المولى حكم العقل بضرورة العمل تحقيقا للمراد اللزومي للمولى، إذ كما يجب إطاعة أوامر المولى عقلا فإنه يجب تحقيق مراده اللزومي، ولو أبرز بإشارة أوبجملة خبرية، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يحكي عن وجود إرادة متعلقة بفعل الغير كما هو مبنى سيدنا الخوئي قده، وقد سبق عند البحث في حقيقة الوجوب أن الأمر كاشف عن وجود غرض لزومي للمولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص، والغرض اللزومي غيرُ الملاك، إذ الملاك هو المصلحة والمفسدة، والغرض اللزومي عبارة عن أن المولى بعدما أدرك الملاك في فعل المكلف ودفع الموانع والعوائق عن بعثه نحوه أصبح صدور العمل من المكلف غرضا لزوميا له، أي: أصبح صدور العمل من المكلف مطلوبا لا يرضى بتركه، وهذا غير الملاك، والأمر المقترن بعدم ترخيص في الترك يكشف عن أن للمولى غرضا لزوميا في الفعل، سواء أكان كشف الأمر عن ذلك الغرض اللزومي بالانصراف - كما هو المختار - أو بالإطلاق المقامي للأمر إن لم تتم مبادئ الإنصراف - فإنه مما يحرز به الغرض اللزومي في بعض الموارد -، نعم بعد كشف الأمر عن الغرض اللزومي يصدق على الأمر مادة أو صيغة أنه طلب، لا أن وراءه طلب، بل الأمر بما أبرزه مصداق للطلب ، ومع ذلك لا مشاحة في الاصطلاح بأن يطلق على الغرض اللزومي عنوان الطلب النفسي أو يطلق عليه الإرادة، فإنه ليس في نفس المولى عند أمره أكثر من غرضه في فعل المكلف وإرادة إبراز الغرض بالأمر .

**الأمر الثالث:** نسب للأشاعرة أنهم يقولون بالكلام النفسي، أي أن وراء الجملة الخبرية علما وإرادة وشيئا ثالثا اسمه الكلام النفسي وهذه الوجودات الثلاثة مدلول للكلام اللفظي، فإذا قال المتكلم: (الإمام عليه السلام معصوم) فوراء هذه الجملة علم بهذا المضمون ولو تصورا، وإرادة للإخبار به، وأمر ثالث يسمى بالكلام النفسي، فما هو هذا الكلام النفسي؟ قد استدل عليه بالوجدان، حيث يقول الإنسان: إن في قلبي كلاما لا أبديه الآن وإنما بعد مدة، وقال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ونفى المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج١ص٢٦٥] بالبرهان وجود عنصر غير العلم والإرادة يعبر عنه بالكلام النفسي، إلا أن المحقق الدواني وسيد المنتقى قدس سره الشريف [المنتقى ج1 ص383] ذكرا أنه لا محذور في كلام الأشاعرة، فإن المتكلم إذا ذكر جملة خبرية كـ(الإمام معصوم) فإنه قبل ذلك يتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والتصديق بالنسبة والبناء عليها وبعد ذلك يخبر أن الإمام معصوم، فعلمه بالعصمة وإرادته للإخبار عنها عنصران ومعهما عنصر ثالث وهو تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة والتصديق بها والبناء عليها، وهذا العنصر الثالث هو الكلام النفسي، ولا يريد هؤلاء غير هذا المعنى، ولا محذور فيه.

**فإن قلت:** إن الدلالة هي انتقال ذهن السامع إلى المعنى، وهذا يعني أن المدلول دائما هو المفهوم، لأن الوجود لا ينتقل من شخص إلى شخص، إذ لا يعقل أن يكون المدلول هو الوجود، فمثلا في ذهني صورة معينة كصورة عصمة الإمام، وهذه الصورة بما هي وجود ذهني لا يعقل انتقالها لذهن السامع، إذ كما أن المقابل لا يقبل المقابل فالمماثل لا يقبل المماثل، فكما أن القيام لا يقبل القعود لأنهما ضدان فالموجود لا يقبل أن يوجد لأنه تحصيل للحاصل، فما هو موجود في ذهن المتكلم بقيد أنه موجود في ذهنه لا يقبل أن ينتقل إلى ذهن السامع، فلا محالة أن المنتقل إلى ذهن السامع ليس هو المعاني الموجودة في ذهن المتكلم، بل هي مفاهيمها وماهياتها لا بما هي موجودة في ذهن المتكلم، فكيف يدعى أن الكلام اللفظي يدل على عناصر وجودية في نفس المتكلم بما هي وجودات في نفسه ومنها الكلام النفسي؟ فإن الكلام النفسي ليس من كيفيات النفس وصفاتها بل هو وجود مصنوع للنفس - وهو تصور الموضوع والمحمول والتصديق بالنسبة والبناء عليها - فكيف ينتقل بالدلالة على ذهن السامع؟

**قلت:** قد أجاب عنه سيد المنتقى وتقريب كلامه قده :

**أولا:** أنا لا نسلم أن الدلالة خصوص انتقال ذهن السامع إلى المعنى، بل الدلالة إدراك بواسطة الدال لفظا كان أو فعلا أو ووجودا خارجيا كإشارات المرور لأمر ولو على سبيل التصور أو الوهم أو الحدس أوالترميز باللازم للملزوم حتى وإن كان المدرك من الموجودات بماهو موجود، ولذلك لا إشكال في دلالة الأعلام الخارجية على مسماها بما أنها موجودة، فإذا قلت: (جاء زيد إلى الدرس) فليس المدلول مفهوم المجيء ومفهوم زيد بل نفس وجودهما الخارجي بما هو وجود خارجي، كما أن الذهن إذا سمع كلمة (الله) حال الإخبار والدعاء لم ينصرف إلى ماهية واجب الوجود أو مفهوم الإله عند الموحدين، بل ينصرف ولو بنحو الحدس أو الوهم أو الرمز إلى ذلك الوجود المقدس الأعظم، فدعوى أن الدلالة هي خصوص انتقال الذهن لذات المعنى لا بما هو وجود أول الكلام.

**ثانيا:** لو سلمنا بما ذكر فإن ما يقوم به المتكلم عمليتان: عملية إخطار المعنى وعملية تطبيق المعنى على الفرد، وبيان ذلك أن المتكلم إذا قال: (اسبح في النهر) وهو يريد جدا خصوص نهر الفرات الموجود في الكوفة بالفعل، فقد صدرت منه عمليتان: الأولى: أنه استعمل النهر في الكلي والمفهوم العام، والثانية: أنه طبق في نفسه ذلك الكلي على النهر الموجود في الكوفة بالفعل، فإذا سمع السامع هذا الكلام ينتقل ذهنه إلى المستعمل فيه - وهو الكلي - ولكنه يدرك بالوجدان نتيجة كثرة الاستعمال أو الوجود أن المراد الجدي للمتكلم هو السباحة في هذا النهر الموجود، فهذا وإن لم يكن مدلولا للفظ إلا أنه ينتقل له الذهن للملازمة العقلية، ولو من باب حمل مقصود المتكلم على أمر قابل للتعقل .

ومن أجل ذلك فلا محذور في الالتزام بالكلام النفسي بما هو مدلول للفظ، أو يناله السامع ولو بالملازمة العقلية.

نعم استثنى قدس سره من ذلك الإنشائيات، فقال: إن الأشاعرة التزموا بالكلام النفسي في الخبريات والإنشائيات وعبروا عنه في الإنشاء بالطلب النفساني، والصحيح أنه لا معنى له في الإنشائيات، فإن المولى إذا أصدر الأمر وقال: (قم) فليس وراء علم المولى بغرضه وإرادته امتثال العبد لأمره عنصر ثالث يسمى بالكلام النفسي أو الطلب النفسي.

012

**الكلام في اتحاد الطلب والإرادة.**

نسب إلى الأشاعرة القول باختلاف الطلب والإرادة، ونسب إلى المعتزلة القول باتحادهما، وهذا ما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره حيث ذهب إلى اتحادهما مفهوما وإنشاءً وواقعا، بمعنى أن الطلب الإنشائي المستفاد من مادة الأمر أو صيغته هو الإرادة الإنشائية، والإرادة الواقعية المتحققة في نفس الإنسان - وهي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات - هي الطلب النفساني الواقعي، كما أن مفهوم الطلب يساوي مفهوم الإرادة، فالطلب المفهومي متحد مع الإرادة المفهومية، والطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية، والطلب الواقعي الجدي في النفس متحد مع الإرادة النفسية، فهما متحدان مفهوما وإنشاء وواقعا كما يقول المعتزلة، نعم لفظ الطلب عند اطلاقه ينصرف للطلب الإنشائي، ولفظ الإرادة عند إطلاقها تنصرف للإرادة الواقعية النفسية، ولعل ذلك منشأ القول بتغايرهما عند الأشاعرة .

وتحقيق البحث بما يتناسب مع علم الأصول في عدة أمور كما أفاده سيد المنتقى قدس سره [ ج1ص381 -388]

**الأمر الأول:** هل أن عنوان الإرادة متحد مفهوما مع عنوان الطلب كما ادعاه صاحب الكفاية قده؟ وهذه مسألة لغوية.

الصحيح عدمه كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره، فإن الطلب عنوان للفعل بمعنى التصدي، وأما الإرادة فعنوان لصفة نفسانية، وبين العنوانين لغةً وعرفا فرقٌ واضح، ولذلك لا يقال لمن أراد طلب العلم أو طلب الضالة أنه طلب العلم بل يقال: أراد طلب العلم، فلا يصدق عنوان طلب العلم وطلب الضالة وطلب الدنيا إلا بالفعل والتصدي لا بمجرد الإرادة. نعم، إذا أبرز الإرادة بالأمر فقال: (افعل) أو (آمرك بالفعل) صدق على إبراز الإرادة بالأمر أنه طلب، لأنه تصد وفعل من الأفعال فيصدق عليه أنه طلب لا أن الطلب يصدق عرفا على الإرادة سواء كانت واقعية أم إنشائية .

**الأمر الثاني:** هل أن صدور الأمر - سواء أكان مادة الأمر أم صيغته - يدل على وجود إرادة لدى المولى أم لا كما ذهب له السيد الخوئي قدس سره؟ وإذا لم يدل صدور الأمر على وجود إرادة هل يدل على وجود صفة أخرى غير الإرادة تسمى الطلب النفساني؟

وهذه مسألة أصولية كما ذكر سيد المنتقى قدس سره، لأنه إذا كان صدور الأمر من المولى كاشفا عن وجود إرادة لزومية لدى المولى حكم العقل بضرورة العمل تحقيقا للمراد اللزومي للمولى، إذ كما يجب إطاعة أوامر المولى عقلا فإنه يجب تحقيق مراده اللزومي، ولو أبرز بإشارة أوبجملة خبرية، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يحكي عن وجود إرادة متعلقة بفعل الغير كما هو مبنى سيدنا الخوئي قده، وقد سبق عند البحث في حقيقة الوجوب أن الأمر كاشف عن وجود غرض لزومي للمولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص، والغرض اللزومي غيرُ الملاك، إذ الملاك هو المصلحة والمفسدة، والغرض اللزومي عبارة عن أن المولى بعدما أدرك الملاك في فعل المكلف ودفع الموانع والعوائق عن بعثه نحوه أصبح صدور العمل من المكلف غرضا لزوميا له، أي: أصبح صدور العمل من المكلف مطلوبا لا يرضى بتركه، وهذا غير الملاك، والأمر المقترن بعدم ترخيص في الترك يكشف عن أن للمولى غرضا لزوميا في الفعل، سواء أكان كشف الأمر عن ذلك الغرض اللزومي بالانصراف - كما هو المختار - أو بالإطلاق المقامي للأمر إن لم تتم مبادئ الإنصراف - فإنه مما يحرز به الغرض اللزومي في بعض الموارد -، نعم بعد كشف الأمر عن الغرض اللزومي يصدق على الأمر مادة أو صيغة أنه طلب، لا أن وراءه طلب، بل الأمر بما أبرزه مصداق للطلب ، ومع ذلك لا مشاحة في الاصطلاح بأن يطلق على الغرض اللزومي عنوان الطلب النفسي أو يطلق عليه الإرادة، فإنه ليس في نفس المولى عند أمره أكثر من غرضه في فعل المكلف وإرادة إبراز الغرض بالأمر .

**الأمر الثالث:** نسب للأشاعرة أنهم يقولون بالكلام النفسي، أي أن وراء الجملة الخبرية علما وإرادة وشيئا ثالثا اسمه الكلام النفسي وهذه الوجودات الثلاثة مدلول للكلام اللفظي، فإذا قال المتكلم: (الإمام عليه السلام معصوم) فوراء هذه الجملة علم بهذا المضمون ولو تصورا، وإرادة للإخبار به، وأمر ثالث يسمى بالكلام النفسي، فما هو هذا الكلام النفسي؟ قد استدل عليه بالوجدان، حيث يقول الإنسان: إن في قلبي كلاما لا أبديه الآن وإنما بعد مدة، وقال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ونفى المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج١ص٢٦٥] بالبرهان وجود عنصر غير العلم والإرادة يعبر عنه بالكلام النفسي، إلا أن المحقق الدواني وسيد المنتقى قدس سره الشريف [المنتقى ج1 ص383] ذكرا أنه لا محذور في كلام الأشاعرة، فإن المتكلم إذا ذكر جملة خبرية كـ(الإمام معصوم) فإنه قبل ذلك يتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والتصديق بالنسبة والبناء عليها وبعد ذلك يخبر أن الإمام معصوم، فعلمه بالعصمة وإرادته للإخبار عنها عنصران ومعهما عنصر ثالث وهو تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة والتصديق بها والبناء عليها، وهذا العنصر الثالث هو الكلام النفسي، ولا يريد هؤلاء غير هذا المعنى، ولا محذور فيه.

**فإن قلت:** إن الدلالة هي انتقال ذهن السامع إلى المعنى، وهذا يعني أن المدلول دائما هو المفهوم، لأن الوجود لا ينتقل من شخص إلى شخص، إذ لا يعقل أن يكون المدلول هو الوجود، فمثلا في ذهني صورة معينة كصورة عصمة الإمام، وهذه الصورة بما هي وجود ذهني لا يعقل انتقالها لذهن السامع، إذ كما أن المقابل لا يقبل المقابل فالمماثل لا يقبل المماثل، فكما أن القيام لا يقبل القعود لأنهما ضدان فالموجود لا يقبل أن يوجد لأنه تحصيل للحاصل، فما هو موجود في ذهن المتكلم بقيد أنه موجود في ذهنه لا يقبل أن ينتقل إلى ذهن السامع، فلا محالة أن المنتقل إلى ذهن السامع ليس هو المعاني الموجودة في ذهن المتكلم، بل هي مفاهيمها وماهياتها لا بما هي موجودة في ذهن المتكلم، فكيف يدعى أن الكلام اللفظي يدل على عناصر وجودية في نفس المتكلم بما هي وجودات في نفسه ومنها الكلام النفسي؟ فإن الكلام النفسي ليس من كيفيات النفس وصفاتها بل هو وجود مصنوع للنفس - وهو تصور الموضوع والمحمول والتصديق بالنسبة والبناء عليها - فكيف ينتقل بالدلالة على ذهن السامع؟

**قلت:** قد أجاب عنه سيد المنتقى وتقريب كلامه قده :

**أولا:** أنا لا نسلم أن الدلالة خصوص انتقال ذهن السامع إلى المعنى، بل الدلالة إدراك بواسطة الدال لفظا كان أو فعلا أو ووجودا خارجيا كإشارات المرور لأمر ولو على سبيل التصور أو الوهم أو الحدس أوالترميز باللازم للملزوم حتى وإن كان المدرك من الموجودات بماهو موجود، ولذلك لا إشكال في دلالة الأعلام الخارجية على مسماها بما أنها موجودة، فإذا قلت: (جاء زيد إلى الدرس) فليس المدلول مفهوم المجيء ومفهوم زيد بل نفس وجودهما الخارجي بما هو وجود خارجي، كما أن الذهن إذا سمع كلمة (الله) حال الإخبار والدعاء لم ينصرف إلى ماهية واجب الوجود أو مفهوم الإله عند الموحدين، بل ينصرف ولو بنحو الحدس أو الوهم أو الرمز إلى ذلك الوجود المقدس الأعظم، فدعوى أن الدلالة هي خصوص انتقال الذهن لذات المعنى لا بما هو وجود أول الكلام.

**ثانيا:** لو سلمنا بما ذكر فإن ما يقوم به المتكلم عمليتان: عملية إخطار المعنى وعملية تطبيق المعنى على الفرد، وبيان ذلك أن المتكلم إذا قال: (اسبح في النهر) وهو يريد جدا خصوص نهر الفرات الموجود في الكوفة بالفعل، فقد صدرت منه عمليتان: الأولى: أنه استعمل النهر في الكلي والمفهوم العام، والثانية: أنه طبق في نفسه ذلك الكلي على النهر الموجود في الكوفة بالفعل، فإذا سمع السامع هذا الكلام ينتقل ذهنه إلى المستعمل فيه - وهو الكلي - ولكنه يدرك بالوجدان نتيجة كثرة الاستعمال أو الوجود أن المراد الجدي للمتكلم هو السباحة في هذا النهر الموجود، فهذا وإن لم يكن مدلولا للفظ إلا أنه ينتقل له الذهن للملازمة العقلية، ولو من باب حمل مقصود المتكلم على أمر قابل للتعقل .

ومن أجل ذلك فلا محذور في الالتزام بالكلام النفسي بما هو مدلول للفظ، أو يناله السامع ولو بالملازمة العقلية.

نعم استثنى قدس سره من ذلك الإنشائيات، فقال: إن الأشاعرة التزموا بالكلام النفسي في الخبريات والإنشائيات وعبروا عنه في الإنشاء بالطلب النفساني، والصحيح أنه لا معنى له في الإنشائيات، فإن المولى إذا أصدر الأمر وقال: (قم) فليس وراء علم المولى بغرضه وإرادته امتثال العبد لأمره عنصر ثالث يسمى بالكلام النفسي أو الطلب النفسي.

013

ومن أجل تنقيح مطلب الكلام النفسي الذي ورد في عبارة سيد المنتقى قدس سره فلا بد من تمهيد مقدمة وهي:

قد ذكر السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف أن الكلام النفسي عند الأشاعرة في باب الإنشائيات هو الطلب وفي باب الإخباريات هو أمر وراء العلم ووراء الإرادة، وهو في حق الباري تعالى قديم كسائر صفاته، واستدل على ذلك بقوله عز وجل: (وكلم الله موسى تكليما) بدعوى أن ظاهر الآية قيام الكلام به قيام حلول لا قيام صدور، فهو كلفظ النائم والصائم حيث يقوم النوم والصوم بالإنسان قيام حلول لا قيام صدور، وبناء عليه فكلامه تعالى قائم به لا صادر منه فيكون قديما بقدمه، وحيث إنه لا يعقل قيام الكلام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين أن يكون المراد به الكلام النفسي .

وأجاب المحقق الأصفهاني قدس سره عن ذلك [في نهاية الدراية ج1ص265] وتقريبه :

**أولا:** بأن الكلام ليس قائما بالمتكلم قيام حلول، فإن الكلام يقوم بالهواء، ونسبة المتكلم للكلام نسبة الفاعل للفعل والمصدر للصادر، فتختلف نسبة الكلام للإنسان عن نسبة النوم له، فالنوم حالّ في الإنسان، وأما الكلام فهو حالّ في الهواء صادر من الإنسان، فلأجل ذلك لا ظهور في قوله تعالى: (وكلم الله موسى) في قيام الكلام بذاته قيام حلول وإنما هو صادر منه كسائر الأفعال.

**وثانيا:** على فرض أن ظاهر الآية كون الكلام بالنسبة إليه قائما به قيام حلول فلا بد من الخروج عن ظاهر الآية بما قام عليه البرهان القطعي من أن الكلام من صفات الفعل لا من صفات الذات، وذلك لصحة نفيه وتعلق الإرادة به، فيقال: (كلم الله موسى ولم يكلم قبله إبراهيم ولا بعده عيسى) وصحة النفي فرع كونه فعلا، ويقال: (أراد أن يكلم موسى فكلمه) وتعلق الإرادة به كاشف عن كونه من الأفعال لا من الصفات، فالاستدلال بالآية على كون الكلام في حقه تعالى قديما استدلال زائف.

وبذلك يتضح وجه التأمل في ما أفيد من قبل سيد المنتقى طاب ثراه من أن مدعى الأشاعرة من الكلام النفسي مما لا محذور فيه في الجمل الخبرية دون الجمل الإنشائية، حيث إن المراد بالكلام النفسي في الجمل الخبرية تصور الموضوع والمحمول والنسبة والتصديق بها والبناء عليها، أو فقل: هو الحكم والجزم وبيان ذلك :

**أولا:** بأن مقصود الأشاعرة من الكلام النفسي أمر غير العلم والإرادة، فإذا قلنا: إن الكلام النفسي هو عبارة عن تصور الموضوع والمحمول والتصديق بالنسبة والبناء عليها كان ذلك علما، فبعضه من العلم التصوري - وهو تصور الموضوع والمحمول والنسبة - وبعضه من العلم التصديقي - وهو التصديق والبناء - بينما مدعى الكلام النفسي أنه شيءٌ ثالث غير العلم والإرادة.

**وثانيا:** أن ما يتصور في الخبريات يتصور في الإنشائيات، فكما أن المخبر قبل أن يخبر يصدق بالنسبة ويبني عليها - لو سلم بذلك - ثم يخبر كذلك في الإنشائيات، فإن الآمر بفعلٍ قبل أن يأمر يصدق أولا بأن فعل الغير محقق لغرضه ويبني على ذلك ثم يقوم بأمره بالفعل، فما هو موجود من التصديق والبناء في الجمل الخبرية موجود في الأوامر، فلا وجه للتفكيك بينهما.

**وثالثا:** أن كل فعل اختياري - كلاما كان أم غير كلام - مسبوق بالتصور والتصديق والبناء عليه، فهل يعني ذلك أن هناك كلاما نفسيا في كل الأفعال الاختيارية؟ فالغذاء مثلا مسبوق بتصوره والتصديق به ودفع العوائق عنه فهل يقال: هناك غذاء نفسي وغذاء خارجي؟ وكذلك القيام فهل ينقسم إلى قيام نفسي وقيام خارجي؟ فإن التصور والتصديق والبناء لا يخلو منه فعل اختياري، مما يؤكد أنه ليس هو المقصود بالكلام النفسي الباطل المدعى عند الأشاعرة.

**الأمر الرابع:** وقع البحث عند الأصوليين استطرادا في حقيقة الإرادة التكوينية في الإنسان، فهل الإرادة التكوينية هي العزم والتصميم أم الإرادة التكوينية هي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات فعلا؟ أم أنها صرف القدرة في إيجاد الفعل كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره.

لا يبعد أن يقال: الإرادة التكوينية في الإنسان هي العزم على الفعل والتصميم عليه، لا الشوق المستتبع لحركة العضلات، ولا صرف القدرة في إيجاد الفعل، وذلك لمنبهين وجداني وروائي:

**أما المنبه الوجداني** فلما نراه بالوجدان من أن الإرادة قد تتعلق بالفعل الحالي وتتعلق بالفعل المستقبلي، فيقال: (أريد الصوم غدا) و(أريد حضور الدرس بعد ساعة) فلو كانت الإرادة خصوص ما يستتبع حركة العضلات بالفعل لم تكن متعلقة بالفعل الاستقبالي كما هي متعلقة بالفعل الحالي إلا أن يكون المقصود بالاستتباع الشأني لا الفعلي، كما أن الإرادة قد تخلو من الشوق كما في موارد دفع الأفسد بالفاسد فالمريض قد يقدم بإرادته على بتر رجله وقطع يده تخلصا من خطر الموت دون شوق لذلك، كما أن دعوى أن الإرادة هي صرف القدرة في إيجاد الفعل مخالفة للوجدان، فإن صرف القدرة في إيجاد الفعل تالٍ للإرادة مترتب عليها لا أنه هو الإرادة فإنه لاينفك عن الشروع في الفعل والإرادة بالوجدان متقدمة زمانا على الفعل، ولذلك فقد تتعلق الإرادة بما لا يمكن تحقيقه لمانع فعلي بأن يقال: (أردت تحريك السيارة فلم تتحرك) و(أردت أن أقوم بالفعل الفلاني فلم أستطع)، ولو كانت الإرادة ما يستتبع حصول الفعل أو ما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره وهو صرف القدرة في إيجاد الفعل لما تصور التفكيك بينها وبين الفعل فهي مما لاحضور لها عند امتناع الفعل لعارض أو مانع من الموانع.

وقد يقال من المنبهات الوجدانية أيضا على أن الإرادة غير صرف القدرة أن الإنسان لو أخذ كأسا معتقدا أنه عصير فأراد شرب العصير وشربه فتبين أنه ماء وليس عصيرا، فما هو المراد؟ هل هو شرب الماء أم شرب العصير الذي لم يتحقق؟ فإذا قلنا: الإرادة صرف القدرة فالذي صرفت القدرة فيه شرب الماء فهو المراد، وإذا قلنا: الإرادة هي العزم فما تعلق به العزم شرب العصير لا شرب الماء وإن كان لم يتحقق. إلا أن يقال - كما عن شيخنا الأستاذ قدس سره - أن الإرادة بمعنى العزم والتصميم أو الشوق المؤكد قد تعلقت بالفعل الخارجي وهو شرب ما في الكأس، وعنوان كونه عصيرا داعي وغاية للفعل، والمراد قد تحقق وإن تخلفت الغاية، فإن الالتفات للعنوان دخيل في العمد لا في الإرادة، وهناك فرق بين العمد والإرادة، فمثلا القتل الخطأي فعل إرادي وإن لم يكن عمديا، فعدم كونه عمديا لعدم الالتفات للعنوان لا ينفي كونه إراديا لصدوره عن عزم واختيار فتخلف الالتفات لا يعني تخلف الإرادة وإنما يعني تخلف العمد، فمن رفع الكأس بقصد أن يشرب عصيرا فشرب ماءً فما شربه مرادٌ لأن الالتفات للعنوان لا دخل له في الإرادة وإن لم يكن فعلا عمديا.

والمهم أن الوجدان شاهد أن الإرادة - دخل فيها عنصر الالتفات أم لم يدخل - هي العزم والتصميم ويتلوها صرف القدرة في إيجاد الفعل.

**وأما المنبه الروائي** فصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام: (قلت أخبرني عن الإرادة من الخلق ومن الله فقال عليه السلام: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك) أي: أن إرادة الله من صفات الفعل وهي نفس فعله لا غير، وأما الإرادة من الإنسان فالضمير، أي: خطور الفعل في ذهن الإنسان، فيقال: أضمر الفعل أي: نواه، (وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل) أي: ما يبدو للإنسان أن يحققه بمعنى عزمه عليه بعد أن خطر في ضميره هو الإرادة. ولم يرد في الرواية الشريفة: (و ما يبدو منهم) كي يقال: إن الرواية تعني صرف القدرة في إيجاد الفعل.

**الأمر الخامس:** بناء على أن الإرادة هي العزم أو الشوق المؤكد فهل يوجد بين الإرادة والفعل عنصر ثالث أم لا؟

 وهنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول:** اتجاه الفلاسفة وهو أنه لا عنصر ثالث بين الإرادة - بمعنى الشوق المؤكد المستتبع في نفسه لحركة العضلات- والفعل.

**الاتجاه الثاني:** اتجاه المتكلمين و جملة من الأصوليين - ومنهم النائيني والخوئي قدس سرهما وغيرهما - وهو أن بين الإرادة بمعنى العزم أو الشوق المؤكد والفعل عنصر ثالث - وهو الاختيار- وإلا لزم الجبر.

توضيح الاتجاه الأول أن اختيارية الفعل بسبقه بالإرادة لا بشيء آخر، وهذا هو الفرق الوجداني بين حركة المرتعش وحركة الإنسان الطبيعي، فإن حركة الإنسان الطبيعي مسبوقة بالإرادة - بمعنى الشوق المستتبع في نفسه لحركة العضلات - بخلاف حركة المرتعش، فالميزان في اختيارية الفعل سبقه بالإرادة، ولكن البحث كله في الإرادة فهل الإرادة مسبوقة بعلة تحتم وجودها أم لا؟ قد ذكر الفلاسفة أن الإرادة أمر ممكن الوجود كسائر الممكنات، والوجود الإمكاني لا يعقل وجوده دون علة توجب وجوده، فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي إما أن تسبق الإرادة علة تامة تفرض حصولها وتحتم وجودها وإما أن لا يسبقها ذلك، فعلى الأول توجد الإرادة قهرا ويوجد الفعل بعدها لأن المناط في حصول الفعل الإرادي سبق الإرادة، وعلى الثاني لا يعقل وجود الإرادة وإلا لزم الترجح بلا مرجح وهو محال.

**فإن قلت:** إن للإرادة مبادئ من التصور والتصديق بالفائدة ودفع العوائق عن الفعل، وبعض هذه المبادئ اختياري فأين الوجود القهري للإرادة؟

**قلت:** متى فرض كون شيءٍ اختياريا سواء كان من الأفعال الخارجية أم النفسية فقد فرض قبله إرادة، لأن مناط اختيارية الفعل سبقه بالإرادة، ولو كان قبله إرادة لزم التسلسل الباطل، فلا بد من انقطاع السلسلة في إرادة ليس قبلها مبدأ اختياري. والنتيجة أن وجود الإرادة قهري وليس اختياريا لأنه خاضع لقانون أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجدت الإرادة وجد الفعل.

وتقريب الاتجاه الثاني: أنه قد ذكر المحقق النائيني وتلاه سيدنا الخوئي قدس سرهما وغيرهما من الأعلام أن ما ذكره الفلاسفة جبرٌ، ويتخلص عن محذور الجبر بالبناء على توسط عنصر بين الإرادة - بمعنى الشزق المستتبع للحركة - والفعل وهو المسمى بالاختيار، وقد عبر عنه النائيني قدس سره بهجمة النفس على الفعل، ولولاه لكان الفعل جبريا، وعبر عنه سيدنا الخوئي قدس سره بأنه هو صرف القدرة في إيجاد الفعل - بل هو الإرادة الحقيقية التي بها اختيارية الفعل، وعبر عنه السيد الأستاذ مد ظله - كما في تقريره - بإشارة الدماغ للأعصاب بالحركة، وعبر عنه السيد الصدر قدس سره بإعمال السلطنة، وكلها تشير إلى عنصر الاختيار الفاصل بين الإرادة والفعل، وهذا العنصر خارج موضوعا عن القاعدة العقلية وهي ‐ أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وليس تخصيصا للقاعدة كي يقال: إن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، فالاختيار مع أنه وجود إمكاني من الممكنات التي لا توجد إلا بسبب، إلا أنه لا يخضع للقاعدة.

014

**الاتجاه الثاني: وهو اتجاه المتكلمين وجملة من الأصوليين في كيفية الاختيار.**

وبيان ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول:** إن البحث في وجود عنصر متوسط بين الإرادة وبين الفعل الاختياري مبني على أن الإرادة بمعنى العزم أو الشوق المؤكد المستتبع في نفسه لحركة العضلات، فبناء على هذين المبنيين جاء البحث في أن الإرادة تقتضي وجود الفعل الاختياري بعدها حتما أم هناك واسطة بين الإرادة والفعل الاختياري؟

وأما من يقول أن الإرادة هي صرف القدرة في إيجاد الفعل فلا موجب عنده للبحث عن وجود واسطة بين الإرادة وبين الفعل كما سيأتي بيانه، إذ ليس عند صرف القدرة في إيجاد الفعل شيء سوى الفعل .

**الأمر الثاني:** ليس البحث في المقام عن حقيقة الاختيار وماهيته المعبر عنه في كلمات شيخ المحققين النائيني قدس سره بهجمة النفس على الفعل، أو المعبر عنه في كلمات سيدنا بصرف القدرة في إيجاد الفعل، أو المعبر عنه في كلمات السيد الصدر قدس سره بإعمال السلطنة، فليكن مفهومه أي معنى من هذه المعاني، فإن موطن البحث ليس في حقيقة الاختيار - الذي هو آخر نقطة من مبادئ الفعل وأول نقطة من الشروع في الفعل - وإنما في أن الاختيار هل هو خاضع لقانون أن الشيء ما لم يجب لم يوجد أم لا؟ فهل وجود الاختيار اختياري أم أنه خاضع لقانون أن الشيء ما لم يجب لم يوجد؟ نعم إذا تحقق الإختيار كان ذلك شروعا في وجود الفعل الإختياري وإن تعذر لمانع خارجي؟

**الأمر الثالث:** ذكر المحقق النائيني قدس سره استدلالا وجدانيا على وجود عنصر وسط بين الإرادة بمعنى العزم أو الشوق المؤكد وبين الفعل هو محور الأفعال الاختيارية، ولولاه يلزم الجبر.

وبيان ذلك أنه لا إشكال وجدانا في ثبوت الفرق بين حركة المرتعش وحركة الإنسان الاختياري الطبيعي، فلو قلنا: يتحقق الفعل الاختياري بالإرادة بمعنى الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات لا بشيء آخر لم يبق فرق بين حركة المرتعش وحركة الإنسان الطبيعي، إذ المفروض أن الحركة من الإنسان الطبيعي لا مائز لها عن حركة المرتعش إلا أنها مسبوقة بالإرادة، وبما أن وجود الإرادة ليس بالاختيار وأن هناك علة موجبة تحتم وجود الإرادة فتوجد الإرادة قسرا، وبوجود الإرادة يوجد الفعل فلم يبق فرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، لأن حركة المختار حتمية إذا وجدت الإرادة، والإرادة حتمية إذا تمت علتها، والحال أن الوجدان شاهد على ثبوت الفرق بينهما، فالثانية – وهي حركة المختار – يصح تعليلها فيقال: لم تحرك؟ كما أنها موضوع للمدح أو للذم والمثوبة أو العقوبة، فشهادة الوجدان بالفرق بين الحركتين دالة بالوضوح على أن بين الإرادة وبين الفعل عنصرا وسطا هو المائز بين حركة المرتعش وحركة المختار، وهذا العنصر الوسط يسمى بالاختيار أو هجمة النفس أو السلطنة.

**الأمر الرابع:** أن ما ذكر من وجود عنصرٍ وسط بين الإرادة وبين الفعل لا يعني أنه هو الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة، فإن العنصر الوسط المعبر عنه بالاختيار ليس مدلولا للكلام كي يكون من الكلام النفسي، وإنما يستدل عليه بدلالة الإن، أي أنه إذا صدر الفعل كشف عن وجود اختيار كشفَ الأثر عن المؤثر.

**الأمر الخامس:** – وهو المهم – أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره لم يحل المشكلة، لأن الإشكال العقلي لا زال واردا، فإن الاختيار الذي اعتبر وسطا بين الإرادة والفعل إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، إلا أنه لا يمكن الأول وإلا لزم تعدد الآلهة والشرك، وعلى الثاني إما أن يكون له علة أو لا يكون، لا سبيل للثاني فإنه خلف كونه ممكن الوجود، فإن ممكن الوجود محتاج في صميم ذاته إلى العلة، وذلك لأنه متساوي النسبة للوجود والعدم - المعبر عنه بالإمكان الماهوي - أو أنه عين الفقر والتعلق - المعبر عنه بالإمكان الوجودي - فخروجه من حالة التساوي إلى حالة الفعلية يحتاج إلى العلة وإلا لزم الترجح بلا مرجح، وهو محال. فالاختيار محتاج إلى علة، ولكن هل العلة فيه اختيار آخر أم علة موجِبة؟ فإن قيل: إن العلة في وجود الاختيار هو الاختيار لزم التسلسل في الوجود وهو باطل، وإن قيل: علة موجِبة جاء محذور أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي: إما أن تكون علة الاختيار تامة فيجب وجوده وإن كان وجوبا بالغير، وإما أن لا تكون تامة فيستحيل وجوده لأنه ترجح بلا مرجح. فتعين أن يكون الاختيار الذي جعل عنصرا وسطا تابعا وناشئا عن علة موجِبة تحتم وجوده، فإذا تمت وجب وجود الاختيار، وإذا حصل الاختيار حصل وجود الفعل كما هو المفروض، فعادت مشكلة الجبر مرة أخرى، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره لم يحل المشكلة.

والجواب – كما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره وفصله وأضاف له السيد الصدر قدس سره – أنه لا ملازمة عقلا بين حاجة الممكن إلى العلة وبين نفي الاختيار، كما لا ملازمة عقلا بين إنكار العلية والقول بالاختيار.

والسر في ذلك أنه ما هي النكتة في حاجة الممكن إلى العلة كي نقول: إذا احتاج إلى العلة لزم أن تكون علته موجبة ومحتمة لوجوده؟ إن النكتة في حاجة الممكن إلى العلة خروجه من حالة الاستواء – وهو تساوي الوجود والعدم - إلى الحالة الفعلية، وهذا الخروج لا يقتضي عقلا أن يكون الممكن واجبا بالغير وإلا لم يوجد، بل قد يوجد وإن لم يكن واجبا بالغير، بمعنى أن الفواعل قسمان: فاعل موجب - كالنار الموجبة للإحراق - وفاعل بالسلطنة، والفاعل بالسلطنة وإن أخرج الممكن من الاستواء إلى الوجود لكنه لا يحتم وجوده، فهو علة مفيضة من دون أن يكون محتما لوجود فعله أي من دون أن يكون فعله واجبا بالغير، فإن قولهم: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) ليس آية منزلة، بل هو نكتة منتزعة من دعوى أن الحاجة إلى العلة حاجة إلى العلة الموجبة، وإلا لولاها بحسب نظر أهل المعقول لزم الترجح بلا مرجح، لكن هذا مما لا برهان عليه بل يكفي مطلق الفاعل المفيض في نقل الاختيار وبتبعه من الاستواء إلى الوجود ولو على سبيل الأولوية والترجيح.

ومعنى ذلك: أن الفاعل بالاختيار من له أن يفعل وأن لا يفعل، والاختيار بعد العزم والشوق المؤكد غير واجب، وإنما يكون الشوق المؤكد مستتبعا لحركة العضلات على نحو الاقتضاء لا بالفعل ، وإنما يتحقق الشروع في الفعل بالإختيار وهو إعمال السلطنة، لا بالعزم والتصميم واتخاذ القرار ولا بالشوق المؤكد ، فمقتضى كون العنصر الأخير الذي مبدأ الشروع في الفعل اختيارا أن لا تكون علته علة محتمة وإلا لم يكن اختيارا، وهذا يعني أن الاختيار بمعنى إعمال السلطنة ليس وجوبا محضا ولا إمكانا محضا، فهو يشترك مع وجوب الوجود في نقطة وهي أنه كما أن وجوب الوجود في العلل الموجبة يقتضي وجود الفعل فكذلك إعمال السلطنة يقتضي وجود الفعل، إلا أن الأول - وهو الوجوب - محتم لوجود الفعل بخلاف الثاني. كما يشترك إعمال السلطنة مع الإمكان في نقطة، وهي أنه كما أن الإمكان يعني تساوي نسبة الوجود والعدم فقد لا يوجد الممكن فكذلك إعمال السلطنة، إلا أن إعمال السلطنة يمتاز عنه بأن فيه الاقتضاء لإفاضة الوجود بخلاف الإمكان.

وبذلك يتضح الخلل في برهان رغيفي الجائع وطريقي الهارب المتساويين من تمام الجهات، حيث ذكر جملة من الفلاسفة هذين المثالين، كمنبه على ضرورة شمول أن الشيء مالم يجب لم يوجد للاختيار أيضا، فإن تمت علته بأن كان في النفس مرجح وجد، وإن لم تتم علته فلا يعقل وجوده، لذلك لو لم تتم علة اختيار أكل أحد الرغيفين - بالشروع في أكل أحدهما - لم يوجد الأكل، وإذا وجب وجوده فيجب أكل أحد الرغيفين. ولكن المتكلمين يمنعون ذلك، فإن أكل أحد الرغيفين لا يحتاج إلى أكثر من إعمال السلطنة، وهو مرجح وليس محتما.

**الأمر السادس:** قد يقال: لا حاجة لدعوى وجود عناصر في النفس قبل الفعل منها العلم والإرادة والاختيار، لأن المسألة تعتمد على أن الاختيار داخل تحت قانون أن الشيء ما لم يجب لم يوجد أم لا؟ وهذا لا يقتضي تكثير الوسائط، وإنما نقول: ليس هناك إلا النفس - التي هي متصفة بأن لها الفعل وعدمه - والفعل، ولا تحتاج النفس لكي تشرع في الفعل بصرف القدرة فيه إلى أي عنصر سوى إعمال السلطنة بنفس الشروع في الفعل، وبناء عليه فصرف القدرة في إيجاد الفعل من قبل النفس هو الفعل، والفرق اعتباري فإن نظر إليه من حيث الأثر فهو الفعل وإن نظر اليه من حيث المؤثر فهو صرف قدرة، والا فليس بين النفس والفعل أي واسطة، وهذا لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا، إذ لا معنى لاختيارية الفعل إلا أن النفس البشرية تمتلك سلطنة فعلية بشروعها في الأفعال، فلا حاجة إلى فرض كثرة الوسائط والمبادئ.

فتلخص من ذلك أن كلام المتكلمين وبعض الأصوليين أوفق بالوجدان، والوجدان شاهد صادق.

015

**تعقيب:** من البحوث التي ذكرها المحقق العراقي قدس سره في نهاية البحث في مادة الأمر أنه هل يمكن انقداح الإرادة عن مصلحة في نفس الإرادة أم لا؟

والبحث في مقامين، إذ تارة يقع البحث في الإرادة التكوينية وأخرى في الإرادة التشريعية.

**المقام الأول: في الإرادة التكوينية.**

فهل يمكن تحقق إرادة تكوينية عن ملاك في نفس الإرادة وإن لم يكن في المراد أي غرض ومصلحة؟ ولبيان ذلك نذكر مطالب ثلاثة تعرض لها المحقق العراقي قدس سره [في نهاية الأفكار ج1 ص173] والسيد الشهيد قدس سره [في بحوث في علم الأصول ج 2 ص 39 – 43]

**المطلب الأول: ما هي الأمثلة الفقهية لهذا البحث؟ قد ذكر في المقام ثلاثة أمثلة.**

**المثال الأول:** إذا علم المكلف أنه إن قصد الإقامة عشرة أيام وصلى رباعية فله أن يبقى على التمام والصيام وإن عدل عن قصد الإقامة ما لم يخرج، فالموضوع لوجوب التمام والصيام نفس إرادة الإقامة، من دون أي غرض للمكلف في الإقامة عشرة أيام، وإنما غرضه في نفس قصد إقامة عشرة أيام، لأنه متى قصد إقامة عشرة أيام وصلى رباعية يبقى على التمام والصيام، فنفس قصد الإقامة ذو ملاك، فهذا مثال لانعقاد الإرادة لملاك في نفس الإرادة.

**المثال الثاني:** بناءً على أن الوضوء ليس مستحبا نفسيا ولا محصلا لما هو المستحب النفسي - وهو الكون على الطهارة - وأنه لا يصح شرعا إلا بقصد غرض شرعي آخر غير الكون على الطهارة، كقصد قراءة القرآن مثلا، فحينئذ يكون قصد قراءة القرآن مصححا للوضوء وإن لم يقرأ القرآن، فنفس القصد ذو ملاك، وهذا يعني أن تحقق الإرادة لملاك في نفسها.

**المثال الثالث:** إذا فرض أن الماء في المسجد موقوف على من يتوضأ من هذا الماء بقصد الصلاة فيه، فالمكلف يتوضأ بقصد الصلاة في المسجد ليكون وضوؤه صحيحا وإن لم يصل فيه، فنفس هذه الإرادة ذات غرض وإن لم يكن في الصلاة في المسجد غرض .

فهذه أمثلة فقهية على أنه قد تكون نفس الإرادة متحققة لملاك في نفس الإرادة لا لملاك وغرض في المراد.

**المطلب الثاني:** ذهب المحقق العراقي قدس سره وتبعه السيد الصدر قدس سره بتفصيلٍ إلى أنه لا يمكن أن تتحقق الإرادة لملاك في نفس الإرادة.

وبيان ذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أنه إذا كان وجود المراد وعدمه سيان - أي أن وجود الصلاة في المسجد وعدمها سيان بالنسبة إلى المتوضئ - فوجود الإرادة للصلاة فيه من الترجح بلا مرجح، إذ لا مزية لوجوده على عدمه، فانقداح الإرادة حينئذ مستحيل.

وأورد عليه بأن وجود الإرادة مستند إلى المرجح بحسب المدعى، فإن وجود المراد وعدمه وإن كانا سيان ولا غرض متعلقا بوجوده إلا أن وجود الإرادة لغرض في نفس الإرادة، وهذا الغرض مرجح لوجودها وإن لم يكن المراد ذا غرض، وهذا يكفي في دفع محذور الترجح بلا مرجح.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 41ص] وحاصله أنه بما أن الحب والبغض والإرادة والكراهة والشوق إلى الشيء كلها من الصفات ذات الإضافة، إذ لا يتصور حب بلا محبوب وشوق بلا مشتاق إليه وإرادة بلا مراد، أي: الصفات التعلقية ذات الإضافة فكيف يعقل وجودها من دون غرض في المضاف؟ فإذا لم يكن مزية في المحبوب فكيف أحبه وإذا لم يكن منفر في المبغوض كيف بغضه وإذا لم يكن غرض في المشتاق إليه فكيف اشتاق إليه؟ فإذا لم يكن مزية في المضاف لم يعقل تحقق الصفة، وهذا أمر وجداني واضح.

ويمكن التأمل في ذلك بأنه تارة نبني على أن الإرادة هي الشوق المؤكد وتارة نبني على أنها العزم والتصميم، والفرق بينهما أنه بناء على أن الإرادة هي الشوق فهي من الأحوال الانفعالية للنفس، فيفتقر وجودها إلى مبرر وسبب حتى تنفعل النفس بها بحب أو شوق أو بغض، فإذا كانت الإرادة هي الشوق المؤكد أي الصفة الآنفعالية فكلام العلمين العراقي والصدر قدس سرهما تام إذ لا يعقل انفعال النفس بحب أو شوق من دون أن يكون هناك مزية في المتعلق .

بينما لو قلنا إن الإرادة تصميم وبناء - فهي فعل من أفعال النفس وليست صفة انفعالية في النفس - فهي وإن كانت ذات إضافة - إذ لا تصميم بدون ما يصمم له ولا بناء بدون ما يبنى عليه - إلا أنها لما كانت فعلا من أفعال النفس ولم تكن انفعالا فيمكن عقلا تحققها لملاك في نفس هذا البناء والتصميم، وإن لم يكن له أي غرض في المصمم إليه أو المبني عليه. فمثلا: إذا قال الأب لأولاده أو الأستاذ لطلابه: (من زار الحسين عليه السلام فله ثوابان ومن صمم وعزم في نفسه على أن يزور الحسين عليه السلام فله ثواب جائزة على نفس ذلك العزم) فبالإمكان أن يتحقق من الإنسان عزم وتصميم على زيارة الحسين عليه السلام لأجل تحصيل الجائزة والمثوبة على نفس العزم، وكذا إذا قيل: إن في التوبة أجرا ومثوبة وأن التوبة هي العزم والبناء على ترك المعصية، وإن احتمل المكلف العود للمعصية، لكن المطلوب منه فعلا العزم والتصميم على الترك فيمكن للنفس أن تصنع تصميما وبناء نفسيا لملاك في العزم والتصميم وإن لم يكن هناك غرض في متعلق العزم والتصميم.

**المطلب الثالث:** حيث إن السيد الصدر والمحقق العراقي قدس سرهما بنيا على استحالة تحقق الإرادة لملاك في نفس الإرادة أفادا أن هذه الأمثلة المذكورة في الفقه ليست مثالا لتحقق الإرادة لملاك في نفس الإرادة، وتقريب كلام السيد الصدر قده في معالجة الأمثلة :

 المثال الأول: - وهو من قصد إقامة عشرة أيام لا لغرض في الإقامة بل لغرض في القصد ليصلي تماما ويصوم وإن بدا له الخروج بعد أداء صلاة رباعية - وعلاجه بأن الموضوع للتمام والصيام إما إرادة إقامة عشرة أيام وإما البناء على إقامة عشرة أيام وإما إحراز الإقامة عشرة أيام، وعبر عن الأخير بأنه الصحيح فقهيا. فعلى المبنى الأول يكون موضوع التمام والصيام القصد والإرادة، وعلى هذا المبنى ترد صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن غرض المكلف في التمام والصيام أقل من عشرة أيام، وحيث إن صحة الصوم في بلد السفر متوقفة على قصد الإقامة وصلاة رباعية فالمكلف يعلم أنه متى قصد الإقامة وصلى رباعية صح له أن يعدل و يصوم خمسة أيام مثلا، فغرضه الأساس أن لا يصوم عشرة أيام بل الأقل منها، ولكن قصد الإقامة وصلى رباعيةً توصلا لهذا الغرض، ففي هذه الصورة لا يعقل أن يصدر منه قصد إقامة عشرة أيام، إذ لا يجتمع حصول قصد الإقامة عشرة أيام مع التفاته إلى أن غرضه صوم خمسة أيام فلا يتولد في نفسه قصد الإقامة أصلا فضلا عن كونه لملاك في نفسه، إذ كيف يعقل أن يريد إرادة حقيقة إقامة عشرة أيام مع أن غرضه من ذلك أن يصوم خمسة أيام لا غير، فقصد الإقامة لم يحصل أصلا، ولو حصل لكان من وجود الإرادة لملاك في نفسها وهو محال.

**الصورة الثانية:** أن غرضه صيام عشرة أيام، ولكنه يعلم أن من قصد إقامة عشرة أيام وصلى رباعية له أن يصوم وإن عدل، بحيث يكون علمه منشأ لاحتمال العدول وتولد غرض له في الخروج على فرض العدول أثناء العشرة، وبناء على ذلك فلا يعقل أن تحصل إرادة حقيقية لإقامة عشرة أيام مع أنه له داعيا وجدانيا للخروج على فرض العدول .

**الصورة الثالثة:** ما إذا كان إنسان يصوم ولا يصلي، وبالتالي فهو مضطر إلى إرادة إقامة عشرة أيام إرادة حقيقية لأجل أن يصوم عشرة أيام حيث لا يمكنه الصوم بعد العدول من دون صلاة رباعية، فهو مضطر أن لا يعدل وأن يستمر في قصد إقامة عشرة أيام، فهذه الصورة وإن كانت مثالا لوجود إرادة حقيقية من دون غرض في المراد إلا أنه فرض نادر، وأضاف بعض المعلقين على كلامه قده بأن هذه ليت مثالا لانعقاد الإرادة لملاك في نفسها حتى يصح نقضا على من يقول بالاستحالة، إذ الملاك هنا تبعي غيري، فغرضه الأساس صوم عشرة أيام، وقد اقتضى هذا الغرض أن يريد إقامة عشرة أيام بدون عدول، فإرادة الإقامة عشرة أيام ذات ملاك تبعي غيري. و ليست مثالا لانقداح الإرادة لملاك نفسي فيها.

016

وخلاصة مطلب السيد الصدر قدس سره في مفاد الروايات التي دلت على أن من قصد الإقامة وصلى رباعية كفاه ذلك في تمام صلاته وصحة صيامه وإن لم يقم عشرة أيام ما لم يخرج:

أنه تارة نقول بأن الموضوع للتمام والصيام إرادة إقامة عشرة أيام، ومعنى الإرادة: الحب أو الشوق، وتارة نقول بأن موضوع التمام والصيام الالتزام والبناء النفسي على إقامة عشرة أيام لا الحب والشوق إلى ذلك، وتارة نقول بأن موضوع التمام والصيام إحراز إقامة عشرة أيام.

فإذا قلنا بالمبنى الأول - وهو أن موضوع التمام والصيام الإرادة بمعنى الحب أو الشوق - فيكون مفاد النصوص مخالفا للعقل، لأنه يقتضي أن موضوع صحة الصوم نفس الإرادة من دون دخل للإقامة عشرة أيام فإنه متى قصد الإقامة وصلى رباعية صح منه التمام والصيام وإن عدل عن الإقامة، أي: أن نفس الشوق للصوم عشرة أيام كافٍ في صحة الصوم وإن لم يقم، فمفاد الروايات على هذا المبنى أن نفس الإرادة موضوع لصحة الصوم والتمام في الصلاة، فمن أراد إقامة عشرة أيام لأجل تصحيح التمام والصيام فقط من دون أي غرض له ولا رغبة له في إقامة عشرة أيام، فمقتضى ذلك تحقق إرادة نحو إقامة العشرة بمعنى الشوق أو الحب لملاك في نفس الإرادة لا في وجود المراد، لأن نفس الإقامة لا ربط لها بغرضه وهو صحة التمام والصيام، فيكون مفاد الرواية منافيا لحكم العقل القطعي بأنه لا يعقل تحقق الإرادة لملاك في نفسها.

وهذا يفضي إما إلى توجيه مفاد الرواية وحملها على غير ظاهرها، وإما إضافة عنصر في مقام التطبيق بأن يقال: إن مفادها لا يتصور عقلا إلا بضم عنصر في مجال التطبيق، فكأن الرواية تدل عليه بالاقتضاء، وهو أن يحقق لنفسه غرضا في المراد كي لا تكون الإرادة ناشئة عن غرض في نفسها بل عن غرض في المراد، من أجل تطبيق مفاد الرواية خارجا - وهو كون صحة الصوم مشروطة بإرادة إقامة عشرة أيام لا بنفس الإقامة - فهو مضطر لأن يصنع غرضا لنفسه في المراد كي يكون الغرض في المراد وتكون الإرادة ناشئة عنه، فيحدث غرضا في نفس الإقامة كأن يقول مثلا: إني أشتاق إلى إقامة عشرة أيام في هذا البلد لطيب مناخه أو لزيارة العتبات المقدسة فيه أو لزيارة الأرحام، فإذا صار له غرض واقعي في الإقامة كانت إرادته للإقامة ناشئة عن غرض في المراد، فيكون تطبيق مفاد الرواية بضميمة هذا العنصر موافقا لحكم العقل، نعم لو كان ممن يصوم ولا يصلي فهو يعلم أنه لا يمكنه التوصل لصحة الصوم إلا بإقامة عشرة أيام خارجا، وبالتالي يحصل له شوق غيري تبعي لإقامة عشرة أيام، وهنا - وهو فرض نادر - يمكن تحقق مفاد الرواية واقعا من دون ورود المحذور العقلي وهو نشؤ الإرادة عن ملاك في نفسها بل عن ملاك في المراد.

وإذا قلنا بالمبنى الثاني - وهو أن موضوع صحة الصوم الإرادة بمعنى البناء النفسي وإلزام النفس والتعهد بينه وبين نفسه على أن يقيم عشرة أيام - فلا يرد عليه الإشكال العقلي من عدم معقولية نشوئه عن ملاك في نفسه، لأن البناء والالتزام والتعهد ليس من الأحوال الانفعالية للنفس كي تحتاج إلى غرض في متعلقها، بل هو من أفعال النفس، وبما أنه من أفعال النفس فيمكن للنفس أن تصنعه بلا أي غرض في متعلقه، فلها صنعه اعتباطا ما دام فعلا من أفعالها، ولكن هنا مشكلة أخرى، وهي أنه لا يتأتى البناء الجدي على إقامة عشرة أيام ممن يعلم بأن هذا البناء سينتقض وسيزول قبل انتهاء العشرة، لأن البناء على الأمور التدريجية الوجود لا يتحقق جدا إلا مع ضمان استمراره فيها، مثلا: من يبني على حضور الدرس أسبوعا كاملا لا يتأتى منه البناء الجدي على حضور الدرس حضورا كاملا إلا إذا كان يضمن أنه سيستمر كذلك، فلو علم أنه سينتقض الحضور يوما من الأيام فلا يعقل أن يتأتى منه البناء والالتزام الجدي بالحضور أسبوعا، وكذلك الأمر في المقام، إذ كيف يعزم ويصمم على إقامة عشرة أيام وهو يعلم أنه سينتقض هذا البناء قبل العشرة؟ فصدور الالتزام الجدي منه بالإقامة غير معقول.

فلو كان هذا المبنى هو مفاد الروايات فلا بد من توجيهها أو ضميمة عنصر لها فيقال: لا بد للمكلف من أن يصنع له غرضا ملزما بالإقامة عشرة أيام حتى يضمن الإستمرار ويتأتى منه البناء الجدي، ولو بأن ينذر أن يقيم عشرة أيام أو يتعهد بذلك أمام الناس، فإنه يحقق غرضا جديا في الوفاء بنذره أو تعهده فلا بد له من الالتزام جدا بالإقامة عشرة أيام.

وإن قلنا بالمبنى الثالث - وهو ما اختاره في فقهه من أن المناط في تمام الصلاة والصيام هو إحراز الإقامة عشرة أيام لا النية والعزم - فما لم يحرز إقامة عشرة أيام فلا يصح منه الصوم ولا تمام الصلاة، ومجرد الاحتمال للخروج قبل تمام العشرة يرفع الإحراز، وعليه فلا بد أن يكون له غرض في الإقامة غير الصلاة والصيام، إما بأن ينذر أو يتعهد أمام الناس أو نحو ذلك.

فتلخص أنه على جميع المباني الثلاثة في موضوع صحة الصوم لا يمكن تطبيق مفاد الروايات في الفروض المتعارفة بحيث يكون ممكنا عقلا إلا بإضافة عنصرٍ، وهو صنع غرضٍ في متعلق الإرادة أو البناء، وإلا فلا يعقل نشؤ الإرادة عن ملاك في نفسها، وإن عقل - كما إذا كان المراد من الإرادة هو البناء والالتزام - فلا يتأتى جدا من المكلف مع علمه بالانتقاض.

هذا ما أفاده السيد الصدر قدس سره، ولكن يمكن التأمل في ذلك بأن الممتنع صورة واحدة وهي أن تجتمع نية البقاء مع نية الخروج، أي: أن المانع من العزم على البقاء أو إرادة البقاء هو نية الخروج فقط، فإذا لم تكن له نية الخروج فيكفي عدم نية الخروج في تحقق العزم الجدي على الإقامة، فإن العزم الجدي لإقامة عشرة أيام لا يرفعه إلا نية الخروج، فإن لم تكن له نية للخروج فيتحقق منه العزم الجدي لإقامة عشرة أيام وإن احتمل الخروج وإن كان يعلم بالحكم الشرعي، وهو أن من قصد الإقامة وصلى رباعية صح منه الصوم وإن عدل عن الإقامة وأمكنه الخروج، فإن كل ذلك لا ينافي تحقق عزم جدي له على البقاء عشرة أيام.

وتنقيح المطلب أن هنا أمرين:

**الأول:** أن الصحيح - كما مر - هو أن الذي يمكن نشؤه عن ملاك في نفسه هو البناء والعزم لا الشوق.

**الثاني:** أن البحث فعلا ليس في معقولية نشؤ العزم عن ملاك في نفسه فهو ممكن وجدانا، وإنما البحث في إمكان تحقق العزم الجدي منه مع احتمال أن يخرج قبل العشرة.

ونتيجة الأمرين أنه إذا حمل مفاد الروايات على النظر لهذا المبنى فالصحيح إمكان تحقق العزم الجدي ممن يحتمل الخروج لطارئ، بلا حاجة لضم غرض في المراد وهو الإقامة نفسها، وتقريب ذلك: أنه متى علم المكلف بأن الأثر شرعيا أو عرفيا لا يتحقق إلا بالعزم الجدي حرص على أن يحقق العزم الجدي كي يترتب عليه الأثر، فمثلا: إذا قال المولى: من ترك المعصية جاء يوم القيامة آمنا مطمئنا ومن عزم على ترك المعصية - وإن احتمل العود إليها - تحققت منه التوبة، وتحقق التوبة منه شافع له يوم القيامة في الورود على الكوثر، فإن تحقق التوبة بالعزم الجدي على ترك المعصية ممكن من المؤمن وإن احتمل أنه يعود إلى المعصية، فإن العبد إذا التفت إلى ذلك حرص على أن يصدر منه عزم جدي لترك المعصية لنيل الشفاعة يوم القيامة وإن كان يحتمل أنه قد يغويه الشيطان فيعود إلى المعصية، إلا أن هذا الاحتمال لا ينافي عزمه الجدي على ذلك. فكذلك الأمر في المقام، فإن المكلف إذا التفت إلى أن الأثر الشرعي - وهو صحة التمام والصيام - يتوقف على أن يعزم جدا على إقامة عشرة أيام فهو حريص ومضطر على أن يحقق العزم الجدي وإن احتمل أنه قد يقع طارئ يدفعه نحو الخروج كأن يموت له قريب أو تطلب منه أسرته الرجوع أو يحصل له طارئ يستدعي الرجوع إلا أنه فعلا لا نية له للخروج قبل العشرة لعدم وجود غرض له يقتضي ذلك، وإن لم يكن له غرض في البقاء إلا الصوم، فمع ورود هذا الاحتمال إلا أنه مع ذلك يعزم جدا على البقاء ما لم يطرأ ذلك الطارئ، فيكفي في تحقيق مفاد الروايات الشريفة أن يعزم جدا على البقاء، ولا ينافيه احتمال الخروج ولا حاجة في تحقيق مفاد الروايات الشريفة خارجا إلى أن يصنع له غرضا في نفس الإقامة كي تكون إرادة الإقامة ناشئة عن غرض في الإقامة لا عن غرض في نفسها، إلا أن يكون المقصود بالإرادة هو الشوق الذي لا يمكن حصوله لغرض في نفسه، فإنه يحتاج لضم غرض في المراد، وأما لو اخترنا المبنى الوسط - وهو أن الموضوع العزم والبناء الجدي - فلاحاجة إلى إضافة عنصرٍ للتخلص من المحذور العقلي وهو عدم إمكان العزم الجدي منه مع احتمال الخروج قبل العشرة - بأن يصنع غرضا له في المراد - بل يمكن تحقق العزم الجدي منه ولو لأجل أن الإقامة عشرة أيام طريق لإحراز جدية عزمه على البقاء عشرة أيام.

017

**المثال الثاني:** من توضأ قبل دخول وقت الصلاة، فلا يمكن أن يكون المصحح لوضوئه هو امتثال الوجوب الغيري المتعلق بالوضوء، فإن فعلية الوجوب الغيري فرع فعلية الوجوب النفسي، والمفروض أن الوجوب النفسي - وهو الأمر بالصلاة - ليس فعليا لعدم دخول الوقت، فلا وجوب غيري للوضوء كي يقصد امتثاله قبل دخول الوقت، وحينئذ فإن قلنا بأن الوضوء مستحب في نفسه أو أنه محصل لما هو المستحب - وهو الكون على الطهارة - فيمكن تصحيح الوضوء بقصد أمره الاستحبابي أو بقصد امتثال الأمر بالكون على الطهارة، وأما إذا لم نقل بكون الوضوء مستحبا نفسيا ولا محصلٌا لما هو المستحب النفسي - وهو الكون على الطهارة - فحينئذ يرد الإشكال ، وهو أن المصحح للوضوء قبل دخول وقت الصلاة هو قصد غاية راجحة، وإن لم تقع الغاية، كأن يقال في المقام: إن المصحح للوضوء قصد قراءة القرآن، وإن لم تقع منه قراءةٌ للقرآن بل نفس قصد قراءة القرآن كافٍ في صحة الوضوء بأن يأتي بالوضوء بقصد قراءة القرآن بعده. فعلى هذا المبنى تأتي شبهة نشؤ الإرادة لملاك في نفسها، إذ المفروض حصول قصد قراءة القرآن لا لغرض في قراءة القرآن، فإن المكلف لا يريد قراءة القرآن، وإنما قصد قراءة القرآن لغرض في نفس القصد باعتبار أن القصد كافٍ في تصحيح الوضوء، فلذلك ذكر السيد الصدر قدس سره في المقام أنه لا يمكن عقلا أن يكون المصحح للوضوء قبل دخول الوقت مجرد قصد قراءة القرآن من دون غرض في قراءة القرآن، فإن لازم ذلك نشؤ الإرادة عن ملاك في نفسها، وهو محال. فلذلك لجأ قدس سره إلى إنكار المبنى، وهو أن الصحيح - كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - أن الوضوء مستحب في نفسه، أو أنه محصل لما هو المستحب وهو الكون على الطهارة، فلا حاجة لقصد غاية أخرى كي ترد الشبهة، بل يؤتى بالوضوء بقصد امتثال أمره الندبي، أو بقصد امتثال الأمر بالطهارة كما في قوله تعالى: (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين).

والمناقشة معه هي المناقشة السابقة، وهي أن المصحح للوضوء بناءً على عدم استحبابه النفسي ولا كونه محصلا لما هو المستحب - وهو الكون على الطهارة - هو العزم الجدي على قراءة القرآن، وإن لم يكن هناك غرض في قراءة القرآن، فإن العزم الجدي مما يمكن حصوله للمكلف وإن احتمل الترك لطارئ من الطوارئ.

**المثال الثالث:** لو فرض أن الماء في المسجد موقوف على من يقصد الصلاة في المسجد، فتوضأ المكلف من الماء بقصد الصلاة في المسجد لكنه لم يصل فيه، إذ لا غرض له في الصلاة في المسجد، وإنما غرضه تصحيح الوضوء، وحيث إن تصحيح الوضوء يكفي فيه القصد - وهو أن يقصد الصلاة في المسجد وإن لم يصل - قصد ذلك، فترد نفس الشبهة، وهي أنه إذا كان المصحح للوضوء من ماء المسجد مجرد أن يقصد الصلاة في المسجد وإن لم يصل فلازم ذلك حصول الإرادة - وهي قصد الصلاة في المسجد - لا لغرض في المراد بل لغرض في نفسها، وهو التوصل بها لتصحيح الوضوء، وهذا محال بنظر العراقي والسيد الصدر قدس سرهما، فلا بد للمكلف إذا أراد أن يصحح وضوءه بماء المسجد أن يصنع له غرضا في الصلاة في المسجد، بأن يخطر في نفسه أن الصلاة في المسجد ذات ثوب أعظم من الثواب في غيره فلذلك يكون الغرض الأول الصلاة في المسجد، وبتبع هذا الغرض يقصد الصلاة في المسجد، فنشؤ الإرادة - وهي قصد الصلاة في المسجد - لا لغرض فيها كي يكون محالا بل لغرض في المتعلق والمراد وهو نفس الصلاة في المسجد.

والجواب هو الجواب عن المثالين السابقين.

فتحصل أن الصحيح أنه يمكن عقلا نشؤ الإرادة لملاك في نفس الإرادة من دون غرض في وجود المراد خارجا بناءً على أن الإرادة هي العزم والتصميم كما هو المرتكز العرفي، واحتفاف الأدلة والفتاوى به قرينة على نظر الأمثلة الفقهية لذلك .

**المقام الثاني: في الإرادة التشريعية**

هل يعقل في الإرادة التشريعية - وهي الجعل - أن تنشأ عن مصلحة في الجعل لا مصلحة في المتعلق؟ وقد ذكر في بعض كلمات الأصوليين أن المصلحة قد تكون في الجعل وقد تكون في المتعلق، فهل هذا صحيح أم لا؟ وتنقيح ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول:** لا ريب في إمكان أن تكون المصلحة في نفس الجعل إذا كان المجعول حكما وضعيا لا تكليفيا، كما إذا كان الغرض من جعل المولى للملكية والزوجية - وهما حكمان وضعيان - تنظيم لائحة التشريع فقط، بمعنى أن المولى بعدما تصدى لاعتبار مجموعة من الأحكام التكليفية والوضعية ، نحو جعل حرمة التصرف ونفوذ المعاملة وأشباه ذلك من الأحكام قد جعل رمزا واحدا لهذه الأحكام وهو الملكية، فعندما يقال: إن فلانا يملك الدار، فكلمة (يملك) رمز إلى أن تصرفه في الدار نافذ وأنه يحرم على غيره التصرف فيها بدون إذنه وأنها مما ينتقل لورثته حال وفاته، فيمكن أن يكون الغرض من جعل الحكم الوضعي مصلحة في الجعل، وهي اختصار مجموعة من الأحكام في مقام الإثبات في رمز واحد يعبر عنه بالملكية، وهو ما يسمى بمصلحة التنظيم، ومن هذا القبيل أن تكون المصلحة لا في الجعل بل في وصول الحكم الظاهري الوضعي بشرط كون نوع المكلفين في مقام الإستجابة له، مثلا المصلحة في جعل أمارية سوق المسلمين أو قاعدة الفراغ أو أمارية اليد هي مصلحة التسهيل التي لا تتحقق إلا بالوصول مع فرض كون النوع في مقام التطبيق.

فهذا كله ممكن في الأحكام الوضعية، وإنما البحث في الأحكام التكليفية، فهل يمكن أن يصدر أمر بالصلاة أو الصدقة لمصلحة في الأمر أم لا؟

**الأمر الثاني:** إن المصلحة المتصورة في الحكم التكليفي على عدة أنواع:

النوع الأول: أن تكون المصلحة في الفعل، فيشتاق المولى إلى الفعل ويأمر به، كما إذا قال المولى: (أقم نافلة الليل ) لوجود مصلحة في نافلة الليل يشتاق المولى إليها ويأمر بها.

النوع الثاني: أن تكون المصلحة في الانقياد لا في الفعل، بأن يكون الفعل مما لا مصلحة فيه، وإنما المصلحة في انقياد المكلف لأمر المولى، كما في الأوامر الامتحانية، فإن الأب إذا قال لولده: (اخرج وامش في الشارع بمسافةٍ معينة) من دون غرض له في المشي ولا هو مما يشتاق إليه، وإنما الغرض أن يرى ولده منقادا لأمره بقيامه بالفعل الخارجي، مما يعني أن المصلحة في الانقياد.

النوع الثالث: أن لا تكون المصلحة في الفعل ولا في الانقياد وإنما هي في جعل التكليف، فهل يتصور صدور تكليفٍ لمصلحة لا في الفعل ولا في الانقياد بل في نفس الأمر والتكليف أم لا؟

**الأمر الثالث:** ذكر في جملة من كتب الأصول أنه يمكن أن يكون جعل الأمر لمصلحة في الجعل، سواء كانت حقيقة الأمر إبرازا لغرضٍ نفسي عند المولى أم كانت إبرازا لاعتبارٍ نفساني كما يراه سيدنا الخوئي قدس سره، فهل يمكن حصول الجعل لمصلحة في الجعل نفسه؟

الصحيح أن الإنشاء لمصلحة في نفس الإنشاء والاعتبار وإبراز الإعتبار مما لا إشكال فيه، لأن الإنشاء من أفعال النفس فيمكن صدوره لملاك فيه، ولكنه لا يعقل أن يكون مصداقا للتكليف، والسر في ذلك أن حقيقة التكليف لدى المرتكز العقلائي ما كان قابلا للمحركية على فرض وصوله للقادر على تنفيذه، بمعنى أنه متى وصل للمكلف وكان قادرا على تنفيذه حكم العقل بالامتثال، وبناء عليه فكل جعلٍ فاقد لقابلية المحركية بحيث لو وصل وكان المكلف قادرا على تطبيقه لا يحكم العقل بامتثاله فليس بمصداق للتكليف، وهذا مما ينطبق على الجعل لمصلحة في الجعل، لأن المولى إذا أصدر الجعل لمصلحة في الجعل فقد استوفى مصلحته بنفس الجعل، وصل الجعل للمكلف أم لم يصل فإن ذلك مما لا أثر له، لأن المولى استوفى الملاك بنفس الجعل، وإذا استوفيت المصلحة فقد الجعل روحه وقابلية المحركية، فوصوله للمكلف كعدم وصوله، حيث لا يحكم العقل بامتثاله لأنه إنشاء لا غرض له في حركة المكلف، وما هذا شأنه فليس بتكليف عند العقلاء، حيث لا يتصور له فعلية ومحركية آنا ما كي يكون موضوعا لحكم العقل بالامتثال.

والنتيجة أن الجعل لحكمٍ تكليفيّ أمرٍ أو نهي لمصلحة في الجعل بحيث لا يكون ولو آنا ما قابلا للمحركية ولا موضوعا لحكم العقل بالامتثال خلفُ كونه تكليفا.

**الأمر الرابع:** قد يقال: إن ثمرة البحث أنه إن قلنا بأن الأمر لا يمكن أن يكون عن مصلحة في الجعل فمتى ما جاء الأمر كشف عن مصلحة في المتعلق بعنوانه، فحيث لا يمكن أن يكون عن مصلحة في الجعل فمتى وصل كشف عن مصلحة في المتعلق بعنوانه فلذلك يجب عقلا حفظ المقدمات المفوتة التي يتوقف عليها استيفاء المصلحة الكامنة في المتعلق بعنوانه في ظرفه، وأما لو قيل بأن الأمر قد ينشأ عن مصلحة في المتعلق وقد ينشأ عن مصلحة في الجعل فلا يكشف وصوله عن مصلحة في المتعلق بعنوانه لاحتمال أن تكون في الجعل.

وبما سبق في الأمر الثاني يتبين المناقشة في هذه الثمرة، لأن الأمر قد يكون لمصلحة في المتعلق وقد يكون محققا لمصلحة في الانقياد وقد يكون - على بعض المباني - لمصلحة في الجعل، فلو قلنا بعدم إمكان أن يكون الأمر لمصلحة في الجعل فلا يتعين أن يكون جعله لمصلحة في المتعلق بعنوانه، والوجه في ذلك أن الأمر الامتحاني المتعلق بصدور الفعل من المكلف بغرض ظهور الإنقياد منه تجاه أمر مولاه أمر مولوي حقيقي لا صوري لتعلقه حقيقة بحركة المكلف، إلا أن الفرق بينه وبين الأمر ذي الغاية الواقعية هو أن الأمر ذا الغاية ناشئ عن مصلحة في الفعل بعنوانه فهو كاشف عنها كشف الأثر عن المؤثر، بينما الأمر الامتحاني ليس ناشئا عن ملاك في المتعلق بعنوانه وإنما هو محقق له، بلحاظ أن مصلحة الإنقياد في طول وجود الأمر لا في رتبة سابقة عليه، فالأمر مقتض لحصولها وليس ناشئا عنها، فلذلك إذا وصل الأمر ولم تقم قرينة على كونه في سياق الإمتحان أو البعث الجدي الحقيقي لم يكشف عن مصلحة في الفعل بعنوانه في رتبة سابقة عليه، لاحتمال كونه محققا لمصلحة في طوله وهي مصلحة الإنقياد.

**البحث في صيغة الأمر**

وفيها ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في دلالة صيغة الأمر على الطلب.

المطلب الثاني: في استعمال صيغة الأمر في غير الطلب.

المطلب الثالث: في دلالة صيغة الأمر على الوجوب.

**المطلب الأول: في دلالة صيغة الأمر على الطلب.**

هل الموضوع له والمستعمل فيه في صيغة الأمر هو الطلب أم لا؟ هنا عدة آراء:

**الرأي الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أن صيغة الأمر موضوعة للطلب، والفرق بينها وبين لفظ الطلب أن لفظ الطلب وضع بإزاء مفهومه لا بشرط، بينما الصيغة وضعت بإزاء مفهوم الطلب بشرط استعمالها فيه بداعي الإنشاء والإيجاد لا الإخبار، وأشكل عليه أن الطلب مفهوم اسمي، وصيغة الأمر لكونها من الهيئات فمعناها معنىً حرفي، فمقتضى ذلك أن يقال: إن معنى صيغة الأمر النسبة الطلبية بداعي الإنشاء - بناء على مبناه من اشتراط داعي الإنشاء في عملية الوضع - لا الطلب بداعي الإنشاء، فهناك فرق بين ما يتبادر من لفظ الطلب - وهو مفهوم اسمي - سواء ورد في سياق الإخبار أم الإنشاء كأن يقال: (الصلاة مطلوبة) وما يتبادر من قولنا: (اذهب) وهو النسبة الطلبية بداعي الإنشاء لا مفهوم الطلب.

**الرأي الثاني:** ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره ونظيره ما في كلمات سيدنا الخوئي قدس سره من أن معنى صيغة الأمر النسبة الإيقاعية - كما عبر به النائيني قدس سره - أو إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف - كما عبر به سيدنا الخوئي قدس سره - وأفاد [في المحاضرات ج 1ص473] بأن الصيغة موضوعة لإبراز ما يعتبره المتكلم في نفسه، وهو مما يختلف باختلاف الموارد، فقد يقصد إبراز اعتبار المادة على ذمة المكلف، وقد يقصد في مقام الدعاء إبراز ما في نفسه من اعتبار الطلب التذللي من المولى، أو إبراز ما في نفسه من التهديد أو السخرية أوالتعجيز، والصيغة في كل مورد مصداق للعنوان المبرز. ولكن ذلك موضع للتأمل فإن الموضوع له والمستعمل فيه في صيغة الأمر معنى واحد في تمام مواردها كما يشهد به الوجدان العرفي من دون أي عناية ولا تجوز، وإن اختلف الداعي الجدي باختلاف الموارد، فالاختلاف بين الموارد إنما هو في الداعي الجدي لا في المعنى المستعمل فيه، والملحوظ وجدانا أنها تستعمل في موارد خالية من أي اعتبار نفسي كما في الدعاء والالتماس من دون تجوز ولا عناية، وهل يخطر ببال العرف -الذي هو المرجع في تشخيص موارد الإستعمال من حيث تحديد المعنى ووجود العناية والتجوز وعدمه - عند استعمال الصيغة في الدعاء كقول الداعي: (اغفر لي) إبراز اعتبار الفعل - وهو الغفران - على ذمة الله تبارك وتعالى؟ أو اعتبار طلب تذللي منه تعالى؟ وكذا في موارد الالتماس كما إذا قال لأخيه: (احمل عني الكتاب)، وإنما المتبادر من معناها في حال الدعاء والإلتماس والتمني هو المتبادر منها عند الطلب والبعث، وإن اختلفت الدواعي باختلاف الموارد.

018

**الرأي الثالث:** - وهو الصحيح - أن معنى صيغة (افعل) النسبة البعثية أو النسبة الطلبية التامة في حد ذاتها.

وبيان ذلك أن النسبة تارة تكون نسبة تامة وأخرى تكون نسبة ناقصة، والفارق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة هو أن المضمون المستفاد من العبارة إما أن يكون مضمونا أفراديا لا يحسن السكوت عليه، وإما أن يكون مضمونا تركيبيا يحسن السكوت عليه، فالأول نسبة ناقصة والثاني نسبة تامة.

فتارة يقول المتكلم: (جالس في الدار أو جلوس في الدار)، وهذا المضمون يتلقاه الذهن مضمونا أفراديا يحتاج إلى خبر أو قيد ليكون الجزء الثاني خبرا، كأن يقول: (جالس من المؤمنين في الدار) فهو نظير: (الجالس في الدار) حيث يحتاج أن يضم إليه: (الجالس في الدار زيد) أو (جلوس في الدار مطلوب)، وتارة يقول المتكلم: (في الدار جالس أو في الدار جلوس) حيث إن الذهن يتلقى المضمون مضمونا تركيبيا لا يحتاج إلى خبر وإضافة عنصر، أي: في الدار يوجد جلوس أو يوجد جالس، وبالتالي فالفارق بين النسبة التامة والناقصة ما يتلقاه الذهن من الكلام، فإن تلقى مضمون الكلام كمفهوم أفرادي يحتاج تتميمه إلى خبر فالنسبة ناقصة، وإن تلقاه مفهوما تركيبيا لا يحتاج إلى ضميمة خبرٍ فهو نسبة تامة. ولأجل ذلك نقول: إن المستفاد من صيغة (افعل) في حد ذاتها النسبة البعثية التامة في حد ذاتها، فإن المستفاد من قوله: (أقم الصلاة) نسبةُ الطلب والبعث إلى المبعوث - وهو المخاطب - والمبعوث إليه وهو الصلاة، وهي نسبة تامة يحسن السكوت عليها ولا تحتاج إلى إضافة، ولذلك متى تلقى العبد صيغة (افعل) من مولاه لم ينتظر ضميمة عنصر آخر كي يكون في مقام الاستجابة والامتثال، وإنما قلنا إنها في حد ذاتها نسبة تامة للإشارة الى إشكال في المقام وهو أن المبعوث إليه قد يكون من بعض الأفعال الناقصة نحو - كان فإنها من الأفعال الناقصة التي تحتاج لمبتدأ وخبر فيقال: (كان زيد مصليا) بينما (صلى) من الأفعال التامة التي تكتفي بالفاعل نحو (صلى زيد) ولذلك لو كان المبعوث إليه الفعل التام نحو (صل) فالنسبة تامة، بينما لو كان المبعوث إليه الفعل الناقص نحو (كن) لم يكن نسبة تامة لأنه لا يحسن السكوت عليها، والجواب عن ذلك أن الفعل (كان) مثلا مقسم للنحوين إذ تارة يقصد به تفهيم أصل الكون بمعنى الوجود نحو (يا أملي كن) على نسق قوله تعالى (كن فيكون) فهو كون تام، وتارة يقصد به تفهيم الكون الخاص المتقوم بالطرفين نحو (كن صالحا) فهو كون ناقص، إلا أن المنظور في معنى صيغة (افعل) أن مفادها من حيث كونه طلبا متقوما بطرفين: مبعوث ومبعوث إليه هو نسبة تامة الأركان، واحتياج المعنى في بعض الموارد الى عنصر نحو (خذ الكتاب) أو (أزل النجاسة) لخصوصية في المادة لا ينافي تمامية النسبة في حد ذاتها.

فالصحيح أن مفاد صيغة (افعل) النسبة البعثية التامة، فإن البعث - كما يقول شيخنا الأستاذ قده - قد يكون بعثا تكوينيا - كما لو دفع بإنسان إلى الأمام - وقد يكون بعثا إنشائيا تشريعيا، وذلك عن طريق صيغة (افعل).

**المطلب الثاني:** قد ورد في اللغة العربية استعمال صيغة (افعل) في عدة موارد، منها استعمالها في التهديد كما في قوله تعالى: (اعملوا ما شئتم) و منها استعمالها في الإنذار كما في قوله تعالى: (قل تمتعوا في داركم ثلاثة أيام) أو في التسوية كما في قوله تعالى: (اصبروا أو لا تصبروا) أو في التمني كما في قوله:

ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجل ... بصبح وما الإصباح منك بأفضل

فهل يعني ذلك أن المستعمل فيه متعدد أم أنه واحد والدواعي متعددة ومختلفة باختلاف الموارد أم غير ذلك ؟ وهنا آراء ثلاثة:

**الرأي الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أن المستعمل فيه واحد، وهو النسبة الطلبية، ففي جميع موارد صيغة (افعل) المعنى واحد، وهو النسبة الطلبية، ولكن الدواعي مختلفة، إذ تارة يكون الداعي لذكر صيغة (افعل) البعث والمحركية، فتكون مصداقا للأمر، وتارة يكون الداعي لذكرها التهديد، فتكون مصداقا للتهديد، وتارة يكون الداعي هو التمني فيكون ذكر الصيغة مصداقا للتمني، ولذلك تختلف الدواعي من دون أن يختلف المستعمل فيه، وتعيين أي داعٍ من الدواعي إنما يستفاد من القرينة الخاصة كقرينة السياق ونحوها. وهذا كما يجري في صيغة (افعل) يجري في الاستفهام، فإن معنى صيغة الاستفهام واحد، وهو إنشاء طلب الفهم، ولكن الداعي للاستفهام يختلف، فقد يكون الجهل كما في المخلوق، وقد يكون للتقرير كما في (ألست بربكم) وقد يكون الإستنكار كما في قوله: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) فهذا كله من اختلاف الدواعي مع وحدة المستعمل فيه، ولذلك نقد صاحبُ الكفاية كلام الشيخ الأعظم قدس سرهما، فقد ذكر الشيخ الأعظم في آية النفر (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) أن (لعل) لم تستعمل في الترجي، إذ لا معنى للترجي في حقه تبارك وتعالى، بل هي هنا بمعنى كون مدخولها محبوبا، أي أن الحذر محبوب لا أنه مرجوّ، فإن الرجاء فرع الجهل، والجهل مستحيل في حقه تعالى. وأورد عليه صاحب الكفاية أن (لعل) كصيغة الاستفهام وصيغة (افعل)، مستعملة في سائر مواردها في إنشاء النسبة، أي: الترجي الإنشائي لا الحقيقي، ولكن الداعي لإنشائه يختلف باختلاف الموارد، فالداعي لإنشائه من المخلوق الجهل، والداعي لإنشائه منه تعالى محبوبية العمل، فهذا من اختلاف الداعي لا من اختلاف المستعمل فيه، إذ الترجي الإنشائي ليس مستحيلا في حقه تعالى فهو مجرد إنشاء، وإنما الذي يستحيل في حقه الترجي الحقيقي.

وما ذكره الآخوند متين لا غبار عليه.

**الرأي الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [كما في المحاضرات ج1 ص 473] من أن صيغة (افعل) وضعت لإبراز ما يعتبره الإنسان في نفسه، وما يعتبره الإنسان في نفسه مختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما في الأمر الحقيقي، وتارة يكون المعتبر في النفس التهديد أو الإنذار أو التعجيز، ويقوم بإبراز ما اعتبره في نفسه، وتارة يكون المعتبر الطلب التذللي من المولى، كما في قول العبد: (رب اغفر لي) فهذا إبراز للاعتبار، ولكن المعتبر ليس الفعل في ذمة الله، بل المعتبر هو الطلب التذللي من المولى عز وجل.

وعلى هذا فالفارق بين الموارد ليس اختلاف الداعي كما ذكره صاحب الكفاية، وإنما هو اختلاف في قيد المستعمل فيه، أي: أن المستعمل فيه مختلف لاختلاف القيد، فإن المعتبر هنا إيقاع الفعل وهناك الطلب التذللي وهكذا.

ولكن للتأمل في ما ذكره مجال، وذلك بناءً على مقدمتين:

**الأولى:** أن مراجعة الاستعمالات العرفية تشهد بصحة ما ذكره صاحب الكفاية وهو أن المستعمل فيه في تمام الموارد واحد وليس متعددا.

**الثانية:** أن بعض موارد صيغة (افعل) ليس فيها أي اعتبار، كمورد التمني والترجي، فإن الإنسان يتمنى شيئا في نفسه تمنيا حقيقيا، لا أنه يعتبر التمني ، فقد يتمنى مثلا انقضاء الليل لطوله حقيقة ويبرزه بقوله: (ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجل)، فالصيغة مستعملة حينئذ في إبراز التمني الحقيقي لا الاعتباري، وكذلك لا اعتبار في مقام الدعاء لا للفعل في ذمة المكلف ، ولا للطلب التذللي، بل هو في مقام بيان الحاجة الواقعية والسؤال الحقيقي من الله بالمغفرة.

فبناء على المقدمة الأولى وأن المستعمل فيه عرفا واحد، وبناء على المقدمة الثانية من أن بعض الموارد ليس فيها عملية اعتبار تكون النتيجة أن المتسعمل فيه صيغة (افعل) ليس متعددا وأنه خال من عنصر الاعتبار، إذ لا وجود له في كثير من موارد استعمالها بلا تجوز ولا عناية.

**الرأي الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى طاب ثراه [منتقى الأصول ج1 ص397] وبذرته موجودة في كلام المحقق الأيرواني قده في الأصول في علم الأصول [ج1ص 51].

وبيان كلامه في جهتين:

 الأولى : هدم ما ذكر في الكفاية.

 الثانية : بناء رأي جديد.

**الأولى:** - وهي هدم ما ذكر في الكفاية - ومحصله أن صاحب الكفاية قدس سره ذهب إلى أن المستعمل فيه واحد والدواعي مختلفة، ولكن سيد المنتقى أورد عليه بعدم معقوليته، والسر في ذلك أن الداعي هو العلة الغائية، والعلة الغائية ما كانت سابقة على الفعل تصورا ومترتبة عليه خارجا، فعندما يقول: (إن الداعي عندي للذهاب إلى مصلى دار العلم حضور الدرس) فإن حضور الدرس سابقٌ تصورا على الذهاب مترتب خارجا عليه، فهذا هو الداعي، لذلك يأتي السؤال في المقام: هل أن الامتحان والتهديد والتعجيز هي سابقةٌ تصورا على استعمال صيغة (افعل) في معناها مترتبة خارجا عليه كي تكون من قبيل الداعي؟ الصحيح عدمه. وذلك لأن هذه المعاني على أن أنواع فمنها: ما يكون تحققه أجنبيا بالمرة عن الأمر الحقيقي أو الصوري نحو التمني والترجي والتهديد، فإذا ادعي أن التمني مثلا داعٍ لاستعمال صيغة الأمر في معناها فمعناه أنه سابق تصورا على الاستعمال ومترتب خارجا عليه، مع أن التمني أمر تكويني مستند إلى أسبابه الحقيقية لا إلى صيغة (افعل)، فالإنسان لأجل مرضه مثلا يتمنى تمنيا حقيقيا في نفسه أن ينقضي الليل ثم يبرز تمنيه، فوجود التمني حقيقة في النفس سابق على صيغة (افعل) بأي معنى كانت لا أنه مترتب عليها كي يكون من قبيل الداعي والعلة الغائية.

ومنها: ما يترتب على صورة الأمر ولو لم يكن استعمال أصلا، كالامتحان في مقام الإطاعة، فإن الامتحان على قسمين: امتحان في مقام الإطاعة وامتحان في مقام الفعل المأمور به .

أما القسم الأول - وهو الامتحان في مقام الإطاعة - فهو بمعنى أنه لا غرض للمولى في الفعل والحركة، وإنما غرضه اختبار الإرادة فقط، ولذا يكتفي بمجرد الحركة وإن لم يفعل المأمور شيئا، كما إذا قال الأب لولده: (اخرج من الدار) وهو يريد اختبار إرادته، فبمجرد أن يتحرك للخروج من الدار يكتفي بذلك ويثبت له أن لديه إرادة الإطاعة والاستجابة، فإذا كان كذلك فهذا الغرض يترتب على التلفظ بصيغة (افعل) لا على استعمال صيغة (افعل) في المعنى ، إذ يكتفي المولى في الامتحان بذكرها وإن لم يقصد بها أي معنى، فيمتحن بها ليرى أن المأمور يتحرك بسماعها أو لا، فهذا الغرض لم يترتب على الدلالة التفهيمية وهي استعمال الصيغة في معناها ، بل ترتب على الدلالة الأنسية وهي انسباق معنى من لفظ الصيغة ولو لم يخطر ببال المتكلم بل كان النطق لقلقة لسان، فكيف يقال: إن الامتحان داعٍ للاستعمال مع أنه يترتب على مجرد النطق بالصيغة؟ فهو في الواقع داعٍ للنطق لا للاستعمال.

ومنها: القسم الثاني - وهو الامتحان في مقام الفعل المأمور به - كما إذا كان الأستاذ يعلم بأن تلميذه مطيع فلا يحتاج لامتحانه في هذا المقام، ولكنه لا يدري أنه يتقن العمل أم لا؟ فالامتحان ليس في مقام الإطاعة واختبار الإرادة، لأن إرادته محرزة، وإنما الامتحان في مقام الأداء وأنه متقن للعمل أم لا؟ فيقول له: (اكتب الدرس اليوم) ليعرف أنه متقن لتقرير درسه أم لا، فليس ذكر صيغة ( افعل) اختبارا لإرادته بل لإتقان أدائه، ولذلك فالفعل هنا مطلوب والأمر حقيقي مولوي تعلق بالفعل بغرض معرفة الإتقان وحسن الأداء، فهنا سيكون الامتحان داعيا لا إلى استعمال الصيغة في معناها، بل داعيا لصدور الصيغة بداعي البعث والمحركية، فهو داعٍ للأمر الحقيقي بالعمل كي يصل المولى إلى هدفه من معرفة أن عبده متقن، لا أنه داع لاستعمال الصيغة في معناها.

فكيف يقال بأن التمني والتهديد ونحوه دواع لاستعمال الصيغة في معناها؟ مع أن بعضها مما يحصل بأسبابه التكوينية كالتمني لا بالصيغة وبعضها مما يترتب على النطق بالصيغة من دون حاجة لاستعمالها في معناها، وبعضها مما يترتب على صدور أمر حقيقي من المولى لا مجرد استخدام الصيغة في معناها.

019

وما أفاده سيد المنتقى قدس سره محل تأمل، وبيان ذلك يبتني على أمور :

**الأول:** إن صاحب الكفاية قده بنى على أن الموضوع له الصيغة هو مفهوم الطلب بقصد إيجاده في عالم الإنشاء أو فقل بشرط الإنشاء لا الإخبار، وهذا المعنى واحد في تمام موارد الاستعمال وإن اختلفت الدواعي، وسبق أن لنا خلافا مبنائيا مع مبنى الكفاية في تحديد المعنى الحرفي، وأن الصحيح كون الموضوع له الصيغة هو النسبة البعثية، بلحاظ أن معنى الهيئة من المعاني الحرفية، والمعنى الحرفي عبارة عن نسبة متقومة بطرف أو طرفين، وأما مفهوم الطلب فهو معنى اسمي حتى لو أضيف إليه قيد أن يكون بشرط الإنشاء أو بقصد الإيجاد لابقصد الإخبار، فإن مجرد الشرط المذكور لايوجب فارقا جوهريا بين المعنى الاسمي والحرفي.

**الثاني:** إن معنى الصيغة هو النسبة البعثية التي تكون مصداقا للطلب عرفا لو صدرت بداعي البعث والمحركية، لا أنها موضوعة للطلب ولا النسبة الطلبية.

**الثالث:** ربما يظهر من عبارة الكفاية أن الداعي لاستعمال الصيغة في معناها هو التمني أو التهديد، ولكن لا بد من تعديل المبنى كي لايرد عليه الإشكال في الجملة، وبيان ذلك أن التمني الحقيقي مثلا هو ما يحصل في النفس حقيقةً ووجدانا قبل النطق بالصيغة ولا يتوقف عليها وأن الداعي لاستعمال الصيغة في معناها ليس هو التمني الحقيقي، وإنما الداعي بروز التمني، أي: أن الداعي لاستعمال الصيغة إبراز التمني بالصيغة لتكون الصيغة مصداقا من مصاديق التمني عرفا، فالتمني الحقيقي حاصل في النفس ولا يحتاج حصوله لاستعمال الصيغة، ولكن المتكلم قصد باستعمال الصيغة ظهور التمني بهذا النحو وهو كون استعمال الصيغة مصداقا عرفيا للتمني، بحيث يقال: فلان تمنى، والشاهد على ذلك أنه قال: (أيها الليل الطويل الا انجل) مع إقامة قرينةٍ على تحديد داعي ظهور التمني من نفسه .

**الرابع:** بما أن الطريقة المتعارفة لدى العرف العربي أنهم إذا استعملوا الصيغة وأقاموا قرينةً على تحديد المراد الجدي من الاستعمال - سواء أكان المراد الجدي التمني أم التهديد أم التعجيز أم الإنذار - كان استعمال الصيغة نفسه بضم القرينة على تحديد المراد الجدي مصداقا للعنوان فيقال: هذا تمن وهذا تهديد ، أي أن الصيغة المستعملة في معناها تعد مصداقا عرفيا لنفس هذه العناوين، فإذا التفت المتكلم إلى نهج العرف العربي فسيكون داعيه لاستعمال الصيغة مع ضم القرينة هو أن تصبح الصيغة مصداقا لذلك العنوان، فانطبق عليه ميزان الداعي - وهو ما كان سابقا تصورا ومترتبا خارجا - باستعمال الصيغة في المعنى بقصد إبراز التمني أو إبراز الامتحان أو إبراز الإنذار وما أشبه ذلك من المعاني.

**الخامس:** إن ماذكره سيد المنتقى قدس سره في الامتحان الصوري - أي: الامتحان في مقام الإطاعة - والامتحان الحقيقي - الامتحان في المأمور به - لا يصلح أن يكون مانعا من انطباق حقيقة الداعي عليهما.

أما الامتحان الصوري فقد ذكر قده كفاية النطق في تحققه من دون حاجة إلى الاستعمال، فلا يكون الامتحان داعيا للاستعمال، والجواب عنه أن الامتحان الصوري وإن كان لا يحتاج إلى الاستعمال إلا أن محل البحث بين صاحب الكفاية وغيره إنما هو في فرض وجود استعمال، أي أن المتكلم لو كان في مقام استعمال الصيغة في معناها وكان مراده الجدي هو الإمتحان فإن الإمتحان في هذا الفرض يكون داعيا، وإن كان يمكن أن يكون داعيا للنطق أيضا، فعدم حاجة الامتحان الصوري للاستعمال لا ينفي كونه داعيا لو كان المتكلم في مقام الاستعمال إذا كان قصده باستعمال الصيغة في معناها حينئذ ظهورُ الامتحان بنفس هذا الاستعمال.

وأما الامتحان الحقيقي فقد ذكر قده أنه لا يكفي فيه الاستعمال بل لا بد فيه من إضافة قيد وهو استعمال الصيغة في معناها بداعي البعث والمحركية، وهذا لا يمنع كونه داعيا، لأن احتياج الامتحان الحقيقي إلى قيد إضافي وراء الاستعمال - وهو أن يكون بداعي البعث والمحركية - لا يلغي كون الامتحان الحقيقي داعيا للاستعمال وإن احتجنا إلى ضميمة قيد، بمعنى أن الامتحان الحقيقي حينئذ سيكون داعيا على الداعي، أي: أن التفات المتكلم إلى أنه لا يمكنه أن يحقق الامتحان الحقيقي إلا إذا استعمل الصيغة في معناها بداعي البعث والمحركية يفضي الى أن ما يدعوه إلى استعمال الصيغة بداعي البعث والمحركية هو الامتحان الحقيقي، فصار ظهور الامتحان الحقيقي داعيا على الداعي أي: داعيا لاستعمال الصيغة في معناها بداعي البعث والمحركية.

**المطلب الثاني:** ذكر سيد المنتقى طاب ثراه [المنتقى ج 1ص398] أن الأولى أن يقال: إن صيغة الأمر في جميع مواردها تدل على معنى واحد، وهو النسبة بداعي البعث والمحركية، أي أن صيغة الأمر في تمام مواردها أمر حقيقي بقصد البعث والمحركية، حتى في مورد التهديد والتعجيز والإنذار.

وبيان ذلك أن الفارق بين الأمر الحقيقي وبين البعث على نحو التهديد أو الإنذار هو أن الأمر الحقيقي مطلق، فإذا قال المولى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فهو أمر بداعي البعث والمحركية بلا قيد، وأما إذا قال في مقام التهديد: (اعملوا ما شئتم) فهو أمر حقيقي أيضا لكنه تكليف وارد على موضوع خاص، وهو فرض مخالفة الأمر وعدم الخوف من العقوبة، فكأن المتكلم يقول: ( اعمل ماشئت إن كنت مصرا على فعل المكروه عندي ولا تخاف العقوبة من قبلي) فهو أمر حقيقي في هذا الفرض، وهو فرض المخالفة و عدم الخوف من العقوبة، وكذلك مورد التعجيز كما لو قال: (طر في الهواء) فهو أمر حقيقي في إطار خاص، وهو إطار القدرة، فكأنه قال: (إن كنت قادرا فطر في الهواء).

فجميع موارد استعمال صيغة الأمر استعمال في النسبة بداعي البعث والمحركية في فرض خاص .

ومثل هذا يقال في الأوامر الواردة في أجزاء الصلاة ، فإن المشهور أنها أوامر إرشادية تتكفل الإرشاد الى جزئية الركوع والسورة مثلا، ولكن للفقيه المحقق الهمداني قدس سره تحقيق فيها لا بأس به، وهو أنه لا يوجد أوامر إرشادية، بل هي أوامر مولوية حقيقية واردة على موضوع خاص - وهو من يريد الإتيان بالمركب الصلاتي كاملا - مثلا إذا قال المولى: (أقم الصلاة) فهو أمر مولوي مطلق، فإذا قال معه: (اركع) فليس ذلك أمرا إرشاديا للجزئية بل هو أمر مولوي مفاده : (إن أردت امتثال الأمر بالصلاة فاركع) .

**ولكن ما ذُكر محل تأمل.**

**أما بالنسبة لما أفاده سيد المنتقى قدس سره** - من كون صيغة الأمر في مورد التهديد والإنذار ونحوها أمراً حقيقياً - فمن الواضح أنه خلاف الوجدان العرفي، فإن المتكلم إذا تمنى وقال: (ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجل) فالانجلاء وإن كان مرغوبا له بشدة إلا أنه هل يحتمل عرفا أن يكون ذلك أمرا حقيقيا لليل بقصد البعث والمحركية أن ينجلي في فرض إمكان ذلك؟ أو في مورد التسوية نحو (اصبروا أو لا تصبروا) فهل يتصور فيه أن يكون ذلك أمرا حقيقيا بداعي البعث والمحركية في فرض عدم الجدوى مثلا؟ أو في مورد التهديد مثلا (اعملوا ما شئتم) فهل يحتمل عرفا فيه أن المقصود: إن كنت مصرا على المخالفة ولم تخف فأنت مأمور أمرا حقيقيا بأن تعمل ما شئت؟ مع أن العمل بما شئت مبغوض عند المتكلم فكيف يأمره به أمرا حقيقيا بمجرد مخالفته وعدم خوفه من العقوبة؟

إن الظاهر هو التكلف في إرجاع هذه الأوامر إلى أوامر حقيقية في فرض خاص وعدم اطراد هذا التحليل لجميع موارد استعمال الصيغة.

**وأما ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره** - من أن الأوامر بالأجزاء في المركبات أوامر مولوية في هذا الفرض وهو فرض إرادة امتثال الأمر بالصلاة - فمما يبعده ارتكازا - مضافا لظهورها في الإرشاد للجزئية لورودها في سياق بيان المركب المأمور به، وأنها على وزان الجمل الخبرية نحو (لا صلاة إلا بطهور) و(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) - أن لازمه تعدد الأمر بالصلاة، لأن الأمر بالركوع ليس أمرا بالركوع على إطلاقه، فإن الأمر بالركوع لملاك وغرض فيه، والمفروض أن الملاك يقتضي تقيده بسائر أجزاء الصلاة وشرائطها، وكذا الأمر بالقراءة والتشهد والسجود، مما يعني أن مرجع كلام المحقق الهمداني قدس سره - في أن الأوامر بالأجزاء أوامر مولوية مع فرض أن الأجزاء عشرة - إلى أن يكون عندنا أحد عشر أمرا مولويا بالصلاة، أحدها الأمر المطلق - وهو (صل) - والآخر هو آمرك بالصلاة - أي الركوع المقيد بسائر الأجزاء - إن أردت امتثال الأمر بالصلاة، ثم يقول: وآمرك بالصلاة - أي: السجود المقيد بالركوع وباقي الأجزاء - إن أردت امتثال الأمر بالصلاة، وهكذا لأن الأمر بكل جزء أمر بالجزء المقيد بسائر الأجزاء الذي هو في الحقيقة أمر بالصلاة، وهذا منافٍ للعرف والمرتكزات.

فتلخص أن الرأي الصحيح رأي صاحب الكفاية قدس سره مع بعض التعديلات الجانبية، وهو أن المعنى المستعمل فيه صيغة الأمر واحد في تمام الموارد - وهو النسبة البعثية - وأما الإنذار والتهديد والتعجيز والإرشاد فهي من قبيل الدواعي، ولذلك لا بد أن يقيم قرينة على نوع الداعي المراد جدا.

020

**المطلب الأخير في صيغة الأمر: في دلالة صيغة الأمر على الوجوب.**

لا إشكال في استفادة الوجوب عند صدور صيغة الأمر من دون قرينة على الترخيص.

وإنما البحث في منشأ هذه الاستفادة، فهل منشؤها حاق الصيغة كما هو مسلك صاحب الكفاية قدس سره؟ حيث أفاد أن المتبادر من حاق الصيغة هو الوجوب - وهو عبارة عن مرتبة من الطلب الناشئة عن إرادة لزومية أي: بحد لا يرضى المولى بالترك - والتبادر علامة على الوضع.

 أم منشؤها هو الإطلاق كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره وجمعٌ؟ مما يعني أن الوجوب ليس مدلولا تصوريا بل هو مدلول تصديقي؛ لأنه ناشئ من تمامية مقدمات الحكمة، فمقتضى كون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على الترخيص استفادة أن المراد الجدي للمولى هو الوجوب ببركة الإطلاق، فالوجوب مدلول تصديقي مستفاد من مقدمات الحكمة.

 أم أن الوجوب ليس من سنخ المداليل اللفظية كي تدل عليه الصيغة بالوضع أو بمعونة الإطلاق، بل هو من سنخ الأمور العقلية، كما ذهب له المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما، فقد أفادا أن ذكر المولى لصيغة (افعل) مع عدم القرينة على الترخيص موضوع لحكم العقل بضرورة الامتثال، وهذا الحكم العقلي هو الوجوب وليس مدلولا منتزعا من اللفظ لا بالوضع ولا بالإطلاق.

 أم أن دلالة صيغة (افعل) على الوجوب بالانصراف لا بالوضع ولا الإطلاق ولا بكون الوجوب حكما عقليا، وقد ذكرنا هذه المسالك مفصلا عند البحث في دلالة مادة الأمر على الوجوب، و المختار هو الرأي الرابع، وهو دلالة صيغة (افعل) التي لا قرينة معها على الترخيص بالانصراف الناشئ عن احتفاف الصيغة بالسيرة العرفية.

وبيان ذلك بذكر أمور:

1. إن الوجوب والندب في المرتكزات العقلائية التي هي المرجع في تحديد علاقة المولى بعبده من مراتب الطلب، فالطلب الناشئ عن غرض لزومي وجوب والناشئ عن غرض راجح ندب، وليسا من الأمور العقلية، وإنما حكم العقل بضرورة الامتثال متفرع على ادراكه تلك المرتبة من الطلب الناشئة عن غرض لا يرضى المولى بتركه التي هي الوجوب.

٢- إن المتبادر من حاق الصيغة بحسب الوجدان العرفي هو النسبة البعثية التي تجتمع مع الوجوب والندب لا خصوص الإلزام، وتحديد أن الداعي لصدور صيغة الأمر من المولى هو البعث اللزومي أو البعث الراجح يحتاج الى ضميمة وهي الإقتران بعدم الترخيص أو الاقتران بالترخيص.

3- إن النسبة بين الوجوب والندب بحسب العرف العقلائي ليست نسبة الأقل والأكثر بمعنى أن الوجوب طلب فاقد للترخيص والندب ما كان معه ترخيص، ولذلك يستفاد الوجوب بمجرد عدم الترخيص لكونه أقل قيودا، بل النسبة بينهما عرفا نسبة التباين فهما طلبان وجوديان أحدهما ناشئ عن غرض لا يرضى المولى بتركه، وثانيهما ناشئ عن غرض راجح ، فلذلك لا يكون مجرد الإطلاق وعدم القرينة على الترخيص كاشفا عن الوجوب عرفا.

٤- إن الانصراف تارة ينشأ عن كثرة الاستعمال كما لو كثر استعمال لفظ الرسول في النبي الأعظم صل الله عليه وآله، وتارة يكون منشأ الانصراف هو التعارف الخارجي كما لو كان المتعارف الخارجي مما يؤكل وما لا يؤكل هو لحم الحيوان لا لحم الإنسان، فإذا قال المشرع: (لا تصل في شعر ما لا يؤكل لحمه) انصرف العنوان عن الإنسان إلى الحيوان الذي لا يحل أكل لحمه، ومنشأ انصراف عنوان ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان - مع أنه مما لا يؤكل لحمه - هو أن المتعارف خارجا بحسب الطبع البشري في اللحم المقسم لما يؤكل وما لا يؤكل هو لحم الحيوان، فهذا منشأ لانصراف عنوان ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان، ولذلك يجوز الصلاة في شعر الإنسان وجلده ونحو ذلك، كما أنه إذا ورد عن الإمام عليه السلام: (يحرم على الرجل لبس الذهب) فإن المنصرف منه هو الذهب الأصفر لأن المتعارف الخارجي في زمن صدور النص من الذهب الملبوس هو الذهب الأصفر، فنفس التعارف الخارجي منشؤ للانصراف عرفا.

وتطبيق ذلك على المقام أن يقال: إن مفاد الصيغة في حد ذاته هو النسبة البعثية، كما أن مقتضى إطلاقها هو استفادة طبيعي الطلب، ولكن بما أن المتعارف لدى السيرة العقلائية أنهم يكتفون بصيغة الأمر في مقام إبراز الوجوب بدون حاجة للتنبيه على أنه وجوب وإلزام، فاحتفاف الخطابات والصيغ بهذه السيرة العرفية منشأ لانصراف الصيغة عند إطلاقها - لمن هو ملتفت لهذه السيرة - إلى مرتبة من الطلب ناشئة عن غرض لزومي أو إرادة بحد لا يرضى بالترك.

 **البحث في دلالة الجملة الخبرية.**

والبحث تارة في دلالتها على أصل الطلب وأخرى على الوجوب، فهنا مقامان:

**المقام الأول: دلالة الجملة الخبرية على أصل الطلب.**

ولا إشكال في ذلك عرفا، فإذا قيل: (من أفطر في نهار شهر رمضان متعمدا يطعم ستين مسكينا أو يصوم شهرين متتابعين) فإنه لا إشكال في ظهور الجملة الخبرية هنا في الطلب، وكذلك ما في بعض الروايات من قوله: (يعيد صلاته)، وإنما وقع البحث عندهم في منشأ الدلالة على الطلب، وهنا اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: أن الطلب والإخبار من قبيل الدواعي، وإلا فالجملة الخبرية مستعملة في معنى واحد في مقام الإنشاء والإخبار، وهو مسلك الكفاية.

الاتجاه الثاني: أن المستعمل فيه متعدد، فمعنى الجملة الخبرية في مقام الإنشاء غير معناها في مقام الإخبار، وهو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره.

الاتجاه الثالث: من يرى أنها مستعملة في معنى واحد وبداعٍ واحد وهو قصد الإخبار في كلا الموردين، فدلالتها على الطلب في مقام الإنشاء إنما هي بالملازمة . وهو مسلك الإيرواني والعراقي قدهما ومن تبعهم.

 **الاتجاه الأول** - وهو ما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره - وتقريبه أن الوجدان شاهد على أن المعنى للجملة الخبرية واحد وهو النسبة الصدورية، وإنما يختلف الداعي، فإذا قال المتكلم: (زيد يطيع مولاه) بمحضر زيد فالمعنى واحد سواء قصد الإخبار عن أن زيدا يطيع مولاه أو قصد حث زيد على إطاعة مولاه بجملة: (زيد يطيع مولاه)، فالمستعمل فيه هو نسبة صدور الإطاعة لزيد، غاية ما في الباب أنه تارة يكون الداعي لبيان النسبة الصدورية الإخبار عن وقوعها وأخرى يكون الداعي لبيان النسبة الصدورية هو الطلب.

**الاتجاه الثاني** - وهو ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره - من أن المستعمل فيه متعدد، فقول المتكلم: (يعيد صلاته) في مقام الإخبار يعني أن المستعمل فيه النسبة الصدورية بقصد الحكاية، وقوله: (يعيد صلاته) في مقام الإنشاء والطلب يعني أن المستعمل فيه إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فقوله: (تعيد صلاتك) كقولك: (أعد صلاتك) في أن مدلولهما اعتبار الفعل على ذمة المكلف، و دليل ذلك أنه لو كان المعنى المستعمل فيه واحدا لصح استعمال أي جملة خبرية في الطلب مع أنه ليس كذلك، والشاهد على ذلك منبهان:

**المنبه الأول:** أنه يصح استعمال الفعل الماضي في مقام إنشاء الدعاء ابتداء، فيقال: (غفر الله لك) و(عافاك الله) بمعنى طلب المغفرة والعافية، ولكن لا يصح استعمال الفعل الماضي في مقام الأمر المولوي - أي: الأمر - إلا إذا وقع جزاءً، فإذا قال المولى: (من أفطر في نهار شهر رمضان متعمدا صام ستين يوما) فقد دل على الأمر، وأما إذا أراد أن يستعمله ابتداءً في الأمر فلا يصح في اللغة العربية أن يقول: (صليت) مريدا: (صل)، أو يقول: (زرت الحسين ع) مريدا: (زر الحسين)، فلو كان المعنى المستعمل فيه واحدا والاختلاف في الداعي لصح استعمال الجمل الخبرية المبتدئة بالفعل الماضي في معنى الإنشاء مطلقا، مع أنه لا يصح، مما يعني أن الواضع وضع الجملة الخبرية لمعنى واستعمالها في مقام الإنشاء لمعنى آخر يحتاج للمصحح العرفي كما في استعمال الفعل المضارع في الطلب نحو - يعيد صلاته - فإنه استعمال مجازي لمصحح اقتضاه .

**المنبه الثاني:** أنه لا يصح في اللغة العربية استعمال الجملة الخبرية الاسمية في مقام إنشاء الطلب. وبيان ذلك أنه لا ريب في صحة استعمال الجملة الخبرية الاسمية في مقام الإنشاء كأن تقول: (فلانة طالق) بغرض إنشاء البينونة، أو تقول كتابي ملك لولدي مريدا إنشاء التمليك، وإنما الكلام في الإنشاء الطلبي لا مطلق الإنشاء، فلا يصح أن يقول الأب لولده: (أنت قائم) مريدا: (قم) فإنه غلط في اللغة العربية، مما يعني أن المستعمل فيه ليس واحدا، ولذلك استشكل قدس سره في ذكر (وسلام على المرسلين) في القنوت لا بقصد القرآنية بل بقصد الدعاء .

وقد ذكر بعض أساتذتنا مد ظله أنه أشكل على السيد الخوئي في درسه بالآية المباركة وهي : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) حيث استعمل القرآن الجملة الاسمية في الإنشاء الطلبي وهو طلب الحج، وقد ورد في الروايات الشريفة (الحج واجب)

فأجاب قدس سره عن الإشكال بأن قال: إن الآية والخبر في مقام بيان التوصيف وتدل على الطلب بالملازمة العقلية لا أن المفاد هو الطلب، أي: أن قوله (الحج واجب) في مقام توصيف الحج بأنه من واجبات الشريعة فيكتشف العقل بالملازمة الطلب، وليس هذا محل البحث، وكذلك الآية فإنها في مقام بيان أن من حقوقه تعالى على المكلفين حج البيت حيث إن اللام في قوله (ولله) بمعنى الاستحقاق، ولازم ذلك عقلا أن أداء الحق مطلوب، وإنما البحث في دلالة الجملة الاسمية الخبرية بنفسها على الطلب لا بالملازمة العقلية، فعدم صحة ذلك في لغة العرب شاهد على أن الموضوع له والمستعمل فيه مختلف في المقامين

.

وما أفيد محل تأمل :

**أولا:** أنه لا إشكال أن الوجدان شاهد على أن المستعمل فيه واحد، فإذا قال الأب أمام ولده: (ولدي يطيع أمري) فإنه تارة يقولها بقصد الإخبار عن ديدن ولده وأخرى بقصد طلب الإطاعة من ولده، ولا يرى في النظر العرفي أي فرق بينهما من حيث المستعمل فيه وإنما الفرق بينهما في الداعي وأن الداعي لهذه الجملة تارة هو الإخبار وتارة الحث والطلب.

**ثانيا:** أن سيدنا قدس سره بنى على أن استعمال الجملة الخبرية الفعلية في الطلب مجاز يحتاج للقرينة المصححة عرفا، وهذه القرينة متوفرة في استعمال الفعل الماضي في الطلب ابتداء، فإن النكتة المصححة لاستعمال الجملة الخبرية في الطلب هي أن مفاد الجملة الخبرية هو النسبة الصدورية، فاذا عبر عن النسبة الصدورية بالفعل الماضي الدال على الوقوع والتحقق كان ذلك مناسبا للدلالة على الطلب، فتكون دلالة الفعل الماضي على الطلب بنحو آكد، فكما أنه إذا قيل في مقام الدعاء: (غفر الله لك) فهو أبلغ من أن يقال: (اللهم اغفر له) فإن الجملة الخبرية بالفعل الماضي لدلالتها على الوقوع تكون أبلغ في الدلالة على الدعاء من الجملة الإنشائية بنحوٍ آكد وأوثق، فكذلك في الجملة الخبرية الدالة على الأمر المولوي، حيث إن نفس هذه النكتة البلاغية هي المصحح لاستعمال الجمل الخبرية الاسمية والفعلية بالفعل الماضي أو المضارع في الأمر فتأمل .

**ثالثا:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله الشريف من أن تتبع الاستعمالات يشهد بخلاف ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره، أما بالنسبة لاستعمال الفعل الماضي في مقام الطلب ابتداءً فقد ورد في نهج البلاغة: (أجزأ امرؤ قرنه واسى أخاه بنفسه ولم يوكل قرنه إلى أخيه فيجتمع عليه قرنه وقرن أخيه) فإن قوله: (أجزأ امرؤ قرنه واسى أخاه بنفسه) ظاهر في الطلب أي: ليجزء وليواس، وبهذا شرحه شراح النهج.

وأما استعمال الجملة الاسمية في مقام الإنشاء الطلبي فهو متعارف بأن يقول الأب لولده: (أنا مسافر غدا وأنت مسافر معي أو أنا خارج وأنت معي) فإنه لا معنى له عرفا إلا الطلب، ويمكن أن يضاف لما أفاد مد ظله أن في دعاء الفرج قد ورد : (صلواتك عليه وعلى آبائه) وهي جملة اسمية مستعملة في مقام الإنشاء الطلبي فإن الدعاء من قسم الطلب، وإن نوقش في ذلك ولو من باب أن استعمال الجملة الإسمية في الطلب الدعائي لا يثبت صحة استعمالها في الطلب المولوي وهو الأمر الذي هو محط ثمرة البحث، فهنا شواهد أخرى فقد ورد في الرواية الشريفة: (المؤمن هين لين) أي: ليكن هينا لينا، وكذلك قوله عليه السلام: (المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا) بمعنى أنه يجب على المؤمن تكليفا أن يفي بشرطه، إلا أن يناقش في ذلك فيقال : إن الرواية في مقام بيان الحكم الوضعي وهو نفوذ الشرط لا التكليفي وهو وجوب الوفاء، أو إنها في مقام توصيف المؤمن بالالتزام بشرطه، ويدل بالملازمة العقلية على الطلب، ولكن مع هذه الشواهد التي يظهر منها صحة استعمال الجمل الخبرية في الطلب إلا أنه يمكن القول بالتفصيل فليست جميع موارد استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على نسق واحد .

021

**الاتجاه الثالث: أن الجملة الخبرية دالة على الطلب بالالتزام.**

وبيان ذلك بذكر وجوه أربعة:

**الوجه الأول:** ما ذهب إليه المحقق الإيرواني قدس سره [في الأصول في علم الأصول ج1ص 51] من أن الجملة الخبرية في مقام الطلب محتفظة بمدلولها التصوري والتصديقي، بمعنى أن الجملة الخبرية في مقام الطلب هي بيان للنسبة الصدورية بداعي الإخبار عن وقوعها من صنف خاص، فإذا قال المولى في مقام الطلب: (من أفطر متعمدا يصوم شهرين متتابعين) فهو في مقام الإخبار عن وقوع الكفارة خارجا ممن أفطر، ولكنه لا يخبر عن ذلك مطلقا، وإلا لزم الكذب، بل يخبر عن وقوع ذلك ممن هو في صراط الامتثال، فكأنه قال: (المكلف العامل بقانون الشرع الذي في صراط الامتثال لأوامر الشارع يصوم شهرين متتابعين إذا أفطر متعمدا) . وهذا يدل بالإلتزام على الطلب، لأن الملازم للعمل بقانون الشرع هو الطلب، فإنك إذا أخبرت عن وقوع الكفارة ممن هو في صراط الامتثال فهذا يعني أن هناك طلبا هو في مقام امتثاله، فالإخبار عن وقوع العمل دال على وجود طلب.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي قدس سره على سبيل الاحتمال [ج 1ص 180] وهو أن الإخبار عن اللازم إخبار عن الملزوم بنحو الكناية، فإذا قيل: (زيد كثير الرماد) فهو إخبار باللازم عن الملزوم وهو الكرم، ونظيره الجملة الخبرية في مقام الطلب فهي بيان للنسبة الصدورية بقصد الإخبار، لكن لا بقصد الإخبار عن اللازم - كما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره - وهو وقوع الفعل، فإن الفعل قد لا يقع، لاحتمال عصيان المكلف، وإنما هي إخبار عن الملزوم لوقوع الفعل وهو الطلب، فإن المكلف لا غرض له عادة في صيام شهرين متتابعين إلا إذا كان هناك طلب، فبين وقوع الفعل ووجود الطلب ملازمة، ولأجل ذلك فإن الإخبار عن وقوع الفعل - وهو صوم شهرين متتابعين - كناية عن الإخبار عن وجود طلب في حق هذا المكلف لمكان تلك الملازمة.

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي قدس سره [نهاية الأفكار ص 181] على أنه أوجه من سابقه، و تقريبه بأحد نحوين:

١- أن مفاد الجملة الإخبار عن وقوع الفعل خارجا لتحقق مقتضيه وهو الطلب.

٢- هو أن الفعل موجود بوجود مقتضيه، كما يقال: إن للشجرة وجودا فعليا إذا تحققت ولها وجود اقتضائي بوجود البذرة، فكذلك فعل المكلف موجود وجودا اقتضائيا بوجود الطلب؛ لأن الطلب يقتضي وجود الفعل من المكلف، فلما كان الطلب تامَّ الاقتضاء لوجود الفعل من المكلف، فلذلك إذا قال المولى: (من أفطر متعمدا يصوم شهرين متتابعين) فهو يخبر عن وجود الصوم بوجود مقتضيه وهو الطلب.

فوجه دلالة الجملة الخبرية على الطلب على هذا الوجه تضمنها للإخبار عن الطلب.

ومما سبق من الوجوه الثلاثة نقتنص ملاحظتين:

**الأولى:** أن الطلب في الجمل الخبرية الدالة عليه مدلول تصديقي، لأن استفادته فرع صدور الجملة الخبرية بداعي الإخبار إما الإخبار عن الفعل ممن هو في صراط الامتثال أو الإخبار عن ملزومه وهو الطلب أو الإخبار عنه من زاوية تحقق مقتضيه، ومن الواضح أن داعي الإخبار مدلول تصديقي، بينما المدعى أن الجملة الخبرية في مقام الطلب تدل على الطلب دلالة تصورية حتى في فرض صدور الجملة الخبرية من الهازل أو غير العاقل أو رؤيتها في جدار محفوفة بقرينة الطلب.

**الثانية:** أن ما ذكر خلاف الوجدان، فإن الأب إذا قال بمحضر ولده: (ولدي يمتثل أوامري) فإنه لا يقصد الإخبار عن وقوع الامتثال من ولده إذا كان ولده في صراط الامتثال وكأنه قال: إذا كان ولدي في صراط الامتثال فهو يمتثل أوامري، ولا أنه يخبر عن وقوع الفعل من ولده بغرض الإخبار عن الطلب، أو يخبر عن وقوع الفعل من ولده من جهة مقتضيه وهو الطلب، فإن حمل الجملة على ذلك لا يخلو عن تكلف، بل ظاهرها أنها طلب من ولده بالامتثال وليس إخبارا.

ولذلك اتجه السيد الصدر قدس سره الى وجه آخر:

**الوجه الرابع:** ما في [بحوث في علم الأصول ج 2 ص56] من أن الجملة الخبرية ليست بداعي الإخبار بل بداعي إنشاء الطلب وتقريبه:

أن دعوى المحقق العراقي وجود ملازمة بين الطلب والفعل عهدتها عليه، إذ لا ملازمة بين الطلب والفعل لا عقلية ولا عرفية، فكيف يقال: إن الإخبار عن الفعل إخبار عن الطلب؟ أو الإخبار عن وجود الفعل من حيث وجود مقتضيه التام يعني الطلب؟ وعليه فينبغي أن يقال: لما كانت النسبة الصدورية مما تقع كثيرا عن النسبة الإرسالية (البعثية) أوجبت هذه المقارنة الكثيرة نشؤ مدلول التزامي تصوري، بمعنى أن من تصور وقوع الفعل تصور نسبة إرسالية في رتبة سابقة نتيجة كثرة الاقتران لا من جهة الملازمة.

 فإذا وردت الجملة الخبرية وكان في البين قرينة على كون السياق سياق الإنشاء تمت ثلاثة مداليل:

**المدلول الأول:** المدلول المطابقي وهو النسبة الصدورية، فقوله: (يصوم ستين يوما) مفاده نسبة صدورية.

**المدلول الثاني:** المدلول الالتزامي التصوري، وهو النسبة الإرسالية، لتحقق ملازمة تصورية بين وقوع الفعل - وهو النسبة الصدورية - وبين النسبة الإرسالية؛ لكثرة تقارنهما.

**المدلول الثالث:** بما أن النسبة الإرسالية متحدة سنخا مع الطلب - لا أنها بمعنى الطلب والإرادة بل لكونها المصداق العرفي للطلب - دلت النسبة الإرسالية التي ينتقل الذهن لها عند تصور النسبة الصدورية على الطلب بالالتزام.

ولايخلو عن تكلف .

**المقام الثاني: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.**

وتحديد الوجه في الدلالة على الوجوب بالرجوع إلى المباني السابقة:

1- مبنى صاحب الكفاية: وهو أن مفاد الجملة الخبرية النسبة الصدورية، والطلب مجرد داعٍ، أي: أن النسبة الصدورية قد يتعلق بها الإخبار وقد يتعلق بها الإنشاء، فقد تكون خبرا وقد تكون طلبا، فالإخبار والطلب دواعٍ، والمستعمل فيه في كليهما واحد وهو النسبة الصدورية.

**إن قلت:** ما وجه دلالتها على الوجوب بل ما هو وجه دلالتها على الطلب من الأساس؟ فإن مجرد وقوعها في سياق الإنشاء إنما يدل على وجود طلب بالدلالة العقلية، والمدعى هو دلالة نفس الجملة على الطلب، فإن النسبة الصدورية شيء والطلب شيء آخر فما هو وجه المناسبة؟

فهنا ذكر بعض شراح الكفاية أن النكتة التي تقتضي دلالة الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على الطلب هي عين النكتة التي تقتضي دلالتها على الوجوب، وهي نكتة بلاغية، وحاصلها أن مدلول الجملة الخبرية وقوع العمل، والمناسب للوقوع والتحقق هو الطلب الذي يسد أبواب العدم كلها وهو الوجوب، إذ لا يتصور تحقق الفعل خارجا إلا إذا كان وراءه سبب يضمن معه سد أبواب العدم كلها، وذلك هو الطلب اللزومي الذي لا يسمح بالترك، وأما الطلب الندبي المساوق للترخيص في الترك فلا يضمن معه تحقق الفعل خارجا .

فدلالة الجملة الخبرية على الوجوب عين دلالتها على الطلب ألا وهو أن معنى النسبة الصدورية صدور الفعل، وإنما يتصور الوقوع مع وجود سبب تام يقتضي إعدام أبواب الترك، وهذا السبب في مقام الإنشاء هو الطلب الوجوبي لكونه مما يضمن معه تحقق الفعل، فاستفادة الطلب الوجوبي على مبنى صاحب الكفاية قدس سره باللزوم البين .

 2- مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - من أن الوجوب من أحكام العقل - فمتى صدرت الجملة الخبرية في مقام الإنشاء ولم يكن معها ترخيص في الترك كان صدورها موضوعا لحكم العقل بضرورة الامتثال، وهذا هو الوجوب.

٣- مبنى المحقق العراقي - من أن الجملة الخبرية في مقام الطلب خبرية تصورا وتصديقا - وهي إخبار عن الطلب إما من باب الإخبار باللازم عن الملزوم أو من باب الإخبار عن المقتضى من جهة المقتضي، فعلى هذا المبنى يكون الملزوم الذي يستوجب وقوع الفعل أو المقتضي التام الذي يستوجب وقوعه لا يكون إلا الطلب الوجوبي، فاستفادة الوجوب من الإخبار عن وقوع الفعل من باب اللزوم البين .

٤- على مبنى الإيرواني الذي يرى أن الجملة الخبرية في مقام الطلب إخبار عن وقوع الفعل حقيقة من المكلف الذي هو في صراط العمل بقانون الشرع يترتب أمران: أحدهما: استفادة وجود طلب مولوي، وهو مما يتوقف على الإطلاق في نفس مفاد الجملة الخبرية، فإن القيد المأخوذ في مفادها كون المكلف عاملا بقانون الشرع وهو قد يكون في مقام امتثال طلبات المولى، وقد يكون في مقام تنفيذ الترغيب، إلا أن كونه في مقام العمل بقانون الشرع بالنحو الأوسع من الطلبات والترغيبات مما يحتاج إلى مؤنة وقرينة لأن طبع المكلف أن لا يأتي بالمندوبات بل يقتصر على مقام العمل على امتثال طلب المولى، فكونه في مقام العمل بقانون الشرع الأوسع خلاف الطبع مما يحتاج للقرينة، ومقتضى الإطلاق وعدم القرينة أن المنظور هو الإخبار عن وقوع الفعل من المكلف الذي هو في صراط امتثال طلب المولى، وثانيهما إذا استفيد الطلب المولوي استفيد الوجوب، حيث إن طلب المولى بما هو مولى مما يلزم تنفيذه عقلا .

٥- مبنى السيد الصدر قدس سره، حيث أفاد بأن الجملة الخبرية لها مدلول مطابقي وهو النسبة الصدورية، ومدلول التزامي وهو النسبة الإرسالية، وهو الدال على الطلب بالالتزام، وبناء عليه يجري الإطلاق في المدلول الالتزامي الثاني فيقال: بما أنه استفيد باللزوم البين بالمعنى الأخص أن في المقام طلبا فذلك الطلب حيث لم يقترن بقرينة تدل على الترخيص في الترك فمقتضى إطلاقه استفادة الوجوب.

إن قلت: كيف يجري الإطلاق في المدلول الالتزامي قلنا: لا فرق في جريانه بين كون المدلول مطابقيا أو التزاميا، لأن المدلول الالتزامي البين بالمعنى الأخص مدلول لفظي مقصود بالبيان، لعدم انحصار قصد المتكلم ببيان المدلول المطابقي، بل يقصد بيان المداليل الالتزامية أيضا، فتجري فيه مقدمات الحكمة، فإذا جرت وتم الإطلاق استفيد الطلب وجوبي.

والأقرب للنظر العرفي مبنى صاحب الكفاية قدس سره.

022

**التعبدي والتوصلي**

والبحث فيه في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في بيان معاني التعبدي والتوصلي.

الجهة الثانية: في بيان إمكان التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير أو الجامع بين الفعل المباشري والتسبيبي أو الجامع بين فعل النفس والنيابة .

الجهة الثالثة: في بيان مقتضى الأصل اللفظي أو العملي عند الشك في أي معنى من معاني التعبدي والتوصلي .

**الجهة الأولى: في بيان معاني التعبدي والتوصلي.**

إن لهذين العنوانين معاني أربعة - كما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج 2ص 141] تبعا لشيخه المحقق النائيني قدس سره في رسالته في التعبدي والتوصلي المكتوبة بقلمه - وهي:

**المعنى الأول:** أن المراد بالتعبدي ما لا يسقط بفعل الغير، والمراد بالتوصلي ما يسقط بفعل الغير، فالصلاة والغسل مثلا مما لا يسقط بفعل الغير فهما تعبديان بهذا المعنى، بينما بعض الواجبات قد يسقط بفعل الغير إما بشرط التسبيب له من المكلف كما في الحلق والذبح، حيث إن المحرم مكلف بالحلق والذبح ولكنه يمكن سقوط ذلك عن ذمته بأن يقوم غيره بالحلق أو الذبح عنه عن تسبيب منه، فالحلق والذبح من التوصلي باعتبار أنه يسقط بفعل الغير عن تسبيب من المحرم، أو لا بشرط التسبيب بل تسقط بفعل الغير تبرعا وإن لم يكن بتسبيب من المكلف، ولذلك مثالان:

1- قضاء الولد الأكبر الصلوات عن والده المتوفى، فإن هذا الواجب يسقط بفعل الغير ولو كان الفعل تبرعا من دون إذن من الولد الأكبر ولا تسبيب منه.

٢- الزكاة، وقد أفاد سيدنا قدس سره في أصوله بأنها مما يسقط بأداء الغير ولو كان أداء الغير تبرعا أو بأمر الحاكم الشرعي من دون استنادٍ للمكلف، ولكنه في فقهه [الموسوعة ج23 ص94] بنى على عدم سقوط الزكاة بأداء الغير تبرعا ، بل لا بد من كون الأداء عن تسبيب من المكلف.

**المعنى الثاني:** أن التعبدي ما لا يسقط إلا بالحصة الاختيارية، والتوصلي ما يسقط ولو بحصة غير اختيارية، فتغسيل الميت المسلم مثلا لا يسقط بحصة غير اختيارية، وأما دفنه فيسقط ولو بحصة غير اختيارية، فلو أنه دفن ميتا غفلةً أو أهال التراب على حفرة صدفة فاتفق أن في الحفرة ميتا مسلما كفى ذلك في سقوط الأمر بدفن الميت المسلم، إذ الغرض من الأمر بدفن الميت المسلم ستره وحفظ حرمته، فإذا حصل الغرض ولو بحصة غير اختيارية سقط الأمر.

**المعنى الثالث:** أن التعبدي ما لا يسقط إلا بفرد مباح، والتوصلي ما يسقط ولو بفرد محرم، وهذا هو الفرق بين الوضوء والغسل وبين إزالة النجاسة، فإن الأمر بالطهارة الحدثية كالوضوء والغسل لا يسقط إلا بفرد مباح، وأما إزالة النجاسة عن المسجد أو المصحف فإنه يسقط ولو بفرد محرم، فلو فرض أن المكلف أزال النجاسة عن المسجد أو المصحف بماء مغصوب فإن النجاسة تزول ويطهر المكان وإن أثم المكلف باستخدام الماء المغصوب.

**المعنى الرابع:** أن المراد بالتعبدي ما كان منوطا بقصد القربة بحيث لا يسقط الأمر به ما لم يأت به بقصد القربة والتوصلي ما يسقط ولو أتي به دون قصد القربة كرد السلام وأداء الدين ونحو ذلك.

وبين التعبدي بالمعنى الرابع وما قبله عموم من وجه، فقد يكون الواجب تعبديا بالمعنى الرابع ولكنه توصلي بالمعنى الأول لأنه يسقط بفعل الغير ولو تبرعا نحو قضاء الولد الأكبر للصلاة عن والده المتوفى، وقد يكون توصليا بالمعنى الرابع لعدم اعتبار قصد القربة فيه ولكنه تعبدي بالمعنى الأول لعدم سقوطه بفعل الغير نحو رد السلام وتحنيط الميت المسلم كما هو الصحيح خلافا لسيد العروة قدس سره، وقد يكون تعبديا بالمعنيين كالغسل، أو يكون توصليا بالمعنيين نحو إزالة النجاسة عن المسجد حيث يسقط بفعل الغير ولا يعتبر فيه قصد القربة .

**الجهة الثانية: في بيان إمكان التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير أو بالجامع بين فعله المباشري والتسبيب إلى فعله غيره، أو بالجامع بين فعله نفسه والنيابة من قبل غيره.**

فهنا ثلاثة موارد:

**المورد الأول:** هل يمكن أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره؟ كما في الزكاة أو تحنيط الميت المسلم .

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره الشريف أن الشك تارة في الاجتزاء وأخرى في السقوط، أي: أن الشك تارةً يقع في أن فعل الغير عدل للواجب فيجتزأ به وأخرى يقع الشك في أن فعل الغير مسقط للواجب أم لا وإن لم يكن عدلا للواجب؟

 النحو الأول - وهو أن يقع الشك في أن فعل الغير عدل للواجب - بمعنى كون المكلف مخاطبا بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره على نحو الجامع التخييري بين فعل نفسه وفعل غيره، فكأن المولى يقول له: أنت مخير بين أداءك للزكاة أو أداء غيرك لها ، وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص 142] بأنه لا يمكن التخيير بين فعل الغير وفعل النفس، فإن فعل النفس تحت اختياره وفعل الغير خارج عن اختياره، ولا يمكن تخيير المكلف بين ما هو داخل تحت اختياره وما هو خارج عن اختياره. وبالتالي فلا معنى لأن يؤمر المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، فإن مرجعه للتخيير بين ما هو تحت اختياره وما هو خارج عنه.

 النحو الثاني هو ما إذا كان الشك في السقوط، ومرجعه إلى الشك في الوجوب إطلاقا واشتراطا لا في الواجب، مثلا هل أن وجوب تحنيط الميت المسلم على المكلف مشروط بعدم تحنيط غير المكلف كالصبي المميز أم هو مطلق؟ فهنا لا شك في الواجب - كما في النحو الأول - إذ الواجب واضح، وهو خصوص تحنيط المكلف للميت المسلم، وإنما الشك في سقوط الوجوب إذا تبرع غير البالغ بالتحنيط؟ ومرجع الشك في السقوط إلى الشك في أن الوجوب مشروط أم مطلق؟ فإن قلنا بأن وجوب تحنيط الميت مشروط من الأول بعدم تبرع غير المكلف به سقط الأمر بتحنيط الميت عن المكلف، وإن قلنا بأن الوجوب مطلق فلا يسقط وإن حنطه الصبي المميز، فلا بد من تحنيطه مكررا.

فالشك ليس في الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره كي يقال: إنه غير معقول، وإنما الشك في أن فعل غيره مسقط أم لا؟ وهذا أمر معقول، فيقال: مقتضى إطلاق الوجوب وعدم اشتراطه في الدليل بعدم تحنيط غيره أن الوجوب باقٍ ولو قام الصبي بالتحنيط.

ولكن السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2ص64] أفاد

**أولا:** بأن فعل الغير قد يكون مقدورا للمكلف كما إذا أمكنه أن يتسبب الى صدور الفعل من الغير كما إذا أمر ابنه أو استأجره لتطهير المسجد فيمكن حينئذ كون الواجب هو الجامع بين الفعلين.

**وثانيا:** على فرض كون فعل الغير غير مقدور للمكلف فإن ذلك لايمنع من إطلاق متعلق الأمر وهو الواجب وشموله لفعل الغير فقد ذكر السيد الخوئي قدس سره في المسألة الآتية أنه يعقل خطاب المكلف بالجامع بين الحصة الإختيارية المقدورة وغير الإختيارية ، لأن الجامع بين الإختياري وغيره إختياري .

وبيان ذلك أن البحث في المسألة التالية هو في إمكان الخطاب بالفعل الأعم من الاختياري وغير الاختياري، فمثلا يجب رد السلام ولو صدر الرد غفلةً عن وجود سلام، فهل يمكن أن يخاطب المكلف بالجامع بين الحصة الاختيارية الملتفت إليها والحصة غير الاختيارية؟ وهل يمكن أن يخاطب المكلف بدفن الميت الأعم من دفنه عن التفات أو دفنه غفلةً؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي قدس سره أنه لا يوجد مانع من ذلك، والسر فيه أنه إن قلنا بمبنى المحقق النائيني قدس سره من أن التكليف بعثٌ وتحريك فلا محالة يختص التكليف بالحصة الاختيارية المقدورة، أي أن نفس التكليف يوجب اختصاص متعلقه قهرا بالحصة الاختيارية المقدورة، فلا يمكن التكليف بالجامع بين الاختياري وغيره.

وأما على مبنى السيد الخوئي قدس سره من أن التكليف مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف مع إبرازه بمبرز فلا مانع من أن يعتبر المولى على ذمة المكلف رد السلام الجامع بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية أو دفن الميت الجامع بين الحصة الاختيارية وغير الاختيارية، والسر في ذلك أن نفس التكليف لا يقتضي الاختصاص بالاختياري - كما هو مبنى المحقق النائيني - فلا مانع من التكليف بغير الإختياري إلا حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لأن التكليف بغير المقدور لغو، ومن الواضح أن حكم العقل بالقبح لأجل اللغوية إنما ينصب على خصوص التكليف بالحصة غير المقدورة، أي لو كان التكليف بخصوص الحصة غير المقدورة لكان التكليف لغوا، لكن المفروض أن التكليف ليس بخصوص الحصة غير المقدورة، بل بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فإذا كان الغرض قائما بالجامع فلامانع من التكليف به إذ من الواضح أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فمثلا: الإنسان مكلف بطبيعي الصلاة بين الزوال والغروب مع أنه ليست جميع الأفراد مقدورة، كالصلاة في الفضاء أو الصلاة في دقيقة واحدة، ومع ذلك يصح تكليف المكلف بالجامع، إذ يكفي في القدرة على الجامع القدرة على بعض أفراده، فبما أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ فالتكليف به ممكن وإن كانت إحدى حصتيه غير اختيارية ولا لغوية في ذلك.

هذا ما ذكره السيد الخوئي قده في المسألة التالية، ومن هنا أورد عليه السيد الصدر قدس سره نقضا، وهو أنه إذا كان التكليف بالجامع بين الإختياري وغير الاختياري تكليفا صحيحا - كما أفاد في المسألة الآتية - وبذلك يكون متعلق الأمر جامعا لا يختص بالحصة الاختيارية فيجب أن يقال في المقام بمثل ذلك، وأنه لا مانع من خطاب المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، فإن غايته أن تكليف بجامع بين حصة اختيارية وحصة غير اختيارية، والجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري، إذ يكفي في اختيارية الجامع اختيارية أحد فرديه، فمقتضى ذلك بقاء متعلق الأمر على إطلاقه وهو الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره.

لكن سيدنا الخوئي قدس سره تعرض للإشكال والجواب عنه [المحاضرات ج2ص 149] وحاصله أن هناك فرقا بين الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره وبين فعل نفسه الجامع بين حصة اختيارية وحصة غير اختيارية، فإن المورد الأول لم يكن فيه خطاب بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، إذ لا معنى لأن يخاطب الإنسان بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره حيث لا معنى لاعتبار هذا الجامع في ذمة المكلف، فإن ذمة المكلف إنما تشتغل بما هو صادر منه لا بما هو صادر عن الغير، وهذه مسألة واضحة، وأما في المسألة الآتية فإن متعلق التكليف الفعل الصادر من المكلف، غاية ما في الباب أن فعل المكلف له حصتان حصة اختيارية وحصة غير اختيارية، كما إذا قيل له: (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يعني: إذا سلم عليك فرد السلام، فمتعلق الأمر رد المكلف نفسه للسلام، وهذا الرد له حصتان حصة اختيارية للالتفات إليها وحصة غير اختيارية لعدم الالتفات إليها، فهنا يصح الخطاب بناء على أن التكليف مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فلا تجانس بين المسألتين كي يرد النقض على مدعى سيدنا الخوئي قدس سره.

023

وتحقيق المقام: أن في البين إشكالا عقليا وإشكالا عقلائيا.

**أما الإشكال العقلي** فهو دعوى أن الأمر بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير تكليف بغير المقدور، بلحاظ أن القدرة بمعنى الاختيار – لا بمعنى القوة المبثوثة في الجسم - معتبرة في التكليف إما لأن التكليف يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه - كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره من أن التكليف بعث والبعث يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه - وإما لأن التكليف وإن لم يقتض اعتبار القدرة في المتعلق - لأنه مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - إلا أن العقل حاكم بقبح التكليف بغير المقدور لكونه لغوا، فإذا لم يكن نفس التكليف مقتضيا لاعتبار القدرة فالعقل يقتضي اعتبار القدرة في المتعلق لقبح التكليف بغير المقدور لكونه لغوا.

والنتيجة أنه لا يصح عقلا الخطاب بغير المقدور، وبناءً عليه فلا يصح الأمر بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير باعتبار أن فعل الغير خارج عن اختيار المكلف وقدرته.

ولكن جملة من المحققين أجابوا عن هذا الإشكال بأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وبيان ذلك أن الكلي الطبيعي - كالإنسان والصلاة ورد السلام - له وجودات عديدة بوجود أفراده وأعدام عديدة بعدم بعض أفراده، إذ لا يعقل أن يكون للكلي الطبيعي وجود بحذائه خارجا يقابل وجود أفراده، لاستحالة وجود الكلي بما هو كلي خارجا لكون الوجود مساوقا للتشخص، بل وجود الكلي الطبيعي بوجود أفراده، وبما أن الأفراد الموجودة متعددة فالكلي الطبيعي متعدد خارجا، حيث إن له وجودات بوجودات أفراده وأعدام بعدم بعض أفراده، وهذا يعني أن الوجود بالذات للفرد لا الكلي، ونسبة الوجود للكلي خارجا بالعرض أو بالتبع - على اختلاف المبنى -. وكما أن الكلي بالنسبة لوصف الوجود مما يتصف بالإيجاب والسلب فهو موجود بوجود فرد ومعدوم بعدم فرد آخر ، فكذلك الأمر بالنسبة لوصف القدرة، فإنه إذا كان بعض أفراد الكلي مقدورا وبعض أفراده ليس بمقدور كما إذا أمر المولى بالصلاة فإن بعض أفرادها مقدور كالصلاة على الأرض وبعضها غير مقدور كالصلاة في الفضاء، فالكلي مقدور وغير مقدور، إذ ما دام الوجود بالذات للفرد لا الكلي فكذلك القدرة بالذات للفرد لا للكلي، إذ المقدور بالذات هو الفرد، وأما الكلي فمقدور بالتبع أو بالعرض، والنتيجة أنه إذا نظرنا للكلي من زاوية عقلية فلا يصح القول إن الكلي الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، بل هو بحسب العقل مقدور وغير مقدور، لأنه إنما يتصف بالمقدورية بلحاظ الفرد وبما أن بعض أفراده مقدور وبعضها ليس بمقدور فهو يتصف بكلا الوصفين فهو مقدور وغير مقدور.

 ولكن حيث يكفي في إمكان الأمر بالطبيعي القدرة على بعض أفراده قالوا: إن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ومقصودهم بهذه العبارة أنه يكفي في إمكان الأمر بالطبيعي القدرة على تحقيقه بتحقيق بعض الأفراد، وإلا فهو عقلا مقدور وغير مقدور.

وبناء على ذلك فمتى ما كان هناك غرض وملاك في الطبيعي وكان المكلف قادرا على تحقيقه بتحقيق بعض أفراده أمكن عقلا التكليف بالطبيعي وإن كان بعض أفراده غير مقدور، بلا فرق بين مبنى النائيني ومبنى الخوئي قدس سرهما، أما على مبنى السيد الخوئي قدس سره - من أن التكليف مجرد اعتبار - فالأمر واضح، وأما على مبنى النائيني قدس سره - من أن التكليف بعثٌ وتحريك - فهو وإن اقتضى كون متعلقه مقدورا إلا أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وهذا كافٍ في معقولية التكليف حتى على مبنى المحقق النائيني قدس سره.

وظهر بهذا اندفاع الإشكال العقلي.

**وأما الإشكال العقلائي** فيقال: هل يقبل المرتكز العقلائي أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره وإن كان ممكنا عقلا؟ وهنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول:** أنه لا يوجد إشكال عقلائي لا على مبنى النائيني ولا على مبنى الخوئي قدس سرهما في الخطاب بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير.

وبيان ذلك: أن المناط في صحة التكليف لدى المرتكز العقلائي هو توفر المقتضي وتوفر الشرط، أما المقتضي فهو وجود الملاك، وأما الشرط فهو توفر القدرة، وكلاهما حاصل في المقام، فإذا فرض أن للمولى ملاكا في الجامع بين فعل النفس وفعل الغير لا في خصوص فعل النفس فقد تحقق المقتضي، وأما الشرط فهو القدرة والمفروض أن المكلف قادر على تحقيق هذا الجامع بتحقيقه في أحد فرديه - وهو فعل النفس - فحيث توفر المقتضي وتوفر الشرط كان التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير تكليفا عقلائيا.

**الاتجاه الثاني:** التفصيل بين كون الجامع انتزاعيا أو طبيعيا وبين مبنى النائيني ومبنى الخوئي قدس سرهما، وهو ما ذكره بعض الأساتذة مد ظله في إحدى دوراته الأصولية.

وبيانه أنه تارة يكون الجامع انتزاعيا - وهو عنوان الأحد - بأن يقول: أنت مأمور بأحد الفعلين إما فعلك أو فعل غيرك، فهذا يعني أن عنوان الأحد لا موضوعية له وأنه مجرد عنوان مشير، أي أنه عبارة عن مفاد (أو) على سبيل البدل، فكأنه يقول: أنت مخاطب بفعلك أو فعل غيرك، فهو تخيير بين فعل النفس وفعل الغير، وهذا مستهجن لدى المرتكز العقلائي. ولذلك لا يصح الخطاب بالجامع الانتزاعي بين فعل النفس وفعل الغير لدى المرتكز العقلائي لا على مبنى المحقق النائيني ولا على مبنى السيد الخوئي قدس سرهما إذ كما لا يصح البعث بمفاد (أو) بين فعل النفس وفعل الغير، فكذلك لامعنى لاعتبار التخيير على ذمة المكلف بين فعل النفس وفعل الغير .

وتارة أخرى يكون الجامع طبيعيا حقيقيا كما إذا قال المولى: (أنت مأمور بدفن الميت المسلم) فأمر بطبيعي الدفن، مما يعني أن المتعلق هنا هو الطبيعي الحقيقي الملحوظ بنحو الموضوعية لا المشيرية للأفراد - كما في الجامع الانتزاعي - وأن التخيير بين الأفراد مستند للعقل لا للخطاب فقد فُصِّل هنا بين مبنى المحقق النائيني والخوئي قدس سرهما، فقيل: أما على مبنى المحقق النائيني وهو البعث والتحريك فلا معنى للتحريك نحو الجامع بما هو جامع بين ما تحت الاختيار وما هو خارج عن الاختيار، أي أن المرتكز العقلائي يستهجن أن يخاطب المكلف بجامع بين ما تحت الاختيار وما هو خارج عن الاختيار، وأما على مبنى المحقق الخوئي من أن التكليف مجرد اعتبار فلا مانع عقلا ولا عقلائيا من أن يعتبر المولى في ذمة العبد طبيعي دفن المسلم والخيار له في التطبيق على الفرد، فإن مجرد اعتبار الفعل على ذمة العبد الأعم من فعل نفسه أو فعل غيره عقلائيّ إذا كان للمولى ملاك في الجامع المذكور .

وقد اتضح من جميع ما تقدم أن الإشكال العقلي مدفوع والإشكال العقلائي وارد في الجملة، وبناء على ما مضى يمكن صياغة إشكال السيد الصدر قدس سره بنحو آخر وحاصله: أن مدعى السيد الخوئي قدس سره إما الإشكال العقلي أو العقلائي، فإن كان الأول - كما هو ظاهر عبارته في المسـألة الأولى حيث قال بأنه لا يمكن تخيير المكلف بين فعل نفسه وفعل غيره لأن الأول داخل تحت الاختيار والثاني خارج عنه - فمن الواضح اندفاعه باعتبار أن الجامع بينهما انتزاعيا أو حقيقيا على مبناه أو مبنى النائيني جامع بين المقدور وغير المقدور، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور والجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري.

وإن كان مراده الإشكال العقلائي - كما هو ظاهر تعبيره في المسألة التالية حيث قال: (لا معنى) - فما الفرق بين المسألتين؟ فإنه وارد على كلا المسألتين، فكما أن المرتكز العقلائي يأبى أن يخاطب الإنسان بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره فكذلك المرتكز العقلائي يأبى أن يخاطب الإنسان بفعله الجامع بين ما تحت اختياره وما هو خارج عن اختياره، فلو أن المولى أفصح بهذا الجامع وقال لعبده: (أنت مخاطب بالجامع بين صلاتك على الأرض وصلاتك في الفضاء) لم يقبله العقلاء، فلا فرق في المرتكز العقلائي بين أن يخاطب الإنسان بفعله وفعل غيره أو أن يخاطب بفعله الجامع بين فعله الاختياري وفعله غير الاختياري، فكلاهما مستهجن عند العقلاء، ولذا ينصرف الخطاب لخصوص ما يقع تحت الاختيار، فما هو وجه التفكيك بين المسألتين؟

إلا أن يقال دفاعا عن سيدنا الخوئي قدس سره بأن إشكاله عقلي مبني على نكتة عقلائية ، وهي أن التكليف بالحمل الشائع ليس مطلق الإعتبار بل نحو خاص من الإعتبار، ويترتب على ذلك الخطاب بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير خلف كونه تكليفا، أي خلف حقيقة التكليف.

وبيان ذلك : أن التكليف وإن كان عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة المكلف إلا أن المقصود من الاعتبار هو العقلائي منه لا الاعتبار الشخصي، أي الاعتبار الذي يراه العقلاء تكليفا بالحمل الشائع، وما يراه العقلاء تكليفا هو ما جمع أربعة شروط:

١- صدوره ممن له أهلية الاعتبار فلا يصدق التكليف على اعتبار الطفل أو العابث.

٢- الملاك.

٣- القدرة.

٤- الغرض العقلائي وهو عبارة عن أن الغرض النوعي للعقلاء من تخصيص الخطاب بأي شخص أو جماعة هو صدور العمل منهم ما لم تقم قرينة خاصة على الغرض الأوسع وهو حصول العمل كيف ما اتفق كما في إزالة النجاسة عن المسجد أو دفن الميت ونحوه، وبناء على ذلك فخطاب المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره وإن كان متعلقا بجامع حقيقي إلا أنه ليس بتكليف عند العقلاء، لأنه وإن جمع الملاك والقدرة إلا أن الغرض النوعي العقلائي المقوم للتكليف - وهو صدور الفعل من المكلف - لا يتحقق بهذا الخطاب، إذ المبرر العقلائي لخطاب أي شخص هو صدور العمل منه لا الأعم، وإلا لو كان الملاك في الجامع وكانت القدرة متوفرة، وكان الغرض هو طبيعي الصدور لكان الخطاب العقلائي هو بنحو الواجب الكفائي وهو خطاب الجميع بغرض قيام البعض بتحقيقه، بينما البحث في الواجب العيني ومقتضاه عند العقلاء أن لايخصص الخطاب لشخص أو جماعة به إلا مع كون الغرض صدوره منه أو منهم، وإلا لو كان الغرض أعم لكان الخطاب بنحو الواجب الكفائي، ونتيجة ما سبق أن الخطاب بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير ليس تكليفا، لا أنه تكليف غير صحيح، فمرجع إشكال سيدنا الخوئي قدس سره إلى إشكال عقلي وهو أن تعلق التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير خلف كونه تكليفا استنادا لنكتة عقلائية وهي أن التكليف ما كان متقوما بغرض نوعي وإن لم يلتفت له المولى عند صدور الاعتبار منه، والغرض النوعي العقلائي في تخصيص الخطاب بأحد هو صدور العمل منه، وهذا بخلاف خطاب الإنسان بفعل نفسه الجامع بين حصة اختيارية وحصة غير اختيارية، فإنه أمر متعارف عند العقلاء، فإن الأب قد يأمر ابنه بطبيعي رد السلام أو الخروج من الدار مع التفاته إلى أن بعض أفراده غير اختيارية له ولا يكون ذلك محل استهجان او استقباح من العقلاء .

024

**المورد الثاني: هل يتصور الأمر بالجامع بين الفعل المباشري والتسبيب إلى فعل الغير أم لا؟**

و قد عبر عن ذلك سيدنا الخوئي قدس سره بأنه هل يعقل الأمر بالجامع بين الفعل المباشري والاستنابة أم لا؟ إلا أن الاستنابة لا موضوعية لها في البين، بقرينة النكتة التي ذكرها بعد ذلك وأن المدار على مطلق التسبيب سواء كان التسبيب لفعل الغير بالاستنابة كما إذا استناب المحرم شخصا يطوف عنه لعجزه عن الطواف مثلا، أو كان التسبيب بالإذن كما لو أذن ولي الميت لشخص بالصلاة عليه أو بتجهيزه أو كان التسبيب بالتوكيل كما لو وكل المحرم من يذبح الهدي عنه، فإن كل ذلك تسبيب، فمحل البحث ليس في خصوص الاستنابة، وإنما محل البحث في أنه هل يمكن أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعله المباشري وفعله التسبيبي أي: تسبيبه لصدور الفعل من الغير؟

وقد أفاد هنا قدس سره الشريف في التسجيل الصوتي لبحثه الشريف أن ذلك غير معقول لكنه عبر عنه في المحاضرات بأنه ممكن في نفسه وإنما لا يعقل لجهة أخرى يأتي بيانها، والسر في ذلك أن متعلق الأمر إن كان الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، أي أن المحرم مأمور بالجامع بين ذبحه للهدي أو ذبح غيره في نفسه مع قطع النظر عن التسبيب له، فقد سبق أن هذا غير معقول إذ لا وجه لتخيير المكلف بين فعل نفسه وفعل غيره، وإن كان جامعا بين المباشرة والتسبيب - لا بين المباشرة وفعل الغير - بأن يقال: إن المحرم مأمور بالجامع بين ذبحه للهدي أو تسبيبه لأن يذبح عنه غيره الهدي، فالجامع بين الفعل المباشري والتسبيب منه إلى فعل الغير وإن كان يمكن اعتباره على ذمة المكلف لكونه مقدورا له إلا أنه غير معقول لجهة أخرى، والسر في عدم معقوليته أنه لو كان مجرد التسبيب لفعل الغير عدلا للواجب لسقط الأمر بمجرد التسبيب وإن لم يقم الغير بالعمل، فإنه إذا كان الجامع المأمور به هو الجامع بين مباشرته لذبح الهدي أو تسبيبه للذبح باستنابة أو توكيل فإن لازم ذلك أن يسقط الأمر عن المحرم بمجرد التسبيب وإن لم يقم غيره بذبح الهدي عنه، وهذا خلاف ضرورة الشرع، فإنه لا يسقط الأمر عن المكلف بمجرد التسبيب لفعل غيره بل لا بد من صدور الفعل من الغير، فهذا يعني بالنتيجة أن مخاطبة المكلف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره أو بالجامع بين فعل نفسه والتسبيب لفعل غيره غير معقول.

نعم يتصور أن يكون فعل الغير مسقطا للواجب لا عدلا له، بمعنى أن الغرض من أمر المكلف بذبح الهدي يتحقق بقيام غيره به إلا أن تحقق الغرض بقيام غيره يعني أنه مسقط وليس عدلا، فالواجب أن يتصدى المحرم بالمباشرة لذبح هديه، ولكن لو تصدى غيره لذبح الهدي عنه سقط الأمر عنه، فهو مسقط وليس عدلا للواجب، والمسقطية أمر معقول.

نعم لو فرض أن خطاب المكلف بالجامع بين فعله والتسبيب لفعل غيره معقولٌ فلو حصل الشك لدى المكلف بأنه مخاطب بالمباشرة أو بالجامع بين المباشرة والتسبيب فيكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنه إن كان الواجب خصوص الفعل المباشري فهذا يعني التعيين، وإن كان الواجب الجامع بين المباشرة والتسبيب فهذا يعني التخيير، فالشك يرجع للشك في أن الواجب تعييني أم تخييري، ومقتضى الإطلاق أنه تعييني لأن التخيير يحتاج إلى مؤنة وقرينة نحو التعبير بـ(أو) مثلا، فحيث لم ينصب قرينة على التخيير فمقتضى الإطلاق أن الواجب تعييني.

ولكن يمكن التعليق على ما أفيد بأن الخطاب بالجامع بين فعله وبين مجرد التسبيب من دون شرط حصول الفعل إلى الغير منفي بضرورة الشرع كما أفاد قده فإن الأمر لا يسقط عن المكلف بمجرد تسبيبه لفعل الغير بل لا بد من حصول الفعل من الغير كما ذكر، ولكن خطاب المكلف بهذا الجامع مما لا يتوهمه أحد لعدم ثمرة عملية له كي يعقد البحث فيه من قبل أرباب الفن، وإنما معقد البحث المقتنص من كلماتهم أنه هل يتصور أن يؤمر المكلف بالجامع بين فعله المباشري والتسبيبي؟ والمقصود بالفعل التسبيبي حصتان:

١- التسبيب المفضي لفعل الغير، لعلم المكلف أنه لو صدر منه التسبيب فإن الفعل سيصدر من الغير لمساهمة الظروف والعوامل الأخرى في صدوره وإن لم يكن التسبيب كافيا فيه.

٢- أن يصدر الفعل من الغير بتسبيب من المكلف.

فهل يمكن أن يؤمر المكلف بالجامع بين المباشرة والتسبيب بكلا نحويه أو أحدهما؟ والصحيح إمكان ذلك فكما أن الفعل المباشري من المكلف مقدور له فكذلك صدور الفعل من الغير بتسبيب من المكلف أمر مقدور له، سواء كان التسبيب هو المقتضي الأقوى بلحاظ أن المكلف يمكنه أن يتسبب في صدور الفعل من الغير بترغيب أو ترهيب أو استئجار، فالمحرم مثلا إذا أراد أن يتحلل من إحرامه بالحلق فيمكنه أن يتوصل إلى صدور الحلق من الغير بأن يأمر غيره بحلق رأسه بترغيب أو بترهيب يضمن به صدور الحلق منه، فالحلق التسبيبي مقدور كما أن الحلق المباشري مقدور، كذلك لو أحرز المكلف أن عوامل صدور الفعل من الغير مجتمعة بحيث لو ضم لها تسبيبه لصدر الفعل كان الفعل التسبيبي مقدور له، وبالتالي فأمر المكلف بالجامع بين فعله المباشري وفعله التسبيبي - بنحويه - أمر بجامع مقدور على كل حال، أي أنه مقدور بكلا فرديه، وهذا ما استظهره جمع من الأعلام في بحث الحج من صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: (فإن كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله صرورةً لا مال له) حيث إن ظاهر إطلاق - أو أمر يعذره الله فيه - شمولها حتى لفرض القدرة على الحج المباشري لكن مع الكلفة والحرج الدائم الذي لا يقبل الارتفاع، فإن المكلف حينئذ مأمور بالجامع بين المباشرة والاستنابة المفضية لصدور الفعل من الغير .

والنتيجة أن المخاطب مأمور بجامع تخييري بين فعله المباشري وفعله التسبيبي، ولا تصل النوبة إلى فرض أن فعل الغير مسقط وليس عدلا.

**المورد الثالث: هل يعقل أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعله والنيابة؟ أي: بين فعله وبين أن يقوم غيره بالفعل نيابةً عنه، نحو أن يؤمر المحرم بالجامع بين طوافه وبين طواف غيره نيابةً عنه أم لا؟**

وقد أفاد سيد المنتقى طاب ثراه [المنتقى ج1 ص489] بأن ذلك غير معقول في إحدى الصورتين، وبيان ذلك أن للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: أن يقوم دليل على صحة النيابة بقول مطلق .

الصورة الثانية: أن يقوم دليل على صحة الاستنابة فقط .

وفي كلتا الصورتين محذور، غاية الأمر أن المحذور في الصورة الأولى إثباتي وفي الصورة الثانية ثبوتي.

أما المحذور في الصورة الأولى فهو أنه لو فرض قيام دليل على أن من أدى الزكاة عن شخص سقط الأمر عن المنوب عنه، فهل يعني هذا الدليل أن المكلف مأمور بجامع بين أدائه للزكاة أو أداء غيره لها عنه أم لا؟ الجواب أنه لا دلالة فيه على ذلك وأن فعل النائب عدل للواجب الذي أمر به المنوب عنه، فإن فعل النائب وأداء الزكاة عن المنوب عنه إما أنه ليس محصلا للغرض فلا وجه لصحته وسقوط الأمر عن المنوب عنه وإما أن يكون محصلا للغرض، فإذا فرض أن فعل النائب كفعل المنوب عنه تماما في أنه محصل للغرض ووافٍ به فمقتضى ذلك أن يؤمر الغير بالفعل بالقصد الخاص كما أمر المنوب عنه بالفعل، لا أن يختص الأمر بالمنوب عنه ما دام فعل النائب محصلا للغرض وافيا به، فلا وجه لتخصيص الأمر بالمنوب عنه فلا بد من أمر الغير به أيضا لأنه محصل لتمام الغرض الذي يحصل بفعل المنوب عنه. ومن البديهي أن الأمر لا يتعلق بالغير بالإتيان بالفعل النيابي، فغاية ما أفاد الدليل أنه لو حصل منه العمل لسقط الأمر عن المنوب عنه، وسقوط الأمر لا يعني أنه عدل للواجب، فلعل المقتضي قاصر عن أن يكون عدلا، أو لعل المانع موجود، فمجرد سقوط الأمر بفعل الغير لا يعني أنه عدل للواجب، لأن مجرد كون الفعل محصلا للغرض لا يعني تعلق الأمر به وأهليته لتعلق الأمر به، فربما لم يتعلق الأمر به لقصور المقتضي أو وجود المانع.

وهذا كلام متين لا إشكال فيه.

وأما المحذور في الصورة الثانية - وهي أن يقوم دليل على صحة الاستنابة فقط لا مطلق النيابة - كما قام الدليل على أن للمحرم أن يستنيب من يطوف عنه أو يرمي عنه الجمرة أو يذبح عنه، فهل يتصور أمر بجامع تخييري بين الفعل المباشري وفعل الغير التسبيبي؟ بأن يكون فعل الغير الصادر عن الإستنابة متعلقا للأمر التخييري و عدلا لفعل المنوب عنه، فيقال: أنت مأمور بمباشرة رمي الجمرة أو برمي غيرك الجمرة عنك.

والجواب أنه غير معقول لوجوه ثلاثة منتزعة من عبارة المنتقى [ص 490]:

**الوجه الأول:** أنه خلف حقيقة النيابة، لأن معناها إما تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه - كما هو أحد القولين في النيابة في متن العروة - أو تنزيل النائب فعله منزلة فعل المنوب عنه كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات أو أن النيابة قيام النائب بعمل بغرض إيصال أثر العمل للمنوب عنه كما هو مختار سيدنا الخوئي قدس سره في حقيقة النيابة، وعلى جميع المسالك في حقيقة النيابة لا يتصور أن يكون عمل النائب عدلا لعمل المنوب عنه؛ لأن قصد أحد المعاني الثلاثة من تنزيل نفس النائب منزلة المنوب عنه أو تنزيل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه أو الإتيان بالعمل بقصد ترتيب آثاره في حق المنوب عنه كل ذلك فرع وجود أمر في حق المنوب عنه، فالنيابة بنفسها تقتضي أن هناك أمرا في حق المنوب عنه في رتبة سابقة، فكيف يكون عمل النائب في عرض الأمر المتوجه للمنوب عنه مع أنه في طوله؟ فلا يتصور قصد نيابةٌ أصلا إلا مع افتراض أمر في حق المنوب عنه، فلو فرض أن فعل النائب في عرض فعل المنوب عنه لكان ذلك خلف حقيقة النيابة.

**الوجه الثاني:** أنه قد أخذ في النيابة وجود أمر في حق المنوب عنه ليكون فعل النائب تفريغا لعهدة المنوب عنه، فإذا أخذ الأمر للمنوب عنه موضوعا للأمر في حق النائب كان عمل النائب متأخرا رتبةً عن الأمر في حق المنوب عنه، لأنه يقال: أنب عن غيرك فيما أمر به وطف عن غيرك في ما أمر به، فأخذ في موضوع الفعل النيابي وجود أمر في حق المنوب عنه، والموضوع متقدم رتبة على الحكم، فلو كان فعل النائب في عرض فعل المنوب عنه من حيث كونهما متعلق الأمر لزم تقدم المتأخر أو تأخر المتقدم، وهو محال.

**الوجه الثالث:** أنه لو كان فعل النائب عدلا لفعل المنوب عنه بمعنى أن المنوب عنه خوطب بأمر من الأول: طف أو يطوف غيرك عنك باستنابة منك، فهذا يعني أنه بمجرد أن يأتي الغير بالعمل ينكشف أن المنوب عنه لم يكن مأمورا، لأنه إذا كان فعل الغير عن استنابة أحد الفردين للجامع فمعناه أنه متى ما أتي به فلا أمر في حق المنوب عنه لأنه أمر بالجامع والجامع قد أتي به ضمن الفرد الآخر وهو فعل النائب، فينكشف من ذلك أنه لا أمر في حق المنوب عنه، وهذا خلف وجود أمر في حق المنوب عنه.

فلأجل ذلك لا يكون فعل النائب ولو كان عن استنابة إلا من باب المسقطية لا من باب أنه عدل للواجب التخييري في حق المنوب عنه.

025

والتعليق على ما مضى أن هنا عدة أسئلة:

**السؤال الأول:** هل أن قيام دليل على صحة الاستنابة يعني أن الاستنابة عدل للواجب أم لا؟ كما لو قام دليل على صحة الاستنابة في الطواف؟ والصحيح أن مجرد قيام الدليل على صحة الاستنابة لا يعني أن الاستنابة المفضية إلى عمل النائب عدل للواجب بل قد تكون الاستنابة المؤدية لعمل النائب مسقطا للواجب وليست عدلا، فمجرد قيام الدليل على صحة الاستنابة لا ظهور فيه في كون الاستنابة عدلا.

**السؤال الثاني:** هل أن خطاب المكلف بالجامع بين الفعل المباشري والاستنابة المفضية لعمل الغير معقول أم ليس بمعقول؟

 الجواب : قد سبق أن خطاب المكلف بالجامع بين فعله وفعل الغير عن تسبيب منه أو الجامع بين فعله وبين تسبيبه المفضي لصدور الفعل من الغير معقول؛ لأن الجامع بهذا النحو مقدور على كل حال، باعتبار أن المناط في صحة التكليف بفعل لدى المرتكز العقلائي ضمانُ وقوعه لو اختاره المكلف ودفع عنه العوائق، ومن ذلك فعل الغير فإن مناط التكليف به أنه متى قام المكلف بتسبيب لهذا الفعل فإنه يضمن وقوع الفعل من الغير، سواء أكان التسبيب أحد العوامل في صدور الفعل أو كان هو السبب الأقوى، كما لو كان الفاعل عبده أو ولده الذي تحت إرادته، فإن الفعل في كلتا الصورتين مقدور، فإن هذا المقدار من القدرة كاف في صحة التكليف به إذا كان فيه غرض للمولى.

**السؤال الثالث:** هل أن قيام الدليل على صحة الاستنابة يستبطن وجود أمر بالفعل المباشري في حق المنوب عنه، والجواب أنه لا دلالة له على ذلك ولذا يأتي البحث في أن الإستنابة المفضية لفعل الغير عدل أم مسقط؟ نعم لو كان المكلف مأمورا بفعلٍ وأذن له الشارع في إفراغ عهدته منه بالاستنابة فقال: (عليك بالطواف ولكن يمكنك إفراغ عهدتك من الطواف بالاستنابة) فإن فعل النائب حينئذ لا يتصور أن يكون عدلا للفعل المباشري كما أفيد في المنتقى، إذ بعد فرض أن المنوب عنه مأمور وأن الاستنابة إفساح مجال من الشارع في إفراغ العهدة فلا محالة فعل النائب متأخر رتبة عن وجود أمر في حق المنوب عنه، فلا يحتمل أن يكون فعل النائب عدلا لفعل المنوب عنه، وهذه نقطة واضحة لا تحتاج إلى بحث.

**السؤال الرابع:** هل أن حقيقة النيابة تقتضي وجود أمر في حق المنوب عنه أم لا؟ والصحيح أنها لا تقتضي، فإن النيابة عنوان قصدي، سواء عرفت النيابة بتنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه أو عرفت النيابة بأنها تنزيل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه أو عرفت بأنها القيام بعملٍ بقصد إيصال أثره للمنوب عنه أو عرفت النيابة بأنها قصد البدلية أي: جعل عمل النائب بدلا عن عمل المنوب عنه، فإنه على جميع التعريفات للنيابة تكون عنوانا قصديا متقوما بتصور المنوب عنه من جهة وتصور أثرٍ يصل للمنوب عنه من جهة أخرى، ولا تحتاج النيابة إلى أكثر من ذلك، أي: لا يعتبر في النيابة عقلا أو عرفا وجود أمر في حق المنوب عنه، بل يكفي فيها تصور وجود منوب عنه وتصور أثر لو قام بالنيابة لوصل إليه، ولذلك قامت الأدلة على صحة النيابة في الحج المستحب عن الميت وفي الزيارات عن الميت والحي، وإن لم يكن المنوب عنه مأمورا كما لو كان ميتا أو مجنونا أو مغمى عليه، فدعوى أن النيابة تقتضي ذلك في غير محلها.

**الجهة الثالثة: ما هو مقتضى الأصل اللفظي وما هو مقتضى الأصل العملي إذا شك في الاجتزاء بفعل الغير وعدمه؟**

وهنا مقامان: مقتضى الأصل اللفظي ومقتضى الأصل العملي.

**المقام الأول: مقتضى الأصل اللفظي.**

والبحث هنا في موردين، إذ تارةً نشك في أنه هل يجتزأ بالفعل التسبيبي أم لا بد من الفعل المباشري؟ وأخرى نشك في أنه هل يجتزأ بفعل الغير التبرعي أم لا بد من فعل النفس سواء أكان مباشريا أم تسبيبيا.

والكلام فعلا في المورد الأول ويتضح منه حكم المورد الثاني.

ولعلاج هذا الشك طريقان: الهيئة والمادة.

**الطريق الأول: طريق الهيئة**، وهو ما سلكه سيدنا الخوئي قدس سره، وحاصله أن المرجع إلى الهيئة - يعني الوجوب - فإذا شك في أن الفعل التسبيبي هل يُسقط الوجوب أم لا فمرجع الشك إلى الشك في أن مفاد الهيئة وهو الوجوب هل هو مشروط بعدم فعل الغير أم لا؟ ومقتضى إطلاق الهيئة عدم الإشتراط - وأثر إطلاق الوجوب فيها - بقاؤه حتى مع حصول الفعل التسبيبي، فمثلا: أمر الحاج يوم العاشر من ذي الحجة برمي جمرة العقبة وشك أنه هل يجزيه أن يستنيب من يرمي عنه جمرة العقبة مع ضمانه لحصول الرمي منه أم لا؟ والجواب أن مقتضى إطلاق الوجوب أنه باقٍ وإن صدر الفعل من الغير عن استنابة . وهذا يعني أن الواجب تعبدي.

**الطريق الثاني: الرجوع إلى المادة**، وبيانه - كما ذكر المحقق الأصفهاني قدس سره في غير مورد - أن نسبة الوجوب للواجب نسبة الوجود للماهية، فكما أن الوجود محقق للماهية إلا أنها سابقة تصورا عليه فلا بد من تصورها أولا ثم يبحث عن وجودها، فكذلك الوجوب والواجب فإن تعلق الأمر بشيء يعني تصور الشيء أولا ثم الأمر به، فالوجوب متأخر رتبةً عن الواجب، وهذا يعني أنه لا يمكن تحديد الإطلاق والتقييد في مفاد الهيئة قبل النظر لمفاد المادة لأن المادة هي الواجب والمتعلق والهيئة هي الوجوب المتعلق بالمادة، فلا معنى للتعويل على الطريق الأول - وهو النظر للهيئة - قبل النظر للطريق الثاني وهو المادة.

وعليه فهل المستفاد من المادة الاجتزاء بالفعل التسبيبي عن الفعل المباشري أم لا؟ ومن أجل تنقيح هذا البحث نذكر أربعة أمور مهمة في المقام:

**الأمر الأول:** إن محل البحث في الفعل الذي يمكن إتيانه مباشرةً ويمكن إتيانه تسبيبا مثل رمي الجمار والحلق والذبح، فإن المكلف يستطيع أن يرمي الجمار بالمباشرة ويستطيع أن يرميه بالتسبيب، فالفعل الذي يمكن الإتيان به مباشرةً ويمكن تحقيقه تسبيبا هل يجتزأ فيه بالفعل التسبيبي عن الفعل المباشري؟

**الأمر الثاني:** إن الأدلة على أنواع أربعة كما نبه عليه جملة من الأعلام - قدست أسرارهم -:

**النوع الأول:** ما كان المتعلق فيه ظاهرا في الأعم من المباشرة والتسبيب، وهي الأفعال التي تعارف الناس على التسبيب إليها مثل الأمور الاعتبارية كالبيع والقبض والطلاق، فإن من المتعارف لدى الناس أن يقوموا بهذه الأعمال عن طريق التوكيل كما تتحقق بالمباشرة ، وكذلك بعض الأفعال التكوينية حيث يتعارف فيها التسبيب لفعل الغير كالبناء والحلق والذبح، وبما أن التسبيب متعارف في هذا النوع من الأفعال كان التعارف موجبا لظهور المادة المتعلق للأمر في الأعم من المباشرة والتسبيب، فإذا قال: (إذا أردت التحلل من إحرامك فاحلق رأسك) أو (احلق رأسك) أو (اذبح هديك) فهو ظاهر في الأعم من المباشرة والتسبيب، وهذا من الموارد التي يكون فيها التعارف الخارجي منشأ للانصراف، حيث ينصرف العنوان لما هو الأعم من المباشرة والتسبيب بمقتضى التعارف الخارجي.

**النوع الثاني:** أن يستفاد من قرينة الإسناد أن المعتبر هو المباشرة، كما في الأفعال الحلولية إذا أسندت إلى شخصٍ المخاطب، كما لو قال: (كل أو اشرب أو صل) فهو ظاهر في أن المطلوب هو الفعل عن مباشرة؛ لأنها أفعال حلولية قائمة بالجسم، فلا يصح نسبتها إلى غير من تحل فيه حتى مع التسبيب، فلو استطاع الأب أن يسبب لولده أن يأكل فمع ذلك لا ينسب الأكل إلى الأب وإن استند حصوله لتسبيب الأب، وذلك لأن ظاهر الإسناد إلى المخاطب اعتبار المباشرة، وهذا ليس محلا للبحث.

**النوع الثالث:** ما قامت القرينة الارتكازية على أن الغرض منه في طبيعي الفعل لا في المباشرة ولا في التسبيب، كما إذا قال المولى: (أزل النجاسة) و(ادفن الميت) و(علم القرآن)، فإن الظاهر بمقتضى المرتكزات العرفية أن الغرض من الأمر في إزالة النجاسة من أي شخص كان وفي دفن الميت بأي نحو كان، فالمرتكزات العرفية هنا قرينة على ظهور المادة في طبيعي الفعل بحيث لو حصل الفعل من الغير تبرعا فقد أجزأ. وهذا ليس محل بحثنا أيضا.

**النوع الرابع** - وهو محل البحث -: أن لا يكون هناك قرينة موجبة للظهور في المباشرة أو الأعم فلا قرينة على أن الغرض في طبيعي الفعل، وليس هناك تعارفٌ خارجي يوجب انصراف العنوان للأعم، ولا يكون الفعل من الأفعال الحلولية التي إذا أسندت لمخاطب كان ظاهر الإسناد فيها هو المباشرة، بل كان متعلق الأمر فعلا حلوليا لم يسند للمخاطب أو صدوريا، كما إذا قال: (ارم الجمرة) أو (اكتب الدرس) فهل الظاهر الأولي العرفي منه خصوص المباشرة أم الأعم؟ ففي هذه الموارد المحتملة للغرض في المباشرة وفي الأعم هل ظاهر المادة الأعم أم خصوص الفعل المباشري؟

026

**الأمر الثالث: في تنقيح ظهور المادة : هل أن متعلق الأمر- المادة - ظاهر في المباشرة أو في مطلق الفعل المستند أو في الفعل المستند على نحو الانتساب أو هناك تفصيل؟**

وينبغي أن يعلم في المقام أن هناك فرقا بين تنقيح ظهور المادة وبين تنقيح ما هو مقتضى الإطلاق، إذ تارةً يبحث عن ظهور المادة - أي: ظهور المتعلق - كما إذا قال المولى: (بتحنيط الميت) أو (أخرج زكاة الفطرة) في المباشرة أو في مطلق التسبيب؟ وتارة يبحث عن مقتضى الإطلاق في متعلق الأمر إن لم يكن ظاهرا في شيء منهما ، بأن مقتضى الإطلاق فيه هو الفعل المباشري أم الفعل الأعم؟.

والبحث الأمر الثالث عن ظهور مادة الأمر، وهنا عدة أنظار:

النظر الأول: نظر المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص149] بحسب فهم سيد المنتقى قدس سره - الموافق لما ورد في رسالته في التعبدي والتوصلي بقلمه - وهو دعوى ظهور متعلق الأمر في خصوص الفعل المباشري.

وبيان ذلك أنه في المورد الذي تصح فيه الاستنابة - كما إذا قال المولى: (يمكنك الإستنابة في إخراج الزكاة ) - توجد ثلاثة عناصر:

**العنصر الأول:** الوجوب التعييني من جهة المادة: أي الأمر بالمادة بعنوانها، نحو إخراج الزكاة، ولا نزاع في ظهور تعلق الصيغة بالمادة في التعيين، أي أن جملة : (أخرج زكاة الفطرة) ظاهرة في أن الزكاة واجب بعنوانه لا بعنوان مطلق العبادة أو الدين، ونظيره لو قال: (أطعم الفقير) فإن ظاهره أن الواجب هو الإطعام بما هو لا الإطعام بما هو إكرام للفقير سواء كان الإطعام مباشريا أم تسبيبا.

**العنصر الثاني:** إن دليل الإستنابة نحو (يمكن للمكلف أن يزكي بنفسه أو يكتفي بأن يستنيب) ظاهر في أن المكلف مخير عملا بين أن يزكي أو يستنيب.

**العنصر الثالث:** بعد أن فتح الشارع باب الاستنابة في مقام العمل فهل الاستنابة في لوح التشريع عدل أم مسقط؟ أي هل أن المكلف مأمور بجامع الزكاة المستند له إما بالمباشرة أو بالتسبيب إليه؟ وعلاج الشك المذكور بالرجوع لظهور المادة، فإن ظاهر قول المشرع: (أخرج الزكاة) هو الفعل المباشري، ولازم ذلك أن تكون الاستنابة مسقطا وليست عدلا. والسر في هذا الظهور أن نفس توجه الخطاب الى المكلف من دون تقييد يرفع الشك من هذه الجهة ، ويجعله ظاهرا في الوجوب التعييني ، وهذا الظهور أقوى من الظهور في العنصر الأول وهو ظهور الصيغة في التعيين من جهة المادة، وهو أن المأمور به ابتداءً حصة، وهي الأداء المباشري لا كل أداء.

وقد أورد سيد المنتقى قدس سره على هذا الوجه [المنتقى ج1 ص497] أنه لا مبرر لدعوى الظهور في خصوص الحصة المباشرة، إذ غاية ظهور المتعلق المسند إلى المخاطب هو ظهوره في مطلوبية مطلق الاستناد لا المباشرة، فقوله: (ارم الجمرة) ظاهر في مطلوبية الرمي المستند إليه سواء استند إليه بالمباشرة أو بالتسبيب، فحيثية المباشرة مما لا دليل أو شاهد عليها، بل غاية ما يستفاد من متعلق الأمر أن المطلوب هو الفعل المستند، إذ لا معنى عقلائيا أن يؤمر الشخص بما لا يستند إليه، والمباشرة والتسبيب كلاهما مما يستند إليه، وما أفاده متين .

نعم قد يقال بالفرق بين الجملة الخبرية الفعلية من جهة والجملة الخبرية الاسمية والجملة الإنشائية الطلبية من جهة أخرى.

فقد يقال في الجملة الخبرية الفعلية في مقام الإنشاء نحو (المحرم للحج يوم العاشر يرمي الجمرة) أنها ظاهرة في المباشرة، فإن قوله: (يرمي الجمرة) بيان لنسبة صدورية من خصوص المكلف، وبما أن المدلول المطابقي للجملة الخبرية الفعلية بيان النسبة الصدورية فالمدلول الالتزامي هو أن المطلوب منه هو الحصة المباشرة، فإن المناسب للصدور منه عنصر المباشرة.

وأما الجملة الخبرية الاسمية بأن يقول: (أداء الزكاة واجب) فلا يستفاد منه اعتبار الحصة المباشرة بل هو أعم مثله مثل الجملة الإنشائية الطلبية كما لو قال: (أخرج الزكاة) فإن غايته مطلوبية أداء الزكاة المستند إليه بالمباشرة أو بالتسبيب.

**النظر الثاني:** نظر المحقق النائيني قدس سره بفهمٍ آخر، وهو دعوى ظهور المتعلق في مطلوبية الفعل المستند المنتسب، لا الفعل المباشري ولا مطلق المستند.

وبيان ذلك أنه بعد المفروغية عن شمول قوله: (أد زكاة الفطرة) للأداء المستند إليه سواء أكان بالمباشرة أو بالتسبيب، إلا أنه هل يشمل التسبيب لمطلق الفعل أم لخصوص الفعل المنتسب للمخاطب فإن التسبيب نوعان، إذ قد يكون تسبيبا لفعل يصح انتسابه للمسبب، وقد يكون تسبيبا لفعل لا يصح انتسابه للمسبب، فمثلا هناك فرق بين الرمي والطواف من جهة وبين أداء الزكاة أو إطعام الفقير من جهة أخرى، فإذا قال المولى: (أد الزكاة) فوكل المكلف شخصا في أدائها فإنه يصدق عليه عرفا أنه أدى الزكاة مع أن الذي قام بالأداء وكيله، ولكن فعل الوكيل فعل الأصيل، وهذا يعني أن ظاهر (أد الزكاة) الأداء المستند المنتسب، وكذا إذا قال: (أطعم الفقير).

وأما إذا قال: (طف حول الكعبة) فإنه لا يشمل عرفا الطواف بالاستنابة ونحوه: (ارم الجمرة) فإنه وإن استناب من يطوف عنه ولكن طواف النائب لا ينتسب للمستنيب، فلا يقال: (طاف) لأن نائبه طاف، وإنما يقال: (طيف عنه) وكذا يقال: (رمي عنه)، فالنوع الثاني - وهو الفعل المستند غير المنتسب - غير مشمول للأمر، لظهور متعلق الأمر في الفعل المستند المنتسب لا مطلق الفعل المستند ولا خصوص المستند بنحو المباشرة - كما في النظر الأول -.

ولعل هذا نظر شيخنا الأستاذ قدس سره في [دروس في مسائل علم الأصول ج1ص 292] وإن كان سياق العبارة يشير الى المعقولية وعدمها، وتقريبه أن الغرض العرفي من أمر أي مكلف هو أمره بما ينتسب إليه لا أمره بالجامع بين فعله وفعل غيره الذي لا ينتسب إليه وإن كان قادرا على التسبيب إليه وإيجاده، فإذا قال: (طف أو ارم أو صل جماعة) فإن الغرض العرفي من هذه الأوامر أن يصدر منه ما ينتسب إليه وإن كان عن تسبيب، لا كل يسهم في وجوده ولو لم ينتسب إليه، فلا يصح عرفا أن يؤمر المكلف بجامع بين فعله وبين ما لا ينتسب إليه وإن كان مستندا إلى تسبيبه.

وهذا النظر محل تأمل، إذ غاية ما يستفاد من قوله: (ارم) أو (أد الزكاة) ونحوه هو الفعل المستند، بلحاظ أن المتعارف العقلائي أمر كل مكلف بما يستند إليه ما لم تقم قرينة على خصوص المباشرة أو خصوص المنتسب، فدعوى أن الغرض العرفي في صدور الفعل من المخاطب على نحو الانتساب بلا شاهد.

**النظر الثالث:** ما ذهب إليه السيد الصدر [بحوث في علم الأصول ج2 ص65] من التفصيل بين النسبة الصدورية المحضة والنسبة الصدورية المشوبة بالحلول.

وبيانه أنه لا إشكال في كون متعلق الأمر ظاهرا في النسبة الصدورية التي لا تصدق من دون استناد الفعل للمكلف، وأما خصوصية المباشرة ففيه تفصيل، فإن المتعلق إن كان من النسبة الصدورية المحضة - كما إذا قال: (أخرج الزكاة) و(ارم الجمرة) - فالأصل فيه التوصلية، أي لا يقتضي خصوص الحصة المباشرة بل هو أعم.

وإن كان متعلق الأمر نسبة صدورية مشوبة بالحلول كالطواف حيث إنه لا يتعدى إلى غير الطائف والصلاة التي لا تتعدى إلى غير المصلي، فالأصل فيه التعبدية أي اعتبار الحصة المباشرة، فلا تتأتى بغير المباشرة ولو عن تسبيب واستنابة.

ويلاحظ على ذلك: أن ما كان مشوبا بنسبةً حلولية لا ظهور فيه في خصوص الحصة المباشرة مطلقا، وذلك لاختلاف طريقة الإسناد، إذ تارةً يقول: (صل جماعة) فهو ظاهر في الفعل المباشري، وتارة يصوغ النسبة الحلولية بصيغة أخرى كما إذا قال: (أوجد صلاة الجماعة في المسجد)، فإنه لا ظهور له في خصوص المباشرة بل الأعم من المباشرة والتسبيب، وكذا الفرق بين: (أطعم الفقير) و(أوجد إطعام الفقير)، فمجرد كون النسبة حلولية لا يعني ظهورها في الحصة المباشرة بل يختلف الأمر باختلاف طريقة الإسناد.

فالصحيح هو النظر الرابع وهو ما بنى عليه جمع منهم سيد المنتقى قدس سره من عدم ظهور المادة - أي: متعلق الأمر - في أكثر من الفعل المستند، فإذا قال المولى: (أد الزكاة) أو (طف) لم يستفد منه أكثر من أن المطلوب ما يستند إليه سواء استند إليه بالمباشرة أو بالتسبيب، صح انتسابه إليه بعد التسبيب أم لم يصح، فإن كل ذلك يحتاج إلى قرائن أخرى، وأما نفس متعلق الأمر فلا يستفاد منه أكثر من الفعل المستند.

**027**

**الأمر الرابع:** إذا فرض أن الدليل لبي لا ظهور له في أكثر من مطلوبية أصل المادة أو كان لفظيا لا ظهور له في اعتبار المباشرة ولا في الانتساب بمعنى أن قول المولى: (يجب على الولي قضاء الفوائت عن الميت) ليس ظاهرا في أنه يجب على الولي القضاء مباشرة بل يحتمل الاكتفاء بالاستنابة، أو أن قول المولى: (على الحاج أن يرمي الجمرة) ليس ظاهرا في وجوب الرمي المنتسب،

ولم يقم دليل على مشروعية الاستنابة بنحو يكون حاكما على الدليل موجبا لتوسعة الواجب بما يشمل فرض التسبيب على نحو الاستنابة فما هو مقتضى الأصل اللفظي؟ أي: ما هو مقتضى إطلاق المادة أي: متعلق الأمر؟ فهل مقتضى إطلاق متعلق الأمر اعتبار المباشرة أم لا

وقد اختلف تعبير السيد الصدر قدس سره عن الفرض المذكور عن غيره من الأعلام ، حيث أفاد في [ج2ص65] أن أصل استناد الفعل للمكلف مطلوب، وأما خصوصية المباشرة وعدم الاكتفاء بفعل الغير المستند للمكلف ففيه تفصيل، وظاهره أن المقام من الدوران بين الأقل والأكثر، بينما أفاد جملة من الأعلام بأن المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ومقتضى الأصل اللفظي هو التعيين، فما هو الفارق بين كون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر وكونه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير؟

وبيان ذلك بأحد وجهين:

١- إن قلنا بأن متعلق الأمر ظاهر في كون المطلوب استناد الفعل للمكلف بمعنى أن قول المولى لعبده: (عليك بتحنيط الميت المسلم) ظاهر في طلب التحنيط المستند الأعم من المباشرة والتسبيب، وإنما البحث في أنه هل تعتبر المباشرة أم لا؟ فهنا يكون المقام من الدوران بين الأقل والأكثر، فهل يكفي الجامع أم يتعين عليك الخصوصية - وهي خصوصية المباشرة؟ أي أن التحنيط الواجب ينحل لعنصرين أحدهما أصل استناد التحنيط للمكلف وهو القدر المتيقن، وثانيهما كون الذي في ذمته التحنيط بنحو المباشرة، والشك في الثاني من الدوران بين الأقل والأكثر، فمقتضى الإطلاق وعدم التقييد عدم اعتبار المباشرة، فيكفي مطلق التحنيط ولو كان تسبيبا.

وببيان المحقق النائيني قده في رسالته بأنه إن قيل: إن بين المباشرة والإستنابة جامعا عرفيا قريبا يصلح أن يكون هو المطالب به كان المتجه رجوع التعميم لهما إلى وجوب القدر المشترك بينهما في مقابل تقييده بخصوص المباشرة، وإن قيل إنه لا يوجد جامع عرفي قريب بين المباشرة والاستنابة يصلح أن يكون هو متعلق الأمر المطالب به، بل غاية مفاد الأمر بالتحنيط طلب أصل المادة فالدوران بين تعميم الواجب لمطلق الفعل المستند للمكلف في مقابل تعيين المباشرة من الدوران بين التعيين والتخيير.

٢- على فرض عدم ظهور متعلق الأمر في كون الواجب هو الفعل المستند للمكلف فإنه لا إشكال في أن التحنيط المباشر قدر متيقن من المطلوب، بمعنى أنه إن قام بالتحنيط المباشر فلا إشكال في سقوط التكليف عنه، وإنما الشك في التوسعة وهو أنه هل يكتفى بمطلق التحنيط ولو كان تسبيبا أم لا بد من المباشرة؟ فالفرض من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وبما أنه من الدوران بين التعيين والتخيير فمقتضى الإطلاق التعيين، لأن الدوران وإن كان بين متباينين - وهما الحصة والجامع - إلا أن الأول - وهو الحصة المباشرة - قدر متيقن، فالشك في التوسعة، وبما أن التوسعة - بمعنى أن يكتفي المكلف بمطلق التسبيب ولو لم يكن مباشرا - تحتاج إلى مؤنة في عالم اللحاظ والجعل فيحتاج بيانها في عالم الإثبات إلى قرينة ولو كانت تلك القرينة كلمة (أو) كأن يقول: (حنط أو سبب التحنيط)، فبما أن التوسعة محتاجة إلى مؤنة ثبوتا والمؤنة تحتاج إلى قرينة إثباتا فعدم وجود القرينة يعني الإطلاق، ومقتضى الإطلاق أنه لا بد من المباشرة.

ولكن قد يقال: إن كون المباشرة قدرا متيقنا في مقام الامتثال لا يعني أن خصوصية المباشرة محط نظر المولى في مقام التشريع، فلا ملازمة بين الأمرين، لذلك لا يخرج التردد في المورد بالنظر لعالم التشريع عن كونه ترددا بين الاعتبارين المتباينين اعتبار المباشرة واعتبار الجامع وهو الفعل المستند، وكل من الاعتبارين يحتاج بيان اعتباره الى المؤنة والقرينة. نعم بما أن المختار ظهور المتعلق في الفعل المستند فالشك في اعتبار المباشرة من الأقل والأكثر .

**المورد الثاني: ما إذا شك في سقوط الأمر بتبرع الغير.**

وذلك كما لو قال المولى: (يجب على الولي قضاء الفوائت عن الميت) فتبرع الغير بالقضاء من دون تسبيب من الولي، فشك الولي في سقوط الأمر عنه بذلك.

 فإذا قلنا بأن التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير التبرعي إما غير عقلي لأنه محال وإما غير عقلائي لاستهجانه، فلا يحتمل أن يكون تبرع الغير عدلا لفعل المكلف، فمرجع الشك إلى الشك في السقوط، حيث لا شك في أن متعلق التكليف ليس هو الجامع بين فعل النفس وتبرع الغير، وتبرع الغير ليس عدلا قطعا، وإنما الشك في سقوط الأمر بفعل الغير، وإلا فمتعلق الأمر هو خصوص فعل النفس.

وإذا قلنا بأنه لا مانع عقلا ولا عقلائيا من أمر المكلف بجامع بين فعل النفس وتبرع الغير فإن فرض أن المتعلق ظاهر في المباشرة فلا عبرة بفعل الغير، وإن فرض أنه ظاهر في الأعم من المباشرة والتسبيب فلا عبرة بفعل الغير أيضا لأنه ليس تسبيبا، وإن فرض أن الدليل لبي أو لفظي لكن متعلق الأمر ظاهر في مطلوبية أصل المادة أي: أن المكلف مطلوب بأصل المادة - وهي تحنيط الميت - وشك في اعتبار خصوص فعل النفس فيأتي فيه ما مضى من أن المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر أم من دورانه بين التعيين والتخيير.

وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره في المقام بأن مقتضى إطلاق الوجوب عدم الاكتفاء بتبرع الغير، وتعددت الشروح لمطلبه بين أجود التقريرات [ج1ص 99]، وأصول الفقه للشيخ الحلي قدس سره، وعبارة المحقق النائيني قدس سره في رسالته في التعبدي والتوصلي.

وتقريب مطلبه قدس سره يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن دليل التكليف مما لا يتعرض لموضوعه، فلا يستفاد من إطلاق الوجوب فيه بقاء الموضوع أو ارتفاعه، لأنه ليس ناظرا لموضوعه، بمعنى أن كل حكم مشروط بموضوع، فإن الحكم كالمحمول في الجملة الخبرية من حيث عدم معقوليته بلا موضوع، فالحكم مشروط بالموضوع عقلا لا شرعا - كما عبر في أجود التقريرات - وبعد المفروغية من لابدية الموضوع للحكم فتقييد الحكم بموضوعه شرعا أو إطلاق الحكم لموضوعه وعدمه مما لا معنى له، إذ لا يتصور حكم إلا بعد فرض وجود الموضوع، أي أن المولى في عالم الاعتبار لا بد أن يفترض وجود الموضوع ثم يجعل الحكم عليه، فالموضوع متقدم رتبةً على الحكم، وإذا كان كذلك فليس الحكم في مقام بيان الموضوع بل في مقام بيان المتعلق، مثلا إذا قال المشرع: (قم بتحنيط الميت) فالموضوع وجود الميت، ولا معنى لاشتراط الحكم به شرعا، إذ لولا فرض وجود ميت لما قال: (قم بتحنيط الميت)، وإنما مفاده الأمر: على فرض وجود الموضوع. وهذا معنى أن الحكم غير ناظر لموضوعه، و من الواضح أنه يشترط في انعقاد الإطلاق أن يكون المولى في مقام البيان، فإذا لم يكن المولى في مقام بيان الموضوع فلا يستفاد من إطلاق الدليل أن الموضوع موجود أو أنه مرتفع.

**المقدمة الثانية:** أن الموضوع على قسمين: موضوع تكويني وموضوع اعتباري، فإذا قال المولى: (حنط الميت) فالموضوع تكويني، لأن وجود الميت أمر تكويني، وأما إذا قال المولى: (يجب أداء الزكاة من مالك) فكون المال متعلقا للزكاة موضوع اعتباري شرعي، أي الشارع اعتبر حكما وضعيا وهو ثبوت الزكاة في المال، وفي طول هذا الاعتبار اعتبر الحكم فقال: (أد الزكاة من أموالك)، وكذا إذا قال: (يجب على ولي الميت أداء الفوائت عنه) فقد اعتبر اشتغال الذمة بالفوائت على نحو الدين أولا ثم أوجب على الولي أداءها.

وعلى هذا فإذا كان الموضوع تكوينيا فلا إشكال في أن شرط التكليف لا ربط له بالموضوع، فإذا قال المولى: (حنط الميت) فالميت موجود تكويني لا يكون الدليل في مقام البيان من جهته سوى ذكره موضوعا، ولكن إذا شككنا أن الأمر مشروط بعدم تبرع الغير أم لا؟ فهذا شك في شرطٍ اعتباري بعد المفروغية عن وجود الموضوع تكوينا، وفي هذا الفرض يصح التمسك بإطلاق الوجوب ويقال: مقتضى إطلاق دليل (حنط الميت) أن الوجوب باق تبرع الغير أم لم يتبرع، بل حتى وإن وجد الميت محنطا فيجب على الولي التحنيط، فيمكن نفي الاكتفاء بتبرع الغير بنفس إطلاق الوجوب.

وأما إذا كان الموضوع اعتباريا، كما إذا قال المولى: (يجب على الولي تفريغ ذمة أبيه من الصلوات) وقام الغير بالتبرع، فهنا ليس الشك في الشرط، بل في الموضوع، أي هل تبرع الغير رافع للموضوع - وهو اشتغال ذمة الميت بالفوائت - أم لا؟ فالشك في الاكتفاء بفعل الغير ليس شكا في شرط التكليف بل شك في ارتفاع الموضوع، والتمسك بالدليل فيه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لاحتمال ارتفاع الموضوع، فإن الوجوب ثابت في فرض اشتغال ذمة أبيه، ولعل تبرع الغير رافع للاشتغال، وحينئذ لا يمكن لنا - بمقتضى المقدمة الأولى - أن نعالج بقاء الموضوع أو عدمه بإطلاق الدليل، لأن الدليل ليس ناظرا لموضوعه وليس في مقام البيان من جهة موضوعه فلا إطلاق له بلحاظ الموضوع، وإذا لم يكن له إطلاق بلحاظ الموضوع فكيف يتمسك بإطلاق الدليل لإثبات أنه باق أو أنه ارتفع؟

وكذا إذا قال المولى: (أد الزكاة) وتبرع متبرع بدفع الزكاة، فإنه لا يرجع إلى إطلاق الدليل، لاحتمال ارتفاع الموضوع بتبرع الغير.

028

والحاصل: أن الشك في الاجتزاء بفعل الغير مرجعه إلى الشك في وجود الموضوع وارتفاعه، والمفروض أن إطلاق الخطاب لا يعالج الشك في الموضوع، لأن الخطاب ليس ناظرا لبيان حالات الموضوع من حيث الإطلاق والاشتراط، وإنما هو في مقام بيان حالات المتعلق.

 فما هو الوجه الصناعي للتمسك بإطلاق الخطاب عند الشك في بقاء الموضوع؟ وبيان ذلك يتم بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** ما ذكر في أجود التقريرات من أن كل موضوع شرط، وكل شرط موضوع. والمقصود بذلك أن نحو الشرط في عالم الجعل هو نحو الموضوع، فمثلا إذا قال المولى: (إن وجد الميت المسلم فحنطه إن كنت قادرا) فهنا موضوع وهو وجود الميت المسلم، وشرط وهو القدرة على التحنيط، إلا أن نحو أخذ الشرط في عالم الجعل هو نحو أخذ الموضوع فيه، فكما أن الربط بين الحكم والشرط - حيث قال: (حنط إن كنت قادرا) - ربط اعتباري فكذلك قوله: (إن وجد الميت المسلم فحنطه) ربط اعتباري، وكما أن الموضوع لوحظ مفروض الوجود في عالم الجعل فالشرط أيضا مفروض الوجود في عالم الجعل، أي: كما أن المولى يتصور وجود الميت المسلم ثم يأمر بتحنيطه فكذلك المولى يتصور قدرة المخاطب على التحنيط ثم يأمره به، فالشرط كالموضوع من حيث أنه أخذ مفروض الوجود، ولذا كان كل شرط موضوع وكل موضوع شرط، فكل شرط موضوع لأنه كما أن الموضوع مفروض الوجود فالشرط مفروض الوجود، وكل موضوع شرط لأنه كما أن ربط الحكم بالشرط ربط اعتباري فكذلك ربط الحكم بالموضوع ربط اعتباري، فالموضوع شرط والشرط موضوع.

وبالتالي فبما أنه لا يعقل أن يكون للحكم الواحد موضوعان - وهما الموضوع والشرط - بل له موضوع واحد لا محالة، إذ أن نسبة الموضوع للحكم نسبة العلة للمعلول، فكما لا يعقل أن يكون للمعلول علتان تامتان في التأثير فيه لا يعقل أن يكون للحكم موضوعان، بل له موضوع واحد، فالشرط داخل في الموضوع لا محالة.

**الأمر الثاني:** بما أن الشرط دخيل في الموضوع فهو إما دخيل فيه حدوثا أو دخيل فيه بقاءً، فمثلا: إذا قال المولى: (إذا وجد الميت المسلم وكنت قادرا فحنطه) فالشرط - وهو القدرة - دخيل في الموضوع حدوثا، بمعنى أن موضوع الحكم لا يتم إلا بهذين العنصرين: وجود الميت والقدرة، ولذلك يدور الموضوع مدارها وجودا وعدما. وتارة يكون الشرط دخيلا في بقاء الموضوع لا في أصل حدوثه، كما إذا قال: (إذا وجد الميت المسلم فحنطه ما لم يطرأ عليك عجز) فطروّ العجز رافع للموضوع وليس شرطا في حدوثه، أي: أن وجود الميت المسلم موضوع كاف في حدوث الأمر بالتحنيط، إلا أن بقاء هذا الموضوع بحيث يبقى الحكم ببقائه منوط بأن لا يطرأ عجز، وإلا فطروّ العجز رافع للموضوع فيرتفع الحكم.

وتطبيق ذلك على المقام أن يقال: إن عدم تبرع الغير بالعمل شرط ولكنه شرط في بقاء الموضوع لا في حدوثه، فكأن المولى يقول: (على الولي قضاء الفوائت عن الميت ما لم يتبرع غيره بقضاء الفوائت) فعدم تبرع الغير بقضاء الفوائت شرط دخيل في الموضوع لكن لا حدوثا بل بقاءً، إذ بمجرد أن يغمض الميت عينيه يتوجه التكليف لوليه بقضاء الفوائت عنه، ويصير الوجوب فعليا لفعلية موضوعه، ولكن إن تبرع الغير بالقضاء عنه ارتفع الموضوع بعد حدوثه فارتفع بارتفاعه الحكم وهو الأمر في حق الولي، فلو شك ولم يعلم أن عدم تبرع الغير بقضاء الفوائت عن الميت هل هو شرط دخيل في الموضوع بقاءً أم لا؟ فيمكن أن يتمسك حينئذ بإطلاق الخطاب وهو قوله: (يجب على الولي أن يقضي ما فات أباه)، فإن مقتضى إطلاق الخطاب أن عدم تبرع الغير ليس شرطا في الحكم، فإذا علم أن عدم تبرع الغير ليس شرطا في الحكم دل ذلك بالدلالة الالتزامية على عدم دخله في الموضوع وأن الموضوع لا زال باقيا، فتحصل أنه ليس من التمسك بالإطلاق لإثبات وجود الموضوع كي يقال: إن الإطلاق ليس ناظرا للموضوع لعدم كونه في مقام البيان من جهته، وإنما هو من التمسك بإطلاق الحكم لنفي الشرط، لأن الحكم إما مشروط أو غير مشروط، ومقتضى الإطلاق أنه ليس بمشروط، وحيث إن الشرط لو ثبت لكان دخيلا في الموضوع بقاء كان نفي الشرطية بالإطلاق دالا بالدلالة الالتزامية على أن الموضوع لا زال باقيا.

وهو كلام متين.[[1]](#footnote-2)

**المقام الثاني: بيان مقتضى الأصل العملي عند الشك في أن فعل الغير رافع للحكم أم لا.**

وهنا صورتان:

**الصورة الأولى:** أن يحتمل كون المكلف مخاطبا بالجامع لكونه جامعا عقلائيا - كالجامع بين المباشرة والتسبيب - كما يحتمل اعتبار المباشرة، وبما أن المكلف يقطع بالخطاب إما بالجامع أو بخصوص المباشرة فالجامع - كعنصر تحليلي- قدر متيقن، لأنه إن وجب الجامع فقد دخل الجامع في عهدته وإن وجبت المباشرة فالجامع قد دخل في عهدته ضمن خصوصية المباشرة، مما يعني أن الجامع بين المباشرة والتسبيب داخل في العهدة على كل حال إما بذاته أو ضمن خصوصية المباشرة. واعتبار الخصوصية مشكوك، فبما أن الجامع متيقن والخصوصية مشكوكة فالمقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن اعتبار المباشرة .

**الصورة الثانية:** أن لا يحتمل كون الأمر أمرا بالجامع، كما إذا شك في الاكتفاء بتبرع الغير، فإنه لا معنى لأن يخاطب المكلف بالجامع بين فعله وبين تبرع الغير إما لمانع عقلي أو لمانع عقلائي، لكون تبرع الغير خارجا عن القدرة والاختيار. فشك المكلف لا محالة متمحض في كون تبرع الغير نافيا للتكليف أم لا؟ حيث لا يحتمل كونه عدلا لما هو المكلف به، وبناء عليه فهل الشك حينئذ شك في حدوث التكليف أم في بقاء التكليف؟ وهنا ثلاثة أنظار: نظر المشهور ونظر المحقق العراقي ونظر السيد الصدر وشيخنا الأستاذ قدست أسرارهم.

**النظر الأول:** ذهب المشهور إلى أن الشك شكٌّ في البقاء، فمقتضى الاستصحاب بقاء التكليف، فقد كلف الولي بقضاء الفوائت قطعا، ويشك في سقوط الوجوب بعد تبرع الغير، ومقتضى استصحاب الوجوب بعد تبرع الغير عدم الاجتزاء به بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

**النظر الثاني:** نظر المحقق العراقي قدس سره [ في حاشية نهاية الأفكار ج1 ص206] الذي أفاد أن الجاري في المقام هو البراءة لكون الشك من قبيل الشك في الحدوث لا البقاء.

وبيان ذلك بذكر مقدمة وهي: أن الواجب التوصلي بمعنى ما يكفي فيه تبرع الغير بالعمل نظير الواجب التخييري من حيث الملاك، فإنه لو قمنا بتحليل الواجب التخييري كما إذا قيل إن المكلف في يوم الجمعة مخير بين الظهر والجمعة، فليس المجعول هنا من قبيل وجوب كل منهما بشرط عدم الآخر أي: الجمعة واجبة إن لم يأت بالظهر والظهر واجبة إن لم يأت بالجمعة، وإلا لزم المحال، لأن اشتراط كل منهما بعدم الأخرى - يعني أن المقتضي للأمر بكل منهما تام وهو الملاك ولكن وجود الآخر مانع منه، مما يعني توقف استيفاء الملاك في كل منهما على عدم الآخر، وتوقف عدم الآخر على وجود الأول إذ المقتضي لوجوده تام لولا وجود الأول، ونتيجة ذلك توقف وجود كل منهما على وجوده وهو دور محال. كما أن الواجب التخييري لا يعني وجوب كل من الخصوصيتين مطلقا وإلا انقلب واجبا تعيينيا، بل مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب الجامع لكون الملاك في الجامع لا في الخصوصيتين، أي أن الواجب في حق المكلف فريضة في ظهر يوم الجمعة والمكلف مخير بين أن يطبق هذا الجامع ضمن الظهر أو يطبق الجامع ضمن الجمعة. ويترتب على ذلك أثران:

**الأول:** أن المكلف لو ترك إحداهما تعينت عليه الأخرى لا من باب أن وجوب الأخرى مشروط بعدم الأولى بل في ظرفه فهو من باب القضية الحينية لا المشروطة.

**الثاني:** لو أن المكلف عجز عن إحدى الخصوصيتين، فتتعين الأخرى من باب التعين العقلي لا أن الوجوب التخييري ينقلب إلى وجوب تعييني، فإنه محال، فإن الوجوبين التعييني والتخييري مختلفان ملاكا وسنخا، ومع تباينهما كذلك لا يعقل أن ينقلب أحدهما للآخر بمجرد العجز عن الخصوصية الأخرى، وإنما إذا عجز عن إحدى الخصوصيتين تعينت الأخرى عقلا.

والمقام نظير الواجب التخييري من حيث الملاك، فإنه إذا قام دليل على أن تبرع الغير ينفي التكليف بمعنى أنه يجب على ولي الميت أن يقضي ما فات أباه، فاذا تبرع غيره بالقضاء فلا أمر في حقه، فإن نفس هذا الدليل يكشف عن أن الغرض و الملاك في نفس القضاء بغض النظر عن خصوصية الفاعل من هو كما سبق في الوجوب التخييري وهو كون الملاك في الجامع، أي كما أن قضاء الولي محقق للملاك ووافٍ به فكذلك تبرع الغير محقق للملاك ووافٍ به تماما، غاية الأمر أن الشارع لمرجح من المرجحات أمر الولي ولم يأمر الغير.

فما هو متعلق الخطاب هو فعل الولي لا الجامع بحيث يكون تبرع الغير عدلا، إذ لا يعقل أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعل نفسه وتبرع الغير، ولا الجامع التسبيبي لأن التسبيب لا دخل له في الملاك، وإنما الدخيل في الملاك نفس فعل الغير وإن لم يكن عن تسبيب، فلا معنى لأن يخاطب المكلف بالجامع بين فعله والتسبيب لفعل غيره، بل فعل الغير محقق للملاك من دون ذلك، كما في الواجب التخييري حيث إن كلا من الخصوصيتين محقق للملاك من حيث كونها مصداقا للجامع.

029

**والمتحصل من مطلب المحقق العراقي قدس سره أن الواجب التوصلي – أي: الذي ينتفي بفعل الغير – شبيه بالواجب التخييري من حيث الملاك، ولذلك أثران:**

**الأثر الأول: كما أنه في الواجب التخييري – كوجوب الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة – يعلم بأن الملاك في الجامع لا في خصوصية الظهر أو الجمعة، بل كلتا الخصوصيتين محقق للملاك لا لخصوصيته بل لكونه مصداقا للجامع، فكذلك في الواجب التوصلي، فإنه إذا قام الدليل على أن فعل الغير نافٍ للتكليف أي أن قضاء غير الولي للفوائت عن الميت نافٍ للتكليف في حق الولي، فمتى تصدى غير الولي لقضاء الفوائت عن الميت لم يؤمر الولي بالقضاء عنه، فإن قيام الدليل على ذلك يكشف عن أن الملاك في نفس القضاء، بلا خصوصية للفاعل في ذلك، فسواءً أكان المتصدي للقضاء هو الولي أو كان المتصدي للقضاء غيره فإن كليهما محقق للملاك ووافٍ به. فإذا كان الملاك في الجامع – وهو القضاء – فليس وجوب القضاء في حق الولي مشروطا بعدم تبرع غيره، بل وجوب القضاء في حق الولي في ظرف عدم تبرع غيره، فإن الفرق بين القضية الشرطية والقضية الحينية أن اعتبار الشرط يحتاج إلى ملاك، فلو أن المولى قال: (إن الولي مأمور بقضاء الفوائت بشرط عدم قضاء غيره) فلا بد للشرطية من ملاك، والفرض أن الملاك قائم بأصل القضاء لا غير وليس قائما بالخصوصية، أي: ليس الملاك في قضاء الولي أو في قضاء الغير بل الملاك في أصل القضاء من دون خصوصية لا للولي ولا لغيره، فلا معنى حينئذ لأن يقال: إن وجوب القضاء في حق الولي مشروط بعدم قضاء غيره، لأن هذه الشرطية لا ملاك لها، فلا محالة تتعين الظرفية أي يجب القضاء على الولي في ظرف عدم قضاء الغير لا بشرطه.**

**الأثر الثاني: حيث يعلم المكلف أن الملاك في القضاء، لا في قضائه ولا في قضاء غيره، فمقتضى ذلك أن العقل – لا الشرع – يرشده إلى التخيير بين أن يتصدى بنفسه للقضاء أو يقوم بالتسبيب إلى صدور القضاء من غيره، فإن كلا الأمرين – المباشرة والتسبيب – حفظ لملاك المولى، لعلمه بأن للمولى ملاكا لزوميا في قضاء الفوائت عن الولي، فوظيفة العبودية تقتضي التصدي لحفظ ملاك المولى، فلأجل ذلك يرشده العقل إلى التخيير بين المباشرة والتسبيب لقضاء الغير حفظا للملاك اللزومي للمولى، وإلا فإن الشارع لم يخيره في شيء.**

**هذا تمام المقدمة، وأما بيان مقتضى الأصل العملي بناءً عليها فقد أفاد بأنا وإن قلنا في باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير بقاعدة الاشتغال وأن مقتضاها التعيين ولكننا في المقام نقول بالبراءة، والسر في ذلك أنه في باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير يوجد علم إجمالي منجز، وهو الذي اقتضى الاشتغال والتعيين. مثلا: إذا لم يدر المكلف هل يجب عليه يوم الجمعة الظهر أو أنه مخير بين الظهر والجمعة، فالظهر معلومة على كل حال تعيينا أو تخييرا، ولكن هنا علم إجمالي منجز، وهو إما أن تجب الظهر على كل حال أو تجب الجمعة في فرض ترك الظهر، لأنه إن كان مخاطبا بأمر تعييني - وهو الأمر بالظهر – فهي واجبة على كل حال، وإن كان مخاطبا بأمر تخييري فالجمعة واجبة إن ترك الظهر، ومقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي أن يجمع بينهما، ولكنه يعلم بأنه متى ما أتى بالظهر فقد فرغت العهدة من المعلوم بالإجمال، لأن الظهر مصداق للمأمور به تعيينا أو تخييرا، فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين بهذه النكتة، أي نكتة العلم الإجمالي المنجز.**

**وأما محل البحث وهو الواجب التوصلي نحو أنه يجب على الولي قضاء الفوائت عن الميت إن لم يقض غيره فلا يوجد علم إجمالي منجز، والسر في ذلك أن المكلف يعلم تفصيلا أنه خوطب بقضاء الفوائت عن الميت، لكنه حيث لا يعقل أن يؤمر بالجامع بين فعل نفسه وتبرع غيره لكون تبرع غيره فعلا خارجا عن قدرته واختياره، فلا تخيير في المقام - كما في الواجب التخييري - مضافا الى أن الحكم المعلوم تفصيلا هو الوجوب في ظرف عدم قضاء غيره .**

**هذا في فرض العلم، وأما لو شك المكلف – بعد توجه أمر اليه بقضاء الفوائت – في أن قضاء غيره ينفي الأمر في حقه بحيث لاتكليف بالقضاء إلا في ظرف عدم قضاء الغير، فهو يشك في أن قضاء الغير ينفي الأمر عن نفسه أم لا؟ فمن الواضح حينئذ جريان البراءة، لأن الشك شك في حدوث التكليف، لاحتمال أن التكليف في حقه من الأساس في ظرف قضاء الغير، ، وهو مجرى للبراءة.**

**وبذلك يتضح الإشكال في كلام بعض الأعاظم قدس سره وفتوى المشهور.**

**أما بعض الأعاظم قدس سره فقد قال بقاعدة الاشتغال، للشك في أن فعل الغير نافٍ للتكليف أم لا؟ مثلا إذا شك الولي في كفاية فعل الغير فمقتضى الاشتغال أن يقضي الفوائت عن الميت فإن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ولكن قد تبين بما ذكرناه أن المكلف لا يحرز أنه أمر من الأساس، لأنه يحتمل أن قضاء الغير يمنع توجه الأمر إليه لا أن المحتمل هو أن قضاء الغير يرفع الأمر عنه حتى يقال: إن مقتضى قاعدة الاشتغال بقاء الأمر.**

**وأما المشهور فقد قالوا بالاستصحاب، لأن الشك في ارتفاع التكليف بقضاء الغير فيستصحب بقاءه، والخدشة فيه أن أركان الاستصحاب لم تتوفر، فإن من أركانه اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وتبين أنه لا يقين بالحدوث، لاحتمال أنه لم يؤمر أصلا، حتى لو مر على وفاة الميت سنة أو أكثر وصادف خلالها أن تبرع الغير بالقضاء عنه ، فإنه يكشف عن عدم توجه الأمر للولي بالقضاء ، نظير ما لو فرض أنه بمجرد أن أغمض الميت عينيه قام الغير وصلى وقضى عنه، فالولي لم يحرز أنه خوطب بقضاء الفوائت عن الميت أصلا.**

**وأما ما ذكره البعض من أن الجاري في المقام استصحاب عدم كون فعل الغير مسقطا - حيث يشك في مسقطيته - فهذا الاستصحاب محكوم بأصالة البراءة، لأنه أصل مسببي والبراءة أصل سببي، فالشك في كون فعل الغير مسقطا أم لا؟ مسبب عن الشك في أن فعل الغير مانع من حدوث التكليف في حقه، فالشك في مسقطية فعل الغير مسبب عن الشك في أنه كلف أم لم يكلف، وجريان البراءة عن حدوث التكليف في حقه حاكم على استصحاب عدم كون فعل الغير مسقطا.**

**وكذا لو قيل: إن الجاري استصحاب أصل الوجوب المردد بين القصير والطويل، كما في تردد الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو أمر بالصلاة ولا يعلم أن الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة مطلوبة فيكون تكليفا بالأكثر أم الصلاة لا بشرط من حيث جلسة الاستراحة فهو تكليف بالأقل، فإذا أتى بالصلاة دون جلسة الاستراحة وشك في انتفاء الوجوب عنه، فيقال: إن كان الوجوب الذي حصل هو الوجوب بنحو الفرد الطويل - أي وجوب الصلاة بشرط جلسة الاستراحة فهو باق - وإن كان الوجوب بنحو الفرد القصير – أي وجوب الصلاة لا بشرط من حيث جلسة الاستراحة – فقد انتفى، فإذا شك فيجري استصحاب طبيعي الوجوب الجامع بين الوجوب بنحو الفرد الطويل والفرد القصير، فيقال كذلك في المقام، فهناك وجوب وهو وجوب قضاء الفوائت عن الميت، ولا يدري أن الوجوب من قبيل الفرد الطويل أي المستمر حتى مع فعل الغير أم الوجوب من قبيل الفرد القصير أي الوجوب في ظرف عدم فعل الغير، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الفرد القصير والطويل.**

**والجواب عنه: أن استصحاب الجامع بين القصير والطويل فرع إحراز فعلية الوجوب آنا من الآنات، ولو كان كذلك لاستصحب شخص ذلك الوجوب من دون حاجة لاستصحاب الطبيعي الجامع، ولكن المفروض أنه لم يحرز فعلية ذلك الوجوب ولو آنا من الآنات لاحتمال أن قضاء الغير منع حدوث الوجوب من أساسه، فلا محالة أن الجاري هو البراءة.**

**ولكن سيد المنتقى [ج1 ص 503] أشكل على المحقق العراقي قدس سره بإشكالين:**

**أحدهما: أن الجاري في المقام هو استصحاب الوجوب كما يقول المشهور، وذلك لأن الشك في المسقطية مساوق للشك في الرافعية، وذلك لأن فعل الغير مسقط للتكليف لا نفي له ، ولا معنى لإجراء البراءة عند الشك في الرافعية، مع أن الشك فيها معناه التسليم بتحقق التكليف والشك في كون فعل الغير رافعا له.**

**ولكن ما ذكر موضع تأمل، إذ تارة يدعى أن المرتكز المتشرعي في هذا الباب لا يحتمل أن يكون فعل الغير مانعا من حدوث التكليف فلا محالة يتمحض الشك في كونه رافعا لا نافيا، المقتضي لثبوت التكليف ويكون الشك من الشك في البقاء فيجري استصحاب بقاء التكليف، أو قلنا بأن أن هناك تكليفا وفعل الغير رافع له.**

**فالشك وجدانا شك في حدوث التكليف لا في بقائه وفي فعلية التكليف لا في استمراره فالمقام مجرى للبراءة وليس مجرى للاستصحاب.**

**030**

وهنا ملاحظتان على كلام المحقق العراقي قدس سره:

**الملاحظة الأولى:** أن المحقق العراقي أرجع التكليف في الواجب التوصلي الذي يسقط بفعل الغير إلى القضية الظرفية، فمثلا: مرجع وجوب قضاء الفوائت عن الميت واجب توصلي لقيام الدليل على أنه ينتفي التكليف عن ولي الميت بتبرع غيره بالقضاء إلى أنه يجب عليه قضاء ما فات أباه في ظرف عدم قضاء غيره، لا بهذا الشرط، فالوجوب ليس مشروطا بعدم قضاء الغير، إذ لا ملاك يقتضي الشرطية، فغاية مفاد الدليل القضية الظرفية.

وقد وقع البحث في غير موضع من الأصول في معقولية القضية الظرفية في القضايا الاعتبارية، فإن القضية الشرطية أمر معقول، كما لو كان يجب على المكلف قضاء ما فات أباه بشرط عدم قضاء غيره، وأما القضية الظرفية فهي محتملة لمعنيين كلاهما باطل في المقام :

**المعنى الأول:** أن المراد بالقضية الظرفية الحصة التوأم - المتكرر ذكرها في كلمات المحقق العراقي قدس سره - والمراد من الحصة التوأم المتصورة في المقام أنه يجب على المكلف قضاء خاص، وهو القضاء المتصف بعدم قضاء الغير، كما يقال: يجب على المكلف صلاة خاصة وهي الصلاة المتصفة بعدم الحدث أو عدم الرياء، فهنا أيضا يجب على المكلف حصة من القضاء وهو القضاء المتصف بعدم قضاء الغير،

وهذا المعنى - مضافا إلى أنه خلف مقصود المحقق قده بعدم اقتضاء الملاك أي قيد في البين - لازمه أن يجب على المكلف إحراز الإتصاف، أي: يجب عليه مضافا إلى إحراز القضاء نفسه أن يحرز اتصاف القضاء بعدم قضاء الغير، نظير وجوب إحراز الوصف فيما لو كلف بصلاة متصفة بعدم الرياء، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، وإنما مفاد الأدلة أنه إن لم يقض غيره فعليه القضاء.

**المعنى الثاني:** وهو ظاهر كلامه قدس سره أنه لا يراد شرط ولا وصف بل مجرد القضية الحينية لا أكثر، أي: يجب عليه قضاء الفوائت حين عدم قضاء الغير، ولكن هذا محال في القضايا الاعتبارية، وذلك لأن القضية الحينية معقولة في الأمور التكوينية كأن يقول: علمت بصلاة زيد وقت الظهر، بمعنى أن هذا المقدار مما يمكن العلم به وإحرازه، وأما في القضايا الاعتبارية فإن تصدي المولى المقنن للجعل في عالم الاعتبار لا يجتمع مع القضية الحينية، والسر في ذلك أن المولى إذا لاحظ المتعلق - وهو قضاء الفوائت عن الميت - بالنسبة للحد الآخر - وهو قضاء الغير - قارن بينهما بلحاظ أغراضه وملاكاته، إذ المقنن الحكيم لا يصدر منه جعل حتى يعلم حدود ملاكه كي يعلم حدود جعله، فإن حدود الملاك دخيلة في حدود الجعل، فلا يحتمل فيه الغفلة أو الإعراض عن الملابسات والانقسامات الطارئة لموضوع حكمه أو متعلقه، بل لابد من لحاظها عند لحاظ موضوع حكمه أو متعلقه، وحينئذ فإما أن يكون متعلق الأمر وهو قضاء الولي عن أبيه مهملا أو مطلقا أو مقيدا بالوجود أو مقيدا بالعدم، والثلاثة الأولى باطلة فالمتعين الرابع.

**أما الأول** - وهو كون المتعلق مهملا - فإن كان يراد به الإهمال الثبوتي بمعني أن أصل اقتضاء الملاك للحد المنظور مهمل فهو محال، إذ لايعقل الإهمال في عالم التأثير التكويني خارجا، وإن كان يراد به الإهمال في عالم اللحاظ بمعنى الغفلة فهو مما لا يحتمل في الملابسات المعهودة والانقسامات الواضحة للمتعلق فضلا عن عدم تصور ذلك في حق المشرع الحقيقي وإن كان يراد به الإهمال في مقام الإعتبار بمعنى الإعراض عن أخذه بأي نحو في الجعل فهو باطل أيضا، إذ لا يعقل صدور قانون اعتباري مهمل من جهة بعض الحدود والانقسامات لمتعلق الأمر، فإن علم المقنن بالملاك يقتضي علمه بحدود الجعل وصيروته بنحو يحفظ الملاك وإلا لكان الإهمال نقضا للغرض، والنتيجة أنه لايمكن صدور قضية اعتبارية مهملة واقعا غير معلومة الحد من جهة معينة. **وأما الثاني** - وهو قضاء الولي عن أبيه مطلقا أي: قضى الغير أم لم يقض - فهو خلف ما قام عليه الدليل من سقوطه بقضاء الغير. **وأما الثالث** - وهو كون قضاء الولي مقيدا بقضاء الغير - فهو أيضا خلف كون قضاء الغير مسقطا، فتعين الرابع وهو أن يكون المأمور به هو القضاء المشروط بعدم قضاء الغير، فاتضح أنه لا توجد قضية حينية في عالم الاعتبار، بل القضايا في هذا العالم إما مطلقة وإما مشروطة.

**الملاحظة الثانية:** ذكر المحقق العراقي في آخر كلامه أن البراءة حاكم على استصحاب طبيعي الوجوب كما قيل به في باب الأقل والأكثر، وبيان ذلك بالرجوع لباب الأقل والأكثر : إن المكلف إذا شك أن الصلاة المأمور بها هل هي صلاة لا بشرط من حيث جلسة الاستراحة أم هي صلاة مشروطة بجلسة الاستراحة؟ فدار الأمر بين الأقل والأكثر، فأتى المكلف بصلاةٍ خالية من جلسة الاستراحة، فهنا أفيد في بعض الكلمات بجريان استصحاب كلي الوجوب الأعم من الفرد القصير والفرد الطويل، حيث إن المكلف مردد بين أن يكون الوجوب الذي دخل في عهدته هل هو وجوب الصلاة لا بشرط - فهو الفرد القصير الذي انقضى - أو وجوب الصلاة بشرط الاستراحة - فهو الفرد الطويل الذي لا زال باقيا - فيستصحب حينئذ الجامع بينهما، و قد أورد على ذلك المحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهما - كما في مصباح الأصول في بحث الأقل والأكثر - أن أصالة البراءة حاكمة على استصحاب كلي الوجوب، لأن المكلف حيث يشك في أنه مخاطب بالأكثر فتجري البراءة عن الفرد الطويل وهو وجوب الأكثر، ومقتضى البراءة إلغاء استصحاب الجامع بينهما .

ولكن هذا يتصور بأحد نحوين كلاهما مورد التأمل :

**النحو الأول:** أن يكون المقصود حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي بأن يقال: إن الشك في بقاء الكلي ناشئ عن الشك في دخول الفرد الطويل في عهدة المكلف إذ لو كان ضمن الفرد القصير فقد سقط عنه ، لأنه لو كان مخاطبا بالوجوب بالفرد القصير - وهو وجوب الصلاة لابشرط - فقد امتثله، بينما لو كان مخاطبا بالفرد الطويل - وهو الصلاة بجلسة الاستراحة - لكان الوجوب باقيا، والنتيجة أنه إن كان طبيعي الوجوب ضمن القصير فقد انقضى وإن كان ضمن الطويل فهو باقٍ، فالشك في بقاء طبيعي الوجوب مسبب عن الشك في وجود الفرد الطويل في عهدته وعدمه، وبما أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في وجود الفرد الطويل منه فينفى احتمال الفرد الطويل بأصالة البراءة، وإذا تم نفيه بالبراءة ارتفع استصحاب الكلي لأن بقاءه ببقاء الفرد الطويل، وقد نفي الفرد الطويل بأصالة البراءة.

وهذا غير صحيح، لما سبق من أن التسبب هنا عقلي وليس بشرعي، وحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي إنما هي إذا كانت السببية شرعية أي: إذا كان أحدهما أثرا شرعيا للآخر، كاستصحاب الطهارة في ماء الوضوء المتيقن الطهارة سابقا الحاكم على استصحاب بقاء الحدث ، فإن المكلف إذا توضأ وشك في طهارة ماء الوضوء فقد يبني على استصحاب الحدث ، لكن الصحيح هو جريان استصحاب طهارة ماء الوضوء وهو حاكم على استصحاب بقاء الحدث ، وذلك لأن ارتفاع الحدث أثر شرعي للوضوء بماء طاهر وقد حصل الوضوء بالوجدان وطهارة الماء بالاستصحاب ، فهنا تتم حكومة الأصل الأول على الثاني لأن السببية شرعية.

وأما وجود الطبيعي بوجود فرده فمسألة عقلية لا شرعية، فلا معنى لأن يقال: ينتفي استصحاب الكلي لأن الشك في بقائه مسبب عن الشك في بقاء الفرد الطويل فإذا نفي الفرد الطويل بالبراءة ارتفع استصحاب الكلي من باب حكومة الأصل السببي على المسببي، لكون هذه السببية عقلية.

**النحو الثاني:** أن يقال: إن البراءة واردة على استصحاب الكلي في مرحلة التنجز، والمقصود بذلك أن استصحاب الكلي له غرض، وهو تنجيز الأكثر، لأن المفروض أن المكلف قد أتى بالأقل، فالغرض من استصحاب طبيعي الوجوب تنجيز الأكثر في ذمة المكلف لا الأقل بلحاظ سقوط الأقل عن عهدته لو كان هو الواجب بامتثاله ، والبراءة تنفي التنجيز، ، فإن مقتضى قوله صلى الله عليه وآله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) المعذرية فيما لم يعلم، وحيث إنه لا يعلم بوجوب الأكثر فوجوب الأكثر إن كان متحققا واقعا فهو معذور من جهته، فإذا كان الغرض من استصحاب الكلي تنجيز الأكثر والبراءة تجري بلا معارض - إذ الأصل الآخر في المقام وهو استصحاب عدم وجوب الأكثر موافق لها - فهي مانع من تنجيز الأكثر و بذلك تكون واردة على استصحاب الكلي في مرحلة التنجز، وكأنه قال: يجري استصحاب الكلي إن لم يكن لك معذر ، فإن جريانه فرع إمكان تحقق غرضه وهو تنجيز الأكثر، وبما أن مفاد البراءة بشكل مباشر هو المعذرية فلا غرض له وانتفاء الغرض موجب لانتفاء ذي الغرض وهو استصحاب الكلي .

ولكن قد يلاحظ على ذلك أن غاية ما أفيد هو التعارض لا الورود، أي: تعارض استصحاب الكلي بغرض التنجيز مع جريان البراءة بغرض التعذير، لا ورود البراءة على استصحاب الكلي بلحاظ أن الغرض أي الأثر حيثية تقييدية لجريان الأصل فكما أن مفاد البراءة المعذرية فمصب استصحاب الكلي هو المنجزية وإن لم يكن مفاده .

فالصحيح كما ذكر هناك من عدم جريان استصحاب الكلي في نفسه، لا أنه جارٍ محكوم أو مورود، لأن الغرض من استصحاب الكلي إن كان إثبات الأكثر فهو مثبت، لأن إثبات الفرد الطويل باستصحاب بقاء الكلي من باب الملازمة العقلية، وإن كان الغرض من استصحاب الكلي تنجيز أثر نفس الكلي فالمفروض أن جامع الوجوب من دون تحصصه في حد معين مما لايدخل في عهدة المكلف فلا أثر له ، ولايزيد على العلم الوجداني بالجامع الموجود في المقام حيث لا أثر له ، بل الكلي دائر بين ما له المنجزية - وهو الفرد الطويل - وما لا منجزية له - وهو الفرد القصير -، وما يدور بين ما له المنجزية وما لا منجزية له لم تحرز منجزيته، فلا يجري استصحاب الطبيعي في نفسه، فتجري البراءة بلا مانع.

031

**نظر المحقق النائيني:**

وبيان مطلبه يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** هناك عناوين ثلاثة:

١- التعيين والتخيير العقلي نحو دوران الواجب بين إكرام الهاشمي أو إطعامه.

٢- التعيين والتخيير الشرعي نحو دوران الفريضة في ظهر يوم الجمعة بين خصوص صلاة الظهر أو الجامع بينها وبين صلاة الجمعة.

٣- الأقل والأكثر الارتباطيين نحو دوران المأمور به في الصلاة اليومية بين الصلاة لا بشرط أو بشرط جلسة الإستراحة.

وتشترك الثلاثة في أن فعل أحد الطرفين امتثال للآخر، فالإتيان بالمعين في الأول - وهو الإطعام - والثاني- وهو صلاة الظهر - امتثال للجامع لو كان واجبا، والإتيان بالأكثر - وهو الصلاة مع جلسة الاستراحة - امتثال للأمر بالجامع بين الأقل والأكثر وامتثال للأمر بالأقل، ولكن بين الثلاثة فرق، والبحث فعلا في الفرق بين التعيين والتخيير عقلا والتعيين والتخيير شرعا .

والفرق بينهما أنه إذا دار الأمر بين عنوانين فإن كان العنوانان متباينين عرفا بحسب المفهوم وإن كان الثاني مصداقا للأول وجودا لكنهما متباينان مفهوما فالدوران بينهما من دوران الأمر بين التعيين والتخيير عقلا، مثلا إذا دار الأمر بين إكرام الهاشمي أو إطعامه بأن لا يعلم أن المولى قال: (أكرم الهاشمي) أو قال: (أطعمه) فإن العرف يرى أن عنواني الإكرام والإطعام متباينان مفهوما، ولذلك لا يقبل الأمر بإطعام الهاشمي الانحلال الحقيقي بنظر العرف بأن يقال: هناك أمر بأصل الإكرام وهو متيقن وأمر بخصوصية الإطعام وهو ما يحتاج للجعل، لكون الإطعام بنظر العرف مفهوما واحدا بسيطا، مع أن المكلف لو أطعم الهاشمي لكان الإطعام مصداقا للإكرام، فالدوران بين كون المأمور به عنوان الإكرام أو عنوان الإطعام دورانٌ بين التعيين والتخيير العقليين.

والوجه في كون التخيير عقليا أنه لو ثبت أن الأمر بطبيعي الإكرام لكان التخيير بين مصاديقه عقليا، نظير أمر المكلف بطبيعي صلاة الظهر بين الزوال والغروب فإن التخيير بين أفرادها عقلي ، وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره في حكم هذا القسم بأن العلم الإجمالي في المقام منجز، إذ جريان البراءة عن وجوب عنوان الإكرام معارض بجريان البراءة عن وجوب عنوان الإطعام، ولتعارض البراءة فيهما يكون العلم الإجمالي منجزا للواقع، وأثره حكم العقل بتعين الإطعام خارجا لأن فيه امتثالا لكلا الأمرين، وسيأتي التأمل فيه .

وأما إذا دار الأمر بين عنوانين لا يتلقاهما العرف متباينين مفهوما بل يرى أن الثاني أخص من الأول من حيث مفهومه لتضمن مفهومه عنصرين الجامع والخصوصية، فهو من الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي كما إذا قال المشرع: (يجب على المكلف في ظهر يوم الجمعة أن يصلي الفريضة المعهودة) ودار الأمر بين أن يكون المطلوب الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة أو خصوص صلاة الظهر، أو قال: (إذا أفطر المكلف متعمدا في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة) ودار الواجب بين خصوص الإطعام لستين مسكينا أو الجامع بينه وبين صوم شهرين متتابعين .

فإنه لو عرض العنوانان على العرف لرأى أن نسبة صلاة الظهر إلى الجامع - وهو فريضة الصلاة في ظهر يوم الجمعة الحاوي لصلاة أربع ركعات وركعتين مع خطبتين - من نسبة المصداق للمفهوم، وليست نسبة التباين لتضمن مفهوم صلاة الظهر عنصرين وهما جامع الفريضة في ظهر يوم الجمعة وخصوصية أربع ركعات، ولذلك وقع البحث في هذا القسم حول إمكان الانحلال الحقيقي وعدمه، بأن يقال: إن الأمر بصلاة الظهر ينحل لوجوبين أمر بالجامع المتمثل في الأمر بصلاة الظهر في حال ترك الجمعة وهو أمر متيقن لكونه المصداق المحقق للجامع في حال ترك الفرد الآخر، وأمر بالعنصر الثاني أي خصوصية الظهر حتى في فرض الإتيان بالجمعة، وهو ما يحتاج للجعل والبيان، وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي، فإن مرجع التخيير العقلي إلى الأمر بالجامع على نحو الموضوعية - وهو طبيعي الإكرام - في المثال السابق من دون خصوصية للمصاديق، ومرجع التخيير الشرعي للأمر بإحدى الفريضتين مخيرا في التطبيق بلحاظ وفاء كل من الخصوصيتين بالغرض، ولذلك لا بد من تنصيص الشارع على بيان المصاديق إذ لا يستفاد التخيير بينها بمجرد الأمر بالجامع لتغايرها حقيقة،

 وقد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره إلى إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي بإرجاع متعلق الأمر في هذا القسم إلى الأمر بالعنوان الانتزاعي وهو عنوان إحدى الفريضتين أو أحد الفعلين من الإطعام والصوم ، بينما اعتبر غيره ذلك من التخيير العقلي للتباين العرفي بين مفهوم أحدهما ومفهوم الإطعام أو الصوم ، ولذلك لا يقبل الواجب لو كان هو المعين - نحو الإطعام - الإنحلال .

ولدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن يعلم المكلف بوجوب فعل عليه ويحتمل أن الآخر عدل له، فمثلا: من أفطر متعمدا في نهار شهر رمضان فإنه يعلم بوجوب إطعام ستين مسكينا عليه، ولكنه يحتمل أن صيام شهرين متتابعين عدل، أي: يحتمل أنه مأمور بالجامع بينهما، مما يعني أنه يقطع بوجوب إطعام ستين مسكينا عليه إما تعيينا أو تخييرا بينه وبين صيام شهرين متتابعين، فلو أن المكلف أتى بالصوم فشك في وجوب الإطعام عليه بعد الإتيان بالصوم لاحتمال كونه عدلا، فهنا اختلف الأعلام في حكم هذه الصورة فقال بعض: يجري استصحاب وجوب إطعام ستين مسكينا في حقه، ولا يجزيه احتمال أن الآخر عدل، وقريب من ذلك ما ذكره المحقق النائيني قده في فوائد الأصول [ج3ص429] من أنه لو كان الواجب تخييريا لكان وجوب الإطعام مشروطا بعدم الإتيان بالصوم بقاء لا حدوثا، فإذا شك في وجوبه بقاء بعد الإتيان بالصوم لاحتمال كونه عدلا فهو من الشك في المسقط وهو مجرى لأصالة الإشتغال، بينما قال بعض آخر: بأنه لو كان الآخر كالصوم عدلا واقعا لما أمر الشارع بالأول أمرا تعيينيا، فإذا أتى المكلف بالصوم في المثال فهو يشك في أصل الأمر التعييني بالإطعام فتجري البراءة عنه .

**الصورة الثانية:** أن يحتمل الأمر بكلا العملين تعيينا أو الأمر بأحدهما تخييرا، فلا يعلم بوجوب تعييني في البين، بل يعلم بوجوب الكفارة، وأما أن وجوبها يقتضي الإتيان بالإطعام تعيينا والصيام تعيينا أو أنه يقتضي الإتيان بأحدهما فهو مخير بينهما فهذا مما لا يعلم، وحينئذ تجري البراءة عن التعيين في كل منهما وتكون النتيجة هي التخيير بينهما.

**الصورة الثالثة:** أن يعلم بوجوب فعل وأن فعل الآخر موجب لفراغ العهدة من التكليف به، ولكن هل سببيته لفراغ العهدة من جهة كونه مسقطا له أم لأنه عدل بحيث متى حصل منع الأمر بالأول؟ كما لو علم أنه مأمور بالصلاة مع القراءة إذ (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، ولكنه حديث عهد بالإسلام ولا يتقن العربية ولا يحسن قراءة الفاتحة ولا يمكنه التعلم، ويعلم أن الائتمام موجب لفراغ العهدة من الأمر بالصلاة مع القراءة عنه، لكن هل الائتمام عدل أم مجرد مسقط؟ فإن كان عدلاً فيجب عليه أن يأتي بالعدل، لأنه إذا خوطب المكلف بجامع بين عدلين وعجز عن أحدهما تعين الآخر، وأما إذا كان الائتمام مجرد مسقط فلا يجب عليه تحصيل المسقط، بل لو حصل لأسقط، فإذا دار الأمر بين العدل والمسقط فتجري البراءة عن وجوب الائتمام.

**المقدمة الثانية:** في بيان الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين وأنواعه، وتوضيحه أن المركب الدائر بين الأقل والأكثر يعني أنه متى ما وجد الأكثر وجد الأقل معه لا بحد الأقلية، والمائز بين باب الأقل والأكثر وباب التعيين والتخيير أن الدوران بين التعيين والتخيير دوران بين الحصة والجامع الذي له مصداق آخر غير الحصة كالدوران بين خصوص الإطعام أو الجامع بينه وبين الصوم، بينما الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين هو دوران المركب بين الأقل لا بشرط أو بشرط شيء كالدوران في الصلاة الواجبة بين الصلاة مع السورة أولا بشرطها، ولذلك ذهب جمع لإمكان الإنحلال الحقيقي في المقام بلحاظ ما يدخل في العهدة، أي أن الداخل في العهدة يقينا الصلاة من حيث هي وأما الشرط فهو مشكوك. وهذا المركب على نوعين: الخارجي والتحليلي، و قد تعرض لهما المحقق النائيني قدس سره في فوائد الأصول [ج4ص 205].

أما المركب الخارجي فهو يعني أن الخصوصية المحتملة مما يحتاج إلى مؤنة ثبوتا وإثباتا فهي في عالم الثبوت تحتاج إلى اللحاظ الخاص بها، و في عالم الإثبات تحتاج إلى البيان لأنها لولا البيان لم تفهم، فهي محتاجة إلى اللحاظ ثبوتا وإلى البيان إثباتا. وكل مركب مشتمل على خصوصية بهذه الصفة فهو مركب خارجي، سواء كان منشأ انتزاع الخصوصية منحازا وجودا عن ذي الخصوصية كالصلاة مع الطهارة، فإن الطهارة الحدثية منحازة وجودا عن الصلاة المشروطة بالطهارة، ولكن انضمام الطهارة إلى الصلاة منشأ لانتزاع خصوصية في الصلاة وهي الصلاة المتصفة بالطهارة، فخصوصية الاتصاف بالطهارة خصوصية لا بد من لحاظها ثبوتا لو أرادها المولى وبيانها إثباتا، أو لم يكن منشأ انتزاع الخصوصية منحازا وجودا، كما إذا كان المأمور به صلاةً مع نية العصر أو الظهر، فإنه لا يوجد تعدد في الوجود الخارجي بين الصلاة وبين النية، ومع ذلك فإن خصوصية قصد العنوان خصوصية محتاجة إلى مؤنة ثبوتا وإثباتا، فهي داخلة في المركب الخارجي. وهنا اتفق الأعلام المتأخرون على جريان البراءة بلحاظ عالم المنجزية للتكليف ، فمتى ما دار الأمر بين الأقل والأكثر في المركبات الخارجية وشك في أن الخصوصية مطلوبة جرت البراءة.

وأما المركب التحليلي فيعني أن الخصوصية مما لا تحتاج إلى لحاظ ثبوتا ولا بيان إثباتا، ومثاله ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من دوران الأمر بين النوع والجنس، كما لو شك أن المولى قال: (أطعم حيوانا) أم قال: (أطعم إنسانا) فإن المقارنة بين عنوان الحيوان وعنوان الإنسان ليست مقارنةً بين مركب وخصوصية خارجية، لأن العرف يتلقى العنوانين منفصلين، فيرى أن عنوان الحيوان مغاير لعنوان الإنسان، لا أن الإنسان مركب من عنصرين حيوانية وإنسانية، بل يتلقاه مفهوما بسيطا، وبما أنه كذلك فإنه يراه مباينا لعنوان الحيوان لا مركبا منه مع الخصوصية، وبالتالي فلو أراد المولى أن يأمر بإطعام إنسان لم يكن يحتاج أن يلحظ لحاظين: لحاظ أصل الحيوانية ولحاظ الإنسانية ثم يبين خصوصية الإنسانية في مقام الإثبات، بل يكفيه لحاظ واحد لمتعلق الأمر، فإن تركب الإنسان من عنصري الحيوانية والإنسانية تركب تحليلي لا خارجي حيث إن الخصوصية لا تلحظ مستقلة ولا تحتاج إلى بيان إثباتي. وقد اختلف الأعلام في أن هذا النوع يرجع للدوران بين التعيين والتخيير العقلي، حيث إن العرف يرى العنوانين متباينين لا من قبيل العام والخاص فلا يتصور الانحلال فيهما، أو أنه من باب الأقل والأكثر بحيث يكون قابلا للانحلال ولو بالتحليل العقلي إلى أمر متيقن بالجامع العام وهو الحيوانية، وجعل للخصوصية وهي الإنسانية، ولذلك وقع الاختلاف في الحكم وهو أن الجاري حينئذ البراءة أم الاحتياط، فقال بعضهم: هنا علم إجمالي دائر بين إطعام الحيوان وإطعام الإنسان، وجريان البراءة في أحدهما معارض بجريانها في الآخر ولتعارض البراءتين يكون العلم الإجمالي منجزا، وقال المحقق النائيني قدس سره في رسالته في التعبدي والتوصلي - بقلمه - بأنه يمكن في المركب التحليلي إجراء البراءة فيه بوجه، بتصوير الانحلال الحقيقي بلحاظ ما يدخل في عهدة المكلف وذلك بأن نرجعه للأقل والأكثر، فنقول: إذا أمر بإطعام الكائن الحي ذي الشعور ولا يعلم هل المأمور به هو إطعام حيوان أم إنسان فالجامع التحليلي بينهما - وهو الحيوانية - قدر متيقن مما دخل في العهدة ، وأما خصوصية الإنسانية فهي مشكوك الوجوب فتجري فيها البراءة، أو يقال - كما في كلمات السيد الصدر قدس سره - بالانحلال الحكمي بمعنى جريان البراءة في أحد الطرفين بلا معارض، وإن لم يكن أحدهما متيقنا ، فإنه إذا دار الأمر بين إطعام الحيوان والإنسان جرت البراءة عن اعتبار خصوصية الإنسانية بلا معارض، لأن جريان البراءة عن عنوان العام مما لا معنى له، إذ الغرض من جريان البراءة عن العام إن كان إثبات أن الواجب هو خصوصية الإنسانية فهو أصل مثبت لا تتكفل به البراءة، وإن كان الغرض إثبات الترخيص في ترك أصل الإتيان بالعام فهو ترخيص في المخالفة القطعية، فتجري البراءة عن خصوصية الإنسانية بلا معارض.

**032**

و بناء على المقدمتين السابقتين فقد أفاد المحقق النائيني قد سره في رسالته في التعبدي والتوصلي التي كتبها بقلمه أن البحث في المقام في موردين:

المورد الأول: ما إذا شك في الاستنابة هل هي عدل للمباشرة أم لا؟

المورد الثاني: ما إذا شك في تبرع الغير بالنيابة من دون استنابة وأنه رافع للتكليف بالمباشرة أم لا؟

 **المورد الأول:** وهو ما إذا شك في الاستنابة، كما إذا أمر الولي بقضاء الفوائت عن الميت وشك الولي في أن استنابة غيره للقضاء عن الميت عدل للمباشرة فينتفي الأمر في حقه بالاستنابة المفضية للعمل أم لا؟

والبحث في عدلية الاستنابة وعدمها يرجع إلى البحث في أن المقام من قبيل الأقل والأكثر التحليلي أم أنه من قبيل التعيين والتخيير الشرعيين؟

ونقطة الحل هي أنه هل يوجد بين المباشرة والاستنابة جامع عرفي أم لا؟ فإن قلنا بأن بين المباشرة والاستنابة جامعا عرفيا يمكن أن يؤمر به فحينئذ يدخل المورد في الأقل والأكثر التحليلي وإن قلنا بعدم وجود جامع عرفي بين المباشرة وبين الاستنابة يدخل المورد في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي .

وبيان ذلك أنه إن قلنا إن بين مباشرة الولي بالقضاء والاستنابة من قبل الولي المفضية لعمل الغير جامعا وهو الفعل المستند، حيث إن المباشرة تستند إلى المكلف، والاستنابة تستند إليه أيضا فكلاهما يجتمع في جامع وهو الفعل المستند إليه، فكما أن القضاء بالمباشرة فعله المستند إليه فكذلك قضاء النائب بالاستنابة مستند إليه، فبينهما جامع عرفي وهو الاستناد، فالمورد من الأقل والأكثر التحليليين، أي أن المكلف يوقن بأنه أمر بالاستناد، فلا شك فيه، وإنما يشك في أنه هل أمر مع الاستناد بالمباشرة أم يكفي في الاستناد التسبيب بالاستنابة.

فجامع الاستناد متيقن وخصوصية المباشرة مشكوك في الأمر بها، وبالتالي فينحل العلم الإجمالي - وهو العلم بأنه مخاطب إما بالمباشرة وإما بالجامع بين المباشرة والاستنابة - بلحاظ ما يدخل في عهدته إلى علم تفصيلي بأن ما دخل في عهدته حيثية الاستناد وأما حيثية المباشرة فهو يشك في دخولها في عهدته، فتجري البراءة عنها بلا مانع.

وإن قلنا بأنه لا يوجد جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة وإن وجد بينهما جامع عقلي خفي، فتدخل المسألة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين لا في الأقل والأثر كما سبق بيانه، حيث لا يعلم أن المشرع أمر بالقضاء عن الميت بالمباشرة أو أنه طرح التخيير بين المباشرة والاستنابة بأن قال: (باشر أو استنب) إذ لا جامع بينهما إلا التعبير بمفاد (أو) أو بعنوان: (أحدهما) الذي هو من العناوين الانتزاعية، فإذا لم يوجد جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة فهنا نظران:

**الأول:** ما تمسك به [في فوائد الأصول ج3ص 429] وحاشية رسالته في التعبدي والتوصلي من أن الجاري قاعدة الاشتغال لأن الشك في المقام شك في السقوط وليس شكا في التكليف، بمعنى أنه لو فرض أن المولى قال: (باشر أو استنب) وأن هناك واجبا تخييريا فإن مرجع الواجب التخييري إلى وجوب كل منهما ومسقطية الآخر، أي أن كلا منهما واجب في نفسه ولكن إن أتى بالثاني سقط الأمر بالأول، فهناك أمران لكل عدل في نفسه وإنما الإتيان بالثاني مسقط للأول، وبعبارة أخرى: إن عدم الإتيان بالثاني شرط في مرحلة البقاء بالنسبة للأول لا في مرحلة الحدوث، فهو مأمور بالمباشرة ولكن بقاء هذا الأمر مشروط بعدم الاستنابة، وبناء على ذلك إذا شك أنه مأمور بالقضاء بنحو المباشرة أو أنه مخير بين المباشرة أو الاستنابة فإن المباشرة متيقنة حيث يحرز أن الذي دخل في العهدة هو الأمر بالمباشرة ويشك في أن الاستنابة المفضية إلى عمل الغير مسقطة أم لا، فهو قد أحرز حدوث التكليف وشك في سقوطه بعمل الغير بالاستنابة، والشك في السقوط مجرى لقاعدة الاشتغال.

**الثاني:** ما احتمله في رسالته في التعبدي والتوصلي من رجوع دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر التحلييلين، فيكون مجرى للبراءة كما سبق بناءً على النظر الأول.

 بأن يقال: لو فرض عدم الجامع العرفي بين المباشرة والاستنابة وأن المولى لو أراد الأمر بهما تخييرا لم يكن له إلا أن يؤدي الأمر بمفاد (أو)، ولكن مع ذلك فإن العقل إذا تلقى الأمر بالمباشرة يقوم بتحليله إلى عنصرين: عنصر المباشرة وجامع خفي بينه وبين الاستنابة وإن لم يكن جامعا عرفيا، إذ عنوان المباشرة وإن كان مفهوما بسيطا بالنظر الأولي لكنه مفهوم مركب بحسب التحليل العقلي ، ومقتضى كونه مفهوما مركبا انحلاله إلى عنصرين عنصر خاص به وعنصر مشترك بين المباشرة والاستنابة وإن لم يكن ذلك العنصر جامعا عرفيا قريبا، كعنوان أحدهما المعبر عنه بمفاد (أو) وبالتالي فالمكلف موقن أنه قد أمر بذاك العنصر المستبطن في المباشرة المشترك بينهما، ويشك أنه هل أمر بالمباشرة على نحو الموضوعية فلا يسقط التكليف إلا بها أو أن المباشرة أحد الفردين بلا خصوصية فيها، فالشك في المورد حينئذ من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، غايته أن الأكثرية تحليلية لا خارجية، أي أن المركب من القدر المشترك وعنصر المباشرة مركب تحليلي لا خارجي، ولكن هذا المقدار من التحليل كافٍ في الانحلال الحقيقي وأن يكون: ما دخل في العهدة ذلك العنصر المشترك وأما عنصر المباشرة فلم يحرز دخوله في العهدة فتجري البراءة عن التكليف به.

هذا ما ذكره في متن رسالته ولم يذكر في الحاشية ولا تقريرات بحثه.

**فإن قلت:** إن المورد مجرى استصحاب جامع التكليف وهو رافع للبراءة؟ وبيانه أنه لو فرض أن الولي استناب من يقضي عن والده وقضى عنه فإنه كان عند موت أبيه موقنا بتوجه أصل التكليف اليه ولا شك فيه ، وإنما الشك في أن المتوجه هل هو الفرد القصير وهو التكليف بالفعل المستند ولو عن استنابة - الذي سقط بامتثاله - أم أن التكليف المتوجه هو الفرد الطويل أي الفعل المستند عن مباشرة - الذي لوكان فما زال باقيا - فحيث إن الجامع معلوم فيستصحب أصل التكليف به، ومقتضى استصحابه أن لا تجري البراءة.

**قلت:** البراءة واردة على استصحاب التكليف لا العكس، فإنها رافعة لموضوع استصحاب التكليف وليس العكس، وتوضيح مرامه قدس سره أنه حيث كان مبنى المحقق النائيني قدس سره أن التكليف حكم العقل والصادر من الشارع ليس إلا إيقاع الفعل على الذمة ، فإذا استصحب جامع الإيقاع والجعل فثبوت أصل القضاء على الذمة موضوع لحكم العقل بضرورة العمل، إذ ما دام خطاب المولى لا زال باقيا فمقتضى العبودية للمولى أن يأتي بالعمل، ولكن حكم العقل بضرورة العمل حكم تعليقي لا تنجيزي كسائر أحكام العقل المتعلقة بالمولى لأنها بأجمعها فرع أن لا يتصدى المولى لإزالتها، فما دام قد ثبت بقاء إيقاع المولى للقضاء على الذمة بالاستصحاب فالعقل يوجب العمل قضاءً لحق المولوية، ولكن هذا الحكم العقلي باق ما لم يرخص المولى في الترك ، وإطلاق أدلة البراءة ترخيص، وهذا الترخيص رافع لموضوع الإلزام، إذ ثبوت الإلزام بحكم العقل فرع بقاء الإيقاع في الذمة وقد تم ترخيص بمقتضى إطلاق أدلة البراءة، فكان الترخيص المستند إلى إطلاق أدلة البراءة رافعا لموضوع استصحاب جامع الأمر وايقاع الفعل على الذمة فالبراءة واردة على الاستصحاب لا العكس.

033

والحاصل أن المحقق النائيني قدس سره أفاد بأنه إن كان هناك جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة فيدخل الشك في الأمر به في الشك المركب الدائر بين الأقل والأكثر التحليلي وهو مجرى للبراءة، وإن لم يكن بينهما جامع عرفي فيدخل الشك فيه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين وإن كان لدخوله في المركب الدائر بين الأقل والأكثر التحليلي وجه.

وهنا عدة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** أن ما ذكره في المقام لا ينطبق عليه الميزان الذي أفاده في فوائد الأصول في الفرق بين المركب التحليلي والمركب الخارجي، حيث أفاد بحسب ما نقل عنه أن الفارق بين المركب التحليلي والمركب الخارجي أن الخصوصية المحتملة إن كانت مما يحتاج اعتبارها إلى لحاظ يخصها ثبوتا وبيانٍ عليها إثباتا فالتركيب خارجيّ، وإن كانت الخصوصية المحتملة مما لا يحتاج اعتبارها إلى لحاظٍ ثبوتا و بيان وراء بيان الأمر بالمركب إثباتا فالتركيب تحليلي، مثلا: الأمر بعتق الرقبة المؤمنة تركيب خارجي لأن خصوصية الإيمان مما يحتاج مقام اعتبارها إلى لحاظٍ ثبوتا بأن تلحظ الرقبةَ متصفةً بالإيمان و بيان إثباتا وإلا لم تدخل في عهدة المكلف، وأما الأمر بالنوع كإطعام إنسان مقابل الأمر بالجنس نحو إطعام حيوان، فإن خصوصية الإنسانية كالناطقية لو أراد المولى أن يأمر بإكرام الإنسان لا تحتاج إلى أن تلحظ ثبوتا بلحاظ يخصها وراء لحاظ الجامع المشترك بين الإنسان وغيره ثم يتصدى لبيانها إثباتا لأن هذا المفهوم - وهو الإنسان - بنظر العرف مفهوم بسيط لا مركب، فلا يحتاج الأمر به إلى لحاظين: لحاظ أصل الحيوانية - الجامع المشترك - ولحاظ خصوصية الإنسانية مع بيان الخصوصية إثباتا، مما يعني أن التركيب بين خصوصية الحيوانية والإنسانية تركيب تحليليّ وليس تركيبا خارجيا لأن خصوصية الإنسانية مما لا يحتاج اعتبارها إلى لحاظ يخصها و بيان في مقام الإثبات.

هذا ما ذكره في فوائد الأصول ميزانا للفرق بين المركبين، وهو مما لا ينطبق على المقام إذا دار الأمر بين المباشرة أو الجامع بين المباشرة والاستنابة، فإنه لو كان مراد المولى هو الأمر بخصوصية المباشرة ولا يكفي مجرد الفعل المستند إلى المكلف، بل لا بد أن يكون الاستناد بنحو المباشرة لا مطلق الاستناد ولو كان استنابةً، فإن خصوصية المباشرة تحتاج إلى لحاظٍ ثبوتا وبيانٍ إثباتا، وبما أنها تحتاج إلى لحاظٍ ثبوتا وبيان إثباتا فالأمر بالفعل المباشر كأن يأمر الولي بالقضاء عن الميت بالمباشرة من المركب الخارجي لا المركب التحليلي، فإدراجه في المركب التحليلي في رسالته مناف للميزان الذي ذكره في فوائد الأصول في الفرق بين المركب الخارجي والمركب التحليلي، ولعل ما كتبه في رسالته بقلمه عدول عن ذلك وأن كل خصوصية ليس لها مصداق خارجي مستقل عن المركب كالإيمان في الرقبة وحيثية المباشرة في الفعل المستند للمكلف تندرج تحت المركب التحليلي .

كما أن ظاهر كلامه هنا أن المركب التحليلي كالخارجي من حيث الانحلال الحقيقي، فإن العلم الإجمالي بالتكليف فيه ينحل حقيقةً بلحاظ ما يدخل في العهدة، حيث يشك في أن المأمور به هو مطلق الفعل المستند إليه بالمباشرة أو بالاستنابة أم أن الواجب خصوص المباشرة؟ لكن هذا العلم الإجمالي ينحل في وعاء العهدة إلى علم تفصيلي بدخول الفعل المستند إليه في عهدته، وأما خصوصية المباشرة فدخولها في العهدة مشكوك فيه شكا بدويا فتجري فيه البراءة.

**الملاحظة الثانية:** أن ما ذكره من أنه إذا لم يكن جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة فإنه يدخل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين بأن يقال: قد دخل اعتبار المباشرة في العهدة قطعا سواء كان تعيينا أم تخييرا، وأما الجامع بين المباشرة والاستنابة - بحيث تجزي الاستنابة عنه - فهو مشكوك، فمقتضى قاعدة الاشتغال أنه لا بد من المباشرة لدخولها في العهدة جزما.

هذا ما قرره في المتن والحاشية، ولكن ذكر في متن الرسالة أن دخول هذه الصورة في المركب التحليلي له وجه أيضا، مما فتح بابا للإشكال، فإنه إما أن يكون بين المباشرة والتسبيب جامع عرفي بحيث يصح تعلق التكليف به عقلائيا أو لا يكون جامع كذلك، فإن كان بينهما جامع عرفي - كما لو فرض أن عنوان (الفعل المستند) جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة - فمن الواضح حينئذ أن الشك مندرج في الدوران بين الأقل والأكثر، باعتبار أن الجامع قد دخل قطعا في العهدة وخصوصية المباشرة مشكوكة، وأما إذا لم يكن بينهما جامع عرفي - كما فرض قدس سره - بحيث لا يستطيع المولى بيان الجامع إلا بلفظ (أو) والتخيير بها فيقول: (باشر أو استنب)، فكيف يكون لدخوله في المركب التحليلي وجه؟ مع أن دخوله تحت المركب التحليلي فرع وجود جامع بين الطرفيين يصح أن يتعلق به الأمر لدى المرتكز العقلائي .

ولتوضيح المطلب نقول:

قد وقع البحث بين الأعلام في عنوان الأحد وأنه هل يصح لدى العقلاء الأمر بهذا العنوان بنحو الموضوعية؟ بأن يقال: يجب على من أفطر متعمدا في نهار شهر رمضان أحد الفعلين الإطعام أو الصوم، بحيث يكون الملاك في الأحد لا في الخصوصيتين، والتخيير بين الخصوصيتين حينئذ تخيير عقلي، كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره وجمع من تلامذته.[[2]](#footnote-3) بينما ذهب بعض أساتذتنا مد ظله إلى أن الأمر لا يتعلق بعنوان الأحد بنحو الموضوعية، لأنه عنوان متمحض في المشيرية إلى الفردين، ولا موضوعية له بالنظر العقلائي حيث لا يرى إلا مجهرا لرؤية الفردين، وليس له موضوعية في نفسه بحيث يصح تعلق الأمر به بنحو الموضوعية، فلا محالة يكون مرجع قول المولى: (يجب على من أفطر في شهر رمضان متعمدا أحد الفردين) إلى التخيير لا الأمر بالأحد بنحو الموضوعية، لكونه مشيرا محضا إلى خصوصية كل من الفردين وأن أيا منهما فهو محقق لغرضه وان إختلف سنخ الملاك المترتب على كل منهما .

فإذا وصلت النوبة للأصل العملي فلم يعلم أن المولى أمر بقضاء الولي عن الميت مباشرة أو أنه خير بين المباشرة والاستنابة فعلى المسلك الأول القائل بإمكان الأمر بعنوان الأحد بنحو الموضوعية يدخل عنوان الأحد في العهدة قطعا، ويشك أنه هل دخلت معه خصوصية المباشرة فتجري البراءة عن الخصوصية، وبذلك يتصور الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم العهدة.

وعلى المسلك الثاني القائل بأن الأمر لا يتعلق بعنوان الأحد بنحو الموضوعية فإنه ليس جامعا عرفيا بين الطرفين كي يصلح لكونه متعلقا للأمر بنحو الموضوعية، وإنما هو مجرد مشير للخصوصيتين فلا نظر للمولى إلا للخصوصيتين، فحينئذ لا يتصور انحلال حقيقي بأن يعلم تفصيلا بالأمر بأحدهما ويشك في الخصوصية بدوا، حيث إن الميزان هو أن الجامع العقلائي الذي يصلح للأمر به على نحو الموضوعية ما كان جامعا في رتبة سابقة على لحاظ الخصوصيتين نحو طبيعي الصلاة الجامع بين خصوصياتها، أو جامع الفعل المستند المشترك بين المباشرة والإستنابة، وأما الجامع الذي لايدركه العقل إلا في طول لحاظ الخصوصيتين وانتزاعه منهما فليس جامعا بينهما في رتبة سابقة كي يصلح متعلقا للأمر بنحو الموضوعية لملاك فيه، بل الملاك في الخصوصيات، وحيث لا يعلم بدخول شيء في العهدة يعبر عنه بعنوان الأحد، فلا يوجد انحلال حقيقي، والنتيجة أن المباشرة دخلت في العهدة إما تعيينا أو تخييرا، ولا يعلم إجزاء الاستنابة عنها، فمقتضى الاشتغال الاقتصار على المباشرة.

نعم يتصور الانحلال الحكمي، والفرق بينه وبين الحقيقي أن الواجب إذا انحل إلى علم تفصيلي بما دخل في العهدة وشك بدوي في الخصوصية فالانحلال حقيقي، وأما إذا لم يكن هناك علم تفصيلي بدخول أحد الطرفين في العهدة لعدم تصور الإنحلال عقلا لعدم وجود جامع يصلح للنظر اليه على نحو الموضوعية كما في المثال، ولكن جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض فهو انحلال حكمي. وبناء على المسلك الثاني ففي المقام انحلال حكمي، وتوضيح ذلك أن الولي إذا استناب غيره للقضاء عن والده، وبعد ذلك شك في مطلوبية المباشرة فهل الأمر بالقضاء باق أم يسقط بالاستنابة؟ فيقال: بما أنه يشك في فعلية التكليف بالمباشرة بعد استنابة الغير فتجري البراءة عن تكرار العمل بالمباشرة بلا معارض، لأن البراءة لا تجري عن عنوان أحدهما حتى يكون معارضا لجريان البراءة عن خصوصية المباشرة ، والسر فيه أن الغرض من جريان البراءة عن عنوان أحدهما إن كان الترخيص في ترك الجامع بينهما بالقياس إلى غيرهما - حيث إن الواجب منحصر فيهما دون غيرهما - مما يعني الترخيص في تركهما معا وبيان عدم استحقاق العقوبة على تركهما معا فهذا ترخيص في المخالفة القطعية للعلم بأن أحدهما داخل في العهدة قطعا، وإن كان الغرض من جريان البراءة عن عنوان أحدهما الترخيص في تركه من حيث حده الجامعي - لا من حيث ترك كليهما - المنطبق على أي منهما فهذا مما لاوجه له، إذ المفروض أن حده الجامعي مما ينطبق على المباشرة في نفسها وعلى الاستنابة أيضا، وحينئذ لو أريد بالبراءة عنه من حيث حده الجامعي الترخيص في ترك المباشرة حال ترك الاستنابة فهو ترخيص في المخالفة القطعية، ولو أريد منه الترخيص في ترك الاستنابة عند الإتيان بالمباشرة فهذا الترخيص معلوم قطعا ولاحاجة لإثباته بالبراءة لدخول المباشرة تحت الأمر تعيينا أو تخييرا، ولو أريد به الترخيص في ترك المباشرة عند الإتيان بالاستنابة فهذا هو عين البراءة عن التعيين أي تعين المباشرة وليس مقابلا لها، وبالتالي فلا معنى لجريان البراءة عن (أحدهما) بحده الجامعي. وإن كان الغرض من البراءة عن التكليف بجامع (أحدهما) إثبات أن التكليف متعلق بالمباشرة فهو أصل مثبت، فإن جريان البراءة عن أحد طرفي العلم الإجمالي لا يثبت تعين الطرف الآخر، فالبراءة لا تجري عن عنوان أحدهما على جميع التقادير ، فتجري عن خصوصية المباشرة بلا معارض، وهذا معنى انحلال العلم الإجمالي حكما لا حقيقةً بناء على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الإجمالي الذي هو مبنى المحقق النائيني ومشهور المتأخرين .

فما ذكره المحقق النائيني من أنه إذا لم يوجد جامع عرفي بين المباشرة والاستنابة فيمكن أن يدخل المورد في دوران الأمر بين الأقل والأكثر التحليلي بحيث العلم الإجمالي بالتكليف فيه حقيقةً محل تأمل، لأن الجامع بينهما إما أن يصح التكليف به عقلائيا فلا يدخل في الدوران بين التعيين والتخيير بل في الدوران بين الأقل والأكثر، وإما أن لا يصح فلا محالة يدخل في الدوران بين التعيين والتخيير ومقتضى القاعدة حينئذ الاشتغال كما أفاده في حاشية رسالته لولا انحلال العلم الإجمالي حكما.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المباشرة والاستنابة.

**المورد الثاني: ما إذا دار الأمر بين المباشرة وتبرع الغير بالقضاء.**

وقد ذكر المحقق النائيني تفصيلا في المورد: وهو أنه تارة يكون للطرف الأول موضوع تكويني وأخرى يكون له موضوع اعتباري فإن كان له موضوع تكوييني كما في وجوب تحنيط الميت على الولي، فإن موضوع وجوب التحنيط هو الميت المسلم، وهو موضوع تكويني، فلو تبرع الغير بالتحنيط وشك الولي في سقوط الوجوب عنه فقد ذكر المحقق النائيني أن الجاري استصحاب بقاء الوجوب، لأن المورد من موارد الشك في السقوط، وقد يقول قائل إن الشك - بعد تحنيط الغير تبرعا - شك في ثبوت التكليف الفعلي في حق الولي فتجري البراءة عن المباشرة ، بلحاظ أن جريان البراءة عند انتفاء ما يشك في اشتراط التكليف به من المتسالم عليه أنه من مجاريها، وهنا يشك في التكليف بالمباشرة لاحتمال اشتراط الأمر بها بعدم تبرع الغير، والمفروض انتفاء الشرط لقيام الغير بالتبرع بالتحنيط، فالجاري هو البراءة. ولكن هذا المقال محل تأمل إذ الشك ليس أصل حدوث التكليف وإنما في البقاء، والثبوت بالفعل أعم من الحدوث والبقاء، فلو كان الشك في الثبوت على نحو الحدوث بأن يشك في أصل حدوث التكليف لاحتمال كون عدم تبرع الغير شرطا في حدوث التكليف لجرت البراءة كما قيل، وأما إذا حدث التكليف بالتحنيط للميت المسلم وشك في بقائه وارتفاعه لاحتمال أن عدم تبرع الغير شرط في البقاء - كما هو المرتكز لدى المتشرعة من أن التبرع لو كان مجزيا فهو رافع لبقاء التكليف وليس مانعا من حدوثه - فالجاري حينئذ استصحاب التكليف لا البراءة.

وإن كان للحكم موضوع اعتباري لا تكويني، كما في وجوب قضاء الفوائت عن الميت، فإن موضوعه اشتغال ذمة الميت بالفوائت، وهو موضوع اعتباري، فلو تبرع الغير وشك في بقاء الحكم فإنه لا يجري استصحاب الحكم، إذ مصب الشك بالفعل في بقاء الموضوع وبتبعه يقع الشك في بقاء الحكم، إذ لو كان تبرع الغير مجديا لكان الموضوع - وهو اشتغال ذمة الميت - قد ارتفع، ولو لم يجد لكان الموضوع باقيا، فالشك في الحكم ناشئ عن الشك في بقاء الموضوع وعدمه، فيجري استصحاب بقاء الموضوع، لأن الاستصحاب الموضوعي وارد على الاستصحاب الحكمي، فيستصحب اشتغال ذمة الميت بالفوائت بعد تبرع الغير.

هذا ما ذكره المحقق النائيني، وما يستوحى من كلامه قدس سره أن الشك في البقاء ليس موردا للبراءة فإما أن يجري الاستصحاب أو الاشتغال،[[3]](#footnote-4)

 ولكن الصحيح أن الشك في البقاء مجرى للبراءة لولا استصحاب التكليف، لأن الشك في البقاء إما بنحو الشبهة الحكمية ومرجعه إلى الشك في سعة المجعول وضيقه، بمعنى أنه هل شرع المجعول ضيقا فينتهي بتبرع الغير أم واسعا لا ينتهي بتبرع الغير فالشك في عالم الجعل وليس الشك في سقوط التكليف، وبما أن الشك في المجعول سعة وضيقا فهو مجرى للبراءة أي: تجري البراءة عن إطلاق المجعول وسعته حتى لفرض تبرع الغير، ومقتضاها الاكتفاء بتبرع الغير، لولا حكومة استصحاب بقاء التكليف، ولذلك على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره الذي لا يقول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية تجري البراءة، لأن استصحاب التكليف غير جارٍ في نفسه .

**034**

**النظر الأخير:** التفصيل الذي ذكره السيد الصدر قدس سره في بحوثه [ج2ص 66 - 67] مع تعقيبه ببعض الفوائد من دروس شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي قدس سره.

وتقريب مطالبهما بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن المشكوك في فعليته بسبب تبرع الغير تارة يكون حكما وضعيا وأخرى يكون حكما تكليفيا، فإن كان حكما وضعيا فالجاري هو استصحاب بقائه لا البراءة، والسر في ذلك أن الحكم الوضعي في هذا الصنف من الأحكام مما لا يحتمل كونه معلقا في حدوثه على عدم فعل الغير، مثلا: من أتلف مال الخمس أو مال الزكاة اشتغلت ذمته بما أتلف، واشتغال الذمة بما أتلف حكم وضعي موضوعه (من أتلف)، وبما أن موضوعه (من أتلف) ففعلية الموضوع مساوقة لفعلية الحكم في حق المتلف وهو اشتغال ذمته بالمال الزكوي الذي أتلفه، فلا يحتمل في المقام بحسب المرتكزات أن يكون تبرع الغير بالمقدار الذي أتلفه المكلف مانعا من حدوث الحكم الوضعي، بل هو رافع له، لفعلية الحكم الوضعي (اشتغال الذمة بالدين) بفعلية موضوعه، وأما تبرع الغير بأداء الزكاة لو تم فإنه رافع للحكم بعد ثبوته لا أنه مانع من حدوثه من الأصل، ولذلك فالجاري استصحاب اشتغال الذمة ولا معنى لجريان البراءة إذ الشك ليس في الحدوث بل في البقاء.

 وإن كان المشكوك حكما تكليفيا فهل يرتفع بتبرع الغير أم لم يحدث أصلا بسبب تبرع الغير؟ وهذا هو محل البحث .

**الأمر الثاني:** أن الشك في الواجب وأخرى في الوجوب، أي: تارة يحتمل أن يكون فعل الغير مصداقا للواجب في حق المكلف بأن يحتمل أن يخاطب المكلف بالجامع بين فعل نفسه المباشري وفعل غيره، فالجاري حينئذ أصل البراءة لأن الجامع بينهما متيقن الدخول في العهدة وإنما الشك في الخصوصية أي خصوصية المباشرة، وهذا من دوران الواجب بين الأقل والأكثر وهو مجرى للبراءة عن الأكثر لا الاشتغال ولا الاستصحاب. وتارة يحرز أن المأمور به الفعل المباشري لكن يشك في حدود الوجوب من جهة نسبته لتبرع الغير بالفعل.

**الأثر الثالث:** إن الشك في حدود التكليف تارة يكون شكا في المانعية وأخرى يكون شكا في الرافعية، والفرق بينهما بأن الشك مع عدم إحراز ثبوت الحكم في حق المكلف شك في المانعية، والشك في طول إحراز الحكم شك في الرافعية، وبيانه يتضح بالمثال: إذا وجب أداء الفوائت عن الميت ولكن حين موت الوالد كان الولد الأكبر صبيا، فتبرع الغير قبل بلوغ الولد الأكبر بقضاء الفوائت، أو أن نفس الولد الأكبر قضى الفوائت عن أبيه، فلما بلغ وصار وليا فالشك في فعلية التكليف في حقه ليس في بقاء التكليف بل في الحدوث، أي هل يحدث تكليف في حقه عند بلوغه بعد تبرع غيره أم لا؟ فالشك في المقام ليس شكا في البقاء، لأن التكليف لم يثبت بعدُ كي يشك في بقائه، وإنما الشك في الحدوث. أي الشك في مانعية التبرع لحدوث التكليف في حقه بعد البلوغ.

وأخرى يكون الشك في الرافعية لا المانعية، كما لو أوصى الميت بأن يتصدق عنه بمجرد غمض عينيه وإسبال يديه، فلو تبرع الغير بالصدقة فهل تبرع الغير مانع من حدوث التكليف في حق الوصي أم رافع؟ أي أن الوصي قد كلف بدفع الصدقة عند موت الميت، غاية ما في الأمر أنه إن تبرع الغير فيرتفع التكليف عنه، والظاهر بحسب المرتكزات الشرعية أنه لو كان له أثر فهو رافع، لأن الوجوب فوري في حق الوصي، فمقتضى ذلك أن يكون تبرع الغير رافعا للوجوب في حق الوصي لا أنه مانع من حدوث التكليف في حقه فلو شك في تأثيره فهو من الشك في الرافعية .

وحيث أمكن تصوير المسألة تارةً بنحو الشك في المانعية وأخرى بنحو الشك في الرافعية فلا وجه لما نسب للمشهور في مسألتنا من أن الشك في أن تبرع الغير ينفي التكليف أم لا ينفيه من موارد قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بل يتصور على نحوين، لا على نحو واحد كما ذكره النائيني من أنه شك في الرافع فهو مجرى للاستصحاب ولا ما ذكره العراقي من أنه شك في المانع فهو مجرى للبراءة في تمام الصور، إذ تارة يحتمل المكلف أن تبرع الغير بالعمل يمنع حدوث التكليف في حقه، أي يحتمل كون التكليف مشروط بعدم فعل الغير فهو شك في المانعية ومجرى للبراءة، وتارة لا يحتمل ذلك حيث قد ثبت التكليف قطعا ولكن هل تبرع الغير رافع أم لا؟ فالشك في البقاء والجاري هو الاستصحاب .

ولذلك أفاد السيد الصدر قدس سره بأنه إذا تبرع الغير بالعمل كما لو وجب تحنيط الميت على الولي فحنطه الغير وكان المحنط صبيا مميزا مثلا، فهنا يحتمل أن تحنيط الصبي وافٍ بتمام الملاك وأن المشرع عندما أمر بتحنيط الميت لم يلحظ خصوصية الفاعل، بل كل ملاكه وغرضه في تحنيط الميت بغض النظر عن فاعله، وإنما توجه الخطاب للولي باعتباره مسؤولا عن تجهيز الميت، فمن المحتمل بعد تصدي الصبي للتحنيط أن التكليف لم يحدث في حق الولي، فالشك لا محالة شك في المانعية، أي الشك في أصل التكليف، فتجري البراءة.

وتارة يعلم توجه الأمر بقضاء الفوائت إلى ولي الميت ولا يحتمل أن يكون فعل الغير وافيا بتمام الملاك، بل غاية تأثيره أن يمنع من استيفاء الملاك، بمعنى أنه قبل فعل الصبي كان استيفاء الملاك ممكنا ولكن بعد أن قام الصبي بالقضاء حدث مانع من استيفاء الملاك، ففعل الصبي حينئذ رافع للأمر بعد ثبوته لو كان مؤثرا ومشروعا، فالشك في إجزاء قضاء الصبي شك في الرافع، ومقتضى كونه شكا في الرافع أن الجاري استصحاب بقاء التكليف في حق الولي.

**الأمر الرابع:** إن جريان البراءة عند الشك في تأثير تبرع الغير يرجع لوجهين:

١- وجه عام لا يختص بالموارد الفقهية المعروفة لتبرع الغير وهو أنه ما دام يحتمل كون أصل الوجوب مشروطا بعدم تبرع الغير لاحتمال وفاءه بالملاك مع غض النظر عن خصوصية الفاعل كما في مورد دفن الميت فهنا تجري البراءة للشك في حدوث التكليف في حق الولي بعد تبرع الغير .

٢- وجه خاص بالموارد الفقهية المعروفة لتبرع الغير كما في أداء الزكاة وقضاء الفوائت عن الميت والتصدي لتجهيزه ونحوه ففي بعض هذه الموارد بغض النظر عن سنخ الملاك لا إشكال لدى المتشرعة في حكمين أحدهما: مشروعية تبرع الغير كما في القضاء عن الميت، وثانيهما : أنه لا يجب على ولي الميت البدار بل له التأجيل الى ان يتبرع أحد بذلك مما لايعد تهاونا واستخفافا، وبعد وضوح هذين الحكمين يقع البحث في أنه هل يمكن الجمع بين كون فعل الغير مسقطا ورضا الشارع بالترك إلى أن يقوم الغير بالعمل أم لا؟

إن التحليل المقتنص من مجموع تقريرات السيد الصدر قدس سره في الحالة الثانية أنه لا يمكن الجمع عقلا بين مسقطية فعل الغير للتكليف ورضا الشارع بالتأخير والانتظار إلى حين حصول المسقط، فلو فرض أن قضاء الغير مسقط للتكليف فمعناه أن الوجوب قد ثبت في حق الولي لكن الفعل من الغير قد رفعه، وهذا غير معقول بل فعل الغير مانع من حدوث التكليف لا محالة، فالمقام من باب المانع لا الرافع.

والسر في ذلك : أنه لو لم يكن تبرع الغير مانعا من أصل التكليف بل هو مجرد مسقط فهذا يعني أن الأمر في حق الولي مطلق غير مشروط بعدم فعل الغير، فهو واجب على كل حال، غاية الأمر أنه إن صدر من الغير يرتفع الموضوع ويسقط الأمر عن الولي، وإلا فالوجوب ليس مشروطا بعدم تبرع الغير، ومقتضى إطلاق الوجوب هو عدم جواز التأخير، لأن إطلاق الوجوب يقتضي فعليته ولازم فعليته أن التأخير والانتظار إلى أن يقوم الغير بالعمل عصيان للواجب، إذ المفروض أن الواجب غير مشروط، بينما لو كان الوجوب في حقه مشروطا بعدم فعل الغير لم يحدث الوجوب في حق الولي بقيام الغير لانتفاء التكليف بانتفاء شرطه ، وأما مع كون الوجوب مطلقا فلا يجوز الترك والانتظار إلى أن يقوم الغير بالعمل، و لكن حيث قام المرتكز على جواز الترك وعدم البدار إلى أن يقوم الغير بالعمل كشف ذلك عن أن تبرع الغير مانع من حدوث التكليف لا رافع، أي أن الوجوب في حق الولي مشروط بعدم فعل الغير .

وعليه فلو شك الولي في أن فعل الغير ذو أثر في التكليف أم لا ؟ لا يجري الاستصحاب لأنه لم يحرز ثبوت التكليف في حقه من الأول فتجري البراءة.

**وأشكل عليه بعض الأساتذة نقضا وحلا:**

**أما النقض** فبشواهد شرعية للواجبات المطلقة التي يجوز فيها الترك والتأجيل إلى أن يحصل المسقط.

مثلا: المكلف مأمور بالصلاة مع الطهارة المائية، ويجوز له أن يؤخر الصلاة ما دام الوقت باقيا وإن احتمل أنه سيفقد الماء أثناء الوقت، فإذا فقد الماء في الأثناء ارتفع عنه التكليف بالصلاة مع الطهارة، لا أنه لم يحدث في حقه، بل حدث وارتفع من حيث فقد الماء.

وكذا إذا كان المكلف في أول الوقت واجدا للقدرة فيجب عليه الصلاة قائما ولكنه يحتمل أنه بالتأخير ستزول القدرة على القيام فيجوز له التأخير أيضا، فإذا فقد القدرة أثناء الوقت لم يكشف ذلك عن عدم التكليف في حقه، بل ثبت التكليف في حقه بنحو مطلق غير مشروط، ولكن فقدان القدرة أثناء الوقت رفع التكليف عنه بالصلاة مع القيام.

وكذلك على مبنى المشهور من أن الحاضر مكلف بالتمام والمسافر مكلف بالقصر، فإذا دخل الوقت على المكلف وهو حاضر فيجوز له ترك التمام إلى أن يسافر، مع أن وجوب التمام في حقه وجوب مطلق وغير مشروط، ومع ذلك يجوز له الترك إلى حين ارتفاع الموضوع بالسفر .

**وأما الحل** فإن مجرد توجه الوجوب اللابشرط إلى شخص لا يعني الفورية فإن الوجوب قد يكون فوريا وقد لا يكون فوريا، بل قد يكون موسعا كوجوب الصلاة في الوقت الذي يجوز فيه التأخير إلى أن يبقى مقدار أربع ركعات من الوقت، فمجرد الوجوب المطلق لا يستلزم الفورية وعدم الرضا بالتأجيل إلى أن يحصل المسقط، وهذا لا يتنافى مع إطلاق الوجوب.

ومما ينبه على ذلك وجوب أداء الدين إذا حل أجله، فمع أنه يجب على المدين أداء دينه بلا شرط لكن لو تبرع غيره بالأداء سقط عنه، فيجتمع سقوط الوجوب بتبرع الغير مع وجوب أداء الدين عليه إذا حل الوقت ، مما يعني أنه يمكن الجمع بين كون الوجوب فعليا على نحو اللابشرط ومع ذلك يجوز للمكلف الترك والانتظار حتى يحصل المسقط والرافع، وهذا هو مقتضى الجمع بين الروايات الشريفة في قضاء الفوائت عن الميت ، ففي معتبرة حفص بن البختري: (سألت أبا عبدالله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال ع يقضي عنه أولى الناس بميراثه) فظاهر الرواية أن الخطاب متوجه للولي وأنه فعلي في حقه بالموت، وفي مقابل ذلك ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام: (إذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله) فإن مقتضى التوفيق بين الروايتين أن الوجوب قد توجه للولي وأن قضاء الغير مسقط له ورافع، فالجمع بين الأمرين ممكن. وبناء على ذلك إن كان الوجه في جريان البراءة في الموارد الفقهية المعروفة أن الشك في مسقطية فعل الغير لا يجتمع مع إطلاق الوجوب وجواز التأجيل فيكشف جواز التأجيل عن تعين احتمال كون فعل الغير مانعا من التكليف وهو مجرى البراءة في نفسه ، فهذا ممنوع ، بل الشك في أن فعل الغير مانع أم رافع يجتمع مع رضا الشارع بالترك إلى أن يحصل المسقط.

035

وما ذكره السيد الصدر قدس سره من أنه لا يمكن الجمع بين الإلزام اللامشروط وعدم لزوم البدار مع كون فعل الغير مسقطا هو الصحيح، وبيان ذلك يتوقف على عرض مطلب السيد الصدر قدس سره تفصيلا.

وبيان مطلبه أن الشك في أن الأمر في حق المكلف مشروط بعدم فعل الغير أم لا ؟ على صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يقع الشك بدوا في أن الأمر المتوجه للمكلف هل هو مشروط بعدم فعل الغير على نحو الشرط المتأخر أم لا؟ مثلا: إذا شك ولي الميت في أن الأمر المتوجه إليه بدفن الميت حين موته هل هو مشروط بعدم تبرع أحد من المسلمين بدفنه أم لا؟ وهنا لا إشكال في جريان البراءة، إذ بعد تصدي أحد المسلمين لدفن الميت يشك الولي في أنه هل توجه الأمر إليه بدفن الميت من الأول أم لم يتوجه إليه، فما دام يحتمل أن الأمر بدفن الميت في حق الولي مشروط بعدم تصدي غيره له فالجاري في حقه هو البراءة لا الاستصحاب ولا الاشتغال، لأنه لم يحرز فعلية الأمر أصلا .

**الصورة الثانية:** أن يشك المكلف في أن الأمر المتوجه إليه مشروط بعدم فعل الغير على نحو الشرط المقارن، بمعنى أنه في كل آن يتحقق فعل الغير يكون رافعا للتكليف في حق المكلف في ذلك الحين، لكنه لا يكشف عن عدم الأمر من الأول. مثلا: قد أمر الولي بقضاء الفوائت عن الميت، فإذا شك في كل آن هل أن تبرع غيره بالقضاء عن الميت في ذلك الآن يسقط التكليف عنه في آن القضاء أم لا؟ فإن ذلك ليس كاشفا عن عدم الأمر في حقه من الأول وإنما هو رافع له من حينه.

وفي هذه الصورة إن كان في البين استصحاب موضوعي فيجري ولا تصل النوبة إلى أصل حكمي، مثلا: وجوب قضاء الفوائت عن الميت موضوعه اشتغال ذمة الميت بالفوائت، فلو تبرع الغير بالقضاء فيكون الشك في الإجتزاء به شكا في الموضوع، وهو أنه هل لا زال الميت مشغول الذمة بالقضاء أم لا؟ فيجري الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب اشتغال ذمة الميت بالفوائت ومن الواضح حجية الاستصحاب في الموضوعات حتى لدى سيدنا الخوئي قدس سره الذي لا يرى جريانها في الأحكام، كما لا فرق في جريان الاستصحاب فيها بين الموضوع التكويني والموضوع الاعتباري. ومقتضى استصحاب اشتغال ذمة الميت أن لا يكتفى بتبرع الغير.

ولكن لو لم يكن هناك استصحاب موضوعي، كما في فرض تحنيط الميت حيث إن الولي مأمور بتحنيطه بعد تغسيله وتكفينه، فإذا شك في أن تصدي غيره لتحنيط الميت يسقط التكليف عنه أم لا؟ فلا يوجد هنا استصحاب موضوعي ينفى به الاجتزاء بفعل الغير، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو المشهور جرى استصحاب وجوب التحنيط في حق الولي، ومقتضى استصحاب وجوب التحنيط في حق الولي عدم الاجتزاء بتحنيط غيره، وإن لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - كما هو مبنى سيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ قدس سرهما - إما لتعارض استصحاب عدم سعة الجعل مع استصحاب المجعول أو لحكومة الأول على الثاني، فهل الجاري في المقام قاعدة الاشتغال أم البراءة؟ وظاهر كلمات سيدنا الخوئي قدس سره في تسجيل درسه وفي المحاضرات أنه يقول بالاشتغال، فإن لم يجر استصحاب الحكم كالأمر بالتحنيط في حق الولي فشك الولي في الاجتزاء بتحنيط الغير مجرى لقاعدة الاشتغال.

ولكن الصحيح جريان البراءة حتى على ضوء مباني سيدنا الخوئي قدس سره. والسر في ذلك أن الشك في اشتراط التكليف بعدم فعل الغير بنحو الشرط المقارن يتصور على ثلاثة أنحاء:

**النحو الأول:** أن يكون وفاء فعل الغير بالغرض محتملا، كأن نحتمل أن تحنيط الغير وافٍ بالغرض ولا خصوصية للفاعل من كونه الولي أو غيره، فبما أنه يحتمل كون الملاك في طبيعي التحنيط صدر من الولي أم الصبي أم غيرهما، فالشك يتمحض في توجه التكليف من الأساس للولي إذ لعل توجه التكليف اليه بتحنيط الميت مشروط بعدم تحنيط غيره لأنه وافٍ بالغرض، فلعله لا أمر في حقه من الأساس، فهو مجرى للبراءة لا للاشتغال كما يظهر من عبارة سيدنا الخوئي قدس سره.

والسر في ذلك أنه متى علم أن الغرض في طبيعي الفعل من دون خصوصية للفاعل فروح الوجوب في المقام روح الوجوب الكفائي، إذ ما دام الفاعل لا خصوصية له فالملاك يقتضي الوجوب الكفائي بأن يقول المولى: على أحد المسلمين أن يحنط الميت، غاية ما في الباب أن المولى لمرجح اعتباري قد وجه الخطاب إلى ولي الميت، وحيث إن التكليف متقيد بالغرض تقيد المغيى بالغاية فالشك في حصول الغرض على يد الغير شك في توجه التكليف، والشك في توجه التكليف مجرى للبراءة.

**النحو الثاني:** أن يكون منشأ الشك في إجزاء فعل الغير احتمال أنه صارف للمحبوبية، أي أن الفعل محبوب ما لم يفعله الغير، وقد ذكر السيد الصدر أن هذا وإن كان محتملا إلا أنه لا مورد له في الشرعيات، بل مورده في العرفيات كأن يقول الأب: أطلب من ولدي أن يلبس القبعة السوداء ما دام لم يلبسه اليهودي، فإذا لبسه اليهودي فلا محبوبية للفعل. ففعل الغير هنا ليس وافيا بالغرض ولكنه رافع للمحبوبية فيه، وحينئذ إن لم يجر الاستصحاب كما هو المفروض تجري البراءة لا الاشتغال، إذ كما أن الأمر متقيد بالغرض فإنه فرع المحبوبية، فإذا احتمل أن فعل الغير رافع لمحبوبية العمل فقد احتمل أنه لا أمر به بالفعل لاحتمال اشتراطه بعدمه فعلا، فمتى احتمل أن فعل الغير رافع للمحبوبية فقد احتمل أن الأمر ليس فعليا فتجري البراءة.

**النحو الثالث:** أن يكون الشك في إجزاء فعل الغير ناشئا عن الشك في مانعيته من الاستيفاء، فالمولى يأمر بفعل ذي ملاك، ولكن إن فعله الغير منع من استيفاء ملاكه. وهذا النحو له فرضان:

الفرض الأول: أن يجب البدار للعمل قبل فعل الغير.

الفرض الثاني: أن لا يجب البدار.

فالفرض الأول كما لو أمر ولي الميت بالتصدي لإنزال المرأة المتوفاة في قبرها مع المبادرة والإسراع، وبالتالي فإذا قام به الغير ففعل الغير مانع من استيفاء الغرض، إذ الغرض فيه خصوصية للولي، ولكن تصدي الغير بإنزالها في الحفرة مانع من استيفاء الملاك، و بما أنه يحتمل أن فعل الغير مفوت للغرض فالشك في لزوم تحصيله ناشئ عن الشك في القدرة عليه لا في أصل الإلزام بتحصيله، إذ يعلم أن الغرض بحد من الأهمية لذلك أمر الولي بالمبادرة له، فلا شك في أهمية الغرض وأن المكلف ليس مأذونا في تفويته وتضييعه بدليل وجوب المبادرة إليه، ولكن الشك في فواته بفعل الغير، فإن لم يفت الغرض فما زال المكلف قادرا على تحصيله فيجب عليه، وإن فات فسقوط التكليف للعجز عن امتثاله لأن امتثاله بتحصيل غرضه وتحصيل غرضه متعذر، فمرجع الشك في أن الغرض فات أم لم يفت إلى الشك في القدرة، والشك في القدرة ليس مجرى لأصالة البراءة بل الاحتياط، و السر في ذلك أن التكليف وإن كان فرع القدرة والشك في القدرة شك في التكليف إلا أنه يخرج عن إطلاق دليل البراءة في موارد الشك في القدرة، لتخصيص دليل البراءة بمخصص متصل وهو قيام المرتكز العقلائي على أن الأصل في الإنسان القدرة إلا أن يحرز العجز، وهو الموجب للخروج عن إطلاق دليل البراءة.

وفي الفرض الثاني لا يحرز أهمية الغرض، بدليل أن المولى لم يوجب البدار، فقد أمر الولي بقضاء الفوائت ولم يأمره بالمبادرة، بل رخص له في التأخير، وعدم وجوب البدار يكشف عن أن الغرض ليس بحد من الأهمية يمنع تفويته، بل يمكن للمكلف تفويت الغرض بالاتكاء على فعل الغير.

فهنا إذا تبرع الغير بقضاء الفوائت عن الميت وفرض عدم جريان استصحاب موضوعي ولا حكمي، فهل تجري البراءة أم الاشتغال؟ الصحيح جريان البراءة والسر في ذلك أن الشك حينئذ ليس شكا في القدرة، وإنما الشك حينئذ شك في الإلزام وعدمه، لأن المكلف ملزم بتحصيل الغرض إن لم يفت، فالجاري حين الشك في فوته هو أصالة البراءة وبعبارة تقرير كلام السيد الصدر قده أن الشك في المقام شك في الإذن، فهل هو مأذون في تفويت الغرض أم ممنوع؟ فتجري البراءة عن المنع، فما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من الرجوع إلى أصالة الاشتغال لا ينسجم مع روح مبانيه، لأنه قدس سره أفاد أنه إذا دار المجعول بين الفرد القصير والطويل فتجري البراءة لا الاشتغال، والمقام من دوران المجعول بينهما لأنه لا يعلم أن الغرض المجعول هل هو الغرض القصير الذي انتفى الأمر به بفعل الغير أم هو الغرض ذو الفرد الطويل الذي يجب تحصيله لعدم الاثر لفعل الغير، فهذا من دوران المجعول بين الفرد القصير والطويل ، وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره في باب الاستصحاب في الشبهات الحكمية أن الاستصحاب لا يجري، لأن المجعول فيها دائما مردد بين الطول والقصر فاستصحاب المجعول يتعارض باستصحاب عدم سعة الجعل، كما أفاد أن البراءة حاكمة على استصحاب طبيعي الوجوب المردد بين الفرد القصير والطويل .

036

**بقي في المقام ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول:** أن ما أفاده بعض الأساتذة قدس سره من أنه لا مانع من الجمع بين الإلزام بالفعل على نحو الواجب العيني وبين الترخيص في الترك الى حين فعل الغير الذي لا يكون وافيا بالغرض من جهة لكنه مانع من استيفاءه من جهة أخرى، أي: أنه لا مانع عقلا ولا بحسب المرتكزات المتشرعية بين الإلزام بالفعل وعدم وجوب البدار إلى حين فعل الغير المانع وأن لذلك نظائر في الفقه **ليس تاما**، فإنه لا يتصور ثبوتا الجمع بين الإلزام بالفعل وبين الترخيص في الترك إلى أن يحصل الفعل من الغير المانع من تحصيل الغرض اللزومي.

والسر في ذلك أن الفعل إما ليس له ملاك ملزم أو له ملاك ملزم، فإن لم يكن في الفعل ملاك ملزم فهو خلف الإلزام به، وإن كان في الفعل ملاك ملزم فلا يجتمع الإلزام بتحصيل الملاك مع الترخيص في تفويت الملاك بالترك الى حين فعل الغير، لأنه لو جاز للمكلف ترك العمل إلى أن يقوم به الغير مع فرض كون فعل الغير مانعا من تحصيل الملاك فمرجع ذلك إلى الترخيص في التفويت وليس له معنى آخر، ولا يعقل أن يكون المكلف مخاطبا بوجوب عيني بتحصيل ملاكٍ مع الترخيص في تفويته بالاتكاء على فعل الغير المانع منه، فإنهما مما لا يجتمعان عقلا، وبالتالي متى ثبت الإلزام العيني بفعل كان المدلول الالتزامي للإلزام به وجوب البدار لأجل حفظ الملاك عن الفوت بفعل الغير، ولا يقاس المقام بالواجب الموسع بلحاظ أن معنى الواجب الموسع كصلاة الظهر بين الزوال والغروب أو وجوب أداء الكفارة بنحو لايعد تهاونا أن كل آن من الوقت ليس دخيلا في الملاك وأن الدخيل فيه أصل الوقت لا كل آن منه وليس معنى الواجب الموسع جواز تركه حتى مع إحراز انتفاء إمكانه اثناء الوقت بعلم أو أمارة أو أصل محرز، بل لا بد من البدار مع احتمال فوته ما لم يقم طريق أو أصل محرز ينفي احتمال الفوت، فكونه موسعا لا يعني جواز الترك إلى حين الفوت .

وأما الشواهد التي استشهد بها على أنها موارد فقهية تضمنت الجمع بين الإلزام وبين الترخيص في الترك فليست ناهضة، وهي ثلاثة:

**الشاهد الأول:** أنه يجب على المكلف الصلاة مع الطهارة المائية، ولكنه يجوز له التأخير وإن احتمل فقد الطهارة، كما أنه يجب على المكلف الصلاة قائما ولكنه يجوز له التأخير وإن احتمل فقد القدرة على القيام مستقبلا.

وهذا الشاهد ممنوع، فإنه لولا الاستصحاب الاستقبالي - وهو استصحاب بقاء الطهارة المائية والقدرة - لم يجز له التأخير مع احتمال فقد الطهارة، وإنما يجوز مع الأمارة أو الأصل المحرز كالاستصحاب في المقام، ولذلك لو علم انتفاء القدرة وجب تحصيل الصلاة مع الشرط قبلها، ولو فرض جواز التأخير مع العلم بفقد الطهارة المائية لتوفر بدلها بالطهارة الترابية لم يجز في فرض انتفاء أصل الطهارة الحدثية .

**الشاهد الثاني:** ما استشهد به من وجوب التمام على الحاضر مع جواز تركها بالسفر أو وجوب القصر على المسافر مع جواز تركها بالرجوع للبلد. وهذا الشاهد محل منع أيضا فقد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره أنه وإن اشتهر أن الحضر موضوع وقيد في وجوب التمام والسفر قيد في وجوب القصر، فكأن المولى قال: (إن سافرت فقصر وإن حضرت فأتم) إلا أن ذلك ليس أمرا معقولا، حيث إن التمام لو كان واجبا تعيينيا على الحاضر مع جواز السفر اختيارا لكان لازمه جواز ترك الواجب اختيارا وتفويت ملاكه بالسفر، وكذلك العكس وهو خلف الإلزام، مما يكشف عقلا عن رجوع وصف الحضر والسفر إلى قيد المتعلق لا الموضوع، بمعنى أن المكلف إذا دخل عليه الزوال وجب عليه الجامع بين تمام متقيدة بحضر أو قصر متقيدة بسفر، ومعنى ذلك أنه لا تصح التمام إلا بقيد الحضر ولا تصح القصر إلا بقيد السفر فيكون الحضر والسفر قيدا في المتعلق، و بناء عليه فمتى جاء بإحداهما بقيدها سقط الأمر بالجامع، فلا يرد الإشكال العقلي وهو أنه إذا وجب على المكلف التمام وجوبا تعيينيا لم يجز له السفر لأنه تعجيز للنفس عن تحقيق الإمتثال وتحصيل الملاك ، والحل أنه لم يجب عليه التمام بعنوانه ولا القصر بعنوانه وإنما وجب عليه الجامع بين تمام متقيدة بحضر أو قصر متقيدة بسفر.

والنتيجة أنه في الموارد التي ينتفي الإلزام فيها بفعل الغير لا تخلوا عن أحد محتملات ثلاثة:

١- أن يكون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك، ومقتضى ذلك إيجاب البدار على المكلف تحفظا من المولى على ملاكه، وإلا كان جواز الترك إلى فعل الغير تفويتا للملاك الملزم وهو نقض للغرض.

٢- أن يكون فعل الغير وافيا بالغرض بتمامه، ومقتضى ذلك أن يكون الواجب هو الجامع - إن كان تكليف الإنسان بالجامع بين فعله وفعل غيره عقلائيا - وإلا يدخل في الواجب الكفائي لا العيني.

٣- أن يكون فعل الغير رافعا للموضوع، ومقتضى ذلك أن يكون الإلزام في حق المكلف مشروطا بعدم فعل الغير، فإن اشتراط الحكم بموضوعه يقتضي اشتراطه بعدم ما يرفع الموضوع أيضا لا أن يكون الحكم بالنسبة لفعل الغير على نحو اللابشرط .

**الشاهد الثالث:** ما يدعى من أنه لا يعقل الجمع بين إيجاب الفعل على المكلف على نحو اللابشرط وبين كون فعل الغير رافعا للموضوع - منقوض بمسألة المدين حيث إنه يجب على المدين أداء الدين بالفعل إذا حل أجله على نحو اللابشرط من جهة فعل الغير، مع أن أداء الغير للدين رافع للموضوع في حق المدين لكونه رافعا لاشتغال ذمته بالدين، وبارتفاع الموضوع يسقط وجوب أداء الدين على المدين، فيجتمع الوجوب في حق المدين على نحو اللابشرط مع سقوطه بأداء الغير.

والجواب عنه أن مقتضى إدراك العقل امتناع الجمع بين الإلزام بفعل على نحو اللابشرط مع كون فعل الغير رافعا للموضوع - لأن تقيد الحكم بموضوعه يقتضي عقلا تقيده بعدم ما يرفع الموضوع - أن يقال: إن وجوب أداء الدين في حقه وجوبا فوريا منوط بعدم تبرع الغير في زمن الفورية ، فإذا تبرع الغير بالأداء في ظرفه كشف أنه لم يكن واجبا تكليفيا في حقه.

**المطلب الثاني:** إن السيد الصدر قدس سره فرق بين صورتين في الموارد الفقهية المعهودة :

**الصورة الأولى:** أن يكون فعل الغير وافيا بالغرض، وفي هذه الصورة لا يحتمل أن يكون الوجوب فعليا في حقه مع وفاء فعل الغير بالغرض، فلا محالة يكون أصل تعلق الوجوب بفعله مشروطا بعدم فعل الغير.

**الصورة الثانية:** أن يكون فعل الغير مانعا من استيفاء الغرض. فهنا يحدث الوجوب إلا أنه لا يبقى بعد فعل الغير، لعدم القدرة على استيفاء الملاك .

مما يعني أن أصل الوجوب في الصورة الأولى معلق على عدم فعل الغير، بينما المعلق في الصورة الثانية بقاء الوجوب لا أصله .

و لكن يمكن أن نقول: إنه لا فرق بين الصورتين من حيث تعليق أصل الوجوب ، فكما أن فعل الغير لو كان وافيا بالغرض فإن أصل الأمر في حق المكلف معلق على عدم فعل الغير فكذلك لو كان فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك فإن أصل التكليف معلق على عدم فعل الغير.

والسر في ذلك أن المولى في عالم الجعل حيث أمر بالفعل على نحو القضية الحقيقية : كما لو أمر بقضاء الفوائت عن الميت أو أمر بتحنيط الميت، فحينئذ يرد السؤال أن تحنيط الميت ليس له ملاك ملزم، أو ذو ملاك ملزم، فإن لم يكن له ملاك ملزم فهو خلف الإلزام به، وإن كان ذا ملاك ملزم فلا يتصور الترخيص في تركه إلى أن يحصل الفعل من الغير المانع من استيفاء الملاك الملزم، إذ لا يجتمع الإلزام مع الترخيص في التفويت، وبالتالي متى توجه الوجوب للمكلف في مورد يكون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك كشف عن وجوب البدار شرعا تحفظا على الملاك، وحيث إنه في الموارد الفقهية المعهودة يجوز فيها التأخير ولو حصل به التفويت كشف ذلك عن أن أصل الإلزام معلق على عدم فعل الغير، لا أن التكليف ثبت ويجوز التأخير ولو كان تفويتا، فلا محالة مقتضى عدم معقولية الجمع بين الإلزام بفعل ذي ملاك ملزم والترخيص في تفويته بفعل الغير أن يكون أصل الإلزام به معلقا على عدم فعل الغير، وبعبارة أخرى إن كان فعل الغير مانعا من اسيتفاء الغرض في ظرفه فأصل الإلزام في حق المكلف معلق على عدم فعل الغير بنحو الشرط المتأخر .

وبناء على هذا فلا فرق بين الصورتين من جهة أن مقتضى كون المقنن حكيما التحفظ على غرضه اللزومي وصونه في جميع الصور، وهو يقتضي أن يلزم ويوجب البدار تحفظا على غرضه الذي يفوت بفعل الغير ، فإن لم يوجبه كشف ذلك عن أن الإلزام بأصل الفعل معلق على عدم قيام الغير بالعمل.

والحاصل أنه في هذه الموارد الفقهية حيث يجوز الترك الى حين فعل الغير يكون الحق مع المحقق العراقي قده - في أنه متى ما شك في الوجوب بعد قيام الغير بالعمل فالجاري هو البراءة، ولا مجرى للاستصحاب أبدا، لأن المكلف لا يحرز توجه الإلزام إليه من الأساس بل يحتمل أن أصل الإلزام في حقه معلق على عدم فعل الغير بلا تفصيل بين كون فعل الغير وافيا بالغرض أو كونه مانعا من الإستيفاء .

**المطلب الثالث:** لو سلمنا بأنه يعقل الإلزام بعمل وتعليقه بقاءً على عدم فعل الغير لأن فعل الغير مانع من الاستيفاء ، بحيث يكون الشك في كون فعل الغير مانعا أو غير مانع مجرى لاستصحاب الوجوب - كما ذكره السيد الصدر قده - إلا أنه لا وجه لجريان الاستصحاب في هذه الصورة .

والسر في ذلك أن عدم فعل الغير هل هو غاية للوجوب أم قيد في الواجب؟ فإن قلنا بأن عدم فعل الغير غايةٌ للوجوب، أي: أن الوجوب حدث ولكن بقاءه مقيد بعدم فعل الغير، فحينئذ إن شك في أن فعل الغير مانع أو رافع يستصحب عدم حصول الغاية أو بقاء الوجوب كما ذكر السيد قده بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وإن قلنا إن عدم فعل الغير صفة للواجب، فالواجب هو المتقيد بعدم فعل الغير دون الوجوب فلا معنى لاستصحاب الحكم عند الشك في مانعية فعل الغير من استيفاء الملاك ، وذلك لأننا إذا رجعنا إلى تحليل المرتكزات العرفية التي تصدى لها النائيني والسيد الصدر قدس سرهما [في بحوثه ج2ص175] عند الفرق بين قيود الوجوب وقيود الواجب نجد أن الفارق هو أن القيد إن كان دخيلا في أصل اتصاف الفعل بالملاك فهو قيد في الوجوب إذ لا معنى للإيجاب بعمل لا ملاك فيه ، نظير قيد الزوال فإنه قيد في اتصاف صلاة الظهر بالملاك، ولولاه لما كان لصلاة الظهر ملاك، وحينئذ يكون قيدا للأمر والوجوب، وإن كان القيد راجعا إلى فعلية الملاك أي أن سببية الفعل لتحقيق الملاك خارجا منوطة بهذا القيد، فالقيد ليس دخيلا في أصل الاتصاف وإنما هو دخيل في محققية الفعل للملاك ، كالطهارة حيث إنها ليست قيدا لوجوب الصلاة بل هي قيد للواجب، لأن الطهارة الجامع بين الحدثية والخبثية دخيلة في محققية الصلاة ومحصليتها للملاك لا في أصل اتصافها بالملاك.

وبناء على الفارق المذكور: لو كان فعل الغير محققا للغرض فعدمه دخيل في أصل اتصاف الفعل بالغرض، فيكون دخيلا في الوجوب، وأما إذا كان فعل الغير غير دخيل الاتصاف بل هو مانع من استيفاء الغرض فسببية الفعل لتحقيق الغرض متوقفة على عدم فعل الغير، ولازمه كون عدم فعل الغير قيدا في الواجب لا في الوجوب، وبما أنه قيد في الواجب فكيف يستصحب الوجوب إذا شك في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم ليس بمانع؟ إذ الفرض أن الوجوب مطلق، فالشك في كون فعل الغير مانعا أو غير مانع ليس شكا في الوجوب كي يستصحب الوجوب، بل الشك في الواجب وأنه هل يتحقق بعد فعل الغير أم لا؟ فإدراج جميع الصور من قبل السيد الصدر قدس سره في النظر إلى الوجوب نفسه والتفصيل بين الشك في أصل الوجوب فتجري البراءة والشك في بقائه فيجري الاستصحاب ليس صناعيا، لأن هناك فارقا جوهريا بين كون عدم فعل الغير دخيلا في الوجوب أو كونه دخيلا في الواجب.

**037**

وحاصل ما سبق أنه إذا شك المكلف في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم ليس مانعا من استيفاء الملاك فلا يجري في حقه استصحاب الوجوب. وبيان ذلك في صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يحرز المكلف أنه لو كان فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك فعدم فعل الغير قيد في الواجب، أي: أن الواجب في حقه قضاء الفوائت المتقيد بعدم فعل الغير، لذلك متى احتمل المكلف أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك فإنه يحتمل أن الواجب في حقه القضاء المتقيد بعدم فعل الغير، ولا مجرى لاستصحاب الوجوب حينئذ لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، إذ المتيقن سبق الوجوب، بينما المشكوك تقيد الواجب، فما تيقن به المكلف أن وجوب قضاء الفوائت عن الميت المسلم قد حدث قطعا، وما يشك فيه هو أن الواجب - وهو قضاء الفوائت عن الميت - متقيد بعدم فعل الغير أم ليس بمتقيد؟ فما هو موضع اليقين حدوث الوجوب، وما هو محل الشك تقيد الواجب، فلا وجه لمعالجة الشك في تقيد الواجب باستصحاب الوجوب، لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة. أو فقل: إن الوجوب ليس مشكوك البقاء كي يجري فيه الإستصحاب، بل هو دائر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فإن عدم فعل الغير إن كان قيدا للواجب لكونه مانعا من استيفاء الملاك فالوجوب قد ارتفع قطعا بعد تحقق فعل الغير لعدم القدرة على استيفاءه، وإن لم يكن لفعل الغير أثر فليس قيدا في الواجب، ولازم كون الواجب لابشرط من جهة فعل الغير بقاء الوجوب قطعا لعدم امتثاله.

بل لو سلمنا جدلا أن استصحاب الوجوب يجري في نفسه فإنه لا يثبت أن الواجب هو الحصة لا بشرط إلا بالأصل المثبت، حيث إن لازم بقاء الوجوب عقلا حتى بعد فعل الغير أن الواحب هو اللابشرط، إذ لا يعقل بقاء الوجوب بلا متعلق له، إلا أن هذا من إثبات ما هو الواجب بإثبات بقاء الوجوب وهو من الأصل المثبت، فلا مجال للاستصحاب .

**الصورة الثانية:** أن يحتمل المكلف الأمرين، أي: يحتمل كون عدم فعل الغير قيدا في الواجب ويحتمل كونه غاية للوجوب، ولا يجري الاستصحاب هنا أيضا، لأن تردد المكلف بين أن يكون عدم فعل الغير غايةً للوجوب أو قيدا في الواجب يعني عدم إحراز وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة على كل حال.

و لكن السؤال أنه إذا لم يجر الاستصحاب فما هي الوظيفة فيما لو شك المكلف في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ كما لو خوطب الولد الأكبر بالقضاء، ولا يدري أن تبرع أحد إخوته بالقضاء عنه مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ لا ريب في أن الوظيفة هي الإتيان بالقضاء وإن تبرع به الغير، لا من باب استصحاب الوجوب الذي مضى نقده بل من باب أحد وجهين :

 **الوجه الأول:** أن يقال إن المقام من موارد الشك في القدرة، والشك في القدرة مجرى لأصل عقلائي وهو أن الشك في القدرة ليس معذرا في ترك المأمور به، بل وظيفة الإنسان أن يقتحم فيما يشك أنه قادر عليه أم ليس بقادر إلا أن يحرز العجز، فلا عذر له ما لم يحرز العجز. والمكلف هنا حيث يشك في كون فعل الغير مانعا من الاستيفاء فلا يكون قادرا أم ليس مانعا فيكون قادرا، فإن مقتضى أصالة القدرة لدى البناء العقلائي أن لا يجري أصل البراءة عن وجوب القضاء بعد فعل الغير، بل يجب عليه التصدي للقضاء وإن قام به الغير.

ولكن الصحيح أن المورد ليس من موارد أصالة القدرة:

**أولا:** لأن الشك في المقام شك في المجعول على نحو الشبهة الحكمية، والشك في المجعول على نحو الشبهة الحكمية ليس مجرى لأصالة القدرة، فإن المكلف يشك في أن الواجب الذي جعله الله في حقه هل هو قضاء متقيد بعدم فعل الغير لأن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك بحسب علم المولى بحدود ملاكه وموانعه، أم أنه واجب لا بشرط من فعل الغير وعدمه لأن فعل الغير لا أثر له في المنع من استيفاء الملاك، فمصب الشك هو المجعول، لا قدرة المكلف حتى يكون مجرى لأصالة القدرة.

**ثانيا:** لو فرض أن المقام من الشبهة الموضوعية لا الحكمية فمع ذلك لا تجري أصالة القدرة، مثلا: لو تذكر المكلف وهو في ربيع الثاني أنه نذر في شهر رمضان الماضي أن يصوم يوم ميلاد الإمام الكاظم عليه السلام الواقع بعد شهر رمضان، ولديه شك بنحو الشبهة الموضوعية في أن ميلاد الإمام الكاظم عليه السلام في ذي الحجة أم في ربيع الثاني؟ فإن كان ميلاده عليه السلام في شهر ذي الحجة فهو غير مقدور بالنسبة إليه لكونه في شهر ربيع الثاني، وإن كان في شهر ربيع الثاني فهو مقدور، فهنا لا تجري أصالة القدرة لأن المعلوم مردد بين مقطوع القدرة ومقطوع عدم القدرة، فإن كان المنذور في ذي الحجة فهو مقطوع عدم القدرة وإن كان المنذور في شهر ربيع الثاني فهو مقطوع القدرة، فالمكلف وإن شك في قدرته إلا أن موطن الشك بالأصالة في صفة أمر خارجي لا في قدرته ، وإنما مورد أصالة القدرة أن يشك المكلف بالأصالة في قدرته، مثلا: لو أمر المسلم بدفن الميت المسلم ونتيجة لنزول الثلج بغزارة شك المكلف في أنه قادر على حفر الأرض ودفن الميت أم هو عاجز عن ذلك؟ فهنا يكون شكه موردا لأصالة القدرة باعتبار أن مصب شكه في قدرته وأنه قادر على الحفر والدفن أم لا؟ وأما المثال الأول فليس الشك في قدرة المكلف نفسه وإنما هو في صفة الموضوع الخارجي، وإذا دار أمر الموضوع الخارجي بين مقطوع القدرة ومقطوع عدم القدرة فليس موردا للأصل ولا أقل من عدم إحراز بناء العقلاء على الأصل في المثال .

وكذلك المورد الذي نبحث فيه فإن المكلف لا يشك في قدرته وإنما يشك في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ ونتيجة الشك في فعل الغير حصل له الشك في أن الواجب متقيد بعدم فعل الغير لأنه مانع أم ليس متقيدا لأنه لا أثر له، فالشك ليس في قدرته بالأصالة كي يكون مجرى لأصالة القدرة، بل الواجب - كالقضاء - دائر بين أمر مقطوع القدرة وأمر مقطوع عدم القدرة فلا مجال للتشبث في المقام بأصالة القدرة.

 **الوجه الثاني:** أن يقال: إذا شك المكلف في أن فعل الغير مانع أم لا؟ فلديه علم إجمالي منجز، وهو أنه إما أن يجب عليه البدار قبل أن يفعل الغير، أو يجب عليه العمل لو لم يبادر بعد فعل الغير.

وبيان المطلب يعتمد على أربعة أسئلة :

**السؤال الأول:** لو علم المكلف بالوجوب بعد فعل الغير، كما لو فرض أن الولد الأكبر كان صبيا أو مغمى عليه عند موت الأب ولم يفق إلا بعد أن قضى الغير فوائت الميت، فحينئذ سوف يكون الشك في أصل فعلية وجوب القضاء في حقه لأن الغير قضى عنه ومن المحتمل كون قضاء الغير مانعا من استيفاء الملاك المانع من حدوث الوجوب في حقه ، إذ لو كان قضاء الغير مانعا من استيفاء الملاك فإن الوجوب ليس فعليا في حقه للعجز عن الإتيان بالواجب ذي الملاك، والشك في الوجوب مجرى للبراءة.

**السؤال الثاني:** إذا شك قبل فعل الغير في مانعية فعل الغير من استيفاء الملاك وعدمها، فهل يجب عليه المبادرة قبل فعل الغير؟ فإنه إن كان فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك وجبت المبادرة حيث يجب عليه حينئذ القضاء المتقيد بعدم فعل الغير، وقيود الواجب يجب تحصيلها، فيجب عليه أن يأتي بالعمل قبل أن يفعله الغير حتى يتصف العمل الذي جاء به بالواجب المتقيد بعدم فعل الغير ، فإن عدم فعل الغير وإن لم يكن اختياريا بالنسبة له إلا أن تقيد إتيانه للواجب بعدم فعل الغير أمر اختياري كتقيد الصلاة بالوقت، فإن الوقت وإن لم يكن إختياريا إلا أن تقيد الصلاة به اختياري، وبالتالي فإنه وإن لم يكن البدار في الموارد الفقهية المعهودة واجبا - إلا أن البدار واجب في المقام لخصوصية فيه وهي أنه على تقدير كون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك فالواجب متقيد بعدمه ومقتضى لزوم تحصيل قيود الواجب المبادرة للقضاء قبل فعل الغير .

فإذا شك حينئذ في المانعية فالمبادرة لازمة لوجود علم إجمالي منجز، وهو علم المكلف بأنه إما أن يجب عليه المبادرة لقضاء الفوائت قبل أن يصنعها الغير لكون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك أو يجب عليه القضاء على تقدير عدم المبادرة وإن قام الغير بالعمل، إن لم يكن لفعل الغير أثر، ومقتضى منجزية العلم الإجمالي المبادرة للعمل.

ولكن الصحيح أن المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبما أنه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر فلا تتعارض البراءتان في طرفيه كي يكون العلم الإجمالي منجزا.

وبيان ذلك أنه إذا علم المكلف أنه إما أن تجب عليه الصلاة مع جلسة الاستراحة أو أن تجب لا بشرط من حيث جلسة الاستراحة، فهنا لا تتعارض البراءتان، لأن البراءة عن وجوب الأكثر لا تعارضها البراءة عن وجوب الأقل، فإن الغرض من إجراء البراءة في الطرف الآخر إما أن يكون البراءة عن وجوب طبيعي الفعل أو البراءة عن وجوب الحصة أي الأقل بحد الأقلية. والأول مما لا تجري البراءة عنه لأن وجوب طبيعي الفعل معلوم تفصيلا فلا معنى لجريان البراءة فيه، و الثاني ليس مجرى البراءة قطعا للعلم بعدم وجوب الأقل بما هو أقل، وإلا لو دار الأمر بين الأكثر والأقل بحد الأقلية لكان من دوران الأمر بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر ، فلا معنى لجريان البراءة عن أمر يقطع بعدم وجوبه. وهو الأقل بحد الأقلية فتحصل أن البراءة عن وجوب الأكثر لا تعارضها البراءة عن الأقل بكلا شقيه .

وكذلك المقام فإن المكلف إذا شك في أن الواجب هو الأكثر - أي: القضاء المتقيد بعدم فعل الغير - أم الأقل - أي: القضاء لا بشرط - فالبراءة عن الأكثر وهو الواجب المتقيد بعدم فعل الغير فلا يجب عليه البدار، لا تعارضها البراءة عن الطرف الآخر لأن البراءة عن الطرف الآخر إن كانت عن طبيعي القضاء فهو واجب قطعا وإن كانت عن خصوص الحصة بما هي أقل أي: القضاء المتصف بكونه بعد فعل الغير فهو مما يعلم عدم وجوبه، فالعلم الإجمالي ليس منجزا لوحوب المبادرة لجريان البراءة عنها بلامعارض .

**السؤال الثالث:** إذا جرت البراءة عن الأكثر - أي: عن تقيد الواجب بعدم فعل الغير - فلم يبادر، ثم أتى الغير بالعمل، وبعد فعل الغير شك المكلف أنه لو أتى بالعمل فهل يجتزئ به في مقام الإمتثال؟ والجواب: إن البراءة عن وجوب الأكثر محفوفة بارتكاز متشرعي بالاكتفاء بالأقل، فإذا شك المكلف أنه هل تجب الصلاة بشرط جلسة الاستراحة أم لا بشرط؟ فالبراءة عن الصلاة بقيد جلسة الاستراحة تعني بحسب المرتكز المتشرعي أن الأقل مجز، أي أن إثبات الصحة الظاهرية للأقل والاكتفاء به في مقام الامتثال في طول إجراء البراءة عن الأكثر مما قام عليه المرتكز المتشرعي، ولا نقاش فيه.

**السؤال الرابع:** إذا لم يجب الأكثر لجريان البراءة والاكتفاء بالأقل لقيام المرتكز المتشرعي عليه ، ولكن هل الأقل واجب أم لا؟ بحيث يتعين عليه الإتيان به وليس فقط مجرد مجز في مقام الإمتثال ؟ والجواب أنه واجب لا من باب الاستصحاب لما سبق من النقاش فيه، وإنما هو واجب للعلم الدائر بين الأقل والأكثر، فإن المكلف إذا علم أنه إما أن يجب عليه الأكثر أو الأقل فإجراء البراءة عن الأقل بعد إجراء البراءة عن الأكثر ترخيص في المخالفة القطعية وبالتالي فمقتضى قبح الترخيص في المخالفة القطعية أن يكون الأقل بعد جريان البراءة عن الأكثر متعينا عليه عقلا .

تم الكلام في المعنى الأول للتعبدي والتوصلي.

038

وحاصل ما سبق أنه إذا شك المكلف في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم ليس مانعا من استيفاء الملاك فلا يجري في حقه استصحاب الوجوب. وبيان ذلك في صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يحرز المكلف أنه لو كان فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك فعدم فعل الغير قيد في الواجب، أي: أن الواجب في حقه قضاء الفوائت المتقيد بعدم فعل الغير، لذلك متى احتمل المكلف أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك فإنه يحتمل أن الواجب في حقه القضاء المتقيد بعدم فعل الغير، ولا مجرى لاستصحاب الوجوب حينئذ لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، إذ المتيقن سبق الوجوب، بينما المشكوك تقيد الواجب، فما تيقن به المكلف أن وجوب قضاء الفوائت عن الميت المسلم قد حدث قطعا، وما يشك فيه هو أن الواجب - وهو قضاء الفوائت عن الميت - متقيد بعدم فعل الغير أم ليس بمتقيد؟ فما هو موضع اليقين حدوث الوجوب، وما هو محل الشك تقيد الواجب، فلا وجه لمعالجة الشك في تقيد الواجب باستصحاب الوجوب، لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة. أو فقل: إن الوجوب ليس مشكوك البقاء كي يجري فيه الإستصحاب، بل هو دائر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فإن عدم فعل الغير إن كان قيدا للواجب لكونه مانعا من استيفاء الملاك فالوجوب قد ارتفع قطعا بعد تحقق فعل الغير لعدم القدرة على استيفاءه، وإن لم يكن لفعل الغير أثر فليس قيدا في الواجب، ولازم كون الواجب لابشرط من جهة فعل الغير بقاء الوجوب قطعا لعدم امتثاله.

بل لو سلمنا جدلا أن استصحاب الوجوب يجري في نفسه فإنه لا يثبت أن الواجب هو الحصة لا بشرط إلا بالأصل المثبت، حيث إن لازم بقاء الوجوب عقلا حتى بعد فعل الغير أن الواحب هو اللابشرط، إذ لا يعقل بقاء الوجوب بلا متعلق له، إلا أن هذا من إثبات ما هو الواجب بإثبات بقاء الوجوب وهو من الأصل المثبت، فلا مجال للاستصحاب .

**الصورة الثانية:** أن يحتمل المكلف الأمرين، أي: يحتمل كون عدم فعل الغير قيدا في الواجب ويحتمل كونه غاية للوجوب، ولا يجري الاستصحاب هنا أيضا، لأن تردد المكلف بين أن يكون عدم فعل الغير غايةً للوجوب أو قيدا في الواجب يعني عدم إحراز وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة على كل حال.

و لكن السؤال أنه إذا لم يجر الاستصحاب فما هي الوظيفة فيما لو شك المكلف في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ كما لو خوطب الولد الأكبر بالقضاء، ولا يدري أن تبرع أحد إخوته بالقضاء عنه مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ لا ريب في أن الوظيفة هي الإتيان بالقضاء وإن تبرع به الغير، لا من باب استصحاب الوجوب الذي مضى نقده بل من باب أحد وجهين :

 **الوجه الأول:** أن يقال إن المقام من موارد الشك في القدرة، والشك في القدرة مجرى لأصل عقلائي وهو أن الشك في القدرة ليس معذرا في ترك المأمور به، بل وظيفة الإنسان أن يقتحم فيما يشك أنه قادر عليه أم ليس بقادر إلا أن يحرز العجز، فلا عذر له ما لم يحرز العجز. والمكلف هنا حيث يشك في كون فعل الغير مانعا من الاستيفاء فلا يكون قادرا أم ليس مانعا فيكون قادرا، فإن مقتضى أصالة القدرة لدى البناء العقلائي أن لا يجري أصل البراءة عن وجوب القضاء بعد فعل الغير، بل يجب عليه التصدي للقضاء وإن قام به الغير.

ولكن الصحيح أن المورد ليس من موارد أصالة القدرة:

**أولا:** لأن الشك في المقام شك في المجعول على نحو الشبهة الحكمية، والشك في المجعول على نحو الشبهة الحكمية ليس مجرى لأصالة القدرة، فإن المكلف يشك في أن الواجب الذي جعله الله في حقه هل هو قضاء متقيد بعدم فعل الغير لأن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك بحسب علم المولى بحدود ملاكه وموانعه، أم أنه واجب لا بشرط من فعل الغير وعدمه لأن فعل الغير لا أثر له في المنع من استيفاء الملاك، فمصب الشك هو المجعول، لا قدرة المكلف حتى يكون مجرى لأصالة القدرة.

**ثانيا:** لو فرض أن المقام من الشبهة الموضوعية لا الحكمية فمع ذلك لا تجري أصالة القدرة، مثلا: لو تذكر المكلف وهو في ربيع الثاني أنه نذر في شهر رمضان الماضي أن يصوم يوم ميلاد الإمام الكاظم عليه السلام الواقع بعد شهر رمضان، ولديه شك بنحو الشبهة الموضوعية في أن ميلاد الإمام الكاظم عليه السلام في ذي الحجة أم في ربيع الثاني؟ فإن كان ميلاده عليه السلام في شهر ذي الحجة فهو غير مقدور بالنسبة إليه لكونه في شهر ربيع الثاني، وإن كان في شهر ربيع الثاني فهو مقدور، فهنا لا تجري أصالة القدرة لأن المعلوم مردد بين مقطوع القدرة ومقطوع عدم القدرة، فإن كان المنذور في ذي الحجة فهو مقطوع عدم القدرة وإن كان المنذور في شهر ربيع الثاني فهو مقطوع القدرة، فالمكلف وإن شك في قدرته إلا أن موطن الشك بالأصالة في صفة أمر خارجي لا في قدرته ، وإنما مورد أصالة القدرة أن يشك المكلف بالأصالة في قدرته، مثلا: لو أمر المسلم بدفن الميت المسلم ونتيجة لنزول الثلج بغزارة شك المكلف في أنه قادر على حفر الأرض ودفن الميت أم هو عاجز عن ذلك؟ فهنا يكون شكه موردا لأصالة القدرة باعتبار أن مصب شكه في قدرته وأنه قادر على الحفر والدفن أم لا؟ وأما المثال الأول فليس الشك في قدرة المكلف نفسه وإنما هو في صفة الموضوع الخارجي، وإذا دار أمر الموضوع الخارجي بين مقطوع القدرة ومقطوع عدم القدرة فليس موردا للأصل ولا أقل من عدم إحراز بناء العقلاء على الأصل في المثال .

وكذلك المورد الذي نبحث فيه فإن المكلف لا يشك في قدرته وإنما يشك في أن فعل الغير مانع من استيفاء الملاك أم لا؟ ونتيجة الشك في فعل الغير حصل له الشك في أن الواجب متقيد بعدم فعل الغير لأنه مانع أم ليس متقيدا لأنه لا أثر له، فالشك ليس في قدرته بالأصالة كي يكون مجرى لأصالة القدرة، بل الواجب - كالقضاء - دائر بين أمر مقطوع القدرة وأمر مقطوع عدم القدرة فلا مجال للتشبث في المقام بأصالة القدرة.

 **الوجه الثاني:** أن يقال: إذا شك المكلف في أن فعل الغير مانع أم لا؟ فلديه علم إجمالي منجز، وهو أنه إما أن يجب عليه البدار قبل أن يفعل الغير، أو يجب عليه العمل لو لم يبادر بعد فعل الغير.

وبيان المطلب يعتمد على أربعة أسئلة :

**السؤال الأول:** لو علم المكلف بالوجوب بعد فعل الغير، كما لو فرض أن الولد الأكبر كان صبيا أو مغمى عليه عند موت الأب ولم يفق إلا بعد أن قضى الغير فوائت الميت، فحينئذ سوف يكون الشك في أصل فعلية وجوب القضاء في حقه لأن الغير قضى عنه ومن المحتمل كون قضاء الغير مانعا من استيفاء الملاك المانع من حدوث الوجوب في حقه ، إذ لو كان قضاء الغير مانعا من استيفاء الملاك فإن الوجوب ليس فعليا في حقه للعجز عن الإتيان بالواجب ذي الملاك، والشك في الوجوب مجرى للبراءة.

**السؤال الثاني:** إذا شك قبل فعل الغير في مانعية فعل الغير من استيفاء الملاك وعدمها، فهل يجب عليه المبادرة قبل فعل الغير؟ فإنه إن كان فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك وجبت المبادرة حيث يجب عليه حينئذ القضاء المتقيد بعدم فعل الغير، وقيود الواجب يجب تحصيلها، فيجب عليه أن يأتي بالعمل قبل أن يفعله الغير حتى يتصف العمل الذي جاء به بالواجب المتقيد بعدم فعل الغير ، فإن عدم فعل الغير وإن لم يكن اختياريا بالنسبة له إلا أن تقيد إتيانه للواجب بعدم فعل الغير أمر اختياري كتقيد الصلاة بالوقت، فإن الوقت وإن لم يكن إختياريا إلا أن تقيد الصلاة به اختياري، وبالتالي فإنه وإن لم يكن البدار في الموارد الفقهية المعهودة واجبا - إلا أن البدار واجب في المقام لخصوصية فيه وهي أنه على تقدير كون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك فالواجب متقيد بعدمه ومقتضى لزوم تحصيل قيود الواجب المبادرة للقضاء قبل فعل الغير .

فإذا شك حينئذ في المانعية فالمبادرة لازمة لوجود علم إجمالي منجز، وهو علم المكلف بأنه إما أن يجب عليه المبادرة لقضاء الفوائت قبل أن يصنعها الغير لكون فعل الغير مانعا من استيفاء الملاك أو يجب عليه القضاء على تقدير عدم المبادرة وإن قام الغير بالعمل، إن لم يكن لفعل الغير أثر، ومقتضى منجزية العلم الإجمالي المبادرة للعمل.

ولكن الصحيح أن المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبما أنه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر فلا تتعارض البراءتان في طرفيه كي يكون العلم الإجمالي منجزا.

وبيان ذلك أنه إذا علم المكلف أنه إما أن تجب عليه الصلاة مع جلسة الاستراحة أو أن تجب لا بشرط من حيث جلسة الاستراحة، فهنا لا تتعارض البراءتان، لأن البراءة عن وجوب الأكثر لا تعارضها البراءة عن وجوب الأقل، فإن الغرض من إجراء البراءة في الطرف الآخر إما أن يكون البراءة عن وجوب طبيعي الفعل أو البراءة عن وجوب الحصة أي الأقل بحد الأقلية. والأول مما لا تجري البراءة عنه لأن وجوب طبيعي الفعل معلوم تفصيلا فلا معنى لجريان البراءة فيه، و الثاني ليس مجرى البراءة قطعا للعلم بعدم وجوب الأقل بما هو أقل، وإلا لو دار الأمر بين الأكثر والأقل بحد الأقلية لكان من دوران الأمر بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر ، فلا معنى لجريان البراءة عن أمر يقطع بعدم وجوبه. وهو الأقل بحد الأقلية فتحصل أن البراءة عن وجوب الأكثر لا تعارضها البراءة عن الأقل بكلا شقيه .

وكذلك المقام فإن المكلف إذا شك في أن الواجب هو الأكثر - أي: القضاء المتقيد بعدم فعل الغير - أم الأقل - أي: القضاء لا بشرط - فالبراءة عن الأكثر وهو الواجب المتقيد بعدم فعل الغير فلا يجب عليه البدار، لا تعارضها البراءة عن الطرف الآخر لأن البراءة عن الطرف الآخر إن كانت عن طبيعي القضاء فهو واجب قطعا وإن كانت عن خصوص الحصة بما هي أقل أي: القضاء المتصف بكونه بعد فعل الغير فهو مما يعلم عدم وجوبه، فالعلم الإجمالي ليس منجزا لوحوب المبادرة لجريان البراءة عنها بلامعارض .

**السؤال الثالث:** إذا جرت البراءة عن الأكثر - أي: عن تقيد الواجب بعدم فعل الغير - فلم يبادر، ثم أتى الغير بالعمل، وبعد فعل الغير شك المكلف أنه لو أتى بالعمل فهل يجتزئ به في مقام الإمتثال؟ والجواب: إن البراءة عن وجوب الأكثر محفوفة بارتكاز متشرعي بالاكتفاء بالأقل، فإذا شك المكلف أنه هل تجب الصلاة بشرط جلسة الاستراحة أم لا بشرط؟ فالبراءة عن الصلاة بقيد جلسة الاستراحة تعني بحسب المرتكز المتشرعي أن الأقل مجز، أي أن إثبات الصحة الظاهرية للأقل والاكتفاء به في مقام الامتثال في طول إجراء البراءة عن الأكثر مما قام عليه المرتكز المتشرعي، ولا نقاش فيه.

**السؤال الرابع:** إذا لم يجب الأكثر لجريان البراءة والاكتفاء بالأقل لقيام المرتكز المتشرعي عليه ، ولكن هل الأقل واجب أم لا؟ بحيث يتعين عليه الإتيان به وليس فقط مجرد مجز في مقام الإمتثال ؟ والجواب أنه واجب لا من باب الاستصحاب لما سبق من النقاش فيه، وإنما هو واجب للعلم الدائر بين الأقل والأكثر، فإن المكلف إذا علم أنه إما أن يجب عليه الأكثر أو الأقل فإجراء البراءة عن الأقل بعد إجراء البراءة عن الأكثر ترخيص في المخالفة القطعية وبالتالي فمقتضى قبح الترخيص في المخالفة القطعية أن يكون الأقل بعد جريان البراءة عن الأكثر متعينا عليه عقلا .

تم الكلام في المعنى الأول للتعبدي والتوصلي.

039

**المعنى الثاني للتعبدي والتوصلي:** أن التعبدي ما لا يسقط الأمر به إلا إذا كان الفعل اختياريا، والتوصلي ما يسقط إلامر به ولو صدر الفعل دون اختيار.

وتوضيح هذا المعنى يتم في عرض أمور ثلاثة:

 **إلامر إلاول:** أن المراد في المقام ب إلاختياري وغير إلاختياري هو المقصود وغير المقصود، لا المقدور مقابل الممتنع، بمعنى أن متعلق الأمر هو الفعل المقدور - لا الأعم منه ومن الممتنع - إلا أن المقدور في نفسه ينقسم إلى الحصة الاختيارية وهي التي تصدر عن قصد وإرادة والحصة غير إلاختيارية وهي ما يصدر من دون قصد والتفات وإن كان فعلا مقدورا في نفسه، كما لو صدر الفعل حال النسيان أو حال الغفلة أو النوم أو بقهر قاهر، ومقتضى ذلك أن يدخل في القسم الأول فعل المكره وفعل المضطر، فإن الفعل الصادر من المكره فعل اختياري وإن كان صدر منه بداعي دفع الوعيد، إلا أنه مختار في العمل، كما أن فعل المضطر فعل اختياري وإن صدر منه بداعي دفع الضرر، لثبوت فرق بين إلاختيار وبين الرضا، إذ قد يصدر الفعل عن اختيار لا عن رضا، كالفعل الصادر من المكره أو من المضطر، فإنه لم يصدر عن رضا ولكنه صدر عن اختيار، وإن كان بين فعل المكره والمضطر فرق في نفوذ بعض المعاملات كالنكاح والطلاق مثلا حيث لايصح من المكره لقيام النص الخاص عليه الدال على اعتبار إلارادة التامة المتوفرة في المضطر دون المكره لتقومها بأن يكون المرجح لجانب الفعل على الترك أمرا حاصلا في نفس الفاعل لا مفروضا عليه من الخارج كما في المكره، والحاصل أن العبرة في إلاختيار وغيره بالقصد وعدمه لا بالقدرة وعدمها.

 **إلامر الثاني:** إن اعتبار القصد في التعبديات - بمعنى مايشترط في امتثال إلامر بها قصد القربة - مما لا ريب فيه لا لما يذكر في المقام من اقتضاء إلاصل اللفظي أو العملي له، بل لتقوم حقيقة الواجب العبادي بالقصد ، ولذلك لامسرح للبحث في التعبديات للمفروغية عن اعتبار القصد فيها.

 **إلامر الثالث:** ما هي الثمرة من البحث في سقوط إلامر بالحصة الصادرة من دون قصد؟ قد أفاد المحقق الشيخ الحلي [في أصول الفقه ج 1 ص 376] أنه لا تظهر ثمرة في التوصليات التي لم يشترط فيها قصد القربة .

و تقريب مرامه أن إلامور التوصلية التي لا يعتبر فيها قصد القربة على ثلاثة أنواع:

**النوع إلاول:** ما كان إلامر به منوطا بتحقق الغرض، ولو صدر غفلةً أو سهوا أو بفعل فاعل خارجي، كتطهير المسجد والمصحف من النجاسة أو دفن الميت أو إنقاذ الغريق، إذ لا ريب في عدم اعتبار القصد فيها، حيث إن المدار فيها على تحقق ملاكها من ستر الميت أو نزاهة المسجد والمصحف أو حياة الغريق وما أشبه ذلك، وبما أن الغرض فيها لا يتوقف على القصد و إلالتفات فمتى حصلت بأي نحو سقط إلامر بها، فهي خارجة عن محل الكلام.

**النوع الثاني:** ما كانت عناوين قصدية متقومة بالقصد، فلا معنى لاشتراط سقوط إلامر فيها بحصول القصد، كرد السلام واحترام المؤمن وتعظيم المعصوم عليه السلام مثلا، فإنه لا يصدق رد السلام مثلا إلا بالقصد، لكونه عنوانا قصديا، ولذلك فهو خارج عن محل البحث حيث آن عدم سقوط إلامر به بدون قصد لأنه عنوان قصدي وليس لظهور إلامر في ذلك أو لاقتضاء إلاصل العملي له .

**النوع الثالث:** ما ليس متقوما بالقصد، ولا يكون الغرض منه حصوله بأي نحو، كصلة الرحم وبر الوالدين وحفظ إلامانة، فإن هذه إلافعال من قبيل التوصليات ولذا لو حصلت من المكلف بدون قصد القربة ولا عن أمر الشارع فإن إلامتثال للأمر بها، ولكن لا تظهر ثمرة البحث في المقام فيها، إذ الغرض من البحث في سقوط إلامر بالفعل غير المقصود هنا إن كان مطلوبية إلاعادة أو القضاء، أي: إن صدر إلامر التوصلي كبر الوالدين أو صلة الرحم بغير قصد فيجب إلاعادة أو القضاء، فهذا مقطوع العدم بضرورة الشرع حيث لا يعتبر في التوصليات إلاعادة والقضاء مطلقا حتى وإن تركها عمدا، بل إما أن يكون المطلوب فيها على نحو صرف الوجود الذي لا يقبل التكرار نظير معرفة أصول الدين أو يكون المطلوب فيها على نحو العموم إلاستغراقي بحيث يكون لكل فرد أمر . وإن كان الغرض من البحث تحقق المعصية بصدور الفعل دون قصد، فهذا غير معقول لأنه لو اعتبر الشارع فيه القصد، فصدوره من دون قصد بنحو المعصية غير معقول، لأن المعصية مساوقة للالتفات للعمل وأن المعتبر فيه القصد، وهذا غير متصور فإنه متى صدر من دون قصد فقد صدر سهوا أو غفلة، لا عصيانا إلا أن يقال: إن الغرض منه أنه لو اعتبر في سقوط إلامر القصد لزم على المكلف التثبت وإعداد النفس لصدور الفعل منه عن قصد وإرادة و إلا لكان مقصرا، نعم قد يقال إن الثمرة تظهر في التعبديات وإن كان القصد مقوما لحقيقتها، وبيان ذلك أن بعض العباديات قد يكون حصولها من دون قصد، ولكن يقترن القصد بحصولها أو يكون سابقا على تحققها القهري، وحينئذ يأتي البحث في إمكان سقوط الأمر بها وعدمه، مثلا من وقع في البحر قهرا فغمره الماء وتذكر أن عليه غسل جنابة فقصده، أو تذكر أن اليوم جمعة فقصد غسل الجمعة غسلا ارتماسيا، فإنه إن اعتبر في سقوط الأمر الحصة الاختيارية بأن يكون صدور العمل متفرعا عن القصد فهذا الغسل ليس قصديا لأن إحاطة الماء ببدنه ليس أمرا قصديا بل هو أمر مقهور عليه، وكذا لو قصد أن يقف بعرفات من زوال اليوم التاسع من ذي الحجة إلى غروب الشمس لكنه نام قبل الزوال ولم يصح من نومه إلا بعد الغروب، بحيث حصل الوقوف كله حال النوم، و كما لو قصد أن يصوم غدا قضاء عما في الذمة فنام من قبل غروب الشمس ولم يصح إلا بعد غروب الشمس من اليوم الثاني، فإنه يقال فيه: إن اعتبر في سقوط الأمر أن يصدر العمل عن قصد وإرادة فقد صدر منه الوقوف والصوم والغسل من دون قصد وإرادة فلا يكون صدوره امتثالا للأمر و إلا فهو كاف .

وبعد وضوح الأمور المتعلقة بهذا الباب يقع البحث فيه في مقامين:

١- مقتضى الأصل اللفظي.

٢- مقتضى الأصل العملي.

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي: قد استدل على أن الأمر لا يسقط إلا بالحصة المقصودة بوجوه:

**الوجه الأول:** ما نقله المحقق النائيني قدس سره [في أجود التقريرات ج1ص 152 ورسالته في التعبدي والتوصلي ص 327] من انصراف متعلق الأمر إلى الحصة المستندة للمكلف أو الحصة المنتسبة له، ولا تصدق إلا إذا صدرت عن اختيار، فإذا قيل: اغتسل للجمعة، فلا يتحقق متعلق الأمر ما لم يكن غسل الجمعة مستندا إلى المكلف أو منتسبا إليه - على خلاف مر تحقيقه -، ولا يصدق الإستناد إلى المخاطب أو الانتساب إليه إلا إذا صدر عنه عن قصد وإرادة لا مطلقا.

وقد أشكل عليه المحقق النائيني قدس سره وتوضيح إشكاله ببيان أمور:

**الأمر الأول**: أن ما ادعاه المستدل من دعوى الانصراف إلى الفعل المقصود مما لادلالة عليه لا من حيث المادة ولا من حيث الهيئة، فمثلا: إذا قال المولى: طاف يطوف طف، وذبح يذبح واذبح، فلا ظهور في الحصة الاختيارية لا من حيث المادة ولا من حيث الهيئة.

أما من حيث المادة فالمواد على قسمين: مواد قصدية أخذ فيها عنوان القصد كإلاهانة والتعظيم والهتك، وهي خارجة موضوعا عن محل كلامنا، ومواد لم يؤخذ في حقيقتها القصد كالضرب والأكل والذبح، مما يعني أن نفس المادة بما هي لا دلالة فيها على اعتبار القصد، وإضافتها إلى الفاعل - كما يقال: ذبح فلان - لا تدل على اعتبار القصد وإنما غاية ما تدل عليه هو مجرد صدور الفعل منه لا أكثر .

وأما من حيث الهيئة فالهيئة عارضة للمادة، والفرض أن المادة لا تدل على اعتبار القصد، فعروض الهيئة على المادة - سواء أكانت هيئة فعل ماضٍ أو مضارع أو أمر - لا يدل على دخالة القصد لا مطابقة ولا التزاما، فإن هيئة الفعل نحو - فعل يفعل افعل - موضوعة لنسبة المادة للفاعل وهذا من المشترك المعنوي الصادق على جميع مصاديقه بالتواطي سواء كان من الفعل المتعدي نحو: (ضرب) أو اللازم نحو (طاف) وسواء كان من مقولة الانفعال نحو (مرض وهوى) أو من مقولة الكيف نحو (علم وحلم) أو من مقولة الفعل نحو (مشى وأكل)، ومن الواضح عدم الاختيار بمعنى القصد في أي نوع منها، بل غاية ما يدل عليه عروض الهيئة على المادة أن المنظور هو المادة المنتسبة، فلا دلالة فيها على أكثر من حيثية الانتساب أو الاستناد وأما حيثية القصد فلا.

**الأمر الثاني:** هناك مواد انفعالية أو حلولية محضة مثل الموت والمرض والانكسار والسقوط، وهذه قطعا لا دخل للقصد في صدقها وسقوط الأمر بها، فيقال: (مرض وانكسر ومات) قصد ذلك أم لم يقصد. وقد نقل المحقق النائيني قدس سره في هذا الصدد [في أجود التقريرات ص 153عن الشيخ الأعظم قدس سره في المكاسب ص 222] أن قوله عليه السلام: (البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإذا افترقا وجب البيع) إن الافتراق لا يصدق بالتفريق القهري، كما لو جاء ثالث وفرق بين المتبايعين قهرا، فلا يسقط خيار المجلس إلا بالافتراق الاختياري. وقد ناقش بعض الأعلام قدس سره الشيخ الأعظم بذلك فإن الافتراق من العناوين الانفعالية التي لا يدور صدقها مدار القصد، فسواء حصل الافتراق باختيار أم عن قهر فإن خيار المجلس يزول، حيث إن موضوعه ما لم يفترقا، وقد افترقا.

وهناك مواد من مقولة الفعل المصطلح ، سواء أكانت من المواد اللازمة - كطاف - أو المتعدية - كذبح وضرب - فهل يعتبر فيها القصد أم لا؟ والصحيح أنها ليست منصرفة لفرض القصد بل هي أعم، ولكنها منصرفة عن فرض القهر و إلالجاء.

وبيان ذلك أن من طاف وهو نائم فقد طاف، حيث لا يشترط في صدق العنوان أن يكون عن قصد، وكذا إذا ضرب شخص نائم شخصا آخر فيصدق الضرب أيضا، ولكنها في نفس الوقت منصرفة عن فرض القهر و الإلجاء، فلو ألجأ المكلف إنسان على الطواف بيده أو ألجأه إلى الضرب بيده فلا يصدق صدور الفعل منه وإن وقع عنه، و بحسب عبارة المحقق النائيني قده: إن النسبة وقوعية عليه لا صدورية منه، فإنه قد حركت يده وألجئ إلى الضرب إلجاءً، لذلك يكون الضرب نسبة وقوعية عليه لا صدورية منه، أو فقل وقع عنه لا صدر منه.

040

**الصياغة الثانية لمطلب المحقق النائيني قدس سره:** ما ذكره الشيخ الحلي قدس سره [أصول الفقه ج1 ص377]، ومحصله أن الوجوب الشرعي لأي فعل يكشف عن كون الفعل ذا ملاك، إذ لا يعقل الأمر الشرعي بفعلٍ جزافا، وبما أن اشتمال الفعل على الملاك موجب لكون الفعل حسنا، إذ كل فعل مشتمل على مصلحة حسنٌ بحسب المرتكز العقلائي، إلا أن حسن الفعل في نفسه لا يعني حسن صدوره مطلقا، بل اتصاف صدوره بكونه حسنا منوط بالقصد والإرادة، فالصدق مثلا وإن كان في نفسه فعلا حسنا إلا أن اتصاف صدور الصدق بالحسن منوط بالقصد والإرادة، فإذا صدر عن قصدٍ وإرادة ترتب على ذلك الحسن الفعلي والفاعلي، أما الحسن الفعلي فهو واضح، فإنه عبارة عن كون صدوره صدورا حسنا، وأما الحسن الفاعلي فليس شيئا غير هذا، أي: ليس سوى صدور الحسن عن قصد لعنوانه، وبما أن الحسن الفاعلي عبارة عن صدور الفعل الحسن بقصد عنوانه فمتى تحقق حسن الصدور تحقق الحسن الفاعلي.

والنتيجة: أن الأمر بشيء لا يتم إلا إذا كان متعلقه متصفا بالحسن الفاعلي، لأنه لا أمر به حتى يكون ذا ملاك، وإذا كان ذا ملاك كان حسنا، وإذا كان حسنا لا يتصف صدوره بالحسن إلا مع القصد، ومتى صدر عن قصد تحقق الحسن الفاعلي. ونتيجة ذلك أن متعلق الأمر هو الفعل المتصف بالحسن الفاعلي، وحيث إن الحسن الفاعلي متقوم بالقصد فتعلق الوجوب بفعل يعني أن متعلقه متقوم بالقصد والإرادة، فلا يشمل ما لم يكن عن قصد وإرادة كما إذا صدر من ساهٍ أو غافلٍ أو نائمٍ أو نحو ذلك.

**ولكن هنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** أن تفسير الحسن الفعلي في كلام المحقق النائيني قدس سره بما هو مساوق للحسن الفاعلي، فكأن الحسن الفعلي لا ينفك عنه الحسن الفاعلي غير تام، والسر في ذلك أن المحقق النائيني نفسه قد صرح بالانفكاك بين الحسن الفعلي والحسن الفاعلي فكيف يصاغ مطلبه بما يقتضي مساوقة الحسن الفعلي للحسن الفاعلي؟ وذلك في موردين:

الأول: إن الحسن الفعلي مما يترتب على الفعل على كل حال ولو صدر بدون اختيار ولا قصد، وهذا يعني أن مقصود المحقق من الحسن الفعلي اشتماله على الملاك لا أكثر من ذلك، كتطهير المسجد من النجاسة وإنقاذ الغريق من الموت وبر الوالدين وما أشبه ذلك مما يترتب ملاكه عليه وإن لم يصدر عن قصد وإرادة.

الثاني: أن المحقق النائيني قدس سره صرح في باب اجتماع الأمر والنهي [في رسالته ص329] أنه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لأجل أن التركيب بين المأمور به والمنهي عنه تركيب انضمامي فالعبادة متوفرة على الحسن الفعلي دون الحسن الفاعلي، وبيان ذلك أن من صلى في الدار المغصوبة، فإن قلنا بالامتناع فلا أمر بالصلاة في هذا الفرض، وإن قلنا بإمكان الاجتماع لأن التركيب بينهما - أي بين الصلاة والغصب - تركيب انضمامي لا اتحادي، حيث إن الصلاة من مقولة الوضع والغصب من مقولة الأين، والمقولتان متباينتان ماهية ووجودا، فاجتماعهما بنحو التركيب لا أن فعلهما واحد، فالصلاة عبارة عن ركوع وسجود وهما من مقولة الوضع، والغصب هو الكون في المكان المغصوب دون إذن أهله، والكون من مقولة الأين، فإذا اجتمعا لم يكونا وجودا واحدا كي يقال: إن التركيب اتحادي بل هو انضمامي، وإن لم نشعر بالميز بين الوجودين، وأحدهما متعلق للأمر والآخر متعلق للنهي وهو الغصب، فهل تصح الصلاة حينئذ؟

قد ذكر المحقق النائيني قدس سره أن الصلاة حينئذ واجدة للحسن الفعلي - وهو كونها ذات ملاك - لكنها ليست واجدة للحسن الفاعلي لاتصافها بالقبح الفاعلي، بلحاظ صدورها من الغاصب الملتفت للغصب، والقبح الفاعلي منع وقوعها امتثالا للأمر بها، حيث إن الإتيان بالصلاة المقترنة بالغصب فعلٌ غير صالح للتقرب به إلى المولى، ففساد الصلاة لا لأجل عدم الملاك ولا عدم الأمر بها، وإنما لفقدانها الحسن الفاعلي بسبب الاتصاف بالقبح الفاعلي وهو الغصب المانع من صلاحية التقرب بها إلى المولى، فهذان شاهدان على أن الميرزا النائيني قدس سره يرى انفكاك الحسن الفعلي عن الحسن الفاعلي فصياغة مطلبه من قبل الشيخ الحلي قدس سره بنحو يكون الحسن الفعلي مساوقا للحسن الفاعلي خلف مراده قدس سره.

**الملاحظة الثانية:** لو سلمنا بمطابقة الصياغة المذكورة لمدعى المحقق النائيني قدس سره فإن الإشكال عليها واضح كما هو مشار اليه في كلام الشيخ الحلي قدس سره، وهو أن الحسن الفعلي بالمعنى المذكور مما ينفك عن الحسن الفاعلي بالوجدان، والسر في ذلك أن من أدى الأمانة مثلا بقصد الأداء ملتفتا لعنوان الفعل وهو (أداء الأمانة الحسن في نفسه) إلا أنه لم يقصد أي داعٍ حسن كما لو أكره على رد الأمانة إلى أهلها، فلا إشكال في اتصافه بالحسن الفعلي بالمعنى المذكور دون الفاعلي، ونحوه في التوصليات كثير. فدعوى أن الحسن الفعلي مساوق للحسن الفاعلي لأن صدور العمل بقصد محقق للحسن الفعلي ومتى تحقق الحسن الفعلي تحقق الحسن الفاعلي محل منع.

**الوجه الثالث:** وهو العمدة في كلام المحقق النائيني قدس سره، وبيانه طبقا لما ذكره [في رسالته في التعبدي والتوصلي ص 328] بذكر أمور أربعة:

**الأمر الأول:** أن هيئة فعل الأمر تمتاز على بقية الهيئات من الماضي والمضارع بأن الهيئة موضوعة للنسبة الإيقاعية، والمقصود بالنسبة الإيقاعية أنها نسبةٌ طلبيةٌ مسوقة لبعث المخاطب بإلقاء موجب الاختيار وتوجيه إرادته نحو الفعل، مما يعني أن النسبة الإيقاعية على مبنى المحقق النائيني - خلافا للسيد الخوئي قدس سرهما - التي هي مدلول صيغة الأمر ليست أمرا اعتباريا، فإن الطلب تارة يكون مفهوما اسميا كقولنا: (العمل مطلوب)، وتارة يكون معنى حرفيا فيعبر عنه بالنسبة الطلبية، وهذا هو مدلول صيغة الأمر، فمدلولها هو الطلب بمعناه الحرفي أي النسبة الطلبية المتقومة بطالب - وهو الآمر - ومطلوب - وهو متعلق الأمر - ومطلوب منه - وهو المخاطب - فهذه النسبة بين الثلاثة هي الطلب بالمعنى الحرفي وهي النسبة الإيقاعية. وهي متقومة بغرض وهو بعث المخاطب، ومعنى بعث المخاطب توجيه إرادته نحو العمل، ولذلك يعبر عن التكليف بأنه بعث بداعي جعل الداعي، فإن الداعي للآمر أن يصنع داعيا في نفس المأمور وإن كان الدليل لبيا فإنه كاشف عن البعث بهذا النحو.

**الأمر الثاني:** بما أن الموضوع له الهيئة قد أخذ فيه قدح الإرادة في نفس المخاطب ولا يعقل قدح الإرادة نحو فعل غير اختياري وغير مقصود فنفس الأمر والتكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالحصة المقصودة والمرادة، فإذا قال: (اغتسل للجنابة) فلا يريد أي غسل ولو كان قهرا، بل يعني أن متعلقه الغسل الاختياري، وهو الغسل المقصود المراد ونحو ذلك.

**الأمر الثالث:** ذكر المحقق النائيني قدس سره أن القدرة والاختيار يرتضعان من ثدي واحد، أي أن النكتة التي اقتضت أن يكون متعلق الأمر خصوص المقصود هي التي اقتضت أن يكون متعلق الأمر خصوص المقدور، إذ ما دام التكليف عبارة عن البعث بداعي قدح الإرادة ولا يتصور قدح الإرادة نحو ما لا يقصد فكذلك لا يتصور قدح الإرادة نحو غير المقدور، فنفس التكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالحصة المقدورة المقصودة.

**الأمر الرابع:** ليس اعتبار القصد من قيود الواجب حتما بل من قيود الوجوب، فإنه لا يعقل أن يكون الواجب هو الجامع بين الحصة المقصودة والحصة غير المقصودة، أي الفعل لا بشرط من حيث القصد وعدمه، فبما أنه لا يعقل الأمر بالجامع بين المقصود وغير المقصود فغير المقصود لا يحتمل أن يكون عدلا للواجب بأن يخير المكلف بين المقصود وغير المقصود، وبالتالي فغير المقصود لو كان له أثر في انتفاء الأمر فليس من باب أنه عدل للواجب أو أحد فردي الجامع المتعلق للأمر، بل من باب أنه مسقط للأمر، بمعنى أن الوجوب باقٍ ما لم يحصل الفعل غير المقصود، بسبب أن دور الفعل غير المقصود إعدام موضوع التكليف وبتبعه سقوط الأمر لا تحقق الامتثال به، كما لو توجه التكليف للمسلم بدفن الميت المسلم فوقع المكلف اتفاقا من أعلى شاهق قهرا عليه ودفن الميت مثلا، فإن هذا الفعل القهري لا يعقل أن يكون عدلا للواجب وإنما هو مسقط له بإعدام موضوعه.

وعليه فإذا شك في أن الأمر بالحصة المقصودة هل يسقط بالحصة غير المقصودة أم لا؟ فمرجع الشك الى الشك في تقيد بقاء الأمر وعدم تقيده، وبالتالي فإن مقتضى إطلاق الأمر أنه باقٍ حتى وإن حصلت الحصة غير المقصودة كما مر في المسألة السابقة وهي ما إذا شك في سقوط الأمر بفعل الغير، فإن مقتضى إطلاق الأمر هنا أن لا يسقط بالحصة غير المقصودة أيضاكما أنه في المسألة السابقة لا يسقط بفعل الغير.

تم كلام المحقق النائيني أعلى الله مقامه.

**وأورد عليه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [في تعليقته على أجود التقريرات] بعدة إيرادات:**

**الإيراد الأول:** لو كان مفهوم صيغة الأمر هو البعث والطلب وما أشبه ذلك لكان ما ذكره المحقق النائيني تاما، ولكن لا شيء من ذلك قد أخذ في مفهوم صيغة الأمر، فإن مفهومها إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، والاعتبار لا يقتضي المقدورية فضلا عن المقصودية، نظير اعتبار الدين في ذمة المدين، فإنه لا يتوقف على قدرة المدين على أداء الدين وعدمه، ولذلك فلا دخل للقدرة في التكليف أصلا، وإنما هي دخيلة في التنجز كالعلم، بمعنى أن التكليف مطلق وشامل للمقدور وغيره والمقصود وغيره، وإنما لا يستحق المكلف العقوبة على مخالفته إلا في فرض العلم والقدرة.

**.**

041

والتعليق على ما أفيد في كلمات سيدنا الخوئي قدس سره يقتضي ذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن البحث في المقام ليس في مدلول صيغة الأمر كما توحي به عبارة المحقق النائيني قدس سره [في أجود التقريرات ج1ص 152 ورسالته في التعبدي والتوصلي ص328] لأن البحث هنا ليس في صيغة الأمر مقابل صيغة الماضي والمضارع، فإن التكليف ربما ينشأ بصيغة الماضي أو المضارع، إذ لا ينحصر إنشاؤه في صيغة الأمر، كما أن البحث ليس في استفادة التكليف من الدليل اللفظي، فإن الكاشف عن التكليف قد يكون دليلا لفظيا وقد يكون دليلا لبيا كما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في المقام . كما أن البحث ليس في مفهوم التكليف على ضوء العرف واللغة العربية دون غيرها، بل البحث في حقيقة التكليف لدى المرتكز العقلائي وليس في صيغة (افعل) ولا في الدليل اللفظي على الأمر، وإنما في أن حقيقة التكليف لدى المرتكز العقلائي هل تقتضي اعتبار القدرة والحصة المقصودة أم لا؟

**الأمر الثاني:** بما أن المحقق النائيني قدس سره ذكر أن نكتة اختصاص متعلق التكليف بالمقدور ونكتة اختصاص متعلق التكليف بالحصة المقصودة نكتة واحدة، أي: أن الاختصاصين يرتضعان من ثدي واحد فالنكتة التي تقتضي اختصاص متعلق التكليف بالمقدور مقابل الممتنع هي التي تقتضي اختصاص متعلق التكليف بالمقصود مقابل ما لم يقصد، لذلك ركز سيدنا الخوئي قدس سره في مناقشاته للمحقق النائيني قدس سره على دخالة عنصر القدرة في التكليف لوحدة النكتة، ومنه يتضح الكلام في علاقة التكليف بالقصد والإرادة في المتعلق .

**الأمر الثالث:** أن هذا البحث يتكرر في مواضع من الأصول، كما في بحث الفرق بين التعارض والتزاحم و بحث صحة الترتب وبحث اجتماع الأمر والنهي، والمقام ، ولذلك لا بد من فهرسة البحث بما يتناسب مع هذه الموارد كلها وترك الدخول في تفاصيل كل مورد إلى محله، فهنا ستة أبحاث متسلسلة، وهي:

**البحث الأول:** هل أن القدرة دخيلة في مرحلة الجعل أم في مرحلة التنجز؟ وذلك بعد الاتفاق على أن التكليف مربوط بنحو ما بالقدرة، ولكن الخلاف في نحو دخالتها، فهل هي دخيلة في مرحلة الجعل - بمعنى أن المجعول منوط بالقدرة - أم أن المجعول لا بشرط من حيث القدرة وعدمها ولكنه لا يتنجز بحيث يستحق المكلف العقوبة إلا في فرض القدرة؟

**البحث الثاني:** على فرض أن المجعول في مقام الإنشاء والاعتبار أنيط بالقدرة، كأنه قال: (صل إن قدرت وصم إن قدرت) ، فهل أن الموجب لدخل القدرة في المجعول هو التكليف نفسه أم أنه حكم العقل؟ أي هل التكليف بنفسه يقتضي أخذ القدرة في متعلقه أم أنه لا يثبت شيئا وإنما العقل حاكم بلابدية دخالة القدرة في المجعول؟

**البحث الثالث:** على فرض أن نفس التكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالمقدور - كما ذكره المحقق النائيني قدس سره - فهل يكفي في اختصاص متعلقه بالمقدور القدرة على صرف الوجود أم لا بد من كون جميع أفراده مقدورة؟

**البحث الرابع:** على فرض أن اعتبار القدرة ليس مستفادا من نفس التكليف وإنما هو مستفاد من خارج إطار التكليف - وهو حكم العقل بلغوية تكليف العاجز - فهل الحكم العقلي من قبيل القرينة المتصلة أم القرينة المنفصلة؟ فلو كان من قبيل القرينة المتصلة فهو مانع من ظهور التكليف في أكثر من المقدور، وإن كان من قبيل القرينة المنفصلة - كما هو مبنى المحقق العراقي قدس سره - فإن حكم العقل بلغوية تكليف العاجز لا يسلب ظهور التكليف في كونه متعلقا بالجامع الأعم لكونه من قبيل القرينة المنفصلة.

**البحث الخامس:** لا ريب في أن التكليف بالطبيعي مساوق للتخيير، بمعنى أن قول المولى: (أقم الصلاة) دال بالمطابقة على التخيير، ولكن هل التخيير عقلي أم شرعي؟ وما هي حقيقة التخيير الشرعي؟ وهل يقتضي ذلك اختصاص متعلق التكليف بخصوص الأفراد المقدورة دون غيرها كما هو مبنى شيخنا الأستاذ قدس سره؟

**البحث السادس:** على فرض أن تعلق التكليف بالفعل يقتضي اختصاصه بالحصة المقدورة ولا يعم جميع الأفراد، فلو أن المكلف أتى بفرد غير اختياري كما لو ألجئ على العمل، فهل يسقط التكليف بحصول الفرد غير الاختياري إما من باب ظهور المادة في الإطلاق وإما لظهور الهيئة في الإطلاق وإما لانعقاد المدلول الالتزامي على وجدان المادة للملاك مطلقا .

ولا بد من التعرض لهذه البحوث الستة بما يناسب المقام:

**البحث الأول: في أن القدرة دخيلة في الجعل أم في التنجز؟**

وقد اختار سيدنا الخوئي القول الثاني في تعليقته على أجود التقريرات، لكنه بنى في بحوثه على قولٍ آخر.

فقد يقال: إن القدرة دخيلة في مرحلة التنجز ولا علاقة لها بالمجعول، فإن المجعول لا بشرط، فإن المولى إذا قال: (ادفن الميت أو اغتسل من الجنابة) فإن المجعول - وهو وجوب دفن الميت - لا بشرط من حيث القدرة و العجز، غاية ما في الباب أنه كالعلم، فكما أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل واقعا ولكن العلم دخيل في مرحلة التنجز واستحقاق العقوبة فكذلك القدرة، أي: أن المجعول لا بشرط من حيث القدرة، ولكن لا يتنجز على المكلف إلا في فرض القدرة.

وقد يستدل على هذا الكلام بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن التكليف اعتبارٌ، والاعتبار سهل المؤونة فلا اقتضاء فيه لكون المعتبر مقدورا ، نظير اعتبار الميت مدينا بالحج وإن لم يكن قادرا، وما ذلك إلا لأنه من الاعتبارات والاعتبار لا يقتضي أخذ القدرة في متعلقه. نعم هذا الاعتبار لا يكون متنجزا في حق المكلف إلا في فرض القدرة.

ويلاحظ على ما أفيد:

**أولا:** بأن للتكليف عنصرا شكليا وعنصرا جوهريا، أما العنصر الشكلي فهو عبارة عن ما ينشأ به التكليف من حيث الأداة والمفهوم ، فقد ينشأ التكليف بصيغة افعل أو الماضي أو المضارع وبدليل لفظي أو لبي، ومن الممكن أن يكون من سنخ إنشاء للبعث أو الطلب أو الاعتبار؟ فهذا كله مرتبط بالعنصر الشكلي ولا علاقة له بجوهر التكليف، ولذلك فإن مناقشة سيدنا الخوئي للمحقق النائيني قدس سرهما بأن كلامه يتم إذا كان التكليف عبارة عن إنشاء البعث أو الطلب دون ما لوكان التكليف هو اعتبار الفعل على الذمة مناقشةٌ أجنبية، إذ ليس البحث في المنشأ ما هو؟ وأنه الطلب أو البعث أو الاعتبار؟ وإنما البحث في العنصر الجوهري للتكليف ماهو؟ أي: حول حقيقة التكليف بالحمل الشائع الذي يعده المرتكز العقلائي مصداقا للتكليف بغض النظر عن طريقة الإنشاء وأنها إنشاء بعث أو اعتبار، وبالتالي فالصحيح أن عنصر التكليف الحقيقي هو إنشاءٌ بداعي إيجاد الداعي في نفس المكلف نحو العمل.

وبما أن هذا هو جوهر التكليف، فلا محالة تقتضي حقيقة التكليف أن يكون متعلقه مقدورا إذ لا يعقل توجيه إرادة المكلف نحو غير المقدور، لتقوم حقيقة التكليف عند العقلاء بداعي البعث والمحركية.

**ثانيا:** على فرض أن نفس حقيقة التكليف لا تقتضي اختصاص متعلقه بالمقدور ولكن حيث قام الدليل التعبدي - كنفي الحرج والضرر - على أن التكليف يسقط بمجرد الحرج فكيف لايسقط بالعجز؟ أي حيث قام الدليل على تقيد المجعول بعدم الضرر والحرج فمقتضاه تقيده بعدم العجز. وحمل الأدلة على أنها مجرد إرشاد لحكم العقل بعدم استحقاق العقوبة في فرض الحرج والضرر - كما أصر عليه بعض الأساتذة - تكلف واضح، فإن ظاهر هذه الأدلة أنها في مقام الإرفاق والامتنان المولوي بأن لا تكليف في فرض الحرج والضرر، لا أن التكليف فعلي لكن تسقط العقوبة بحيث تكون الأدلة مجرد إرشاد لما يحكم به العقلاء، فإذا كشفت الأدلة عن إناطة التكليف بعدم الحرج كشفت لا محالة عن إناطة التكليف بالقدرة.

042

**الوجه الثاني:** إن هناك فرقا بين الخطاب الشخصي والخطاب القانوني من حيث الغرض العقلائي والنظر لحالات المخاطب، ولذا فهما يختلفان من حيث قيد القدرة، فالخطاب الشخصي يكون الغرض العقلائي منه المحركية والباعثية نحو متعلق التكليف، فمثلا إذا أمر الوالد ولده أو المولى عبده فالغرض العقلائي منه المحركية نحو متعلق الخطاب، ولذلك تكون القدرة دخيلة في المجعول، بمعنى أن لا مجعول في الخطاب الشخصي إلا في فرض القدرة والاستعداد للعمل، وهذا واضح.

وأما الخطاب القانوني الذي لم يتوجه لشخص أو فئة معينة - سواء كان بنحو القضية الحقيقية التي أخذ فيها الموضوع مفروض الوجود أو القضية الخارجية لكن بنحو يكون المخاطب بها عموم المعاصرين لا فئة معينة - فإنه متقوم بعنصرين:

١- أنه لا ينظر فيه لحالات المكلفين من العلم والجهل والقدرة والعجز، لأنه ليس في مقام بيان وظيفتهم وإنما هو في مقام بيان الحكم وموضوعه، من دون توجيه الخطاب لأحد شخصا أو فئة، ويترتب على ذلك عدم انحلال الخطاب لتكاليف بعدد من خوطب به، إذ ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

٢- ليس الغرض العقلائي منه المحركية والباعثية من كل من هو مخاطب بهذا الخطاب، وإنما الغرض العقلائي من الخطابات القانونية انبعاث مجموعة معتد بها من المخاطبين لا كل مخاطب لكفاية ذلك في تحقيق ملاكه، فمثلا إذا صدر مرسوم من الدولة بأنه على المواطنين أن يخرجوا هذا اليوم في مسيرات تؤيد القرار الفلاني مثلا، أو على المواطنين احترام أنظمة المرور والبلديات، فإنه لا ريب لدى العقلاء في أن الغرض من هذا الخطاب انبعاث مجموعة معتد بها لا انبعاث كل مخاطب يصدق في حقه موضوع الخطاب، وبما أن الغرض العقلائي هو انبعاث مجموعة معتد بها نحو امتثال الخطاب فليس في الخطاب القانوني اقتضاء أن يكون موضوعه أو متعلقه خصوص المقدور، فهو في حد ذاته شامل للقادر والعاجز ما دام الغرض منه يتأتى بانبعاث مجموعة معتد بها من المكلفين، نعم لا يصح الاحتجاج والعقوبة إلا على من كان قادرا، إلا أن التكليف عام ولا اقتضاء فيه للاختصاص بخصوص القادر أو الفعل المقدور.

**والملاحظة على الوجه المذكور مبنائية لابنائية وذلك بذكر أمور:**

**الأمر الأول:** إن التكليف المبحوث عنه ليس هو عنوان التكليف أو مفهوم التكليف بالحمل الأولي وإنما هو التكليف بالحمل الشائع، أي: ما يراه العقلاء مصداقا للتكليف. وبما أن المنظور هو التكليف بالحمل الشائع فالتكليف بالحمل الشائع - سواء كان خطابا شخصيا أو قانونيا - يدور مدار عناصر ثلاثة:

١- الملاك وهو عبارة عن المصلحة أو المفسدة التي يراد تحقيق الأولى منه واجتناب الثانية.

٢- الداعي، فإن مجرد الخطاب لا بداعٍ معين جزاف والخطاب بداعي بيان الملاك أو داعي تعليم القانون ليس مصداقا للتكليف، وإنما ما هو مصداق التكليف ما كان بداعي تحقيق الملاك من قبل المكلف.

٣- الغرض من التكليف وهو مغاير للغرض في المكلف به، فإن الغرض من المكلف به هو الملاك، بينما الغرض من التكليف هو عبارة عن تأثير الخطاب في إرادة المكلف بتصديه لتحقيق الملاك لا مجرد حصول الملاك كيف اتفق ولو بسبب عوامل خارجية، وإلا لم يكن وجه لإنشاء النسبة الطلبية بأمر أو جملة خبرية أو نحوه، وإنما يكتفى ببيان موطن الملاك من دون تكليف بداعي البعث، ولذلك افترض في الوجه المذكور ثبوت غرض للتكليف وراء ملاكه وهو انبعاث مجموعة معتد بها من المكلفين، وإلا لم يكن طرح القانون مصداقا للتكليف لدى المرتكز العقلائي . \

**الأمر الثاني:** حيث إن الغرض من التكليف هو قيادة المكلف نحو تحصيل الملاك فلا بد في مقام الطلب أو الزجر - خصوصا في الخطابات القانونية - من ملاحظة عناصر ثلاثة: **الأول:** الوقت المناسب لصدور الخطاب بحيث يكون مؤثرا في المحركية ، **الثاني:** أن تكون صياغة الخطاب صياغة مؤثرة في نفس المخاطب إذا بلغه. **الثالث:** الحالات الدخيلة في استعداد المكلف للتأثر بالخطاب وإن لم تكن دخيلة في الملاك والمصلحة.

فإذا درس المولى الآمر أو المقنن هذه العناصر الثلاثة - ولو كان خطابه بنحو الخطاب القانوني لا الشخصي - بحيث كان مراده صدور خطاب في زمن معين بصياغة معينة بقيود معينة تحقق الغرض من التكليف وهو تأثير الخطاب في إرادة المكلف .

ولأجل ذلك فكون الخطاب مصداقا للتكليف بنظر المرتكز العقلائي دائر مدار غرضه لا مدار ملاكه، إذ ربما يكون غرضه أضيق دائرة من ملاكه.

**الأمر الثالث:** بما أن الغرض المذكور مقوم لكون الخطاب مصداقا للتكليف، لا مصداقا لعنوان آخر كالإخبار عن الملاك أو بيان سماحة القانون أو تعليم لائحة التشريع ، فلا يتصور أن يكون الخطاب أوسع من غرضه، فإن كون التكليف أوسع من غرضه لغو، إذ ما دام الغرض المصحح له عبارة عن قيادته لإرادة المكلف فأوسعية الخطاب من غرضه أوسعية لغوية.

**الأمر الرابع:** قد اتضح من ذلك أنه إذا كان الخطاب القانوني يدور مدار الغرض وهو قيادة إرادة المكلف نحو تحصيل الملاك، ولا يكون التكليف أوسع من الغرض، فمقتضى ذلك كون متعلقه مقدورا لا محالة أو كون موضوعه خصوص المخاطب القادر، ولا معنى للغرض مع كون الفعل ممتنعا، أو كون المخاطب عاجزا، فدعوى أن الخطاب القانوني مما لم تلحظ فيه حالات المكلف من القدرة والعجز ممنوعة بأن عدم لحاظ حالات المكلف تفصيلا من قبل المقنن لا يستلزم شمول الخطاب للعاجز، فإن الغرض من التكليف هو الذي يقتضي ذلك قهرا بغض النظر عن لحاظ قيد القدرة تفصيلا في مقام الخطاب القانوني أو الشخصي ، والنتيجة أن مقتضى دوران الخطاب مدار غرضه واختصاص غرضه بالحصة المقدورة أن لا فرق بين الخطاب الشخصي والخطاب القانوني في كون متعلقه خصوص الفعل المقدور، أو كون المخاطب به خصوص المخاطب القادر لا مطلقا.

والشاهد على ذلك هو أن المرتكز العقلائي يرى انصراف الخطاب أساسا عن العاجز، فمثلا إذا قال رئيس الدولة: (على المواطنين الخروج هذا اليوم لرؤية الشمس) فمن المستهجن لدى المرتكز العقلائي شمول الخطاب للأعمى، بل هو منصرف عنه، وكذا إذا قال مثلا: (على المواطنين اليوم المشي أو الهرولة إلى المكان الكذائي) فإنه منصرف عن المشلول ، فهذه الرؤية الارتكازية كاشفة عن اخصاص الخطاب بالقادر .

فتلخص من ذلك أن الصحيح دخالة القدرة في المجعول لا في مرحلة التنجز.

**المبحث الثاني:** على فرض أن القدرة دخيلة في المجعول فهل الحاكم بدخالة القدرة في المجعول هو نفس التكليف؟ بمعنى أن التكليف بنفسه يقتضي اختصاص متعلقه بالحصة المقدورة كما مضى بيانه أم أن الحاكم بدخالة القدرة في المجعول هو حكم العقل بلغوية تكليف العاجز أو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، لا أن التكليف بنفسه يقتضي الاختصاص بالحصة المقدورة.

**وببيان أدق:** هل قضية: (تكليف العاجز لغو) قضية صحيحة أم لا؟ فالرأي الأول الذي يقول بأن الحاكم بدخالة القدرة في المجعول هو العقل يرى أن القضية صحيحة، فإن هناك تكليفا ولكن صحته منوطة بالقدرة، فالقدرة دخيلة في صحة التكليف لا في نفس التكليف، فالتكليف في نفسه لا يقتضي القدرة ، ولكنه ليس تكليفا صحيحا في حق العاجز، أو فقل بأن التكليف في حق العاجز ظلم له، لأنه مساوق للاحتجاج والاحتجاج على العاجز ظلم قبيح.

وأما من يقول بالرأي الثاني وأن التكليف يقتضي اختصاص التكليف بالحصة المقدورة فيرى أن هذه القضية غير صحيحة، وأنه لا تكليف أصلا، بل خطاب العاجز سخرية وليس تكليفا فضلا عن أن يوصف باللغوية أو القبح، فدعوى أن العقل حاكم بلغوية تكليف العاجز قضية غير صحيحة، إذ لا تكليف في حق العاجز.

فموطن البحث في أن التكليف نفسه متقوم بذلك أم أن الحاكم بدخالة القدرة في المجعول هو العقل بعد المفروغية عن صدق عنوان التكليف؟

وقد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره إلى أنه لو قلنا بأن القدرة دخيلة في المجعول لا في مرحلة التنجز فإن دخالتها في المجعول بحكم العقل بلغوية تكليف العاجز أو قبح تكليفه.

ويمكن تقريب كلامه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** إن في التكليف ثلاثة اتجاهات، فهل هو مرتبط بالملاك أم بالإرادة أم بالإعتبار ؟

**الاتجاه الأول:** أن حقيقة التكليف لدى المرتكز العقلائي منوطة بالملاك، بمعنى أن التكليف ليس إلا اقتضاء الملاك للفعل، فالصلاة ذات ملاك، واقتضاء هذا الملاك لإيجاد الصلاة هو التكليف. وليس على المولى إلا الإخبار عن هذا الاقتضاء الذي لا يعلمه إلا هو، فدوره هو الكشف عن اقتضاء الملاك للفعل، سواء كان هذا الإخبار بالمدلول المطابقي فيكون قضية خبرية محضة أو بالمدلول الالتزامي بمعنى أن المولى أنشأ أمرا دل بالالتزام على اقتضاء الملاك للفعل، وهذا ما نسب للمحقق الشيخ هادي الطهراني قدس سره.

وبناء على هذا الاتجاه فإن التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة، لأنه مجرد إخبار عن اقتضاء الملاك للفعل بغض النظر عن كون المخاطب به أو المخبر عاجزا أم قادرا.

**الاتجاه الثاني:** أن التكليف منوط بالإرادة، كما هو مبنى المحقق العراقي قدس سره، وهو المختار. فإن التكليف عبارة عن الإرادة اللزومية مع إبرازها، وبناء على هذا المبنى - من أن التكليف هو عبارة عن الإرادة اللزومية التي لا يرفع المولى يده عنها - فلا محالة يقتضي التكليف اختصاص المتعلق بالمقدور إذ لا تتصور الإرادة اللزومية نحو فعل ما لم يكن مقدورا أو نحو مخاطب ما لم يكن قادرا.

**الاتجاه الثالث:** وهو المعروف بين الأصوليين - ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره - من أن التكليف نوع من الاعتبار، فالملاك والإرادة عناصر خارجة عن حقيقة التكليف، وإنما يدور مدار حيثية الإعتبار، وبناء على ذلك فنفس التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة بل اعتبارها بحتاج لعامل خارجي وهو حكم العقل بلغوية تكليف العاجز.

043

**الأمر الثاني:** أن البحث في المقام ليس في العنصر الشكلي للتكليف حيث إنه مرتبط بمقام الإثبات - أي المبرز للتكليف - فإن المبرز له قد يكون دليلا لفظيا وقد يكون لبيا، واللفظي قد يكون جملة إنشائية وقد يكون غيرها، فهذا تنوع في العنصر الشكلي للتكليف، وإنما البحث في العنصر الجوهري له، وهو كما يظهر من عبارته [في مصباح الأصول ج١ص582] عبارة عن الاعتبار أي: قيام المولى بعملية الاعتبار عن إرادة جدية له، فإن قيام الآمر بعملية الاعتبار عن إرادة جدية هو حقيقة التكليف، وليس شيئا وراء ذلك عند المرتكز العقلائي.

**الأمر الثالث:** قد ذكر في الكلمات أن الموجب لاختصاص متعلق التكليف بالمقدور هو أن الغرض من التكليف هو الباعثية والمحركية للمكلف، أي: أن يكون التكليف عند وصوله للمكلف محركا وموجها لإرادته، لكن هذا المعنى وإن كان صحيحا إلا أنه لا يقتضي دخالة الغرض في حقيقة التكليف فإن الغاية خارجة عن حقيقة المغيى، والغرض من الفعل خارج عن حقيقة الفعل، فكون الغرض من التكليف الباعثية والمحركية لا يعني أن هذا الغرض عنصر دخيل في حقيقة التكليف، بل حقيقة التكليف هي الاعتبار، غاية ما في الباب أن الغرض - وهو الباعثية والمحركية - دخيل في صحة التكليف لا في حقيقته، فإقحام بعض الأعلام كالمحقق النائيني قده الغرضَ في حقيقة التكليف مما لا وجه له، فالمقام نظير اعتبار صدور التكليف ممن له أهلية التكليف، فكما أن صدور التكليف من المولى ليس دخيلا في حقيقة التكليف بأن يكون هو الطلب الصادر من المولى أو الاعتبار الصادر من المولى فإن صدوره من المولى أو من غير المولى ليس عنصرا دخيلا في حقيقة التكليف، بل غايته أن صدور الاعتبار من المولى يجعل التكليف موضوعا لحكم العقل بلزوم الطاعة، فهي ليست دخيلة في حقيقة التكليف، بل هي دخيلة في حكم العقل بلزوم الطاعة وضرورة الامتثال، فكذلك كون الغرض منه هو الباعثية والمحركية ليس دخيلا في حقيقة التكليف، وإنما هو دخيل في حكم العقل بأنه تكليف صحيح وليس لغوا.

هذا تمام الكلام في تقريب مدعى سيدنا الخوئي قدس سره من أن التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه ولا موضوعه، وإنما هو معتبر من جهة حكم العقل بلغوية تكليف العاجز.

وهنا ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى:** وهي تبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن البحث ليس في الاعتبار الوضعي بل في الاعتبار التكليفي، فإن الاعتبار قد يكون مؤداه حكما وضعيا وقد يكون حكما تكليفيا، ومن الواضح أن اعتبار الوضع لا يقتضي دخل القدرة، كاعتبار الإنسان مدينا، كما لو أتلف أحد مال غيره، فإن مقتضى (من أتلف مال غيره فهو له ضامن) اعتبار ذمة المتلف مدينة بما أتلف، وهذا حكم وضعي لا يقتضي دخل القدرة، ومن هذا القبيل اعتبار من ترك الحج مستطيعا حتى مات مدينا بالحج فإنه يجب على الولي إخراج الحج من تركته.

فالبحث ليس في هذه الاعتبارات بل في اعتبار التكليف الذي عبر عنه سيدنا الخوئي قدس سره باعتبار الفعل على ذمة المكلف، فهل هذا يقتضي دخل القدرة أم لا؟

**المقدمة الثانية:** أن اعتبار التكليف على عدة أنحاء :

**النحو الأول:** مايستفاد من عبائر المحقق الإصفهاني قدس سره، حيث ذكر أن التكليف اعتبار الوجوب لا بالمباشرة بل بالواسطة، وبيان ذلك بذكر أمرين:

الأول: أن الأمور الإعتبارية حقائق عقلائية كالملكية والزوجية والوجوب والحرمة، ولذلك لها وجود في وعاء الاعتبار العقلائي مشروط بحدود معينة، فلا يكفي في تحققها وترتب الآثار عليها الاعتبار الشخصي.

٢- أن تحقيق هذه الحقيقة الإعتبارية العقلائية - كالملكية والوجوب - يعتمد على دورين: دور للمنشئ ودور للعقلاء، فمثلا من يريد اعتبار الملكية لغيره فإن دوره أن يتصدى للإنشاء بقوله مثلا: (ملكت فلانا كتابي) إلا أن الملكية لا تتحقق بوجودها الحقيقي بمجرد ذلك بل تحتاج الى تدخل المرتكز العقلائي، ولذلك لا يرتب أحد أي أثر على مجرد الإنشاء ما لم يكن للمنشأ - وهو الملكية - وجود عند العقلاء أنفسهم، وهذا يعني أنه لابد من الدور الآخر - الذي هو في طول الأول - وهو دور المرتكز العقلائي بقيامه باعتبار الملكية، ويتبين اعتبارهم من ترتيب الآثار من قبلهم على ما صدر من المنشئ ، وكذلك الأمر في التكليف كالوجوب والحرمة، فإنه حقيقة عقلائية لايكفي في وجودها الاعتبار الشخصي، بل لابد من دور الاعتبار العقلائي.

وتوضيح ذلك أن وظيفة المولى أو الآمر الإنشاء بداعي جعل الداعي، أي: أن ينشئ النسبة الطلبية بقوله: (صل) بداعي قدح الداعي في نفس المخاطب، وإذا قام المولى بهذا الدور جاء دور العقلاء عن طريق اعتبارهم بأن الإنشاء الصادر بداعي قدح الداعي وجوب وتكليف، فإن اعتبار ما صدر بهذا الداعي مصداقا للوجوب أو التكليف إنما هو باعتبار عقلائي، لا أن الآمر يقوم باعتبار التكليف أو اعتبار الوجوب، وإنما يصدر منه مجرد إنشاء النسبة الطلبية بداعي جعل الداعي.

و قد تعرض لهذا المبنى سيد المنتقى قدس سره عند حديثه حول حقيقة الإنشاء على رأي المشهور [منتقى الأصول ج1ص 131] حيث أفاد هناك بأن الإنشاء لأي حقيقة اعتبارية هو عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، أي التسبيب بإلقاء اللفظ المقصود به المعنى للاعتبار العقلائي للمعنى كالملكية والوجوب، وبناء على ذلك فإن وظيفة المقنن أن يقوم بالإنشاء - وهو إنشاء النسبة الطلبية بداعي قصد الداعي - ملتفتا إلى أن ذلك محقق لموضوع الاعتبار العقلائي، فإنه إذا صدر منه ذلك اعتبر ما صدر العقلاء: (تكليفا ووجوبا).

ولازم هذا المسلك كون التكليف مقتضيا لاعتبار القدرة في متعلقه إذ ما دام التكليف متقوما بوجوده في إطار الاعتبار العقلائي فالاعتبار العقلائي لا يرى الإنشاء مصداقا للتكليف حتى يكون بغرض الباعثية والمحركية، وما كان بغرض الباعثية والمحركية فهو يقتضي دخل القدرة في متعلقه.

**النحو الثاني:** أن يكون التكليف من قبيل الاعتبار الشخصي بغض النظر عن الإعتبار العقلائي، وحقيقته اعتبار إيجاد الفعل على ذمة المكلف، لا اعتبار ذات الفعل، وإذا كان المعتبر هو الإيجاد فهو لا محالة يقتضي دخل القدرة في المتعلق، إذ لا يعقل اعتبار الإيجاد ما لم يكن الإيجاد مقدورا.

**النحو الثالث:** ما ورد في تقريرات كلمات سيدنا الخوئي قدس سره خصوصا في المحاضرات [ج2 ص130 وج3 ص66 الطبعة الأولى] من أن التكليف اعتبار نفس الفعل على ذمة المكلف، ولذلك فهو لا يقتضي دخل القدرة في المتعلق بل هو تماما كاعتبار المكلف مدينا بالحج. وهذا ما فتح الباب للإشكال عليه، فإنه لو قال: إن التكليف هو اعتبار إيجاد الفعل أو اعتبار المسؤولية عن الفعل فهو ضمن المرتكزات، وأما أن التكليف هو اعتبار لنفس الفعل على ذمة المكلف فهذا يعني عدم الفرق بين التكليف والوضع، والحال أن الفارق بين التكليف والوضع من أوضح الأمور لدى المرتكزات، فإن الوضع لا يتعلق بفعل المكلف بشكل مباشر بل بالواسطة، فمثلا اعتبار المكلف مدينا لا يتعلق بفعله بشكل مباشر، وإنما يحكم العقل بعد اعتبار المكلف مدينا بلزوم الأداء، والحال أن من مقومات التكليف أن ينصب على فعل المكلف بشكل مباشر، فلو قلنا بأن التكليف اعتبار ذات الفعل بالمعنى الاسم المصدري على الذمة فهذا لا يقتضي العمل بشكل مباشر، وإنما يحكم العقل: بأنه بعد اعتبار الشارع الذمة مدينة بالفعل فيجب أداء العمل، حاله حال اعتبار الدين تماما، مضافا إلى أن الاعتبار التكليفي موضوع للطاعة والمعصية، بينما الاعتبار الوضعي ليس موضوعا للطاعة والمعصية بل هو مجرد اعتبار كالمديونية والنجاسة والملكية مما لا يصنف إلى طاعة ومعصية. ولذلك ذكر سيد المنتقى قدس سره[ج2ص 374] أنه لو قلنا بأن التكليف هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف من دون فرق بينه وبين الحكم الوضعي فلازم ذلك أن لا فرق بين التكليف وبين إجارة الأعمال، فمثلا: لو استأجر المكلف شخصا لخياطة الثوب فإن مرجع عقد الإجارة هنا إلى اعتبار الخياطة على ذمته، ومن الواضح أنه حكم وضعي صرف، فلو قلنا: إن التكليف مجرد اعتبار الفعل على الذمة لم يبق فرق بين التكليف وبين مؤدى عقد الإجارة مع أن الفرق بينهما لدى المرتكزات العرفية من الواضحات.

فهذه منبهات ارتكازية على ضعف هذا المبنى، وهو أن التكليف مجرد اعتبار للفعل على ذمة المكلف. والصحيح أن التكليف موضوع لاشتغال الذمة عقلا لا أنه نفس اعتبار الفعل على الذمة، أي أن المولى بعد أن طلب كان طلبه موضوعا لحكم العقل باشتغال ذمته بالعمل، فاشتغال الذمة بالعمل حكم عقلي موضوعه التكليف لا أن التكليف هو اعتبار الفعل على الذمة.

**النحو الرابع:** ما ذكره السيد الخوئي في مصباح الأصول [ج 2 ص 93]، ولعل اختلاف كلماته لاختلاف دوراته الأصولية، فقد أفاد فيه أن الأحكام التكليفية مرجعها إلى اعتبار الفعل على الذمة الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير، أي: أنه إن كان اعتبارا طلبيا فهو اقتضاء وإن كان اعتبارا ترخيصيا فهو التخيير. وبناء على هذا النحو تكون القدرة دخيلة في المتعلق؛ لأنه إذا اعتبر الفعل على الذمة على نحو الاقتضاء والطلب فمن الواضح أن ذلك يقتضي دخل القدرة في متعلقه، فإذن ليس كل اعتبار لا يقتضي دخل القدرة، بل للاعتبار أنحاء بعضها يقتضي دخل القدرة في المتعلق.

**الملاحظة الثانية:** أن الاعتبار ولو كان اعتبارا جديا فإن له دواعي، فقد يكون صدوره بداعي الامتحان في مقام الإطاعة، وقد يكون صدوره بداعي السخرية والاستهزاء، وحينئذ فلا يكون هذا الاعتبار - مع تعدد دواعيه - مصداقا للتكليف بنظر العقلاء إلا إذا كان بداعي البعث والمحركية، مما يقتضي دخل هذا الداعي في حقيقته لدى المرتكز العقلائي.

044

بقي في البحث إشكالان:

**الإشكال الأول:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [منتقى الأصول ج2 ص368] وبيانه: أن الصحيح أن التكليف لا يقتضي دخل القدرة في متعلقه بنفسه، وإنما القدرة دخيلة في المجعول من باب حكم العقل بلغوية تكليف العاجز، والوجه في ذلك يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن ارتباط التكليف بفعل المكلف إما ارتباط تكويني كالأسباب التوليدية لمسبباتها، بحيث يكون حدوث التكليف محركا للإرادة تكوينا وموجدا لها، أو ارتباط جعلي يتوقف على الاعتبار والبناء، و ذلك يتصور على نحوين:

النحو الأول: أن يكون بمعنى اعتبار الداعوية الفعلية، أي: جعل ما يكون داعيا بالفعل نحو العمل .

النحو الثاني: اعتبار ما يمكن أن يكون داعيا، أي: جعل ما له اقتضاء الداعوية ولو لم يكن داعيا بالفعل.

ولو قلنا بالارتباط التكويني أو بالنحو الأول من الارتباط الجعلي لتمّ مدعى المحقق النائيني قدس سره من أنه لا يكون قابلا في نفسه لتعلقه بغير المقدور، فلو كان التكليف محركا للإرادة تكوينا، أو متصفا بالداعوية بالفعل بحيث يكون وصوله للمكلف داعيا له بالفعل نحو العمل، فمقتضى ذلك أن يكون متعلق التكليف مقدورا لا محالة، وإلا فلا تتصور الداعوية الفعلية نحو فعل غير مقدور، وأما إذا قلنا بالنحو الثاني - وهو جعل ما يقتضي الداعوية - فهو لا يستدعي دخل القدرة في المتعلق، إذ التكليف متصف في نفسه باقتضاء الداعوية وإن كان المكلف عاجزا، فإن عجز المكلف عن العمل لا يمنع من كون التكليف مقتضيا للداعوية وأن فيه إمكان الداعوية، فإن وجود المقتضي مع عدم فعلية تأثيره إما لعدم توفر الشرط أو لوجود المانع أمر ممكن، نظير وجود النار من دون فعلية لإحراقها، إما لعدم الشرط - وهو اقتراب الجسم منها - أو لوجود المانع - وهو الرطوبة - فوجود المقتضي ممكن وإن لم يتحقق التأثير، وبالتالي يمكن وجود التكليف بالفعل مع عدم تأثيره في المكلف لتحقق المانع وهو العجز عن العمل، فلا يلزم دخل القدرة في المتعلق.

**المقدمة الثانية:** الصحيح أن التكليف هو بالنحو الثاني - أي: جعل ما يقتضي الداعوية لا جعل ما هو داعٍ بالفعل - والسر في ذلك أنه لو كان التكليف متقوما بالداعوية بالفعل لما كان للعاصي تكليف، إذ لا داعوية في التكليف بالفعل بالنسبة للعصاة، أو من كان موردا لجريان البراءة، حيث إن المكلف في فرض الجهل بالحكم والفحص عنه واليأس من وجوده مما يجري في حقه أصل البراءة فلا يكون التكليف داعيا له بالفعل، فلو أنيط التكليف بالداعوية بالفعل لتخلف التكليف في مورد المعصية أو وجود الأصل المعذر كالبراءة، وهذا مما لا يقول به أحد، مما يعني أن التكليف جعل ما يقتضي الداعوية، واقتضاء الداعوية يجتمع مع عجز المكلف عن العمل.

نعم جعل التكليف في حق العاجز لغو بحكم العقل لعدم ترتب أثر عليه، فيكون إيجاده قبيحا، وذلك يعني دخل القدرة في متعلق التكليف بحكم العقل لا بنفس التكليف .

ولكن للتأمل في ما أفيد مجال، ناشئ عن كون العجز دافعا للاقتضاء أم مانعا من التأثير؟ وتنقيح هذا المطلب أن جعل الداعوية - بناء على تعريف التكليف بجعل الداعوية - إما أن يراد به جعل عنوان الداعوية وحقيقتها، أو يراد جعل ماهو مصداق للداعي بنظر العقلاء لاعنوان الداعوية، فإن كان المنظور هو الأول ففيه:

**أولا:** أن الصحيح عدم تضمن التكليف جعل الداعوية أصلا لا بالفعل ولا بالاقتضاء، بلحاظ أن التكليف بالحمل الشائع يبتني على ثلاثة عناصر:

١- الإنشاء للنسبة الطلبية أو اعتبار الفعل على ذمة المكلف.

٢- أن الغرض من ذلك أن يكون هذا الخطاب محركا للإرادة في فرض وصوله وكون المكلف قادرا عليه.

٣- أن وصول خطاب المولى للقادر موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال قضاء للعبودية، ومن الواضح أن العنصر الأول ليس جعلا للداعوية بل هو إنشاء للطلب أو اعتبار للفعل على الذمة، كما أن العنصر الثاني هو عبارة عن غرض نفساني متحقق تكوينا في نفس المولى وليس مجعولا اعتباريا، وأما الثالث فهو عبارة عن الداعوية العقلية لا الجعلية.

**ثانيا:** لو فرض أن التكليف جعل للداعوية فإنه ممكن في فرض العجز بالفعل حتى لو كان المجعول الداعوية الفعلية، فضلا عن الاقتضاء، فإن مجرد الاعتبار أمر ممكن حتى في حق العاجز من دون تفصيل بين الداعوية بالفعل أو بالإقتضاء.

وإن كان المنظور هو الثاني فهل المقصود باقتضاء الداعوية بلحاظ عالم الجعل أم عالم الفعلية؟

فإن كان المقصود هو الأول - أي: أن الجعل على نحو القضية الحقيقية من شأنه وهو في عالم الجعل أن يكون داعيا، وتصبح الداعوية فعلية عند توفر الشروط - وهذه الشأنية شاملة للقادر والعاجز، **ففيه:** أن الشأنية الحاصلة في عالم الجعل ليست مجعولة للمولى ولا غرضا له، وإنما هي أمر انتزاعي بمعنى أن الخطاب الصادر ممن هو أهل للتكليف منشأ لانتزاع شأنية الداعوية، بينما غرض المولى المقنن الداعوية عند الوصول للمكلف الذي يمكن انبعاثه.

وإن كان المقصود هو الثاني - أي: أن غرض المولى أو المقنن أن يكون الخطاب موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال عند وصوله كما هو المطابق للمرتكزات هو الإنشاء بداعي قدح الداعي في فرض الوصول بمعنى أن الداعي والغرض من الإنشاء أن يكون الخطاب في فرض الوصول للمكلف موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال الذي هو واقع الداعوية - فمن الواضح حينئذ أنه لا اقتضاء في الغرض المذكور للمحركية والداعوية عقلا إلا في فرض إمكان الانبعاث ولو كان المكلف عاصيا، فالعجز دافع لأصل الاقتضاء، لا أنه مجرد مانع من فعلية التأثير. ويتضح الأمر بقياس البعث التشريعي على البعث التكويني، فكما أن البعث التكويني باليد لا اقتضاء فيه للمحركية مع العجز، أي: أن العجز دافع لأصل الاقتضاء، فكذلك البعث التشريعي - الذي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي بنحو الاقتضاء والإمكان - لا اقتضاء فيه للمحركية في حال العجز، وإنما متى وصل للمكلف الذي يمكن انبعاثه اقتضى داعويته نحو العمل، والمنبه على ذلك أنه لا معنى للتكليف بالاستهلال في حق الأعمى عند العقلاء بل هو عندهم استهزاء، لا أنه تكليف بنحو الاقتضاء والعمى مجرد مانع، كما أنه لا معنى لتكليف المشلول بالهرولة بدعوى أن التكليف تام الاقتضاء وأن الشلل مانع من التأثير.

والنتيجة: أنه حتى لو قلنا: إن التكليف عبارة عن جعل ما يقتضي الداعوية فهو كما يقول المحقق النائيني قدس سره يقتضي دخل القدرة في المتعلق بنفسه لا من باب حكم العقل بلغوية تكليف العاجز.

**الإشكال الثاني:** أن لازم القول بأن غرض الباعثية مقوم للتكليف - كما ذهب له المحقق النائيني قدس سره - أو مصحح له - كما ذهب له السيد الخوئي قدس سره - أن لا تكليف في التوصليات، أو لا تكليف صحيحا في التوصليات، إذ المفروض أن الغرض من التكليف انبعاث المكلف عنه، ولا يعتبر في التوصليات انبعاث المكلف عن التكليف، فإذا كان غرض الانبعاث بالنسبة للتكليف مقوما أو مصححا فإما أن لا تكليف في التوصليات أو أن التكليف فيها لغو لعدم اعتبار الانبعاث فيها.

والجواب عن ذلك: أنه إذا قيل بأن التعبدي المقابل للتوصلي هو عبارة عن العمل المتقوم بالانبعاث بسبب البعث دون التوصلي فالإشكال وارد لأن كل التكاليف تعبدية، وكل عمل لايعتبر فيه ذلك فليس بمأمور به أصلا، وحينئذ فالاجتزاء في التوصلي كما في تطهير المسجد من النجاسة بحصول الطهارة من دون قصد كما لوفتح أنبوب الماء غفلة منه فزالت النجاسة ، فليس ذلك من باب الامتثال، إذ لا تكليفَ في هذا الفرض أصلا، بل من باب سقوط الأمر لانعدام موضوعه.

وأما إذا قلنا بأن المناط في التعبدي الانبعاث عن البعث لا الانبعاث بسبب البعث فالإشكال غير وارد، لوضوح الفرق بين العبارتين، وكذلك لو قلنا بأن المناط في التعبدي الحيثية الخضوعية، مما يعني أن لا ملازمة بين كون الغرض من البعث الانبعاث وبين انحصار التكاليف في التعبديات.

والوجه في ذلك أن هناك عدة صور هي من التوصلي لا من التعبدي، فإن المكلف إذا وصله الأمر فأتى بالعمل لا بقصد الخضوع ولا بقصد الانبعاث عن الأمر، وإنما لأنه لما وصله الأمر كشف الأمر عن وجود مصلحة له في المتعلق، فأتى بالمتعلق لأجل تحقيق المصلحة التي تعود لشخصه وهي التي كشف عنها وجود الأمر، وليس انبعاثا عن الأمر، فهذا من التوصلي لا التعبدي. أو أن الأمر بفعل كشف عن حسنه في حد ذاته، بغض النظر عن صلته بالمشرع، فمثلا الأمر برد السلام يكشف عن كون رد السلام في حد ذاته فعلا حسنا، فلو أتى به بداعي حسنه الذاتي، لا بداعي أمر الشارع، فهذا من التوصلي وليس من التعبدي في شيء، أو أنه أتى بالعمل بداعي دفع عقوبة المولى لخوفه منه فقط لاخضوعا له ولا انبعاثا عن بعثه، بل ربما يبغض المأمور الآمر ولكنه يأتي بالعمل فرارا من عقوبته من دون قصد الانبعاث عن بعثه، فهذا من التوصلي أيضا، وكذا لو أتى بالعمل رياءً وشهرة. ففي جميع هذه الموارد ينبعث المكلف بسبب البعث ولم ينبعث عن البعث، أو أنه حصل من المكلف الانبعاث نحو العمل دون حيثية خضوعية، فلا ملازمة بين القول بأن الغرض من التكليف هو الانبعاث وبين انحصار التكليف أو انحصار التكليف الصحيح في التعبديات.

**وهنا عدة تنبيهات:**

**التنبيه الأول:** إذا قلنا إن التكليف مشروط بالقدرة فما هو المقصود بالقدرة؟ هل هي خصوص القدرة العقلية أم مع الشرعية؟

والجواب: أن مصطلح القدرة العقلية والشرعية في كلمات الأصوليين يأتي بثلاثة معاني:

**المعنى الأول:** أن القدرة الشرعية ما كان المقتضي لدخلها نفس التكليف، والقدرة العقلية ما حكم العقل بدخلها، وهذا ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في محل بحثنا، بأنه إن قلنا بمقالة النائيني قدس سره من أن التكليف يقتضي دخل القدرة في متعلقه فهذا يعني أن اشتراط التكليف بالقدرة شرعي، وإن قلنا بمقالة سيدنا قدس سره من أن حكم العقل هو المقتضي لدخل القدرة في المتعلق من باب لغوية تكليف العاجز فالقدرة عقلية، بمعنى أن الطريق لاعتبارها حكم العقل لا تكليف المشرع.

والقدرة بهذا المعنى هي محل النزاع.

**المعنى الثاني:** أن القدرة العقلية ما كانت خارجة عن إطار الملاك، والقدرة الشرعية ما كانت دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، بمعنى أن لا ملاك بدونها، مثلا: القدرة على دفن الميت ليست دخيلة في الاتصاف بالملاك، إذ دفن الميت ذو ملاك سواء كان مقدورا للمكلف أم لا، بينما الاستطاعة المالية دخيلة في اتصاف الحج بملاك حجة الإسلام، كما أن القدرة على الصوم بمعنى أن لا يكون معرضا للضرر، دخيلة في اتصاف الصوم بالملاك، فالقدرة شرعية.

وهذه القدرة الشرعية الدخيلة في الاتصاف بالملاك خارجة عن محل بحثنا، لأنه لا كاشف عنها إلا خطاب المشرع نفسه، وإلا فلا دليل عندنا على دخل القدرة في الملاك أو عدم دخلها، فمحل البحث في القدرة الدخيلة في تحقيق الملاك واستيفاءه لا في أصل اتصاف الفعل بالملاك.

**المعنى الثالث:** أن القدرة التي يسلبها الشارع عن المكلف بخطابه قدرة شرعية، والقدرة التي لا تدور مدار خطاب الشارع قدرة عقلية. مثلا: المكلف منهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، فالمكلف غير قادر على الصلاة في الأرض المغصوبة شرعا لا عقلا، فإن الشارع هو الذي سلب قدرته على الصلاة في الأرض المغصوبة، وكذلك لو قلنا بأن الأمر بالأهم معجز عن المهم في مورد التزاحم بينهما فإن عدم القدرة على المهم لأمر الشارع بالأهم لا لفقد القدرة تكوينا.

وبالتالي فمحل البحث هي القدرة العقلية أي: القدرة التكوينية التي لا تنسلب بنهي الشارع أو أمره.

045

**التنبيه الثاني:** أن المجعول الذي تكون القدرة دخيلة فيه ليس المقصود به المجعول الفعلي، وهو الحكم الفعلي لفعلية موضوعه، فإن مرحلة الفعلية إنما هي انعكاس لمرحلة الجعل، وليست موضوعا للتصرف من قبل المقنن لا بإضافة ولا حذف، وإنما موضوع التصرف هي مرحلة الجعل، فالمقصود بالمجعول هو المجعول الإنشائي، أي: متعلق الجعل في مقام الاعتبار، فإن المولى في مقام الاعتبار إما أن يجعل وجوب الحج مثلا لا بشرطٍ، أو يجعل وجوب الحج مشروطا بالقدرة، فموطن اشتراط القدرة في مرحلة الجعل متعلق الجعل، وأثر الاشتراط في مرحلة الجعل أن لا يكون المجعول - وهو الوجوب - فعليا إلا بفعلية شرطه وهو القدرة، كسائر القيود الدخيلة في الحكم .

**التنبيه الثالث:** ما هو المقصود بالقدرة التي تؤخذ شرطا في الحكم؟ سواء أكان مدرك أخذها اقتضاء نفس الحكم لأخذها أو كان مدرك أخذها حكم العقل بلغوية تكليف العاجز.

الجواب: لا يخفى أن هنا مسألتين حصل التداخل بينهما:

**المسألة الأولى:** ما هي محل البحث أساسا في اعتبار القصد والإرادة في متعلق الأمر، حيث ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى أن التكليف بعمل يقتضي أن يكون متعلق التكليف مقصودا ومرادا، فلا أمر إلا في فرض القصد، فالقدرة هنا ليست مقابل امتناع وجود الفعل، بل هي بمعنى القصد مقابل عدم القصد.

**المسألة الثانية:** ما تطرق له السيد الخوئي قدس سره ولم يكن المحقق النائيني بصدده - وإنما ذكره النائيني قدس سره تنظيرا حيث قال: إن إعتبار القدرة والإرادة يرتضعان من ثدي واحد، ثم مثل بباب التزاحم واجتماع الأمر والنهي - من أنه هل يشترط القدرة مقابل الامتناع في الوجوب؟ لا القدرة مقابل عدم القصد.

وبناء عليه فإن كان المنظور في البحث هو اعتبار القصد والإرادة في متعلق الأمر فالقدرة المبحوث عنها هي القصد والإرادة، وإن كان المنظور هو المسألة الأخرى فما هو المقصود بالقدرة التي وقع النزاع في اعتبارها في الوجوب إما بنفس التكليف أو بحكم العقل؟

إن المقصود بها هو القدرة على الامتثال مقابل العجز عن الامتثال، وليس المقصود بها الطاقة والقدرة البدنية، بل هي أعم من ذلك، والوجه فيه أن مدرك اعتبارها إما كون الغرض من التكليف الباعثية أو حكم العقل بلغوية تكليف العاجز، وعلى كليهما يكون المناط في القدرة ماهو الأعم من الطاقة البدنية، أما على الأول فإن النكتة هي غرض الباعثية ومقتضاها أن تكون القدرة الملحوظة هي إمكان الانبعاث بسبب الأمر، وهو أعم من القوة البدنية، وأما على الثاني فإن النكتة هي اللغوية ولا يختص هذا المحذور بفرض العجز البدني، بل كل من لا يتمكن من الانبعاث عن التكليف فالتكليف في حقه لغو، فإن العجز عن الامتثال له مناشئ، إذ قد ينشأ عن عجز البدن كما لو لم يستطع المكلف الصوم، وقد ينشأ العجز من قطع المكلف بالخلاف وإن كان قادرا بدنيا عليه، فإن الخطاب الواقعي وإن كان شاملا للقاطع بالخلاف بعمومه إلا أنه ليس فعليا في حقه لعدم تمكنه من الانبعاث بسببه، فلو فرض أن صوم يوم عاشوراء مأمور به واقعا - كما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره في بحثه الاستدلالي في كتاب الصوم لا في فتواه - ولكن المكلف قطع بحرمته ذاتا، فحينئذ لا يمكن للمكلف امتثال الأمر الواقعي لكونه قاطعا بالخلاف لا لعجزه البدني، بناءً على أنه لا يعقل تصرف الشارع في مورد القطع بالخلاف، فهذا المكلف عاجز عجزا ناشئا من قطعه بالخلاف، وقد ينشأ العجز عن عدم وصول الحكم بعد الفحص واليأس لا بعلم ولا بأمارة ولا بأصل محرز، مع عدم التمكن من الاحتياط كما لو دار الأمر بين محذورين الوجوب والحرمة، كما لو تردد بر الوالد المتجاهر بالعداء للدين بين الواجب والحرام، فإنه حيث لا يمكنه الاحتياط فلا يمكنه امتثال الحكم الواقعي، نعم لو قلنا - كما يظهر من عبائر السيد الصدر قدس سره - أن الغرض العقلائي من التكليف الباعثية على فرض الوصول لا الباعثية مطلقا، ولذلك فإن المدلول التصديقي لخطاب التكليف هو البعث بداعي الانبعاث بالإمكان على فرض الوصول، فحينئذ يكون القاطع بالخلاف ومن لايتمكن من الاحتياط بسبب عدم وصول الحكم مندرجا تحت الحكم الفعلي الواقعي، فإنه متى وصل الخطاب لهما تمكنا من الانبعاث، بخلاف العاجز بدنيا، فإنه حتى لو وصله الحكم فليس بقادر عن الانبعاث بسببه، وقد أضاف المحقق النائيني قدس سره لمناشئ العجز المانع من فعلية التكليف العجز الناشئ عن خطاب الشارع إما النهي كما في النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، أو الأمر كما في فرض التزاحم بين الأهم والمهم بدعوى أن الأمر بالأهم أوجب العجز عن المهم، والممتنع شرعا كالممتنع عقلا من حيث النتيجة وهي عدم فعلية التكليف في حقه، ولكن سيأتي التأمل فيه .

فتحصل أن القدرة التي يقع البحث في اعتبارها في فعلية التكليف ليست القدرة البدنية بل القدرة على الامتثال مقابل العجز عن الامتثال، إما لعجز بدني أو لقطع بالخلاف أو لعدم وصول الحكم بنوعٍ من الوصول مع عدم القدرة على الاحتياط .

**التنبيه الرابع:** ما هي ثمرة البحث في هذين المبحثين؟

أما البحث الأول - أعني البحث في دخالة القدرة في فعلية المجعول لاشتراطها فيه في مرحلة الجعل أم في تنجز الحكم - فقد ذكر أن الثمرة هي أن القدرة لو لم تكن دخيلة في المجعول لسقط الأمر بالفرد غير المقدور.

لكن لا بد من الفصل بين المسألتين، فإن كان المقصود من القدرة القصد مقابل اللاقصد فالثمرة متصورة في صدور الفعل من الغافل والنائم، كما لو وجب على من أفطر متعمدا في نهار شهر رمضان إطعام ستين مسكينا فصدر الإطعام منه من دون قصد الإطعام ولا أداء الكفارة، فإن قلنا باعتبار القصد فلا يحكم بالإجزاء، وإن قلنا بعدمه أجزأه.

وإن كان المقصود من القدرة الامتناع مقابل الامتناع فلا تتصور الثمرة المذكورة، لأن العمل الممتنع لا يعقل صدوره، وبعبارة أخرى: إن المفروض أن متعلق الأمر النسبة الصدورية، وفي فرض كون صدور العمل منه ممتنعا فلا يعقل تحقق متعلق الأمر، فلو فرض أنه استخدم بدنه قهرا عليه من أجل تحقيق العمل فلايكون امتثالا للأمر لأنه لم يتضمن النسبة الصدورية.

وأما البحث الثاني - وهو أنه بعد تسليم دخالة القدرة في متعلق الجعل فهل هي دخيلة بنفس التكليف كما يقول به المحقق النائيني قدس سره أم أنها دخيلة بمقتضى حكم العقل بلغوية تكليف العاجز - فقد أفاد المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات في باب التزاحم أن ثمرة هذا البحث أنه لو وقع التزاحم بين فرد من الموسع والمضيق كما لو وقع التزاحم بين الصلاة في آخر الوقت وإنقاذ الغريق، فإن الصلاة حينئذ وإن كانت عمود الدين لكن لا أمر بها في هذا الفرض، فإن الأمر بالأهم - وهو إنقاذ الغريق - إن لم يقتض النهي عن الضد المهم - وهو الصلاة - فإنه يقتضي عدم الأمر به، إذ لا يعقل فعلية الأمرين مع عدم القدرة على الجمع بينهما، فالأمر بالأهم منع فعلية الأمر بالهم فلا أمر بالصلاة، فهذا الفرد من الصلاة - وهو الصلاة المزاحمة - لا أمر بها، فلو أتى بها وترك إنقاذ الغريق فهل تقع امتثالا للأمر بالصلاة أم لا؟

وتفصيل ذلك: أنه تارة نقول بتصحيح الصلاة بالأمر الترتبي، وهذا مبني على تمامية الترتب وأن المكلف مأمور بالأهم فإن عصى فهو مأمور بالمهم، وتارة ننكر إمكان الترتب ونقول بتصحيح الصلاة من باب الملاك فيقال: إن الأمر بالصلاة دال بدلالة مطابقية على الإلزام بها، ودال بدلالة التزامية على كونها ذات ملاك، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية لأجل المزاحمة وقصور القدرة عن الجمع لم يسقط المدلول الالتزامي، لأنه لا موجب لسقوط المدلول الالتزامي عن الحجية في هذا الفرض وهو فرض سقوط القدرة، بحسب المرتكز العرفي، إذ أن الصلاة تامة بنظره ولا قصور فيها وإنما المشكلة في عدم فعلية الأمر بها عدم القدرة على الجمع بين الامتثالين، وهو لا يوجب سقوط المدلول الالتزامي للأمر بها، وهو كونها ذات ملاك، فمقتضى المدلول الالتزامي صحة الصلاة لوجدانها للملاك، وإذا لم نقل بهذا- كما أنكره السيد الخوئي قده وقال: إنه لا دليل على الملاك إلا الأمر فإذا سقط الوجوب فلا كاشف عن الملاك - فهنا يأتي دور الثمرة بين القولين، حيث أفاد المحقق النائيني قدس سره أنه إذا كان مدرك أخذ القدرة في المجعول حكم العقل بلغوية تكليف العاجز فطبيعي الصلاة بين الحدين - الزوال والغروب - مأمور به، لأن الطبيعي مقدور ولو بالقدرة على بعض أفراده، فلايكون التكليف به لغوا، وبما أن طبيعي الصلاة مأمور به للقدرة على بعض أفراده فهذه الصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق وإن لم يكن مأمورا بها بما هي فرد ولكنها مصداق للطبيعي المأمور به، وبما أنها كذلك فقد تحقق امتثال الأمر بالطبيعي بها، وأما إذا قلنا بمقالة المحقق النائيني قدس سره وهي أن نفس التكليف يضيق الدائرة ويقتضي اختصاص متعلقه بخصوص الحصة المقدورة فليس المأمور به هو الطبيعي بل الحصة المقدورة من الطبيعي، فالصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق وإن كانت مصداقا لطبيعي الصلاة بما هي لكنها ليست مصداقا لطبيعي الصلاة بما هو مأمور به، لأن المأمور به هو الحصة المقدورة وهذه الصلاة ليست مقدورة، فإن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، فالإتيان بها ليس محققا للامتثال.

وسيتبين الإشكال في هذه الثمرة في ضمن البحث الثالث إن شاء الله تعالى.

046

**المبحث الثالث:** في أن شرطية القدرة في التكليف هل تقتضي اختصاص التكليف بالأفراد المقدورة أم يكفي في تمامية التكليف القدرة على الجامع المعبر عنه بصرف وجود الطبيعي؟

وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره بأن مقتضى الغرض من التكليف هو اختصاصه بالحصة المقدورة من الطبيعي، فإن الغرض من التكليف الباعثية، ولا تتصور الباعثية إلا في فرض القدرة، فمقتضى اختصاص الغرض بالباعثية اختصاص متعلق التكليف بالحصة المقدورة، ولا يكفي كون متعلق التكليف هو الجامع بين المقدور وغير المقدور، بل لا بد من اقتصار متعلقه على خصوص الحصة المقدورة.

وأورد عليه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [في المحاضرات ج٢ص149] بأنه لا موجب لاختصاص التكليف بالحصة المقدورة، لا على مبنى كون مدرك اعتبار القدرة حكم العقل بلغوية تكليف العاجز ، ولا على مبنى كون مدرك اعتبارها بنفس التكليف .

أما على الأول - وهو أن مدرك اشتراط القدرة حكم العقل بلغوية تكليف العاجز - فإنه يكفي في رفع اللغوية أن يكون الطبيعي مقدورا وإن لم تكن كل الأفراد مقدورة، إذ المفروض أن التكليف قد تعلق بالطبيعي ولم يتعلق بالأفراد، والطبيعي مقدور للقدرة على بعض أفراده، حيث إن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور بالنظر العقلائي، وإن كان بالنظر الفلسفي مقدورا وغير مقدور، أي: مقدور بالقدرة على بعض أفراده وغير مقدور بالعجز عن بعض أفراده، إلا أنه لما كانت بعض أفراده مقدورة فالطبيعي مقدور بالنظر العقلائي، فهذه القدرة على صرف وجود الطبيعي بالقدرة على بعض أفراده كافية في رفع اللغوية، ولا حاجة إلى إحراز القدرة على جميع الأفراد، ولذلك لا ريب ولا شبهة في تعلق التكليف بطبيعي الصلاة بين الزوال والغروب مع أن بعض أفراد الصلاة ليس بمقدور قطعا.

وأما على المبنى الثاني - وهو أن مدرك اشتراط القدرة هو أن الغرض من التكليف هو البعث المقتضي للاختصاص بالمقدور، إذ لا يتصور البعث نحو غير المقدور - فكذلك لا موجب لكون جميع الأفراد مقدورة، بل يكفي القدرة على الجامع، لا من حيث الملاك ولا من حيث الغرض.

أما من حيث الملاك فلأن المحقق النائيني قدس سره نفسه يسلم بأن الملاك عام، لأنه لا إشكال في أن القدرة ليست دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، وإنما هي دخيلة في استيفاء الملاك وتحقيقه، فالملاك عام للأفراد المقدورة وغيرها.

وأما من حيث الغرض فالغرض من التكليف الباعثية نحو متعلق التكليف، والمفروض أن متعلق التكليف هو الطبيعي لا الأفراد، فالمدار في تحقق الغرض وعدمه على الطبيعي لا الأفراد، لأنها ليست متعلقا للتكليف، وبما أن الطبيعي مقدور للقدرة على بعض أفراده كفى ذلك في تحقق الغرض من التكليف وهو الباعثية، ولا معنى للبعث نحو كل فرد فرد لأن الفرد - كما عرفت - ليس متعلقا للتكليف.

ولذا حتى لو قلنا بمقالة المحقق النائيني في أن النكتة في اشتراط القدرة هي الغرض فهي لا تقتضي أكثر من القدرة على صرف الوجود بلحاظ متعلق التكليف نفسه لا بلحاظ كل فرد فرد.

وما ذكره متين، ولكن أورد عليه سيد المنتقى قدس سره إشكالا عقليا في المقام، وهو أنه إذا امتنع توجه التكليف نحو غير المقدور امتنع توجه التكليف للجامع بين المقدور وغير المقدور.

وبيان ذلك: أن هناك بحثا يتكرر في عدة موارد، وهو أن استحالة ثبوت التكليف للمقيد هل تقتضي استحالة الإطلاق أم تقتضي ضروريته أم أن هناك تفصيلا؟ وقد اشتهر أن مبنى المحقق النائيني قدس سره أن استحالة التقييد تقتضي استحالة الإطلاق، كما اشتهر أن مبنى سيدنا الخوئي قدس سره أن استحالة التقييد تقتضي ضرورة الإطلاق. و تطبيق ذلك في المقام أن يقال: لا إشكال في استحالة التقييد في المقام بمعنى توجه التكليف لخصوص الأفراد غير المقدورة أو غير المقصودة، فإذا استحال توجه التكليف لخصوص هذه الأفراد فهل يتعين الإطلاق بمعنى تعلق التكليف بالجامع أم يستحيل؟

وقد أفاد سيد المنتقى قدس سره [منتقى الأصول ج1ص 456] أن في المقام صورتين:

**الصورة الأولى:** أن الحصة لا تقبل تعلق التكليف بها، فإذا كانت كذلك فكما لا يعقل اختصاص التكليف بها لا يعقل شمول التكليف لها بواسطة تعلقه بالجامع، لأن الحصة في حد ذاتها لا تقبل أن يتوجه إليها تكليف. مثلا: الحصة المحرمة - كالصلاة المتحدة مع الغصب وجودا - لاتقبل توجه الأمر اليها فهي كما لا تقبل اختصاص الأمر بها فكذلك لا تقبل شموله لها بواسطة تعلقه بالجامع كما إذا قال المشرع: (أقم الصلاة)، فهي خارجة عن التكليف تخصصا.

**الصورة الثانية:** أن الحصة في نفسها قابلة لأن يتعلق بها التكليف، وإنما الإشكال في تخصيص الحكم بها وقصره عليها، وهنا فرضان: الأول: أن يكون المستحيل لحاظ القيد، والفرض الثاني: أن يكون المحذور محذورا عقليا غير لحاظ القيد.

ففي الفرض الأول - وهو أن منشأ استحالة التقييد امتناع لحاظ القيد كما قيل به في تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر نفسه ، لعدم تعقل أمر المولى بالصلاة مع لحاظ تقييدها بقصد الأمر نفسه - فهنا إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، كما قال المحقق النائيني قده، لأن منشأ استحالة التقييد عدم معقولية لحاظ القيد، والإطلاق ثبوتا متقوم بلحاظ القيد وعدم دخله في الحكم، فإذا استحال لحاظ القيد فقد استحال الإطلاق، فإن المولى حيث لا يتمكن من أن يلحظ الصلاة مقترنة بقصد نفس الأمر الذي أمر به فلا يمكن إطلاق المتعلق للصلاة القربية وغير القربية، ونتيجة ذلك الإهمال اللحاظي في الجعل الأول الموجب لإجماله والقيام بجعل ثاني يوضح حدود الأول من حيث قيد قصد الأمر .

وفي الفرض الثاني - وهو أن يكون منشأ الاستحالة أمرا غير امتناع لحاظ القيد - سواء كان محذور الدور أو داعوية الشيء لداعوية نفسه أو غيره مما ذكر في بحث أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وحينئذ فهنا ثلاثة محتملات: إما الإهمال، وإما اقتصار الحكم على الخصة المقابلة، وإما الإطلاق:

أما الإهمال الثبوتي فمحال إذ لا يعقل من الحاكم أن يتصور حكما مهملا لامقيدا ولامطلقا، لأن الملاك إما معلوم من حيث السعة والضيق أو مجهول فإن كان معلوما فالحكم على طبقه معلوم اطلاقا أو اشتراطا، وإن كان مجهولا فلا يعقل تصور الحكم مهملا لامطلقا ولامشروطا.

وأما اختصاص الحكم بالحصة الأخرى فإن كان مستحيلا كما في فرض اختصاص الأمر بالصلاة غير القربية فيتعين الإطلاق، لامتناع الإهمال وامتناع الاختصاص بالقربية وامتناع الاختصاص بغير القربية، وإن كان اختصاص الحكم بالحصة الأخرى ممكنا نظير الصلاة مع الطهارة فإنه يستحيل اختصاص الأمر بالصلاة بدون طهارة، لكن يمكن اختصاص التكليف بالصلاة مع الطهارة، فما دام غير مستحيل فلا نحرز الإطلاق، إذ لعل الحكم بالصلاة مقتصر على الحصة الأخرى لإمكانه، فلا كاشف إذن عن الإطلاق.

هذا ما ذكره سيد المنتقى كبرويا، وتطبيقه على محل الكلام: أن التكليف هل يختص بالحصة غير المقدورة أم يتوجه للجامع بين المقدور وغير المقدور كما قال سيدنا الخوئي قدس سره؟ ولكن لما كان غير المقدور حصةٌ تأبى أن يتوجه إليها التكليف بالمرة فكما لا يختص التكليف بها لا يكون شاملا لها، فكيف يقول سيدنا الخوئي قدس سره بأن متعلق التكليف هو الجامع بين المقدور وغيره مع أن غير المقدور حصة تأبى توجه التكليف إليها؟!

047

ويلاحظ على ما أفاده سيد المنتقى قدس سره أن البحث في المقام صغروي وليس كبرويا، بمعنى أن الخلاف بين سيدنا الخوئي قدس سره والمحقق النائيني قدس سره في المقام إنما هو خلاف في الصغرى، وأما الكبرى - وهي أنه إذا استحال التقييد هل يستحيل الإطلاق أم يكون الإطلاق ضروريا أم أن هناك تفصيلا - فسيأتي بحثها في بعض الأبحاث الآتية، وإنما البحث في المقام متمحض في الصغرى، وهي أن استحالة تعلق التكليف بالفرد غير المقدور يوجب استحالة تعلقه بالجامع أم لا؟ حيث أفاد المحقق النائيني قدس سره أنه يستحيل تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره بناءً على اقتضاء التكليف لاختصاص متعلقه بالمقدور. وقد انتصر سيد المنتقى لمدعى المحقق النائيني قدس سرهما، وهو أنه إذا استحال تعلق التكليف بالفرد غير المقدور فيستحيل تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

والصحيح ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أنه لا ملازمة بين استحالة تعلق التكليف بغير المقدور واستحالة تعلق التكليف بالجامع، وبيان ذلك أن الجميع يقر بأن تخصيص التكليف بغير المقدور مستحيل، ولكن الكلام في سر هذه الاستحالة، وهنا محتملات ثلاثة:

**المحتمل الأول:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره وجعله موردا لنقد مبنى السيد الخوئي قدس سره، وهو أن غير المقدور - وإن كان واجدا للملاك بلحاظ أن القدرة دخيلة في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف به - إلا أنه لا يقبل نيل التكليف له في حد ذاته، فإذا لم يقبل نيل التكليف لم يقبل التكليف لا بالمباشرة ولا بواسطة الجامع لوحدة النكتة وهي كونه غير مقدور، فلا وجه لما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أنه إذا استحال تخصيص التكليف به تعين التكليف بالجامع بينه وبين المقدور، فإنه مما لا يناله التكليف أصلا.

إلا أن في هذا الكلام مصادرة، لأن هناك فرقا بين الحصة المحرمة والحصة غير المقدورة، فإن الحصة المحرمة المبغوضة لا ينالها أمر لا بالمباشرة ولا بالواسطة، مثلا: إذا قال المولى: (تصدق على الفقير) فإنه لا يشمل الصدقة بالمال المغصوب لا بالمباشرة ولا بالواسطة باعتبار أن الصدقة بالمال المغصوب واجدة لمانع يوجب تعنون الصدقة بكونها غصبا، وبما أن في الصدقة بالمال المغصوب مانعا موجبا لعنونة الصدقة بعنوان مبغوض - ألا وهو الغصب - والمبغوض لا يتعلق به أمرٌ فلذلك لم يعقل أن يتعلق الأمر بالصدقة بالمال المغصوب لا بالمباشرة ولا بالواسطة، لأنها في حد ذاتها أمر مبغوض، والمبغوض لا يتعلق به الأمر، أما غير المقدور كالصلاة غير المقدورة مثلا فإنها ليست مبتلاة بمانع يوجب تعنونها بعنوانٍ يمنع من شمول الأمر به، وإنما هي فاقدة لشرطٍ تعلق الأمر بها، وفرق واضح بين أن يكون الفرد واجدا لمانع يعنونه بعنوان يمنع الأمر به على كل حال وبين أن يكون الفرد فاقدا لشرط تعلق الأمر به، والفرد غير المقدور فاقد لشرط القدرة، وغاية ما يقتضيه فقدان الشرط أن لا يتعلق الأمر به بالمباشرة أي بعنوانه، ولكنه لا يقتضي عدم شمول المأمور به له بواسطة تعلق التكليف بالجامع، فإن تعلق الأمر بالجامع الشامل له بلا محذورٍ أصلا، حيث إن المصحح لتعلق الأمر بالفعل وجدانه للملاك وكونه مقدورا، والجامع ذو ملاك ومقدور بالقدرة على بعض أفراده، فإذا كان الطبيعي واجدا للملاك ومقدورا بالقدرة على بعض أفراده أمر به المولى على نحو اللابشرط، والمقصود باللا بشرط أن المولى لم يلحظ صفات الأفراد وملابساتها من حيث كونها متصفة بالقدرة أو ليست متصفة، بل يكفيه في توجيه الأمر نحو الفعل أن صرف الوجود منه مقدور، وهذا هو معنى الأمر بالطبيعي على نحو اللابشرط. فإذا توجه للمكلف أمر مثلا بإطعام الفقير لكون صرف الوجود منه مقدورا، ووجد الفرد غير المقدور منه في بعض الفروض - كما لو تحقق غير المقدور ضمن غير المقصود حال الغفلة - صار الفرد غير المقدور مصداقا للطبيعي المأمور به. أما أنه مصداق للطبيعي فواضح وأما أنه مصداق للطبيعي المأمور به فلأن المأمور به ما كان مقدورا بالقدرة على بعض أفراده، وهذا الفرد وإن لم يكن مقدورا لكنه مصداق للطبيعي المقدور في الجملة بالقدرة على بعض أفراده.

والنتيجة أن عدم القدرة على الفرد يمنع من تعلق الأمر به بالمباشرة وبعنوانه، ولكنه لا يمنع من تعلق الأمر بالطبيعي على نحو صرف الوجود للقدرة عليه في الجملة وإن كان بعض أفراده غير مقدور، فلا ملازمة بين استحالة تعلق الأمر بغير المقدور بعنوانه واستحالة تعلق الأمر بالجامع الذي ينطبق على غير المقدور قهرا.

**المحتمل الثاني:** أن الفرد غير المقدور لكونه ذا ملاك مما فرغ عن قابليته لشمول المأمور به له، وإنما الممتنع تقييد متعلق الأمر به - لا لمشكلة فيه، إذ المفروض وجدانه للملاك وقابلية شمول المأمور به له - وإنما لمشكلة في عملية التقييد عقلا، مثلا لو أن المولى أمر بالصلاة، والصلاة بقصد الأمر صلاة وواجدة للملاك، وقابلة لشمول المأمور به لها، فلا مشكلة فيها ولكن عملية التقييد، أي: تقييد الصلاة المأمور بها بخصوص ما قصد بها الأمر عملية مستحيلة بالنسبة للمولى لاستلزامها الدور، فلا يستطيع المولى في مقام الجعل والاعتبار أن يقيد المأمور به بما كان عن قصد الأمر، فهل الإطلاق حينئذ متعين كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره، أي متى استحال التقييد تعين الإطلاق، أم كما أفاد المحقق النائيني قدس سره بأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق .

والظاهر تمامية مدعى المحقق النائيني - بملاحظة ما أفاده المحقق الشيخ حسين الحلي قدهما في بيان مراده - من أنه لا يدعي استحالة لحاظ الإطلاق، فإن لحاظ الإطلاق عملية وجدانية ممكنة وليست أمرا مستحيلا، مثلا: يستحيل على المولى أن يقيد متعلق الأمر بقصد الأمر بأن يقول: (صل بقصد هذا الأمر) لكونه دورا محالا، ولكن هذا لا يقتضي استحالة لحاظ الإطلاق، فيمكن للمولى في مقام اللحاظ أن يلحظ الصلاة المأمور بها لا بشرط من حيث قصد الأمر، فاستحالة التقييد لا تعني استحالة لحاظ الإطلاق ، وإنما المدعى أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق بما هو كاشف عن سعة الملاك، لا أنه يستحيل بما هو لحاظ، لأن المفروض أن هذا الفرد ذو ملاك ويعمه المأمور به، ولكن الإشكال في تقييد متعلق الأمر به، وامتناع تقييده لا يعني إطلاق الملاك وسعته ليكون المأمور به واسعا للفرد الآخر وهو الصلاة بدون قصد الأمر، إذ لعل الغرض مختص بالفرد الأول وهو الصلاة التي قصد بها الأمر ولكن لم يستطع المولى إبراز اختصاص الغرض بها لأنه لا يستطيع التقييد، فالمشكلة أنه لا كاشف عن سعة الملاك، إذ لعل الملاك في الواقع خاص بهذا الفرد من الصلاة، ولكن المولى لا يستطيع عملية التقييد لكونها دورية، فلا يستطيع إبراز اختصاص الملاك به، وهذا معنى أنه متى استحال التقييد لمشكلة فيه استحال الإطلاق، أي: استحال وجود كاشف عن سعة الملاك في الجعل الأول بحيث يكون المأمور به الجامع بين الفردين، فلا بد للمولى ان يتوسل لإثبات السعة بقرائن منفصلة، والنتيجة أن امتناع التقييد يمنع اكتشاف سعة الغرض الموجب لكون متعلق الأمر هو الجامع لا أنه يمنع الإطلاق اللحاظي، وفي المقام كذلك فلو فرض أن غير المقدور واجد للملاك وقابل لشمول المأمور به له ولكن المشكلة في عملية تقييد متعلق الأمر به فلا كاشف عن سعة الملاك بحيث يكون المأمور به الجامع، إلا أنه عند التدقيق ليست المشكلة في المقام هي في عملية التقييد نفسها كعملية عقلية من جهة الدور ونحوه، بل لعلة أخرى كما يتضح في المحتمل الثالث .

**المحتمل الثالث:** أن الحصة غير المقدورة واجدة للملاك وقابلة لشمول متعلق الأمر لها، وإنما المشكلة التي توجب امتناع تخصيص الأمر بها امتناع اختصاص الملاك بها، حيث لا يحتمل اختصاص الملاك بالفرد غير المقدور، لأنه لو كان الملاك خاصا بالفرد غير المقدور لما كان هناك أمر، لأن اختصاص الأمر بغير بالمقدور موجب للغويته، وبعبارة أخرى لو كان الملاك خاصا بغير المقدور فلا أمر، لأن غير المقدور فيه ملاك لكن لا يستطيع المولى الأمر به بعنوانه، والمقدور يستطيع الأمر به لكن ليس فيه ملاك، مما يعني امتناع اختصاص الملاك بغير المقدور في فرض الأمر، وحيث وجد أمرٌ كشف ذلك عن عدم الاختصاص، فالقضية في المقام من قبيل القياس الاستثنائي وهي: لو كان الملاك خاصا بغير المقدور لم يكن هناك أمر، وحيث وجد أمر فالملاك غير خاص به، وهذا الفرض مصداق لهذه المقولة: (إذا استحال التقييد تعين الإطلاق)، أي: تعين عدم الاختصاص، ومعنى عدم الاختصاص هو ثبوت الملاك في الجامع، ومقتضى سعة الملاك للجامع الأمر بالجامع، وهذا ما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره في المقام.

فتلخص من جميع ذلك أن البحث صغروي، لاتفاق الجميع على أن تخصيص التكليف بغير المقدور محال، وإنما اختلفوا في السر، والوجه في المحالية هو المحتمل الثالث.

وتبين بذلك أن الثمرة التي طرحها المحقق النائيني قدس سره لهذا المبحث غير تامة كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره، حيث قال المحقق النائيني: إذا وقع التزاحم بين فرد من الموسع والمضيق - كما إذا وقع التزاحم بين الصلاة وإنقاذ الغريق فعصى المكلف الأمر بإنقاذ الغريق وأتى بالصلاة - فإن قلنا بأن التكليف يختص بالحصة المقدورة فهذه الصلاة لا أمر بها، لأنها غير مقدورة باعتبار مزاحمتها للواجب الأهم، فلا مصحح لهذه الصلاة إلا الأمر الترتبي أو الملاك، وإن قلنا بأن مقدورية الطبيعي ولو بالقدرة على بعض أفراده مصححة للتكليف به فطبيعي الصلاة مأمور به، للقدرة عليه بالقدرة على بعض أفراده، وهذه الصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق وإن لم يؤمر بها بما هي إلا أنها مصداق للطبيعي المأمور به.

ولكن السيد الخوئي قده أورد عليه بأن الثمرة غير تامة، فالصلاة مصداق للطبيعي المأمور به على كلا المبنيين، لأنه لو قلنا بمبنى النائيني قده من أن التكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالمقدور ، فإن العبرة حينئذ بكون نفس متعلقه مقدورا لا بالقدرة على غيره، والمفروض أن متعلقه الطبيعي لا الأفراد، فغاية ما يقتضيه التكليف كون الطبيعي مقدورا بغض النظر عن الأفراد، والمفروض أن صرف الوجود من الطبيعي مقدور، حيث يكفي في القدرة على صرف الوجود القدرة على بعض الأفراد، فالنتيجة أن هذه الصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق وإن لم يؤمر بها في حد ذاتها، لكنها مصداق للطبيعي المأمور به وهوالمقدور بالقدرة على بعض أفراده، فلا ميز بين المبنيين من هذه الجهة، فلا تظهر ثمرة في البين.

048

**تنبيه:** إن البحث في أن الأمر بالطبيعي هل يكفي فيه القدرة على صرف الوجود أم لا بد من كون جميع الأفراد مقدورة؟ إنما يتم إذا كان متعلق الأمر هو الطبيعي على نحو صرف الوجود، وأما إذا كان متعلق الأمر العموم - سواء كان العموم عموما استغراقيا أم عموما مجموعيا - فلا مصحح للتكليف أو لا تكليف إلا إذا كانت جميع الأفراد مقدورة.

**وبيان ذلك:** أنه كما يتصور العموم الاستغراقي في موضوع الحكم فإنه يتصور في متعلق الحكم، أما العموم في موضوع الحكم فمثاله ما لو قال: (يجب على كل بالغ عاقل دخل عليه الزوال أن يأتي بصلاة الظهر) فإن التكليف بلحاظ الموضوع - وهو المخاطب - وارد بنحو العموم الاستغراقي بلحاظ كل مكلف مكلف، ومقتضى وروده بنحو العموم الاستغراقي اعتبار أن يكون كل مخاطب قادرا، ولا يكفي في صحة التكليف بنحو العموم الاستغراقي قدرة بعض المكلفين، وإلا لم يكن مصحح لجعل التكليف بنحو العموم الاستغراقي، سواء أقلنا بالانحلال في مرحلة الجعل أو قلنا بالانحلال في مرحلة الفعلية، أي: سواء أقلنا بأن المولى في مقام الجعل - عندما قال: (يجب على كل من دخل عليه الزوال وهو بالغ عاقل أن يصلي صلاة الظهر) - أنشأ تكاليف عديدة بعدد أفراد المكلفين إلى يوم القيامة وهو الانحلال في مرحلة الجعل، أو أنه لم ينشئ تكاليف عديدة بل أنشأ تكليفا واحدا بإزاء عنوان (كل بالغ عاقل داخل عليه الزوال) ناظرا له بنحو المشيرية للأفراد، فهذه القضية متى تحقق موضوعها بأن دخل الزوال على أي بالغ عاقل صارت فعلية، فهي تتعدد فعلياتها بعدد دخول الزوال على أي بالغ عاقل، وهذا معنى الانحلال في مرحلة الفعلية مقابل مرحلة الجعل، وعلى أية حال فإن التفات المولى إلى أن هناك انحلالا في مرحلة الفعلية يقتضي أن لا مصحح لجعل التكليف بنحو العموم الاستغراقي إلا في فرض القدرة بالنسبة إلى كل فرد فرد. وأما العموم في متعلق الحكم فكما لو قال المولى: (يجب على المكلف أن يتصدق في كل يوم) فإن جعل التكليف بنحو العموم الاستغراقي يقتضي أن تكون الصدقة في كل يوم أمرا مقدورا وإلا فلا مصحح للعموم الاستغراقي.

وكذلك الأمر في العموم المجموعي كما لو قال: (يجب على من أفطر في نهار شهر رمضان متعمدا أن يطعم ستين مسكينا) فإنه يقتضي القدرة على إطعام كل واحد من الستين، وإلا فلا مصحح لجعل التكليف بنحو العموم المجموعي.

ولافرق في النكتة المذكورة بين كون منشأ استفادة العموم الإستغراقي هو التعبير بصيغ العموم كما مضى، أو النكرة في سياق النفي ، أو الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة الذي قد يقتضي في بعض الموارد بمناسبة الحكم للموضوع إرادة العموم الإستغراقي، كما لو قال المولى: (على الولد البر بوالديه) فإنه ليس المراد هنا طبيعي البر على نحو صرف الوجود بل المراد البر على نحو الاستمرار، أو قال: (حفظ العرض لازم) أو(حسن الظن واجب)، فإن المنظور في الجميع العموم لا صرف الوجود مما يعني أن المائز بين ما هو محل البحث وبين ما يؤخذ فيه القدرة في كل فرد ليس هو العموم اللفظي مقابل الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة، وإنما المائز أن محل البحث ما كان المطلوب فيه جدا الطبيعي نحو: (أقم الصلاة بين الزوال والغروب)، وأما ما كان المطلوب فيه جدا العموم أو الاستمرار فالقدرة دخيلة في كل فرد منه بغض النظر عن المبرز في عالم الإثبات .

**البحث الرابع:** هل أن حكم العقل بعدم صحة تكليف العاجز من الأحكام البديهية التي تعد بمثابة القرينة المتصلة بالخطابات أم أنه من الأحكام العقلية النظرية التي تعد بمثابة القرينة المنفصلة؟

وقد أفاد المحقق العراقي قدس سره [في المقالات ج1ص 313 ونهاية الأفكار ج3ص343] أن حكم العقل بكون متعلق التكليف مقدورا إنما هو من الأحكام العقلية النظرية، لا من الأحكام العقلية البديهية التي تعد بمثابة القرينة المتصلة.

وتقريب ذلك أنه لو كان حكم العقل بضرورة كون متعلق التكليف مقدورا من الأحكام الواضحة لما وقع فيه الخلاف فيه بين الأعلام، فهناك من أنكر صدق عنوان التكليف في فرض العجز، وهناك من سلم بالصدق لكنه ادعى لغويته، وهناك قولٌ بأن القدرة دخيلة في مرحلة التنجز لا في متعلق التكليف أصلا، كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات، أي أن متعلق التكليف في قوله: (أقم الصلاة) فعلي في حق القادر والعاجز، كما هو فعلي في حق العالم والجاهل، غايته أنه لا يتنجز - أي: لا يكون تركه موجبا لاستحقاق العقوبة إلا في فرض القدرة -، وهناك قول ثانٍ بالتفصيل بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية، فإن كان الخطاب شخصيا كما إذا خاطب الأب ولده وقال: (اذهب السوق واشتر اللحم)، فإنه يقتضي دخل القدرة في المتعلق، وإن كان الخطاب قانونيا كما إذا صدر من الدولة أن على كل مواطن في هذا اليوم أن يخرج إلى الشارع الفلاني فإنه لا يقتضي أخذ القدرة في متعلقه، لأن الغرض من الخطابات القانونية انبعاث مجموعة معتد بها عن الخطاب، لا انبعاث كل من وقع مخاطبا في القانون، فلا موجب لدخل القدرة في متعلق التكليف بالنسبة لكل مخاطب، كما أن هناك قولا ثالثا، وهو أنه لا حكم للعقل بلغوية تكليف العاجز وإنما الذي يحكم به هو قبح تكليف العاجز لا بلحاظ ذات التكليف في مرحلة الجعل بل بلحاظ مرحلة إقامة الحجة من قبل المولى على العبد وإن لم يعاقبه.

ومن الواضح أن الاختلاف ليس منحصرا في تحليل منشأ اعتبار القدرة ، بل الاختلاف حاصل في تحديد موطن اعتبار القدرة وأنه هل هو متعلق التكليف أم مرحلة إقامة الحجة على المكلف أم مرحلة التنجز بمعنى استحقاق العقوبة ؟ وهذا كاشف عن أن حكم العقل بدخالة القدرة في متعلق التكليف ليس من الأحكام البديهية التي تعد بمثابة القرينة المتصلة بالخطابات، بل هي حكم عقلي نظري.

هذا تقريب كلام المحقق العراقي قدس سره.

ولكن للتأمل في ذلك مجال، فإن مراجعة المرتكزات العقلائية تشهد بأن الغرض من التكليف هو الباعثية، أي لا ينفك التكليف الجدي عن غرض الباعثية، وبما أن الغرض من التكليف لدى العقلاء البعثُ فهناك ملازمة عقلائية بينة واضحة بين البعث وإمكان الانبعاث، فمن التفت إلى وجود تكليفٍ جدي التفت قطعا إلى أن الغرض منه البعث، ومن التفت إلى البعث التفت قطعا إلى أن مورده إمكان الانبعاث، أو فقل: إن التكليف منوطٌ بغرض البعث، ولا معنى له لولا إمكان الانبعاث. فحكم العقل بدخالة القدرة في متعلق التكليف من الأحكام العقلية البينة الواضحة، بغض النظر عن اختلافات بعض الأعلام التي قد تنشأ عن مبان كلامية أو حكمية أو نحوها لا عن تحليل المرتكزات العقلائية، وإلا فمن الواضح الملازمة العقلائية بين غرض البعث وإمكان الانبعاث.

**ويترتب على ذلك أثران:**

**الأثر الأول:** أن المحقق النائيني قدس سره أفاد في رسالته في التعبدي والتوصلي [ص 328] أن صيغة الأمر كقوله: (صل) موضوعة لنسبةٍ طلبية مسوقة للبعث نحو الفعل، مما يعني أنه قد أخذ في المدلول الوضعي لصيغة الأمر السوق للبعث، ومقتضى ذلك أن يكون المدلول الالتزامي التصوري لصيغة الأمر كون المتعلق مقدورا، إذ ما دام السوق للبعث قد أخذ في المدلول المطابقي للأمر فالمدلول الالتزامي العرفي لصيغة الأمر كون المتعلق مقدورا.

**الأثر الثاني:** أن السيد الصدر طاب ثراه أفاد بأن غرض البعث ليس مدلولا تصوريا وضعيا وإنما هو مدلول تصديقي بمعنى أن البعث بالحمل الشائع هو الإنشاء بداعي البعث الإمكاني على فرض الوصول، مما يعني أنه صدر التكليف من ملتفت حكيم فإنه يدل بسياقه على وجود غرض البعث بالنحو المذكور .

فإذا كان المدلول التصديقي لخطاب التكليف هو غرض البعث دل بالدلالة الإلتزامية التصديقية على كون المتعلق مقدورا.

فتبين أن دخل القدرة في متعلق الأمر من الأحكام العقلية الواضحة البينة الملازمة لكل تكليف، وأن التكليف منصرف من أصله عن العاجز لا أنه يشمل العاجز والقادر إلا أن العقل حاكم باختصاصه بالقادر بنحو منفصل، بل لا ظهور له من الأول إلا في خصوص القادر.

**البحث الخامس:** مر في البحث الثالث أن التكليف لايقتضي أكثر من القدرة على صرف الوجود، ولكن هذا ليس على إطلاقه، وإنما يصح على بعض المباني دون بعض، فإن في المقام مبنيين يتعلقان بحقيقة الإطلاق في التكليف يقتضيان أخذ القدرة في جميع الأفراد:

**المبنى الأول:** أن يكون مرجع الإطلاق في الطبيعي إلى قضية شرطية، وهي طلب كل فرد بشرط ترك سائر الأفراد، فعندما يقول: (أقم الصلاة) فكأنه قال: صل في الآن الأول إن لم تصل في غيره، وصل في الآن الثاني إن لم تصل في غيره وهكذا، فينحل قوله: (صل) إلى قضايا شرطية بعدد الأفراد، فكل فرد من أفراد الصلاة مطلوب عند ترك غيره من الأفراد، فإذا كان مرجع الإطلاق إلى الانحلال بإزاء كل فرد فلا بد أن يكون كل فرد مقدورا، لأن لكل فرد طلبا وتكليفا وإن كان مشروطا.

ولكن هذا المبنى غير صحيح كما ذكر جملة من الأعلام، إذ ليس معنى الإطلاق واللابشرط إلا مطلوبية الطبيعي، فقوله: (أقم الصلاة) متعلق بالطبيعي بنحو الإطلاق، ومعنى الإطلاق واللابشرطية عدم لحاظ الأفراد ولا ملابساتها ولا صفاتها وإنما الملحوظ الطبيعي بما هو على نحو الموضوعية، فكأن المولى قال: (أوجد هذا الطبيعي وحققه لي) فبما أن المنظور صرف الوجود من الطبيعي فلا ينحل الإطلاق إلى تكاليف بعدد الأفراد بنحو القضية الشرطية كي يستدعي أخذ القدرة في كل فرد.

**المبنى الثاني:** ما ذهب إليه المحقق النائيني و سيدنا الخوئي قدس سرهما في بعض كلماته، و بنى عليه شيخنا الأستاذ التبريزي قدس سره [في دروس في مسائل علم الأصول ج1 ص 296] وهو أن مرجع الإطلاق إلى التخيير الشرعي في التطبيق على أي فرد، فعندما يقول المولى: (أقم الصلاة) فإن المدلول الالتزامي العرفي للخطاب هو الترخيص في التطبيق على أي فرد ، فإذا كان مرجع التكليف بالطبيعي على نحو الإطلاق إلى التخيير الشرعي فكما يلغو طلب غير المقدور يلغو الترخيص في غير المقدور، أي كما لا معنى لأن يقول المولى لعبده: (ائت بالصلاة غير المقدورة) فلا معنى أيضا لأن يقول: (أنت مرخص في تطبيق المأمور به على الفرد غير المقدور)، فمحذور اللغوية لا يختص بالطلب بل يشمل الترخيص، ونتيجة هذا المبنى أن مدلول التكليف بأي فعل اعتبار القدرة في جميع أفراده .

049

وحاصل ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره أن الأمر بالطبيعي على نحو اللابشرط دال بالدلالة الالتزامية العرفية على الترخيص الشرعي في تطبيق الطبيعي المأمور به على كل فرد من أفراده، وكما أن الأمر بغير المقدور لغوٌ، كذلك الترخيص في تطبيق الطبيعي المأمور به على الفرد غير المقدور لغوٌ، إذ لا معنى لأن يقول المولى: أنت مرخص في أن تأتي بالصلاة غير المقدورة، وبالتالي فمقتضى لغوية الترخيص في التطبيق على غير المقدور اختصاص متعلق الأمر بالأفراد المقدورة، فلا يشمل غير المقدور لا بمدلوله المطابقي، ولا بمدلوله الإلتزامي .

والمناقشة في ما أفاده قدس سره مناقشة مبنائية، أي: منع تضمن الأمر بالطبيعي على نحو اللابشرط الترخيص في التطبيق على نحو الترخيص الشرعي. وبيان ذلك أن غاية ما يستفاد من الإطلاق الحكم الوضعي الذي يترتب عليه التخيير العقلي، لا الحكم الشرعي بمعنى الترخيص في التطبيق، فإن المولى إذا قال: (أقم الصلاة بين الحدين) وعلم بذلك أن متعلق أمره طبيعي الصلاة لا بشرطٍ، فأثر ذلك أن يحكم العقل بأنه ما دام متعلق أمر المولى هو الطبيعي لا بشرط فكل فرد من أفراد هذا الطبيعي محقق لغرض المولى، لا أنه يوجد حكمان شرعيان: أمر بطلب الطبيعي والترخيص الشرعي في تطبيق الطبيعي المأمور به على الأفراد، وأحدهما مدلول عليه بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية، وإنما الذي صدر حكم واحد وهو الإلزام بالطبيعي على نحو اللابشرط، غاية الأمر أن إدراك العقل تعلق أمر المولى بالطبيعي لا بشرط يقتضي أن يدرك العقل حكما وضعيا وهو أن الأفراد متساوية الأقدام وأن أي فرد يؤتى به فهو محقق لغرض المولى لا أكثر، وأما استكشاف مدلولٍ التزامي هو عبارة عن الترخيص الشرعي في تطبيق الصلاة على أي فرد فرد ليترتب على ذلك أن الترخيص في غير المقدور لغو فهو ممنوع.

**المبحث السادس:** بعد الفراغ عن أن الفرد غير المقدور ليس مصداقا للطبيعي المأمور به - كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره – فلو قال المولى : (أطعم الفقير) فصدر من العبد إطعامٌ للفقير من دون قصدٍ، كما لو صدر عنه الإطعام غفلةً، فإذا لم يكن هذا الفرد غير المقدور أو غير المقصود مصداقا للطبيعي المأمور به فهل يمكن الحكم بالاجتزاء به عن طريق آخر أم لا؟

وقد ذكرت في المقام وجوه ثلاثة للاجتزاء بالفرد غير المقدور وإن لم يكن مصداقا للطبيعي المأمور به:

**الوجه الأول:** ما يترتب على مبنى المحقق العراقي قدس سره، وهو التمسك بمدلول الهيئة لإثبات سقوط الطلب بالفرد غير المقدور، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن مفاد الهيئة بالمطابقة مدلولان: المدلول الأول: النسبة الطلبية، فإذا قال المولى: (أقم الصلاة) ففيه دلالة على النسبة الطلبية المرتبطة بالمادة، المدلول الثاني: تقيد الطلب بالمتعلق، أي: أن المتعلق غاية للطلب، فالطلب باقٍ إن لم يؤت بالمتعلق، فمتى أتي بالمتعلق فلا طلب، وهذا مدلول مطابقي آخر للهيئة، وهو أن الطلب منوط بالمتعلق، ومتى ما تحقق بالمتعلق ارتفع الطلب.

**المقدمة الثانية:** إن العقل حيث حكم بأن القدرة دخيلةٌ في متعلق الأمر، للغوية تكليف العاجز، فمتعلق الأمر هو الطبيعي المقدور لا مطلقا، ولكن لو كان حكم العقل بديهيا لكان مؤثرا على ظهور الهيئة في كلا مدلوليها، إذ لو كان حكم العقل بلغوية تكليف العاجز بديهيا بمثابة القرينة المتصلة بالخطاب المؤثرة على ظهوره لتأثر كلا المدلولين، أما المدلول الأول فلا ظهور في الخطاب إلا في طلب الطبيعي المقدور لا في طلب الطبيعي، وأما المدلول الثاني فلا سقوط للطلب إلا بالإتيان بالمتعلق المقدور لا بأي متعلق، فكلا المدلولين يتأثران بقرينية حكم العقل بلغوية تكليف العاجز، فلا ظهور للهيئة في هذين المدلولين إلا بقيد المقدورية.

ولكن بناء على أن حكم العقل بدخل القدرة في المتعلق حكم نظري وليس حكما بديهيا فهو بمثابة المقيد المنفصل، وبما أنه حكم نظري بمثابة القرينة المنفصلة فلا تأثير له في الظهور، وإنما أثره في الحجية، وإلا فظهور الهيئة في مدلوليها ظهور تام، فهي ظاهرة في تعلق الطلب بالطبيعي، كما أنها ظاهرة في سقوط الطلب بتحقق الطبيعي لا الطبيعي المقدور، فحكم العقل بلغوية تكليف العاجز لم يرفع الظهورين وإنما تدخل في الحجية، ولكن الذي انفصمت حجيته هو المدلول الأول، أي: الظهور في تعلق الطلب بالطبيعي، فإنه ليس حجةً حيث تبين بحكم العقل أن المراد الجدي للمولى تعلق الطلب بالطبيعي المقدور، ولكن المدلول الثاني لا زال حجة، وهو سقوط الطلب بتحقق متعلقه، فمتى ما تحققت الصلاة ولو بالصلاة غير المقدورة أو تحقق إطعام الفقير بفرد غير مقدور، سقط الطلب وإن لم يكن ضمن فرد مقدور، والنتيجة أن مقتضى بقاء المدلول الثاني على ظهوره وحجيته أن نستفيد منه أن تحقق الفرد غير المقدور مسقط للطلب وإن لم يكن مصداقا للمأمور به.

ويرد على ما أفيد ثلاثة إيرادات:

**الإيراد الأول:** أن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره مبني على مسلكه من أن حكم العقل بمثابة المقيد المنفصل، ولكن بناء على ما هو الصحيح من أن حكم العقل بلغوية تكليف العاجز ودخل القدرة في متعلق الأمر بمثابة المقيد المتصل فكلا الظهورين من أن الأساس لم ينعقدا إلا في خصوص المقدور، فلا طلب إلا بالمقدور ولا سقوط إلا بالفرد المقدور. وهذه مناقشة مبنائية.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره مكررا من منع كون الطلب متقيدا بمتعلقه كي يترتب على ذلك سقوطه بحصول متعلقه، والسر في ذلك أن جوهر الحكم هو الحب، والحب لا يرتفع وإن تحقق المتعلق، وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن جوهر الحكم ليس الطلب ولا الاعتبار بل المحبوبية، فيدور الحكم مدار المحبوبية، فمتى كانت المحبوبية فعلية فالحكم ما زال فعليا وإن امتثله المكلف، لأن فعلية الحكم تدور مدار جوهره، وجوهره هو المحبوبية، والمحبوبية لا تزول بتحقق الامتثال، فمثلا: من أمر ولده باحترام القادم وكبير السن فإنه لا تزول محبوبية الإحترام بالامتثال، بل لا زال العمل محبوبا لدى الأب ، مما يعني أن جوهر الحكم هو المحبوبية التي لا تزول فعليتها بتحقق الامتثال، وكذلك الأمر في المقام فإذا قال المولى: (أقم الصلاة) فإن جوهر هذا الحكم محبوبية الصلاة، فامتثال العبد وإتيانه بالصلاة لا يسقط محبوبيتها، لأنه لا زال المولى يحب الصلاة حتى بعد الإتيان بها، وبما أن المحبوبية باقية ففعلية الحكم ما زالت باقية.

**الأمر الثاني:** أن هناك فرقا بين الفعلية والفاعلية، فإن الذي يسقط بالامتثال فاعلية الحكم ومحركيته لا فعليته، بل فعليته تدور مدار محبوبيته، وحيث إن المحبوبية باقية، فالفعلية باقية، فما يسقط بالامتثال فاعلية الحكم ومحركيته لا غير.

لكن في المقام إذا أتى المكلف بالفرد غير المقدور لم تسقط الفعلية ولا الفاعلية، أما عدم سقوط الفعلية فلأن جوهر فعلية الحكم بفعلية المحبوبية، ولو أتى المكلف بالفرد المقدور فإن الحكم لا زال فعليا فكيف بما لو أتى بالفرد غير المقدور، وأما عدم سقوط الفاعلية فلأنها بحكم العقل، إذ لا دلالة في الأمر على الفاعلية، وإنما وصول أمر المولى للعبد موضوع لحكم العقل بضرورة التحرك لما أمر به المولى ، وبما أن الفاعلية بحكم العقل فهل يحكم العقل في المقام بأن الفاعلية قد سقطت نتيجة إتيان المكلف بالفرد غير المقدور؟ الصحيح عدم السقوط، إذ بعد حكم العقل نفسه بلغوية تكليف العاجز وأن المتعلق خصوص الفرد المقدور فلا يحكم العقل بسقوط فاعلية الحكم بعد إتيان المكلف بالفرد غير المقدور إذ المكلف لم يأت بما هو متعلق الحكم بنظر العقل، وهو خصوص المقدور، فالإتيان بغير المقدور لا يحقق متعلق الحكم، وإذا لم يتحقق متعلق الحكم فلا تسقط فعليته ولا فاعليته.

050

وحاصل ما أورده السيد الصدر قدس سره على كلام المحقق العراقي قدس سره أن الكبرى المشتهرة بين الأصوليين من تقيد الهيئة بعدم تحقق المادة ليست تامة، أي: دعوى أن الوجوب متقيد لبّا بعدم حصول الامتثال فمتى حصل الامتثال سقط الوجوب عن الفعلية غير تام بحسب الكبرى، لأن فعلية الحكم بفعلية جوهره، وجوهر الحكم هو المحبوبية، ومحبوبية المتعلق لا تزول بالامتثال.

ولكن يلاحظ عليه:

**أولا:** أن جوهر الحكم التكليفي ليس هو المحبوبية، أي: محبوبية المتعلق، وإنما جوهر الحكم التكليفي إرادة حفظ الغرض بالفعل الإختياري للمكلف، فمثلا: إذا قال المولى: (من أفطر في نهار شهر رمضان متعمدا فليطعم ستين مسكينا) فإن جوهر هذا الحكم ليس محبوبية الإطعام وإنما هو إرادة حفظ الملاك بالفعل الاختياري للمكلف، حيث إن الإطعام الاختياري من المكلف حافظ للملاك ومحقق له، ولذا قد لا يكون التكليف ناشئا عن المحبوبية، بل عن ملاك دفع الأفسد بالفاسد وإن كان كلاهما مبغوضا للمولى، كما لو فرض أن إنقاذ النفس المحترمة متوقف على هتك العرض بالدخول إلى البيت والنظر إلى المرأة أو لمسها، حيث لا ريب في أنه يجب دفع الأفسد - وهو هلاك المؤمن - بالفاسد - وهو هتك العرض - مع أن كليهما مبغوضا لدى المولى، لو توقف عليه كما في فرض تزاحمهما بأن يأمر بدفع الأفسد عن طريق فعل الفاسد.

**ثانيا:** على فرض أن جوهر الحكم هو المحبوبية وأنه حتى في موارد دفع الأفسد بالفاسد توجد محبوبية للفاسد من جهة توقف دفع الأفسد عليه فهناك فرقٌ بين المحبوبية المحركة والمحبوبية الشأنية، فإن الباقي بعد الامتثال هو المحبوبية الشأنية، حيث إن محبوبية المولى لإطعام الفقير باقية حتى بعد إطعام الفقير، ولكن جوهر الحكم ليس هذه المحبوبية، بل المحبوبية البالغة حد المحركية للمكلف، ومن الواضح أن هذه المحبوبية البالغة حد المحركية للمكلف مما تنتفي بعد حصول الامتثال ولا بقاءَ لها.

وبيان ذلك: بذكر أمرين:

الأول: أن الغرض من التكليف - كما سبق بيانه واعتبره السيد الشهيد طاب ثراه مدلولا تصديقيا لخطاب التكليف - هو انبعاث المكلف بعد وصول التكليف إليه.

الثاني: أن الغرض دخيل في الفعلية لا الفاعلية لكونه مقوما للتكليف على بعض المباني، أو مصحح له على بعض آخر، وبذلك كما ينتفي الغرض بعد انبعاث المكلف فإنه يسقط لأجله التكليف عن الفعلية، وكما يسقط التكليف تنتفي المحبوبية المقومة له التي كانت بالغة حد المحركية نحو العمل ، وأما المحبوبية الشأنية فليست مناطا في فعلية التكليف كي يكون بقاؤها بقاء لفعلية التكليف .

**الإيراد الثالث:** أن يقال إن هناك تعارضا بين مفاد الخطاب وبين إطلاق الهيئة. وبيان ذلك: إن مقتضى ظهور الخطاب في تقيد الوجوب بالمتعلق، أي: أن الوجوب مغيى بعدم فعل المتعلق، فمتى أتي بالمتعلق سقط الوجوب، وأثر ذلك انتفاء الوجوب إذا أتى المكلف بالفرد غير المقدور من المتعلق، كما لو أطعم الفقير غافلا، فإنه حيث تحقق المتعلق بالفرد غير المقدور، سقط الحكم لتقيد كل حكم بعدم الإتيان بمتعلقه، فإذا جيء بالمتعلق سقط الحكم، ومقتضى إطلاقُ الهيئة بقاء الوجوب، فإن مقتضى قوله: (أطعم) أن لهيئة افعل بقاءً ما لم يتحقق المتعلق الواقعي لهذه الهيئة، فاذا شك في تحققه بإطعام الفقير غفلة، فمقتضى إطلاق الهيئة بقاء الوجوب.

فتحقق التعارض بين مقتضى ظاهر الخطاب الذي يقتضي أنه متى تحقق المتعلق فإن الأمر يسقط، وبين مقتضى إطلاق الهيئة الذي يقتضي بقاء الوجوب ما لم يحرز تحقق متعلقه الواقعي.

ولكن يمكن للمحقق العراقي قدس سره أن يجيب عن هذا الإشكال بما يبتني على أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن الوجوب عند حدوثه - كما إذا قال: (أطعم الفقير) - كان متعلقا بالجامع بين المقدور وغير المقدور، ولم يكن للهيئة إطلاقٌ لفرض حصول غير المقدور، إذ ليس المولى في مقام البيان من هذه الجهة، والإطلاق فرعُ كون المولى في مقام البيان، وما كان المولى في مقام بيانه هو أصل الأمر بإطعام الفقير، وأما لو أن المكلف أطعم الفقير بفرد غير مقصود فهل يبقى الوجوب أم لا؟ فليس المولى في مقام البيان من هذه الجهة، والنتيجة أنه عند حدوث التكليف كان المتعلق هو الجامع ولم يكن المولى في مقام البيان من جهة أن الوجوب يبقى عند حصول الفرد غير المقدور .

**الأمر الثاني:** بعد مجيء المقيد المنفصل الذي أبان أن متعلق التكليف خصوص المقدور والمقصود ، فلو كان المقيد المنفصل لفظيا - كما لو قال المولى: (أكرم عالما) ثم قال: (لا تكرم العالم الأموي) - فحينئذ يمكن أن يقال: إن المقيد اللفظي وإن كان منفصلا ولكن له دلالة التزامية على أن إكرام العالم الأموي خالٍ عن ملاك الأمر بإكرام العالم، وإلا فلا معنى للتقييد، أي: أن تصدي المولى بنفسه للتقييد بمقيد لفظي ولو كان مقيدا منفصلا كاشف عن أن هذا الفرد من العالم - وهو العالم الأموي - ليس فيه ملاك الأمر بإكرام العالم، فببركة هذه الدلالة الالتزامية للمقيد اللفظي وإن كان منفصلا يبقى إطلاق (أكرم عالما) فعليا حتى بعد إكرام العالم الأموي ، لدلالة المقيد على أن العالم الأموي غير واجد للملاك، فمقتضى عدم وجدانه للملاك بقاء (أكرم عالما) حتى بعد إكرام العالم الأموي، ولكن المفروض في المقام أن المقيد ليس لفظيا، أي: أن المولى لم يتصد للتقييد وإنما حكم العقل بلغوية تكليف العاجز اقتضى أنه لا بد من كون متعلق الأمر خصوص المقدور ، والمفروض أن هذا الحكم نظري وليس بديهيا حتى يكون بمثابة القرينة المتصلة، فالمولى لم يقيد، وما حكم به العقل حكم عقلي وليس مقيدا لفظيا، فالظهور الأول ما زال باقيا، وهو سقوط الوجوب عند حصول متعلقه، وقد حصل متعلقه بإطعام الفقير ولو لم يكن عن قصد، وحيث إن مجيء المقيد العقلي لا يصنع ظهورا للهيئة لم يكن ثابتا لها، حيث إن الهيئة قبل مجيء المقيد المنفصل - وهو حكم العقل - لم يكن لها إطلاق يقتضي بقاء الوجوب إذا حدث الفرد غير المقدور، فمجيء المقيد العقلي لا يحدث لها إطلاقا، فهي على ظهورها الأول، وظهورها الأول هو سقوط الوجوب عند حصول المتعلق.

**الأمر الثالث:** لو فرض أن للهيئة إطلاقا بلحاظ مرحلة البقاء، فإطلاقها متقيد بعدم حصول المتعلق، أو المحقق للملاك، والمفروض أن مصداق المتعلق قد حصل، فظاهر الخطاب - من سقوط الوجوب عند حصول متعلقه - رافع لإطلاق الهيئة بنفي موضوعه .

**الإيراد الرابع:** أن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن إطلاق الهيئة متقيد بعدم حصول المتعلق تام، ولكن هل هو متقيد بعدم حصول المتعلق الإثباتي أي: المتعلق في ظاهر الخطاب أو أنه متقيد بعدم حصول المتعلق من حيث كون هذا المتعلق في مرحلة الإثبات هو المراد الجدي للمولى ثبوتا، فإن ما كان متعلقا في مقام الإثبات فهو المتعلق في مقام الثبوت بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فالخطاب ظاهر عرفا في أن الوجوب باقٍ ما لم يحصل المتعلق من حيث كونه هو المراد الجدي ثبوتا للمولى، والمتعلق الذي هو مراد المولى جدا خصوص الفرد المقدور، لأن حكم العقل بدخل القدرة في المتعلق وإن كان منفصلا إلا أنه مقيد للخطاب، ومقتضى كونه مقيدا أنه كاشف عن كون المراد الجدي للمتعلق خصوص الفرد المقدور، وحيث كشف المقيد العقلي عن كون المراد الجدي خصوص الفرد المقدور فالمتعلق الإثباتي وإن حصل إلا أن المسقط لإطلاق الهيئة هو المتعلق في مقام الإثبات من حيث كونه المراد الجدي، والمتعلق الذي يتحقق بالفرد غير المقدور ليس هو المراد الجدي للمولى، فلا يحكم بسقوط الوجوب به، أو فقل بعد أن كشف العقل عن كون المتعلق منذ حدوث التكليف من أول الأمر هو خصوص المقدور انعقدت دلالة التزامية عقلائية بتقيد مفاد الهيئة بما هو المتعلق عند التكليف، إذ لا معنى للتفكيك بينهما عرفا.

إذن فمقتضى إطلاق الهيئة بقاء الوجوب وإن حصل الفرد غير المقدور لأن المتعلق من حيث كونه المراد الجدي للمولى الذي كشف عنه المقيد العقلي لم يتحقق بعد.

**الطريق الثاني للاجتزاء بالفرد غير المقدور:** ما نسبه السيد الأستاذ مد ظله للمحقق النائيني قدس سره في بحث التزاحم، وكذا في بحوث في علم الأصول [ج2 ص 325 وج7 ص 75] من التشبث باستفادة الملاك من المادة، وبيانه: أن تعلق الهيئة بالمادة موجب لانعقاد مدلولين مطابقيين لها في عرض واحد: أحدهما: المطلوبية والآخر: المحبوبية أو الملاك، فقوله: (أطعم الفقير) دال على كون الإطعام واجبا وكونه محبوبا في عرض واحد، فإذا جاء المقيد العقلي - بناء على أن دخل القدرة في المتعلق بحكم العقل لا باقتضاء نفس التكليف - وهو حكم العقل بلغوية تكليف العاجز فإنه يسقط المدلول الأول دون الثاني، لأن العقل إنما يحكم بلغوية تكليف العاجز لا لغوية محبوبية الفعل منه أو كونه ذا ملاك، فيبقى المدلول المطابقي الثاني على الحجية، وكذلك الأمر لو كان حكم العقل بديهيا بمثابة القرينة المتصلة، حيث إن للمادة في ظرف تعلق الهيئة بها ظهورين، والحكم العقلي البديهي إنما يمنع انعقاد الظهور الأول في الإطلاق ويوجب انعقاده في خصوص المقدور، ولكن يبقى الظهور الثاني للمادة وهو محققية الفرد غير المقدور للمحبوبية والملاك، ومقتضى ذلك سقوط الأمر به وإن لم يكن مأمورا به.

**ويلاحظ على ما أفاده:** منع المبنى، أي: منع كون المدلول الثاني مدلولا مطابقيا، بل هو مدلول التزامي في طول الأول لا مطابقي في عرضه، فالهيئة لا تدل بالمطابقة إلا على مطلوبية المادة، وبتبع ذلك تدل بالالتزام على المحبوبية، وفي ظرف ذلك يتحقق للمادة المدلولان المطابقي والإلتزامي أيضا، حينئذ يأتي البحث في تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية وعدمه، فإن قلنا بعدم التبعية كما هو مذهب المحقق النائيني قده فيمكن التمسك بهذا المدلول الالتزامي، وإن قلنا بالتبعية سقطت الدلالتان عن الحجية، من دون فرق بين كون المدلول الالتزامي لازما بينا بالمعنى الأخص - كما ادعي في المقام من أن كون المادة محبوبة ذات ملاك هو مدلول التزامي بين بالمعنى الأخص - أوبينا بالمعنى الأعم.

051

**الطريق الثالث لاكتشاف الملاك:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في بحث التزاحم [أجود التقريرات ج1ص 262].

وبيانه بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** إذا وقع التزاحم بين الأهم والمهم - كما إذا وقع التزاحم بين إنقاذ الغريق والصلاة في سعة وقتها - فلا إشكال حينئذ في عدم الأمر بالفرد من الصلاة المزاحم لإنقاذ الغريق، والسر في عدم الأمر بالصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق ما يبتني على ثلاثة عناصر :

العنصر الأول: تحقق العجز، حيث إن الأمر بالأهم معجز شرعا عن فعل المهم، فالمكلف وإن لم يكن عاجزا تكوينا عن الإتيان بالصلاة وترك إنقاذ الغريق إلا أنه عاجز شرعا، لخطابه بالأهم.

العنصر الثاني: أن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، والنكتة في ذلك أنه كما لا يمكن بعث المكلف نحو ما لا يقدر عليه عقلا فكذلك لا يمكن بعثه نحو ما لا يقدر عليه شرعا، فإنه إذا كان بنظر الشارع عاجزا عن فعل الصلاة فمن التهافت أن يبعثه. والنتيجة: كما أن العجز التكويني مانعٌ من البعث نحو الفعل فالعجز الشرعي الناشئ عن الأمر بالأهم مانع من البعث نحو الفعل، وهو معنى أن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا من حيث عدم إمكان الباعثية.

العنصر الثالث: بما أن المكلف غير قادر على الصلاة فلا يشمله الأمر بها سواء أقلنا بأن نفس التكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالحصة المقدورة أو قلنا بأن دخل القدرة في متعلق التكليف ينشأ عن حكم العقل بلغوية تكليف العاجز، فالصلاة المزاحمة ليست مصداقا للمأمور به.

**الأمر الثاني:** بما أن الصلاة لا أمر بها فهل يمكن تصحيحها بالملاك أم لا؟ الجواب: نعم يمكن تصحيحها بالملاك واستكشاف الملاك من إطلاق المادة في رتبةٍ سابقة على عروض الهيئة. وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (صل) فإنها منحلة إلى عنصرين: هيئة ومادة، وهذه المادة في نفسها - بقطع النظر عن تعلق (افعل) بها - واجدة للملاك، إذ لولا وجدانها للملاك لما تعلق بها الأمر، مما يعني أن عنوان الصلاة - وهو المادة - دالّ على وجدانه للملاك في رتبةٍ سابقة على تعلق الهيئة به، فإذا شككنا في أن مادة الصلاة هل تدل على وجود الملاك حتى في الصلاة المزاحمة لإنقاذ الطريق فيمكن التمسك بإطلاق المادة لإثبات أن الصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق واجدة للملاك وإن لم تكن مقدورة، وبالتالي فهي ذات ملاك وحسن فاعلي، ومقتضى وجدانها للملاك والحسن الفاعلي صحة التعبد بها والتقرب بها للمولى.

**فإن قلت:** إنّ دخل القدرة في متعلق التكليف سواء أكان بنفس التكليف أم بحكم العقل هو بمثابة المقيّد المتّصل، وأثره أن يمنع ظهور المادّة في وجدانها للملاك مطلقا.

**قلت:** إن تقيّد متعلق الأمر - وهو (صل) - بكون متعلقه مقدورا جاء في رتبةٍ لاحقة، أي: أنه في طول تعلق الهيئة بالمادة وتعلق الطلب بالصلاة اقتضى الطلب ذاتا أو بحكم العقل مقدورية المتعلق، فالتقيد في رتبة لاحقة لعروض الطلب على المادة، والمنظور في المقام هو التمسك بإطلاق المادة الثابت في رتبة سابقة على عروض الهيئة والطلب عليها، فتقيدها بالمقدور إنما هو في رتبة متأخرة عن عروض الطلب، وما هو دالّ على الملاك في جميع الأفراد هو الإطلاق السابق رتبة على عروض الطلب، فلا مشكلة في البين.

هذا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في باب التزاحم، وأورد عليه سيدنا الخوئي قدس سره [في أجود التقريرات ج1ص 153] بأن ما ذكره في باب التزاحم يرد في المقام فيمكن تصحيح الفرد غير المقدور عن طريق الملاك بنفس الوجه المذكور في باب التزاحم.

**والتعليق على ما مضى بالبحث في مطلبين :**

 الأول: هل أن ما ذكره المحقق النائيني صحيح في نفسه بغض النظر عن شموله للمقام أم لا؟

الثاني: على فرض صحته في نفسه هل ينطبق على المقام أم لا؟ .

**أما المطلب الأول** فما ذكره المحقق النائيني قدس سره غير تام، وذلك لوجهين :

**الوجه الأول:** أنه لا تزاحم بين الموسع والمضيق، حيث إن المأمور به هو طبيعي الصلاة بين الزوال والغروب، والمفروض أن المكلف قادر على امتثاله ولو في غير وقت التكليف الأهم، والفرد من الصلاة الذي لا يقدر المكلف على الجمع بينه وبين إنقاذ الغريق ليس مأمورا به، فإن الأمر يتعلق بالطبيعي لا بالأفراد، فما هو المأموربه ليس مزاحما لإمكان الجمع بين إنقاذ الغريق والصلاة في سعة وقتها، وما هو المزاحم ليس مأمورا به أساسا، وقد سبق أن الفرد من الصلاة المزاحم لإنقاذ الغريق لو صدر من المكلف عاصيا للأمر بالأهم أو غافلا عنه فهو صحيح لكونه مصداقا للمأمور به بلاحاجة لتصحيحه بالملاك.

**الوجه الثاني:** بما أن دخل القدرة في متعلق التكليف بمثابة المقيّد المتّصل سواء أكانت بنفس التكليف أم بحكم العقل فهذا يعني أن قوله: (صل) من حين صدوره محفوف بقرينة متصلة تمنع ظهوره في الشمول لغير المقدور، وكما لا ظهور في تعلق الهيئة بالفعل في كون المتعلق هو الطبيعي بل خصوص المقدور كذلك لا ظهور للمادة من الأساس في شمول الملاك لغير المقدور، والسر في ذلك أنه لا كاشف عن كون الهيئة واجدة للملاك إلا تعلق الطلب بها في ما سوى ما قامت المرتكزات العرفية أو المتشرعية على وجدانه للملاك في نفسه، نحو دفن الميت وإنقاذ الغريق وإزالة الأذى عن الطريق ونحوه، فدلالة المادة على وجدانها للملاك إنما نشأ وتولد ببركة تعلق الهيئة - أي: الطلب - بها، فإذا كان أصل ظهور تعلق الهيئة بالمادة محفوفا بحكم العقل بأن لا تكليف بغير المقدور للغويته كان ذلك مانعا من الظهورين، فلا ظهور لتعلق الهيئة بالمادة في أن المطلوب هو الطبيعي ولا ظهور للمادة في شمول الملاك للفرد غير المقدور، سواء كانت دلالة المادة على الملاك دلالةً مطابقية أو دلالة التزامية، وبعبارة أخرى: إن المتقدم رتبة على الطلب هو وجدان المادة للملاك واقعا، إذ لولا ذلك لما تعلق بها الطلب، وأما دلالتها على الملاك إثباتا فهو متفرع على تعلق الطلب بها، فإذا كان ظهور تعلق الطلب بالمادة لم يوجد إلا نحو المقدور فكيف يكون ما تفرع عليه ونشأ منه أوسع منه مدلولا فتلخص أن مطلب المحقق النائيني قدس سره غير تام في نفسه.

**وأما المطلب الثاني** وهو انطباق ماذكر في باب التزاحم على المقام فالصحيح عدمه لموانع:

**الأول:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [ج2 من البحوث ص 70] من أنه لو سلم انعقاد إطلاق المادة الدال على وجدانها للملاك بجميع أفرادها حتى غير المقدور فإنه معارض بإطلاق الهيئة المقتضي لعدم تحقق الامتثال المسقط للأمر إلا بالحصة الاختيارية، فمقتضى إطلاق المادة الاجتزاء بالفرد غير المقدور لوجدانه للملاك، ومقتضى إطلاق الهيئة أن الوجوب باقٍ ما لم يأت بمتعلقه الواقعي، ألا وهو الصلاة المقدورة، فيتعارض إطلاق المادة مع إطلاق الهيئة. والنتيجة: أن لا كاشف عن الملاك مطلقا .

**أقول:** لو سلم إطلاق المادة وأنه باقٍ عند عروض الهيئة الدال على اختصاص المتعلق بالمقدور فلا مجال للتشبث بإطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب، فإن من الواضح أن إطلاق الوجوب متقيد إما بحصول المتعلق أو بتحقق الملاك، إذ لا يحتمل بقاء التكليف بعد تحقق الملاك المقتضي له، فكما أن الأمر يسقط بتحقق متعلقه الواقعي فإنه يسقط بتحقق ملاكه، بل إن سقوط التكليف بتحقق متعلقه ناشئ عن كون تحقق متعلقه مساوقا لتحقق ملاكه، حيث إن التكليف ما هو إلا طريق لوصول الآمر لتحقيق الملاك من خلال فعل المكلف، فإذا تحقق الملاك فلا معنى لبقاء الأمر، وحيث صدرت الصلاة المزاحمة لإنقاذ الغريق من المكلف ودلت المادة على أن جميع أفراد الصلاة واجدةٌ للملاك فلا يعقل بقاء إطلاق الوجوب بعد تحقق الملاك بالصلاة المزاحمة فلا موضوع لمعارضة إطلاق الهيئة لإطلاق المادة، بل إطلاق المادة وارد على إطلاق الهيئة رافع لموضوعه .

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره نفسه [في رسالته في التعبدي والتوصلي ص328] بقوله: (وتتوسط الإختيارية في جهة الانتساب لا محالة ويخرج غير الاختياري عن الإنطباق على المطلوب، ويكون السقوط به كالسقوط بفعل الغير في كونه من باب ارتفاع الموضوع، لا لحصول مصداق الواجب، ضرورة توقفه على إمكان التعميم المتعذر في المقام أيضا، وأما غير المقدور بالمزاحمة فهو وإن كان غير صالح لأن يطالب به ولو بدليا، لكن حيث لادخل للقدرة إلا في حسن الطلب دون المطلوب، فلا تؤثر المزاحمة حينئذ إلا في سقوط الخطاب عنه، دون خلوه عن ملاك الحكم وجهة حسنه الفاعلي، فيكون مجزيا بهذا الإعتبار بلاحاجة إلى قيام دليل آخر على ذلك، ويصلح للتعبد به من هذه الجهة) وظاهره أن الفارق بين الفرد غير الإختياري وبين الفرد المزاحم أن سقوط الأمر بحصول الأول من باب ارتفاع الموضوع، وسقوط الأمر بالثاني من باب تحقق الملاك والحسن الفاعلي، فالأول نظير سقوط الأمر بفعل الغير، حيث إن متعلق الأمر بدفن الميت مثلا لا يشمل فعل الغير للدفن، ولكنه لو حصل ارتفع به موضوع الخطاب، وكذلك حصول غير المقدور اتفاقا كما لو دفعه شخص بقوة أو عاصفة شديدة سلبته القدرة على الإمتناع فسقط من شاهق بغير قدرة على التوقف ولا اختيار فوقع على الميت فاندفن قهرا فهو إنما يكون مسقطا للمطلوب من باب ارتفاع الموضوع لا من جهة وجدانه للملاك، بينما سقوط الأمر بالثاني من حهة وجدانه للملاك والحسن الفاعلي، وبعبارة أخرى : إن الفرق بين المقامين أن الفرد المزاحم فرد اختياري وإن كان غير مقدور شرعا، ولذلك فمتعلق الأمر في المهم دال على وجدانه للملاك، وإن لم يتعلق به الأمر، ووجدانه للملاك وحسنه الفاعلي هو الموجب للاجتزاء به، وأما غير الاختياري فلا ظهور في متعلق الأمر في وجدانه مقومات الإجتزاء به من الملاك والحسن الفاعلي ، فلايصلح الميزان لاكتشاف الملاك في باب التزاحم لتطبيقه في المقام .

وقد يقال في المقام: لا بد من التفصيل بين غير المقصود - الذي هو محل البحث أساسا وموضع ثمرته - وغير المقدور الخارج عن مورد البحث وثمرته، فقد يؤمر المكلف مثلا بالإمساك عن المفطرات من دون قصد القربة، وحينئذ تارة يتحقق من المكلف الإمساك غير المقصود لكنه مقدور في نفسه بحيث لو التفت وأراد نقضه لنقضه، وأخرى يتحقق منه الإمساك القهري في نفسه، فإن صدر غير المقصود - كما لو أمسك عن المفطرات غافلا - فقد يقال بظهور المادة في شمولها له ودلالتها على وجدانه للملاك، وإن تحقق منه الإمساك لعجزه عن تناول المفطرات تكوينا، فهو إمساك قهري لا مقدور له لعدم القدرة على نقضه فلا يحرز إطلاق المادة له ودلالتها على وجدانه للملاك .

052

**المانع الثالث:** أن دخل القدرة التكوينية في متعلق الأمر حكمٌ عقليّ بديهي، فلذلك يكون حكم العقل بلغوية تكليف العاجز المقتضي لدخل القدرة في متعلق الأمر مانعا من ظهور مادة متعلق التكليف في وجدان الفرد غير المقدور للملاك، وأما دخل القدرة الشرعية في متعلق الأمر فليس حكما عقليا بديهيا، ولذلك لايكون حكم العقل بأن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا موجبا لمنع ظهور المادة - أي: متعلق الأمر بالمهم - في باب التزاحم في وجدان جميع أفرادها للملاك ، بينما حكم العقل في محل كلامنا موجب لمنع الظهور المذكور ، فلا وجه لتطبيق ماذكر في باب التزاحم على المقام، وبيان ذلك بذكر أمور :

١- أن المختار - وفاقا للسيد الأستاذ مد ظله - أن الدخيل في متعلق الأمر القدرة على نفس المتعلق، ولا تشمل القدرة على الجمع، وتوضيحه أن في باب التزاحم أمرين: أمرا بالأهم وأمرا بالمهم، والمكلف واجد للقدرة على كل منهما، إذ هو قادر على الصلاة في نفسها وقادر على إنقاذ الغريق في نفسه ، وإنما الممتنع عليه القدرة على الجمع لا أصل القدرة على المتعلق، فبما أن المتنفي هو القدرة على الجمع لا القدرة على أصل المتعلق فإن قلنا بمقالة المحقق النائيني قدس سره من أن الدخيل في متعلق الأمر هو القدرة التامة ، فالمكلف في فرض التزاحم وإن كان قادرا على أصل الصلاة إلا أنه ليس قادرا عليها قدرة تامة لأنه لا يقدر عليها حتى في فرض المزاحمة مع إنقاذ الغريق، فبما أن الدخيل هو القدرة التامة فأحد المتزاحمين لا أمر به لانتفاء شرطه - وهو القدرة التامة - إذ لايمكن أن يرفع المولى يده عن كلا الأمرين مع أن غرضه في أحدهما. وإن قلنا - كما هو الصحيح - إن حكم العقل بلغوية تكليف العاجز أو اقتضاء التكليف لدخل القدرة في المتعلق غاية ما يقتضي دخل أصل القدرة على المتعلق في نفسه لا القدرة التامة، إذ يكفي في تحقيق الباعثية التي هي غرض مقوم للتكليف قدرةُ المكلف على الانبعاث نحو المتعلق في نفسه، وإن لم يقدر على الجمع بينه وبين غيره، كما يكفي في ارتفاع لغوية تكليف العاجز قدرة المكلف على المتعلق في نفسه، فلا شاهد على اعتبار القدرة التامة في المتعلق، فمقتضى ذلك فعلية كلا الأمرين في حقه، غايته أنه لا يتنجز عليه الأمر بالمهم مع تنجز الأمر بالأهم، فهناك ترتب بينهما في مرحلة التنجز، وأما في مرحلة الفعلية فهما في عرض واحد، بينما على مبنى المحقق النائيني قدس سره لا فعلية لأحد الأمرين لفقدان القدرة على الجمع، وعدم إمكان رفع اليد عن كليهما.

٢- بعد التسليم بأن المعتبر في فعلية التكليف القدرة التامة فالمرجح لأن يكون المهم هو الفاقد للقدرة التامة دون الأهم هو خطاب الشارع، أي: أن تقديم الشارع الأهم على المهم أوجب أن يكون الأمر الفعلي في حق المكلف هو الأمر بالأهم، وكان ذلك سببا لإضافة الشرط المفقود - وهو القدرة التامة - في طرف المهم دون الأهم.

٣- حيث قدم الشارع الأمر بالأهم صار المكلف عاجزا عن فعل المهم شرعا، فكانت النتيجة أن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا من حيث عدم إمكان البعث نحوه، فكما لا يعقل البعث نحو الممتنع عقلا فلا يعقل نحو الممتنع شرعا.

والسر في الأمرين السابقين فلولا أمر الشارع المكلف بصرف قدرته في امتثال الأمر بالأهم دون المهم لما كان الفاقد للقدرة هو المهم، ولولا اعتبار القدرة التامة في المتعلق لما كان الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، مما يؤكد أن حكم العقل بدخل القدرة الشرعية في المتعلق كالقدرة في العقلية مبني على أمر نظري هو محل البحث الأصولي - وهو اعتبار القدرة التامة - وليس حكما بديهيا بمثابة القرينة المتصلة، بل هو نظري بمثابة القرينة المنفصلة، وإلا فلو لم نقل بذلك لم يكن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، فلا مجال لقياس ما ذكر في بحث التزاحم على المقام، فإن عدم القدرة على المتعلق هناك مستند إلى حكم عقلي نظري لا بديهي كما في المقام الذي وقع البحث فيه في سقوط الأمر بغير المقدور من أصله لا غير المقدور لأجل التزاحم .

فتلخص من ذلك أن ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره إشكالا على المحقق النائيني قدس سره من أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في بحث التزاحم ينطبق في المقام غير تام.

**المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي**

ما هو مقتضى الأصل العملي إذا شك في سقوط الأمر بالفرد غير المقدور؟

ذكر سيدنا الخوئي قدس سره أنه إن قلنا بإمكان التكليف بالجامع بحيث يخاطب المكلف بالجامع بين المقدور وغير المقدور باعتبار أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور فالتكليف بالجامع ممكن، وبما أنه ممكن فالتكليف بالطبيعي قدر متيقن، ويشك في تقيد الواجب بخصوص الحصة المقدورة، ومقتضى إطلاق الوجوب على مستوى الأصل اللفظي نفي اختصاصه بالحصة المقدورة، وإذا لم يكن إطلاقٌ فمقتضى البراءة عن تقيد الواجب بخصوص الحصة المقدورة الاجتزاء في مقام الامتثال بالفرد غير المقدور كسائر موارد الشك بين الأقل والأكثر، فإن الأقل هنا - وهو الطبيعي قدر متيقن - والأكثر - وهو تقيد الواجب بخصوص الحصة المباشرة - مشكوك شكا بدويا فينفى بأصالة البراءة.

وأما إذا قلنا بأنه لا يعقل التكليف بالجامع وأنه لا محالة يختص بالحصة المقدورة، فإذا شك في الاجتزاء بالفرد غير المقدور فهذا ليس شكا في الامتثال، لأن الواجب خصوص الحصة المقدورة، فغير المقدور ليس امتثالا، فالشك لا محالة في السقوط، أي: أن الإتيان بالفرد غير المقدور ليس امتثالا لأنه ليس مصداقا للواجب، ولكن هل هو مسقط للوجوب أم لا؟ وهذا نظير ما ذكر في المسألة السابقة وهي ما إذا شك في سقوط التكليف عن المكلف بفعل الغير، كما لو كلف بدفن الميت فقام الغير بالدفن، فقد قلنا هناك بناء على أن التكليف بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير ليس عقلائيا فالتكليف خاص بفعل النفس، ولازم ذلك أن الشك في الاجتزاء بفعل الغير ليس شكا في الامتثال بل في السقوط، وذكرنا هناك أنه إن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالمكلف يشك في بقاء الوجوب بعد الإتيان بالفرد غير المقدور، فمقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب، وإن لم نقل بالاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره فالشك في المقام شك في المسقط، والشك فيه كالشك في الامتثال فتجري فيه قاعدة الاشتغال. وإن قلنا إن الشك في المسقط ليس كالشك في الامتثال - كما هو الصحيح - فالشك في الامتثال مجرى للاشتغال والشك في المسقط شك في حدود المجعول وأنه الفرد المقدور بشرط عدم حصول الفرد غير المقدور أم المجعول هو الفرد المقدور لا بشرط؟ فإن كان المجعول في حقه هو الفرد المقدور بشرط عدم حصول الفرد غير المقدور فقد حصل الفرد غير المقدور فلا أمر في حقه، وإن كان المجعول هو الفرد المقدور لا بشرط فلا بد أن يأتي بغير المقدور، فهو يشك بالنتيجة فعلية التكليف لاحتمال أن المجعول هو الفرد المقدور المشروط بعدم غيره، وبما أن هذا الاحتمال قائم فالمشكوك هو فعلية التكليف في حقه، لاحتمال أن المجعول هو المشروط، والشك في فعلية التكليف مجرى للبراءة.

**تم الكلام في المسألة الثانية من مسائل التعبدي والتوصلي.**

**المسألة الثالثة: إذا شك في سقوط الأمر بالفرد المحرم**

فهنا قيل: إن للتعبدي والتوصلي معنى ثالثا، فما يسقط بالفرد المحرم توصلي وما لا يسقط إلا بالفرد المباح تعبدي، فإذا شك في سقوط الأمر بالفرد المحرم فما هو مقتضى الأصل اللفظي وما هو مقتضى الأصل العملي؟

**المقام الأول: البحث عن مقتضى الأصل اللفظي.**

والمسألة مندرجة في بحث اجتماع الأمر والنهي، ولأجل ذلك فهنا فروضٌ أربعة ذكرت في بحث اجتماع الأمر والنهي:

**الفرض الأول:** أن يتعلق النهي بنفس العنوان المتعلق للأمر، كما ادعاه جملة من الفقهاء في النهي عن الوضوء الغصبي، بتقريب أن هنا خطابا مطلقا وهو الصلاة عن وضوء، وهناك خطاب مقيد وهو (لا تتوضأ بالماء المغصوب) فالنهي هنا تعلق بنفس متعلق الأمر، ومقتضى وجود المقيّد اللفظي الذي يعني تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر تقييدُ متعلق الأمر، وهو أن الوضوء المأمور به هو خصوص الوضوء بالماء المباح، بل إن الوضوء بالماء المغصوب لا ملاك فيه، لأن المقيد اللفظي كما يكشف عن حدود المأمور به يكشف عن حدود الملاك أيضا، فالوضوء بالماء الغصبي لا ملاك فيه ولا يشمله الأمر بالوضوء، فلو توضأ المكلف بالماء الغصبي وشك في أن الأمر بالوضوء هل يسقط أم لا فمقتضى إطلاق الوجوب - أي: إطلاق الهيئة - بقاء الأمر بالصلاة عن وضوء ولا يسقط بالوضوء بالماء المغصوب.

**الفرض الثاني:** أن لا يتعلق النهي بنفس متعلق الأمر، بل متعلق كل منهما عنوان مغاير للآخر، ولكنهما يجتمعان في فعل واحد، كما إذا قال المولى: (اسجد) وقال: (لا تغصب)، فهنا عنوانان: عنوان متعلق للأمر - وهو اسجد - وعنوان متعلق للنهي - وهو لا تغصب - فإذا سجد المكلف على الأرض المغصوبة فسجوده معنون بعنوانين فهو سجود وتصرف في الأرض المغصوبة، فمن حيث إنه سجود مأمور به ومن حيث إنه غصب منهي عنه، فبناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي على الأمر فلا أمر في المقام بالسجود، **أما الأول** - وهو امتناع اجتماع الأمر والنهي - فلمحذور التضاد، لتضادهما في عالم الملاك والمجعول والامتثال، ولأجل التضاد بينهما كذلك يمتنع اجتماع الأمر والنهي في المقام، وهذا يعني أن ارتفاع الأمر في هذا الفرض ليس لعدم القدرة - كما يقول المحقق النائيني قدس سره - بل لأجل المضادة، فنفس المضادة بين الأمر والنهي مانع من الأمر لا أنه مرتفع للعجز وعدم القدرة، ولأجل ذلك أدرج قدس سره القدرة الشرعية في محل النزاع وقال: ما لا يقدر عليه شرعا لا أمر به لأن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا، والصحيح أن سقوط الأمر في باب اجتماع الأمر والنهي لا لعدم القدرة بل لأجل المضادة بينهما. **وأما الثاني** فلأنه بعدما حصلت المضادة فإما أن نقدم الأمر وإما أن نقدم النهي، وبما أن النهي شمولي والأمر بدلي، وإذا اجتمع الإطلاق الشمولي مع الإطلاق البدلي كان الإطلاق الشمولي حاكما على الإطلاق البدلي - على مبنىً - قدم النهي على الأمر بهذه النكتة، فالسجود في المكان المغصوب منهي عنه، فإذا كان منهيا عنه لم يكن امتثالا للأمر، وإذا لم يكن امتثالا للأمر فالشك في الاجتزاء به شك في السقوط وليس شكا في الامتثال، ومقتضى الشك في السقوط التمسك بإطلاق الأمر لنفي السقوط بمثل هذا الوضوء.

**053**

**الفرض الثالث: ما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، استنادا إلى أحد وجهين:**

**الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما من أن المبرر لاجتماع الأمر والنهي كون التركيب بين مجمع الأمر والنهي تركيبا انضماميا لكون الوجود متعددا – وإن لم يكن بينهما مائز حسي، كما لو صلى في الدار المغصوبة، فإن التركيب بين الغصب والصلاة انضماميّ بلحاظ أن الركوع الذي هو صلاة من مقولة الوضع، والغصب هو الكون في المكان دون إذن أهله، والكون في المكان من مقولة الأين، وبين مقولة الأين ومقولة الوضع تباين بالذات، ومقتضى التباين بينهما تعدد الوجود، فالمبغوض مقولة الأين والمحبوب مقولة الوضع، وحيث تعدد الوجود جاز اجتماع الأمر والنهي، لاختلاف متعلق المحبوبية والمبغوضية ومتعلق البعث والزجر.**

**الوجه الثاني: أنه حتى لو كان التركيب بين المنهي عنه والمأمور به اتحاديا لكون الوجود واحدا، فإنه يجوز الاجتماع، وهو مبنى العلمين السيد الصدر قدس سره والسيد الأستاذ مد ظله، فلو فرض أن وضع ثقل الجبهة على الأرض المغصوبة هو السجود، ومن جهة أخرى هو غصب، لأن السجود متقوم بوضع الجبهة على الأرض، ووضعُ ثقل الجبهة على الأرض تصرف في الأرض، فيكون غصبا، فنتيجة ذلك أن هذا الوجود الواحد هو متعلق الأمر ومتعلق النهي، ولا مانع من الاجتماع حتى مع اتحاد الوجود، بلحاظ أنه يكفي في رفع التضاد بين المحبوبية والمبغوضية وبين البعث والزجر تعدد الجهة وإن لم يكن هناك تعدد في الوجود، فالجهة المحبوبة غير الجهة المبغوضة، والعنوان الذي هو مصب المحبوبية غير العنوان الذي هو مصب المبغوضية، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة.**

**ولأجل ذلك فإن مقتضى إطلاق المأمور به تحققه بالفرد المحرم، فإنه إذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي فهذا يعني أن متعلق الأمر طبيعي السجود ، فإذا شك هل أن متعلق الأمر متقيد بأن لا يكون منهيا عنه أو لا يكون مساوقا لوجودٍ منهيّ عنه فمقتضى إطلاق المادة – أي: إطلاق الطبيعي المأمور به – سقوط الأمر بحصول الفرد المحرم لأنه فرد محبوب من جهة أخرى، ولا تصل النوبة لإطلاق الهيئة فإن إطلاق المادة وارد عليه .**

**لكن الإنصاف أننا وإن كنا من الجوازيين عقلا لكننا من الامتناعيين عرفا في فرض وحدة الوجود بأن كان الوجود المتعلق للأمر بعنوانٍ هو المتعلق للنهي بعنوان آخر، فإن المرتكزات العقلائية لا ترى المورد مجمعا للأمر والنهي.**

**والوجه في ذلك: أما في العباديات فواضح، فإن الفعل الذي هو منهي عنه بعنوان آخر مبغوض بذلك العنوان وإن لم يكن المكلف ملتفتا، ولذا فليس صالحا للمقربية وإن حصل الحسن الفاعلي بأن أتى به المكلف بداعي التقرب إلى الله عز وجل، إلا أنه فاقد للحسن الفعلي وهو صلاحيته للمقربية للمولى مع اشتماله على الحيثية المبغوضة، وأما بالنسبة للتوصليات فإن المرتكز العقلائي يأبى تحقق الامتثال للأمر بما هو مصداق للمنهي عنه، ولعل هذا ضمن المنظور في الرواية الشريفة: (لا يطاع الله من حيث يعصى) فإن من أجلى مصاديقها أن يكون ما هو مصداق متعلق الأمر مصداقا لمتعلق النهي، وأثر ذلك التمسك بإطلاق الهيئة عند الشك في سقوط الأمر بالفرد المحرم، فإن إباء المرتكز العقلائي كون الفرد المحقق لمفسدة على المولى مصداقا للمأمور به بمثابة القرينة المتصلة المانعة من إطلاق المادة لما يشمل الفرد المحرم، فمقتضى إطلاق الهيئة أن لا يسقط الأمر به، لأن سقوط الأمر إنما هو بالإتيان بالمتعلق الواقعي لا المتعلق في ظاهر الخطاب، فإذا بنى المرتكز العقلائي على أن المتعلق الواقعي ما كان خاليا عن جهة المبغوضية أو المفسدة فمع عدم الإتيان به لا مجال لسقوط الأمر.**

**الفرض الرابع: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنه لو لم نقل بالامتناع بالذات ففي بعض الصور يتحقق الإمتناع بالعرض ولا يكفي القول بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلا وعرفا في حال تعدد الوجود، وذلك في فرض ما لو كان النهي متنجزا بأن وصل للمكلف، فإنه لا يمكنه حينئذ أن يحقق الامتثال بالفرد الذي تنجز النهي عنه، والسر في ذلك أنه بعد تنجز النهي في حق المكلف فلا يمكن أن يتحقق منه الحسن الفاعلي بالإتيان بمتعلق الأمر، وذلك لأن الوجودين – وهما: وجود متعلق الأمر ووجود متعلق النهي – وإن كانا متعددين إلا أن هذين الوجودين صدرا منه بإيجاد واحد وبإعمال قدرة واحدة وبصرف حركة عضلاتية واحدة، فبما أن الإيجاد واحد فلا يمكن أن يتصف هذا الإيجاد الواحد بالحسن الفاعلي بلحاظ المحبوب والقبح الفاعلي بلحاظ المبغوض لتضادهما، وحيث اتصف الفعل بالقبح الفاعلي لأنه أتى بما هو مبغوض ملتفتا لمبغوضيته باعتبار تنجز النهي لم يتصف بالحسن الفاعلي، وكل عمل لا يتصف بالحسنيين – الحسن الفعلي والفاعلي – لا يسقط به الأمر.**

**هذا ما أفاده قدس سره، وأورد عليه بإيرادين:**

**الإيراد الأول: أن مقتضى تعدد الوجود تعدد الإيجاد، فإذا اعترف المحقق النائيني قدس سره بتعدد الوجود فلا بد من الالتزام بتعدد الإيجاد، إذ لا فرق بين الوجود والإيجاد إلا بالاعتبار، فإن التحقق في الخارج بلحاظ الماهية وجود وبلحاظ الفاعل إيجاد، فإذا اعترف المحقق النائيني قدس سره بأن الركوع في المكان المغصوب وجودان: مقولة الوضع بالركوع ومقولة الأين بالكون في المكان المغصوب فقد اعترف بإيجادين، وأحد الإيجادين متصف بالحسن الفاعلي وهو الركوع، والإيجاد الآخر متصف بالقبح الفاعلي وهو كونه في المكان المغصوب، فلم يجتمع الضدان في إيجاد واحد.**

**الإيراد الثاني: على فرض أن الإيجاد واحدٌ، فلا مانع من الالتزام بأنه حسن فاعلا وقبيح فاعلا، إذ ليس الحسن والقبح الفاعليان من الأمور التكوينية التي لا يعقل اجتماعها في محل واحد، إذ هي اعتبارات عقلائية، وإذا كانت اعتبارات عقلائية دائرة مدار القصد فقد حصل منه قصدان، إذ أتى المكلف بالسجود بداعي التقرب إلى المولى من حيث إنه سجود وخالف نهي المولى من حيث إنه غصب، فلا مانع من كون العمل الواحد بجهتين متصفا بالحسن والقبح الفاعليين. لكن ما ذكرناه في الإشكال على الفرض الثالث – من إباء المرتكزات العقلائية التفكيك بين الحيثيتين في الوجود الواحد – وارد في المقام.**

**وبالنتيجة: إذا شك في سقوط الأمر بالفرد المحرم فمقتضى الإطلاق في الهيئة عدم سقوطه.**

**المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.**

**و تحريره أنه تارة نقول بجواز الاجتماع وأخرى نقول بالامتناع.**

**فإن قلنا بالجواز فإن مجرد إمكان اجتماع الأمر والنهي يعني أن متعلق الأمر هو الطبيعي، أي: طبيعي الصلاة والسجود، فإذا شك في أن طبيعي المأمور به وهو السجود هل يسقط بالفرد المحرم – وهو السجود الغصبي – أم لا؟ فقد شك في التقيد، والشك في التقيد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والقدر المتيقن مما أمر به طبيعي السجود، وأما السجود المتقيد بعدم كونه غصبيا فمشكوك، فتجري البراءة عن اعتبار القيد كسائر موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر.**

**وإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي فمدرك الامتناع يتصور على نحوين:**

**النحو الأول: أنه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي لمانع ثبوتي وهو تضادهما ملاكا – أي: المحبوبية والمبغوضية – وجعلا – أي: البعث والزجر – وامتثالا – أي الانبعاث والترك – فمقتضى المضادة بينهما امتناع اجتماعهما، وحينئذ إما أن يقدم النهي أو يتعارضان .**

**فإن قلنا بتقدم النهي على الأمر باعتبار أن النهي شمولي والأمر بدلي ومتى اجتمع الشمولي والبدلي تقدم الشمولي على البدلي بحسب الأنس العرفي، فلو قال مثلا: (أكرم عالما) فالإطلاق بدلي إذ يكفي إكرام عالم واحد، وقال في دليل آخر: (لا تكرم أي فاسق) فالإطلاق شمولي، والعرف يرى تقييد البدلي بالشمولي، فمتعلق الأمر بالإكرام عالم ليس بفاسق، فكذا لو قال المولى: (أقم الصلاة) فالإطلاق بدلي وقال: (لا تغصب) فالإطلاق شمولي، ومقتضى الجمع العرفي تقييد المطلق البدلي بالمطلق الشمولي، فالنهي مقدم على الأمر، ومقتضى تقديم النهي على الأمر أن متعلق الأمر لا يشمل الفرد المغصوب، فالإتيان بالسجود الغصبي مثلا ليس امتثالا بلا ريب، ولكن قد يشك في سقوط الأمر به، فإن كان هناك أصل لفظي – وهو الإطلاق – تمسكنا بإطلاق الهيئة – أي: إطلاق الوجوب – لإثبات عدم السقوط وأنه ما لم يؤت بالفرد الواقعي – وهو السجود غير الغصبي – فلا يسقط، وإن لم يكن هناك إطلاقٌ – كما لو استفيد الأمر من دليل لبي – فيأتي هنا ما سبق في مقتضى الأصل العملي في المسألة السابقة، وهو أنه إن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فمقتضاه بقاء الوجوب ما لم يأت بالفرد غير المنهي عنه، وإن لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فعلى الخلاف في الشك في المسقط، فمن قال بالاشتغال في الشك في المسقط فيجري الاشتغال في المقام، ومن قال بالبراءة لرجوع الشك في المسقط إلى الشك في حدود المجعول فيجري أصل البراءة في المقام.**

**وإن قلنا بأنه مع تضاد الأمر والنهي لا مرجح لتقديم النهي على الأمر فيقع التعارض بعد النهي والأمر فيتساقطان، فتصل النوبة إلى ما هو مقتضى الأصل العملي، وحاصله أن الصلاة في الدار المغصوبة لا يعلم أنها منهي عنها أم لا، لتساقط الأمر والنهي بحسب الفرض، فمرجع الشك حينئذ إلى الشك في فعلية الحرمة، ومقتضى البراءة عدم فعلية حرمة الصلاة في الدار المغصوبة، كما أن مقتضى البراءة عدم تقيد متعلق الأمر – وهو الأمر بالصلاة – بأن لا يكون ضمن الصلاة الغصبية، فمقتضى البراءتين أن يجتزئ بهذه الصلاة وإن كانت في دار مغصوبة.**

**النحو الثاني : أن يكون الامتناع لمانع إثباتي، وبيانه أن تعلق الوجوب والحرمة بالعنوانين أمر ممكن عقلا، ولكن لأن خطاب الأمر وهو (أقم الصلاة) مثلا متعلق بالطبيعي اللابشرط، فلازمه العرفي جواز تطبيق الطبيعي المأمور به على كل فرد، وحيث إن جواز التطبيق على الفرد المحرم ممتنع لكونه نقضا للحرمة الفعلية، لذلك يقع الشك في تقيد إطلاق المأمور به ثبوتا بعدم الفرد المحرم وهذا من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر وهو التقيد، والنتيجة هي الاجتزاء به وإن كان محرما.**

**054**

**المعنى الرابع للتعبدي والتوصلي: أن التعبدي ما يشترط في امتثاله قصد القربة والتوصلي ما لا يشترط في امتثاله قصد القربة.**

**وقد وقع البحث في هذا المعنى في عدة مطالب: في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، وفي إمكان أخذ الدواعي القربية الأخرى في متعلق الأمر، وفي إمكان أخذ الداعي القربي في متعلق الأمر بتعدد الأمر، وفي أن مقتضى الأصل هل هو التعبدية في الأوامر أم التوصلية؟، وفي تحديد مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في التعبدية والتوصلية، وفي تحديد مقتضى الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية. فهنا ستة بحوث:**

**البحث الأول: في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.**

**لا ريب في أن قصد القربة يتحقق بعدة دواعٍ، لأنه عبارة عن إضافة العمل إلى المولى عز وجل بنوع من الإضافة، فإذا أتى بالعمل بداعي أن الله أهل للعبادة فقد قصد القربة أو أتى بالعمل بداعي كون العمل محبوبا عند الله فقد قصد القربة، أو أتى بالعمل بداعي الحذر من سخط الله تعالى بما هو الإله الخالق - لا بما هو قوة من القوى - فقد قصد القربة، فإن الجميع مندرج تحت عنوان إضافة العمل إلى الله تبارك وتعالى، ولكن البحث فعلا منحصر في داعٍ معين، وهوأن يأتي المكلف بالعمل بقصد امتثال الأمر لا بداعٍ آخر، فهل يعقل أن يؤخذ في متعلق الأمر قصد امتثال الأمر أم لا؟ وذلك بأن يقول المولى: (أقم الصلاة بقصد امتثال الأمر).**

**وقد ذكرت عدة وجوه لبيان استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.**

**الوجه الأول: ما تعرض له صاحب الكفاية قدس سره من محذور الدور أوالخلف بقوله: (لاستحالة أخذ ما لايكاد يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلق الأمر). وبيان هذا المحذور بذكر أمرين:**

**الأمر الأول: لا إشكال في أن قصد الأمر متفرع وجودا على الأمر، إذ لو لم يكن هناك أمر لما أمكن قصده.**

**الأمر الثاني: لا ريب أن العارض متأخر وجودا عن وجود المعروض، وبناء عليه فالأمر متأخر عن متعلقه لأن نسبة الأمر إلى متعلقه نسبة العارض للمعروض، إذ لولا فرض متعلق - كالصلاة والصوم - في وعاء عالم الجعل لما وجد الأمر، فإن الأمر من المعاني الإضافية التعلقية التي تحتاج إلى متعلق تعرض عليه، فالأمر متوقف على المتعلق توقف العارض على المعروض.**

**وبمعرفة هذين الأمرين يتضح المحذور، فإنه لو أخذ في متعلق الأمر قصد الأمر لكان وجود الأمر متوقفا على قصد الأمر، لكونه مأخوذا في متعلقه، والمفروض أن قصد الأمر متوقف في وجوده على الأمر، إذ لولا وجود أمر لما كان معنى لقصد الأمر، فالنتيجة أن توقف وجود الأمر على قصده لأنه متعلق له خلف توقف قصده عليه لأنه متفرع بحسب وجوده عليه، كما أن مرجعه إلى توقف وجود الأمر على نفسه وهذا هو محذور الدور.**

**وأشار الى الجواب عنه صاحب الكفاية قدس سره بقوله: (وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي ، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة ، والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها) وعبر عنه بالتوهم لعدم كونه جوابا كافيا بنظره عن لب المحذور، وحاصل الجواب: أن المتوقِّف غير المتوقَّف عليه وجودا. وبيان ذلك أن المتوقف على وجود الأمر هو الوجود الخارجي لقصد الأمر، حيث لا يعقل خارجا أن يتحقق قصد للأمر لولا وجود أمر، فالوجود الخارجي لقصد الأمر متوقف على الأمر، لكن الأمر في عالم الجعل والتصور ليس متوقفا على الوجود الخارجي لقصده، وإنما هو متوقف في عالم الجعل على الوجود الذهني لقصد الأمر، حيث إن الآمر حينما يتصور الصلاة يتصور معها قصد الأمر، فإذا تصور الصلاة مع قصد الأمر - بنحو الجزئية أو الشرطية - أمر بها، فما يتوقف عليه الأمر في عالم الجعل هو الوجود الذهني لقصد الأمر، ومايتوقف على وجود الأمر هو الوجود الخارجي لقصد الأمر، فحيث اختلف المتوقِّف عن المتوقَّف عليه لم يرد محذور الدور، كما لا يرد محذور الخلف فإن ما أخذ في المتعلق ليس عين ما هو متفرع عن الأمر.**

**الوجه الثاني: التهافت في الرتبة بنظر الآمر، وهو ما تعرض له المحقق العراقي قدس سره [في نهاية الأفكار ج1 ص 188] وبيانه: أن قصد الأمر وإن كان متوقفا بحسب الوجود الخارجي على الأمر والحال أن الوجود الذهني لقصد الأمر ليس متوقفا على الأمر، فلا يرد محذور الدور، ولكن هل أن الآمر عندما أراد الأمر بالصلاة منوطة بقصد الأمر قد لاحظ قصد الأمر بما هو - أي: بما هو وجود ذهني - أم لاحظه فانيا في وجوده الخارجي؟ بنحو المرآتية والحكاية عنه؟ فلو أنه في مقام الجعل يتصور قصد الأمر بما هو وجود ذهني - فلا يرد أي محذور، ولكن المفروض أن المنظور في عالم الجعل هو العناوين بما هي حاكية عن الوجودات الخارجية، فالآمر إذا أمر بالصلاة فإنه لا يتصور الصلاة بما هي وجود ذهني بل يتصورها بما هي مرآة إلى الصلاة الصادرة عن المكلف، وكذلك الحال في قيود الصلاة، ومنها قصد الأمر، فإن المتصور قصد الأمر حاكيا وفانيا ومرآة للوجود الخارجي لقصد الأمر، فإذا تصوره بما هو حاكٍ عن الوجود الخارجي تحقق التهافت في الرتبة بنظر الآمر نظرا لتأخر قصد الأمر رتبة بنظره عن أمره. والسر في ذلك أن المولى ملتفت إلى أن قصد الأمر فرع أمره، فبما أنه ملتفت إلى أن قصد الأمر فرع أمره فكيف يتصور أن ينيط أمره بما يراه متفرعا على أمره؟ فهذا نوعٌ من التهافت في اللحاظ لدى الآمر، حيث يرى بنظره أنه يأخذ ما هو متأخر رتبة عن الأمر متقدما عليه، فإن مرجع أخذ قصد الأمر في المتعلق إلى لحاظه متقدما رتبة على الأمر ومرجع النظر إلى قصد الأمر فانيا في الخارج لحاظه متأخرا رتبة على الأمر، فكيف يجتمع في مقام اللحاظ أن يلحظ قصد الأمر - الفاني في ما هو متأخر - متقدما رتبة على أمره؟**

**وقد أجيب عن هذا الوجه بجوابين:**

**الجواب الأول: ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج٢ ص 84] تعليقا على كلام المحقق العراقي قدس سره من التفصيل بين قصد شخص الأمر وقصد طبيعي الأمر، فإنه إن كان المنظور للآمر قصد شخص الأمر فالإشكال تام، وأما إن كان المنظور للآمر قصد طبيعي الأمر لا قصد شخصه فالإشكال غير وارد. وبيان ذلك: أن المجعول لو كان: (صل بقصد نفس هذا الأمر) فهو مستلزم للتهافت في اللحاظ، وأما لو كان المجعول: (صل بقصد طبيعي الأمر) فلا تهافت، لأن المنظور في (الأمر) الطبيعي اللابشرط، وحيث إن الإطلاق واللابشرطية هي رفضٌ للقيود لا جمعٌ للقيود، فليس قصد شخص الأمر ملحوظا، كي يرد محذور التهافت في اللحاظ، وإنما الملحوظ في متعلق الأمر قصد طبيعي الأمر لا بشرطٍ.**

**وقد يلاحظ عليه أن المولى وإن نظر إلى طبيعي الأمر إلا أنه ملتفت إلى أنه لا أمر بالصلاة مثلا إلا هذا الأمر، فمع التفاته إلى انحصار الطبيعي بشخص هذا الأمر واضطراره إلى لحاظ قصد الأمر فانيا حاكيا عن الخارج فلا محالة سيكون الملحوظ في متعلق الأمر: (صل بقصد الأمر) قصد نفس الأمر الذي هو بصدد جعله، فيعود محذور التهافت في اللحاظ بنظر الآمر. إلا أن يقال: إن التفكيك ممكن، فإن التفات المولى الآمر إلى أنه لا مصداق لطبيعي للأمر إلا شخص الأمر الصادر منه لا يحتم عليه أن يكون الملحوظ في متعلق الأمر قصد شخص الأمر، فإن ما يقتضيه جعل الأمر بأي فعل هو تصور العنوان في المتعلق فانيا في الخارج - لكون الغرض من الأمر إيجاد متعلقه - لكن لايتعين لحاظه فانيا في قصد الشخص بل يمكن لحاظه فانيا في قصد طبيعي الأمر لا شخصه، والمفروض أن المكلف يتمكن في الخارج أن يأتي بالعمل بقصد طبيعي أمر المولى لاشخص الأمر الذي وصله، و السر في ذلك أن المجعول دائر مدار موطن الملاك ، فإذا كان ملاك العبادة في قصد طبيعي أمر المولى لا شخص الأمر المجعول، وكان المكلف قادرا على قصد طبيعي الأمر دون شخصه، أمكن للآمر أن يأخذ في متعلق الأمر قصد طبيعي الأمر وإن كان ملتفتا الى انحصار الطبيعي في شخص الأمر الذي هو بصدد جعله .**

**055**

**.**

**وحاصل ما ذكره المحقق العراقي قدس سره يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن اختلاف الرتبة واقعا موجب لاختلاف الرتبة لحاظا، فما كانا مختلفين رتبة واقعا فهما مختلفان رتبةً لحاظا، فلأجل ذلك يقال بما أن قصد امتثال الأمر متأخر رتبة عن الأمر، والأمر متأخر رتبةً عن متعلقه فقصد امتثال الأمر متأخر رتبةً عن متعلق الأمر حتى لحاظا، أي كما أن قصد امتثال الأمر واقعا متأخر رتبةً عن الأمر نفسه - لأنه معلول للأمر والمعلول متأخر رتبة عن علته - فالأمر متأخر عن متعلقه لكون نسبته إلى متعلقه نسبة العارض للمعروض والعارض متأخر رتبةً عن المعروض، فلازم ذلك أن يكون قصد الأمر متأخرا عن متعلق الأمر برتبتين، وكما أن التأخر الرتبي متحقق في الواقع فهو كذلك في اللحاظ.

**المقدمة الثانية:** بما أن قصد امتثال الأمر متأخر عن متعلق الأمر برتبتين فلا يعقل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، إذ ما دام متأخرا عن متعلق الأمر برتبتين فلو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر لزم أن يكون متقدما على نفسه برتبتين، وهذا يستلزم التهافت في اللحاظ، نظرا لاختلاف الرتبة بأن يلحظ الحاكم المتأخر رتبةً متقدما على نفسه برتبتين، إذ الاختلاف الرتبي الواقعي يفرض نفسه في مقام اللحاظ، فيمتنع على الآمر أن يلحظ ما هو متأخر رتبةً متقدما على نفسه برتبتين.

وليس الإشكال في تعدد في اللحاظ، بمعنى أن يلحظ الحاكم قصد الأمر متأخرا رتبة ثم يلحظه متقدما رتبةً، إذ لا مانع من تعدد اللحاظ بأن يلحظ المتـأخر رتبة أولا بما هو متأخر ثم يلحظه بما هو متقدم، ولحاظ المعلول دون لحاظ العلة أو لحاظ الصفة دون لحاظ الموصوف ممكن، وإنما المشكلة هي الجمع بينهما في لحاظٍ واحد، لأن القضية الجعلية منشأة بلحاظ واحد، فإن قول المولى مثلا: (صلّ بقصد الأمر) قضية مجعولة بإنشاءٍ واحدٍ ولحاظ واحد، ففي هذه القضية الملحوظة بلحاظ واحد لا يعقل أن يلحظ ما هو متأخر رتبة - وهو قصد الامتثال - متقدما على نفسه برتبتين.

**وهنا عدة إجابات عن إشكال المحقق العراقي قدس سره:**

**الجواب الأول:** ما أشار إليه بنفسه وهو أن يقال: إن هناك فرقا بين الطبيعي والشخص، فما هو متأخر رتبة عن الأمر هو قصد شخص الأمر، وما هو متقدم رتبة على الأمر قصد طبيعي الأمر لا قصد شخصه. وبالفرق بين الشخص والطبيعي تنحل المشكلة، فلا تهافت في اللحاظ نظرا إلى أن ما لاحظه الآمر في مقام الجعل متأخرا رتبةً هو قصد شخص الأمر و ما أخذه المولى في متعلق أمره الذي هو متقدم رتبة على الأمر قصدُ طبيعي الأمر، فقال المولى: (صلّ) لا بقصد شخص هذا الأمر، وإنما قال: (صلّ) بقصد أمر الشارع لا بقصد شخص الأمر المنشأ بقولي: (صلّ) فاختلف المتقدم عن المتأخر، والملحوظ متقدما رتبة مختلف عن الملحوظ متأخرا رتبةً، فلا تهافت في اللحاظ.

وأجاب عنه في نهاية الأفكار بأن هذا الكلام لا يسمن ولا يغني من جوع، والسرّ في ذلك أن أخذ قصد طبيعي الأمر على ثلاثة أنحاء، فإما أن يلحظ الطبيعي فانيا في مصداقه حاكيا عنه - وهو شخص الأمر - أو يلحظ الطبيعي منحازا عن الفناء في شخص الأمر، أو يلحظ الطبيعي لا بشرط، لا فانيا في مصداقه الشخصي ولا منحازا عنه.

والأنحاء الثلاثة باطلة.

أما الأول - وهو أن يلحظ طبيعي الأمر فانيا حاكيا عن مصداقه - وهو شخص الأمر - فهو موطن المحذور، لأنه لاحظ الطبيعي مرآة لشخص الأمر الذي صدر منه، فهو وإن تفنن بأن كان المجعول من قبله: (صل بقصد طبيعي الأمر) إلا أنه لالتفاته إلى أن المنظور بالطبيعي شخص هذا الأمر، وشخص الأمر متأخر رتبة عن الأمر، فلحاظه متقدما على الأمر ولو بواسطة الطبيعي عبارة عن لحاظ المتأخر رتبةً متقدما.

وأما الثاني فتوجيهه: أنه بما أن لحاظ الطبيعي فانيا في الشخص أوجب الإشكال العقلي المتقدم فامتناعه عقلا أوجب تقييد الطبيعي بما لا يصدق على الشخص، من باب التقيّد العقلي القهري، إذ ما دام لحاظ الطبيعي فانيا في الشخص ممتنعا فلا محالة يكون امتناعه عقلا موجبا لضيق الطبيعي قهرا بحيث لا ينطبق على شخص الأمر الصادر منه، فكما أن المولى لو ارتكب التقييد لفظا فقال: (صلّ بقصد الأمر الذي لا يصدق على شخص هذا الأمر) لما انطبق على شخص الأمر فكذلك التقييد العقلي الذي يعني كون الآمر مضطرا للحاظ الطبيعي آبيا عن الفناء في الشخص كي لا يلزم المحذور العقلي، ولكن يلزم هنا إشكال آخر، وهو أن: (صلّ بقصد الأمر) المنظور فيه الطبيعي الذي لا يصدق على شخص الأمر وإن دفع المحذور العقلي السابق لكنه يلزم منه عدم قدرة المكلف على الامتثال، لأن المأمور إذا أتى بالصلاة فإن قصد شخص هذا الأمر فالمولى لم يأمر به، وإن قصد أمرا آخرا فلا وجود له، والنتيجة عدم القدرة على الامتثال.

وأما الثالث فيمكن بيانه بما ذكره السيد الشهيد قدس سره، وهو أن هناك فرقا بين التقييد المولوي والامتناع اللحاظي، فلو كان المقام من قبيل التقييد المولوي - كما إذا قال المولى: (صل مع طهارة واستقبال) وحيث إن التقييد المولوي في رتبة سابقة على الأمر -فهو مستلزم لعدم انطباق الصلاة على الصلاة الفاقدة لأحد هذين القيدين، وأما لو لم يكن المقام من التقييد المولوي، وإنما هو امتناع في مقام اللحاظ، أي: لا يستطيع الآمر أن يلحظ الطبيعي فانيا في الشخص لأن لازمه أن يلحظ المتأخر متقدما وهو ممتنع، أي أن المشكلة كل المشكلة هي في الامتناع اللحاظي فيكفي في رفع الامتناع اللحاظي أن يلحظ الطبيعي لا بشرط، لأنه يكفي في رفع الاستحالة أن يلحظ الطبيعي لا بشرط من حيث الفناء وعدمه.

**وبعبارة أخرى:** إن الصور ثلاث: أن يلحظ الطبيعي فانيا وهو مستحيل، وأن يلحظ الطبيعي آبيا ويلزم منه عدم القدرة على الامتثال، وأن يلحظ الطبيعي لا بشرط، وبه يتخلص من الإشكالين، فإن المشكلة هي أن متعلق الأمر ما كان في مقام التصور مفروغا عن تحصله بغض النظر عن الأمر، والمفروض أن قصد الأمر ماهية تتحصل بالأمر لا في رتبة سابقة عنه فلو أخذ في متعلق الأمر قصد شخصه، لزم أن يلحظ ما يراه الآمر متحصلا بأمره مفروغا عن تحصله في رتبة سابقة على الأمر، وهذا تهافت في اللحاظ بنظر الآمر، والعلاج له أن يلحظ الجامع بين الحصتين القبلية - قصد أمر الشارع - والطولية - قصد شخص الأمر، من دون لحاظ أي من الخصوصيتين، فإن الجامع المنتزع منهما وهو - قصد طبيعي الأمر لا بشرط كاف في رفع الامتناع، حيث إن الإطلاق عبارة عن رفض القيود لا جمع القيود، فلا يقتضي لحاظ الجامع لحاظ الشخص ولا عدمه، وشخص الأمر حينئذ وإن لم يكن واقعا تحت النظر الا أنه مصداق قهري لما هو واقع تحت النظر، وهو الطبيعي لا بشرط، ومن الواضح أن الطبيعي الجامع بين الحصة المتقومة بالفناء وغيرها لا متقوم بالفناء، وذلك يكفي في رفع الاستحالة، وليس الآمر مجبرا على أن يلحظ الطبيعي مشروطا بعدم الفناء كي يقع في المشكلة الثانية وهي مشكلة عدم القدرة على الامتثال.

ولكن قد يقال في الدفاع عن المحقق العراقي قدس سره: أنه لو كان مقصوده أن التفات الآمر الى انحصار طبيعي الأمر في الأمر الصادر منه يحتم لحاظ الطبيعي فانيا في شخص الأمر، فإنه سيرد عليه عدم الملازمة لا عقلا ولا وجدانا بين الالتفات لانحصار الطبيعي في مصداق معين ولحاظ الطبيعي فانيا فيه، وإن كان المقصود أن الطبيعي المأخوذ في المتعلق حيث يستحيل حكايته عن شخص الأمر فذلك مانع من انطباقه عليه، فهو مدفوع بأن عدم التطابق في مقام الحكاية لا يستلزم عدم الانطباق، ولكن لو كان مقصوده ما يبتني على أنظاره في حقيقة الحكم ومقومية الغرض لها فقد لا ينفع الجواب المذكور لدفع الإشكال، وبيان ذلك أن حقيقة الحكم التكليفي في نظره هو الإرادة المبرزة - لا الاعتبار والجعل بحيث يمكن للآمر أن يتصرف في مقام الجعل بما يتخلص به من المحذور بجعل متعلق أمره الطبيعي لا بشرط الذي لم يلحظ فيه الفناء في شخص الأمر - ومن الواضح وجدانا أن الإرادة تتضيق قهرا بالغرض من الفعل المراد، حيث لا يعقل توجه الإرادة إلا نحو موطن الغرض الذي أوجب حدوثها، وحيث إن الغرض في باب التعبدي المقوم لإرادته هو تحقق الانبعاث عن الأمر المتصف بالمحركية لصدوره من المولى، لا طبيعي الأمر الذي لم يلحظ فيه حيثية المحركية، كان ذلك موجبا لامتناع الإرادة المطلقة لكونه خلف تقوم الإرادة بالغرض، وبما أن انعقاد الإرادة المطابقة للغرض محال لاستلزامها لحاظ ما هو المتأخر عن صدورها متعلقا لها تعين حدوث الإرادة بنحو الإهمال بالنسبة لقصد الأمر فلا يمكن استفادة أن الواجب تعبدي من المبرز الأول للغرض، بل لا بد من خطاب آخر مبرز للغرض التعبدي.

**.**

**056**

**الجواب الثاني عما ذكره المحقق العراقي قدس سره: ما يستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني قدس سره [في نهاية الدراية ج1ص 325] وإن كان قد ذكره جوابا عن إشكال الدور والخلف بقوله: (إن الأمر بوجوده العلمي يكون داعيا، وبوجوده الخارجي يكون حكما للموضوع، والوجود العلمي لا يكون متقوما بالوجود الخارجي بما هو، بل بصورة شخصه لا بنفسه، فلاخلف ولادور).**

**وبيانه بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى: أن القصد متأخر رتبةً وطبعا عن الوجود العلمي للأمر، لا الوجود الحقيقي للأمر، حيث إن جميع ما ينتقش في النفس إنما تكون علته داخل النفس، لاعتبار السنخية بين العلية والمعلول، فإن مقتضى السنخية بين العلة والمعلول أن لا يكون المؤثر في أي شيء من أحوال النفس إلا أمرا داخل النفس، لذلك لا يعقل أن يحصل القصد لشيء إلا مع وجود صورة المؤثر في كينونة القصد داخل النفس، مثلا إن المحقق لخوف الإنسان من الأفعى داخل البيت علمه بوجودها داخل البيت لا نفس وجودها، ولذا قد يحصل للإنسان الخوف من الأفعى داخل البيت مع عدم وجودها وذلك بسبب قطعه بوجودها، وقد لا يحصل الخوف مع وجودها لأنه لم يعلم بوجودها، مما يعني أن المؤثر في الخوف ليس هو الوجود الخارجي للأفعى بل هو الوجود العلمي، أي: أن قطعه بوجود الأفعى هو المؤثر في حصول الخوف منها، لا نفس وجود الأفعى خارجا ولو لم يعلم به.**

**والحاصل أن المؤثر دائما في الأحوال النفسية هو الوجود العلمي لا نفس الوجود الخارجي، وبه يتضح أن المؤثر في قصد الأمر ليس وجود الأمر بل القطع بالأمر، فإن قطع به قَصَدَه وإن لم يقطع به لم يقصده سواء وجد الأمر أم لم يوجد، فليس قصد الأمر دائرا مدار وجود الأمر، بل قصد الأمر دائرٌ مدار القطع بالأمر، فلا معنى لأن يقال: إن قصد الأمر متأخر طبعا أو رتبة عن الوجود الحقيقي للأمر، بل قصد الأمر متأخر طبعا ورتبةً عن القطع بالأمر لا عن نفس الأمر ولو لم يوجد أمر خارجا.**

**المقدمة الثانية: أن المولى عند ما ينشئ أمرا فإن الوجود الحقيقي للأمر بإنشاءه، إذ الأمر من الوجودات التي تتحقق بالإنشاء والطلب، وبالتالي فإذا أخذ المولى في متعلق الأمر قصد الأمر فلا يلزم أي محذور، لأن المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر المقطوع به أي بوجوده العلمي، لا قصد الأمر بوجوده الواقعي، لأن القصد فرع القطع بالأمر، فذلك يقتضي أن يؤخذ في متعلق الأمر قصدُ الأمر المقطوع به لا الواقعي. وما هو متأخر عن هذا القصد المأخوذ في المتعلق ليس الأمر بوجوده العلمي بل الأمر بوجوده الحقيقي الإنشائي، والنتيجة أن الأمر بوجوده الإنشائي الجعلي صار متأخرا عن قصد الأمر بوجوده العلمي لا الأمر بوجوده الحقيقي المتقوم بإنشائه، وبالتالي لم يلزم لحاظ ما هو متأخر رتبةً في ما هو متقدم رتبةً، لأن ما لاحظه المولى عندما قال: (صلّ بقصد الأمر) هو قصد الأمر المعلوم لا قصد الأمر بوجوده الحقيقي، وما تعلق بقصد الأمر ليس الأمر بوجوده المعلوم بل الأمر بوجوده الإنشائي الذي هو الوجود الواقعي للأمر، فلا يرد محذور المحقق العراقي قدس سره من لحاظ المتقدم رتبة متأخرا رتبة.**

**ولكن المحقق العراقي قدس سره رد الجواب [كما في بدائع الأفكار ج1ص 230] بقوله: (إن ما ذكر إنما يجدي في دفع محذور الدور لا محذور التهافت في اللحاظ، لأن دعوة الأمر وإن كانت من آثار العلم به إلا أنها من آثار العلم الطريقي إلى وجوده الخارجي – الإنشائي - ) وقال في المقالات [ج1 ص 235] (فكما أن الحكم والأمر يرى لاحقا كذلك العلم بالأمر أيضا يرى لاحقا عن الأمر، وكذلك ما هو من شؤون العلم كدعوته أيضا يرى في المرتبة اللاحقة عن المعلوم من الأمر). وبيانه يبتني على مقدمتين أيضا:**

**المقدمة الأولى: إن هناك فرقا بين العلم الملحوظ على نحو الطريقية والعلم الملحوظ على نحو الموضوعية، فإذا قال المولى: (إن قطعت بشفاء والدك فتصدق بدينار) فإن القطع هنا يمكن لحاظه بنحوين: بنحو الموضوعية بمعنى أن القطع بما هو قطعٌ تمام الموضوع في وجوب التصدق، فمتى قطع المكلف بشفاء والده فعليه أن يتصدق بدرهم وإن انكشف أن والده لم يشف، لأن موضوع الأمر نفس القطع. ويمكن أن يلحظ بنحو الطريقية والمرآتية بمعنى أن ما هو موضوع وجوب التصدق هو الشفاء الواقعي، لا نفس القطع، وإنما القطع مقدمة تكوينية، إذ لا يمكن للمكلف أن يبادر للتصدق حتى يعلم بالشفاء وإلا فالعلم لا دخل له الموضوع، فلو قطع بالشفاء وتصدق ثم انكشف عدمه لم تقع الصدقة امتثالا للأمر. وبما أن العلم قد يلحظ على نحو الموضوعية وقد يلحظ على نحو الطريقية فالعلم في (صل بقصد الأمر المعلوم) بأي النحوين؟ فإنه إن كان بنحو الموضوعية، بمعنى أن لا دخل للأمر الشرعي المجعول في تحقيق متعلق الأمر فربما يندفع بذلك المحذور، ولكن إن كان مأخوذا بنحو الطريقية، بمعنى أن المحورية في قصد الأمر الواقعي، لا قصد ما قطع بأنه أمر ، فهل يندفع المحذور؟**

**المقدمة الثانية: إن كل ما هو متأخر عن العلم بالشيء متأخر عن نفس الشيء، فمثلا: علم الإنسان بشفاء والده متأخر رتبة عن الشفاء تأخر العلم عن المعلوم والعارض عن المعروض، فكما أن العلم متأخر فالمتأخر عن العلم أيضا متأخر عن المعلوم، وبالتالي بما أن قصد الأمر المعلوم قد أخذ فيه العلم بنحو الطريقية فالعلم بالأمر متأخر عن الأمر، والقصد متأخر عن العلم، فالقصد متأخر عن الأمر، فإن العلم بالأمر الملحوظ بنحو الطريقية متأخر عن نفس الأمر، فلا محالة القصد المتأخر عن العلم بالأمر متأخر عن العلم نفسه، فإذا قال المولى: (صل بقصد الأمر المعلوم) فمرجع كلامه إلى: صل بقصد نفس الأمر، لأن القصد متأخر عن العلم والعلم متأخر عن الأمر بوجوده الحقيقي فالقصد متأخر عن الأمر بوجوده الحقيقي، وهذا يعني أن الآمر قد لاحظ المتأخر رتبة متقدما.**

**ولكن سيد المنتقى طاب ثراه [منتقى الأصول ج1 ص440] انتصر للمحقق الأصفهاني قدس سره وقال: ( الإنصاف تمامية جواب المحقق الإصفهاني قده وعدم صحة الرد المذكور، فإنه ناشئ عن الغفلة عن نكتة دقيقة في المقام) .**

**وبيان ذلك يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى: إن الطريقية صفة لمصداق العلم لا لمفهوم العلم، وفرقٌ بين مفهوم العلم ومصداقه، فالمتقوم بالمرآتية والطريقية هو العلم الخارجي، أي: متى حصل فرد من العلم خارجا فإن العالِم يراه مرآة للمعلوم، وأما مفهوم العلم فلا يلحظ بنحو الطريقية بل يلحظ متعلقا للنظر الاستقلالي لتوجه النفس إليه بخصوصه.**

**المقدمة الثانية: إن المأخوذ في موضوعات الأحكام هو المفاهيم والطبائع لا المصاديق، ولذا لو أخذ العلم في موضوع الحكم فإن المأخوذ هو المفهوم لا مصداقه، فإذا قال المولى: (إذا علمت بشفاء والدك فتصدق بدرهم) فإن فعلية الموضوع خارجا بفعلية فرد من العلم، وذلك الفرد متقوم بالطريقية لمتعلقه، إلا أن العلم المأخوذ في الدليل ليس الفرد الخارجي للعلم، بل مفهومه، وبما أنه كذلك فقد لوحظ في مرحلة موضوعيته بنحو الاستقلالية حتما .**

**والنتيجة: إذا ثبت أن قصد الامر معلول للأمر بوجوده العلمي فإن المأخوذ في قول المولى: (صل بقصد الأمر) هو قصد الأمر المعلوم، ولا يخفى أن العلم المأخوذ في المتعلق ليس مصداق العلم كي يقال: إنه مرآة لمتعلقه، بل هو مفهوم العلم وطبيعيه، وحيث أخذ مفهوم العلم في متعلق الأمر فقد لوحظ بنحو الاستقلال لا المرآتية، فما لوحظ متقدما رتبة على الأمر لأنه متعلق للأمر هو قصد الأمر المعلوم الذي لم يلحظ على نحو الفناء والمرآتية، وما هو متأخر عن هذا القصد الأمر بوجوده الحقيقي، ثم قال: (فالجواب – أي رد العراقي قدس سره – ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم ومصداقه. وبالجملة فما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره في دفع المحذورلا نرى فيه إشكالا ولا نعلم له جوابا).**

**ولكن يمكن أن يقال: إذا كان المقصود هو حل الإشكال بتغيير الفرض، وذلك بجعل متعلق الأمر قصد الأمر المعلوم بما هو معلوم فقد يكون لما ذكر وجه، ولكن إذا كان المقصود حل الإشكال على طبق الملاكات والأغراض الواقعية من الأوامر والأحكام فلا.**

**والسر في ذلك: أن ما يؤخذ في متعلق الأمر هو ما هو الموافق لملاك الواجب التعبدي، حيث إن كل قيد يؤخذ في متعلق الأمر فلا بد أن يكون على ضوء ملاك المأمور به، وملاك الواجب التعبدي بحسب المرتكزات القطعية قائم بقصد نفس الأمر الصادر من المولى لا قصد ما قطع أنه أمر، غاية ما في الباب أن قصد نفس الأمر – حيث لا يمكن تكوينا بدون العلم به – فهو متوقف تكوينا على العلم، نظير سائر المقدمات التكوينية الدخيلة في تحقق القصد نحو وجود العقل والإلتفات، مع أن هذه المقدمات ليست قيدا مولويا في متعلق الأمر كقيد الطهارة والاستقبال، بأن يقال: (صل بقصد الأمر الملتفت اليه المعقول المعلوم)، بل هي مقدمات تكوينية لقصد الأمر ولا دخل لها في الملاك. والنتيجة: أن ما أخذه المولى في متعلق أمره هو قصد الأمر المجعول، لأن الملاك في قصد الأمر المجعول لا الأمر المقطوع به، ولذلك لامبرر لأخذه في متعلق الأمر كي يكون أخذه في متعلق الأمر ملحوظا بالنظر الاستقلالي، وعلم المولى بأن القصد للأمر لا يتأتى من المكلف إلا بالعلم بالأمر لا يحتم على المولى أخذه في المتعلق كي يكون منظورا استقلالا، لعدم دخله في الملاك حتى يكون قيدا مولويا، بل هو مقدمة تكوينية صرفة، وبالتالي فالمنظور للمولى عند أمره بالصلاة بقصد الأمر هو نفس الأمر المجعول من قبله، بل لو فرض جدلا أن المولى قد أخذ العلم في متعلق أمره، بحيث يكون المأخوذ هو مفهوم العلم لا مصداقه، فمع ذلك إن أخذ العلم في متعلق الأمر قد يكون بنحو الموضوعية وقد يكون بنحو الآلية المحضة لإحراز الواقع لا لموضوعية فيه، واختلاف ذلك باختلاف مايقتضيه الملاك، وذلك لأن أخذ العلم في متعلق الأمر وإن اقتضى النظر لعنوان العلم في نفسه لأن المأخوذ هو المفهوم لا المصداق ، و موضوعيته للحكم تقتضي النظر اليه كسائر الموضوعات للأحكام التي ينظر إليها في نفسها، لكن النظر إليه يتم بالنحو الذي يقتضيه الملاك، فربما يقتضي النظر إليه بما هو طريق محض إلى المعلوم، فاتضح بما ذكر عود المحذور، وهو أن مرجع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر إلى لحاظ ما هو متأخر رتبة متقدما رتبة على الأمر.**

057

**الجواب الثالث عن إشكال المحقق العراقي قدس سره:**

وهو يبتني على النقض والحل.

**أما النقض** فبمورد تصور الغرض المتولد من الفعل بالمباشرة، كما لو تصدى الإنسان للأكل بغرض الشبع المتولد من شخص ذلك الأكل لا بغرض آخر، فإنه في هذا الفرض يلاحظ المتأخر رتبة متقدما - أي: عند لحاظ الفعل - حيث إن أكل الطعام متوقف على تصور غرضه المباشر كسائر الأفعال الاختيارية التي يتوقف الشروع فيها حال الالتفات على تعقل غرضها، فإن الداعي المحرك نحو إعمال القدرة بإيجاد الفعل الاختياري هو غرضه، ولذا قيل: إن الغرض والغاية معلول للفعل بلحاظ وجوده العيني الخارجي، فإذا كان الغرض من أكل الطعام مثلا هو الشبع المتولد من نفس أكل الطعام كان الشبع متأخرا رتبة عن الأكل تأخر المعلول عن علته، وبالتالي متى شرع الإنسان في أكل الطعام بغرض الشبع المتولد من نفس أكل الطعام فقد لاحظ ما هو متأخر رتبة متقدما، حيث لاحظ الشبع المتولد من أكل الطعام - مع أنه متأخر رتبةً عنه - متقدما بمعنى لحاظه عند لحاظ الفعل، فإذا كان لحاظ المتأخر رتبة متقدما - أي: عند لحاظ ما هو المتقدم - ممتنعا ومحالا فكيف تحقق بالوجدان لحاظ الغرض المتولد من شخص الفعل عند لحاظ الفعل؟

**فإن قلت:** إن الأغراض مترتبة على موضوع الإرادة لا على نفسها بينما قصد الأمر مترتب على نفس الأمر.

**قلت:** إن المفروض ترتب الغرض خارجا على الفعل على نحو التولد المباشر دون واسطة، وحيث إن الفعل الاختياري متقوم بالإرادة كان الغرض مترتبا على نفس الإرادة، وبما أن تحقق الإرادة منوط بلحاظ الغرض كان لحاظ الغرض الذي سيتولد من الفعل المتقوم بالإرادة عند إعمال القدرة بإيجاد الفعل من لحاظ المتأخر متقدما.

**وأما الحل فيبتني على أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن الإشكال المطروح في كلمات المحقق العراقي وغيره يبتني على مقدمة، وهي أن متعلق الأمر متقدم رتبة على الأمر، وذلك لأن نسبة متعلق الأمر للأمر نسبة المعروض لعارضه، فكأن متعلق الأمر معروض والأمر عارض عليه، وبما أن نسبة المتعلق للأمر نسبة المعروض لعارضه والمعروض متقدم رتبةً على عارضه فمتعلق الأمر متقدم رتبةً على الأمر.

ولكن هذا أول الكلام، والسر في ذلك أن عروض الأمر على متعلقه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود، وفرقٌ بين عوارض الوجود وعوارض الماهية، فإن عوارض الوجود متوقفة على الوجود في رتبةٍ سابقة، فمثلا: عروض القيام أو عروض الحركة على الجسم متوقف على وجود الجسم في رتبة سابقة، ولأجل توقف عوارض الوجود على الوجود في رتبة سابقة قيل إن معروضها متقدم رتبة عليها، وأما عوارض الماهية فليست كذلك، فإن ثبوت الماهية بثبوت عارضها، لا أن ثبوت العارض يتوقف على ثبوتها، فمثلا عروض الوجود على الماهية هو المحقق للماهية، لا أن عروض الوجود عليها يتوقف على ثبوتها في رتبة سابقة بل ثبوتها ذهنا وخارجا بثبوته، والتعبير عن الوجود بأنه عارض الماهية أو أن الزوجية عارض على ماهية الأربعة مثلا من باب التحليل العقلي، وإلا فلا يوجد في الواقع عروض لشيء على شيء، والأمر بالنسبة لمتعلقه من هذا القبيل، فإن عروضه على متعلقه ليس من قبيل عوارض الوجود التي يتوقف العروض فيها على وجود المتعلق، بل هو من قبيل عوارض الماهية، والتعبير بالعروض تحليل عقلي لا أكثر، ولذلك يوجد المتعلق والأمر بلحاظ واحد في عالم الجعل لا بلحاظين، أي: أن متعلق الأمر لا تحصل له في رتبة سابقة على الأمر بل تحصله وتحققه بتعلق الأمر به، بمعنى أن متعلق الأمر لا وجود له في مرحلة الجعل إلا بالأمر، فثبوته بثبوت الأمر، لا أن ثبوت متعلق الأمر في رتبة سابقة على ثبوت الأمر.

**فإن قلت:** إن المقنن لايمكنه إصدار القانون حتى يتصور ماهية المتعلق ووجدانها للملاك قبل تعلق الأمر بها ، ثم يصدر القانون متعلقا بها ، كما أن المولى لا يمكنه الأمر بالصلاة إلا إذا تصور الصلاة ورأى أنها واجدة للملاك ثم يأمر بها؟

**قلت:** إن ما يقوم به المقنن والمولى قبل صدور القانون والأمر إنما هو عمل تمهيدي ضروري، لكن ذلك لا يعني أن ما تصوره قبل الأمر هو متعلق الأمر وإنما هو صورة لمتعلق الأمر، وأما متعلق الأمر فهو مايتصف بكونه مأمورا به، وما يتصف بكونه مأمورا به هو المتحقق في عالم الجعل بنفس الأمر لا قبله، فنسبة متعلق الأمر للأمر نظير نسبة المراد بالذات للإرادة، ونسبة المعلوم بالذات للعلم، حيث إن ثبوت المراد بالإرادة لا في رتبة سابقة عليها، وما يتصوره الإنسان قبل تعلق إرادته به ليس هو المراد بالذات، بل هو عنوان له والمراد بالذات ما كان متحصلا ومتحققا في النفس بنفس الإرادة، كما أن ثبوت المعلوم بالذات بالعلم لا قبله، فالإنسان إذا علم بصورة الكتاب فإن ثبوت المعلوم بالذات - وهو صورة الكتاب - بنفس العلم وليس له ثبوتٌ قبل ثبوت العلم، وكذلك الإرادة والمراد بالذات، فإذا أراد الإنسان حضور الدرس فإن صورة الدرس متحصلة بالإرادة، والنتيجة أن متعلق الأمر بما هو مأمور به ليس متقدما رتبةً على الأمر، بل ثبوت المأمور به بما هو مأمور به بثبوت الأمر، وشبيه المقام ما يقال في علم المنطق عن الدور المعي من أن الدور المعي ممكن لا محال، لأن كل واحد من طرفيه متوقف على الآخر في عين توقف الآخر عليه، مثلا (أ) متوقف على (ب) في عين توقف (ب) على (أ)، من غير أن يوجد تقدم رتبي لأحد الطرفين على الآخر ، بل يوجدان بلحاظ واحد.

**فإن قلت:** إذا لم يكن بين المأموربه والأمر تقدم رتبي فيتعين أن يكون بينهما اتحاد بحسب الرتبة وإلا لزم ارتفاع النقيضين؟

**قلت:** إن النسبة بينهما نسبة اللا اقتضاء كنسبة كل شيء لما هو أجنبي عنه ، فمثلا فعل زيد بالنسبة لفعل شخص أجنبي عنه بالمرة لا يوجد بينهما تقدم بالرتبة ولا اتحاد في الرتبة، بل كل منهما لا اقتضاء بالنسبة للآخر، إذ كما أن التقدم الرتبي بين شيئين يحتاج إلى ملاك وهو كون أحدهما علة للآخر أو كون أحدهما معروضا للآخر واقعا ، فكذلك الاتحاد الرتبي بين الأمرين يحتاج إلى ملاك، وهو كون الوجودين معلولين لعلة واحدة نظير علية الشمس للحرارة والضوء، فإن ذلك يقتضي أن يكون بين الضوء والحرارة من الشمس اتحاد بالرتبة لكونهما معلولين لعلة واحدة ، وأما إذا فقد ملاك الاتحاد وهو العلية المشتركة وملاك التقدم وهو كون أحدهما علة للآخر أو معروضا له ، فإن النسبة بينهما نسبة الأجنبي للأجنبي وهي نسبة اللااقتضاء، ومن الواضح أن التقدم في الرتبة لملاك يقتضيه والإتحاد في الرتبة لملاك يقتضيه ليسا من النقيضين، فكلاهما أمر وجودي وارتفاعهما لفقدان ملاكهما ليس من ارتفاع النقيضين، والنتيجة أنه ليس بين المتعلق والأمر تقدم رتبي ولا اتحاد في الرتبة، وأن تحقق وجود كل منهما بالآخر .

**الأمر الثاني:** أن ما مع المتقدم رتبة ليس متقدما رتبة، كما سيأتي بيانه في مسألة الضد، فمثلا وجود العلة متقدم رتبة على وجود المعلول، ولكن نقيض العلة الذي هو في عرض وجودها عقلا ليس متقدما رتبة على وجود المعلول، مثلا وجود النار متقدم رتبة على وجود الحرارة الخاصة الناشئة عن النار ، ولكن عدم النار الذي هو في عرض وجود النار عقلا ليس متقدما رتبة على وجود الحرارة، فإن النقيضين - وإن لم يكن بينهما ملاك يقتضي اتحادهما رتبة أو تقدم أحدهما في الرتبة على الآخر - إلا أن نسبة التنافي والتناقض بينهما جعلتهما يلحظان في عرض واحد عقلا، فنقيض وجود العلة مع وجود العلة ملحوظان في عرض واحد، ووجود العلة متقدم رتبة على المعلول ولكن النقيض للعلة ليس متقدما رتبةً على المعلول، فما مع المتقدم رتبة ليس متقدما رتبة، لأن التقدم في الرتبة يحتاج إلى ملاك، ومجرد معيته للمتقدم لا يعني أنه يملك ملاك التقدم الذي يملكه ماهو معه .

ولمزيد توضيح نذكر مثالا آخر، وهو أننا لو فرضنا أن استقبال القبلة مساوق للتوجه إلى الله تبارك وتعالى، بحيث متى استقبل الإنسان القبلة فقد توجه إلى الله، فاستقبال القبلة علة والتوجه إلى الله معلول، مما يعني أن استقبال القبلة متقدم رتبة على التوجه إلى الله، ولكن استقبال القبلة في العراق ملازم لاستدبار الجدي، أي أن بين استدبار الجدي و استقبال القبلة تلازم وجودي ، واستقبال القبلة متقدم رتبة على التوجه على الله، ولكن هذا لا يعني أن استدبار الجدي متقدم رتبة على التوجه إلى الله، لاحتياج التقدم إلى ملاك ومناط يقتضيه، وهو متحقق بين العلة والمعلول وليس متحققا بين ما مع العلة والمعلول، فإن ما مع المتقدم رتبةً ليس متقدما رتبة.

**والنتيجة:** أن متعلق الأمر مع الأمر في لحاظ واحد، إذ لا يمكن للإنسان أن يلحظ أمرا من دون مأمور به، ولا يمكن أن يتصور مأمورا به من دون أمر، ولكن الأمر متقدم رتبة على قصد الأمر إذ لولا وجود الأمر لم يكن لقصد الأمر وجود، فوجود قصد الأمر فرع وجود الأمر، ومتعلق الأمر مع الأمر في لحاظ واحد، لكن ذلك لا يعني أن متعلق الأمر متقدم رتبة على قصد الأمر، إذ ما مع المتقدم رتبة ليس متقدما رتبة لعدم الملاك المقتضي له.

**الأمر الثالث:** بعد المفروغية عن أن متعلق الأمر ليس متقدما رتبةً على الأمر ، وبعد المفروغية عن أن ما مع المتقدم ليس متقدما، فليس متعلق الأمر متقدما رتبة على قصد الأمر، وبالتالي لو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، بأن قال: (صل بقصد هذا الأمر) فهل يلزم من ذلك لحاظ المتأخر رتبة متقدما رتبة؟ كلا، والوجه في ذلك أن هناك فرقا بين نسبة الموضوع للحكم ونسبة المتعلق للحكم، مثلا إذا قال المولى: (إذا زالت الشمس فتجب الصلاة بقصد القربة) فهذا الحكم مشتمل على موضوع وهو الزوال ومتعلق وهو الصلاة القربية، وما هو ملحوظ مفروض الوجود ومتحصلا في رتبة سابقة على الحكم هو الموضوع وهو الزوال، وأما المتعلق وهو الصلاة القربية فلم يلحظ متحصلا مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، بل أريد بنفس الأمر إيجاده وأن يكون متحصلا ومتحققا بسبب الأمر، لا أنه مفروغ عن تحصله وأنه فرض وجوده في رتبة سابقة على الأمر كما في الموضوع، وبالتالي فغاية ما يترتب - عند صدور الأمر من المولى - على لحاظه متعلق أمره متقيدا بقصد الأمر بما هو مرآة للقصد -الذي سيوجد بعد وجود الأمر- هو لحاظ المتأخر رتبة عن الأمر بعين لحاظ الأمر، لأنه لاحظه متعلقا للأمر وحيث إن متعلق الأمر مع الأمر في لحاظ واحد، فقد لاحظ المتأخر رتبة بعين لحاظ الأمر، وملاحظة المتأخر رتبة بعين لحاظ الأمر لا يعني أنه لاحظه متقدما رتبة ، حيث إنه عندما أخذه في متعلق الأمر لم يلاحظه مفروغا عن تحصله ووجوده مع غض النظر عن الأمر وفي رتبة سابقة عليه، وإنما لاحظه في متعلق الأمر بحيث يوجد ويتحقق بواسطة الأمر، والمستحيل هو ملاحظة المتأخر متصفا بكونه مفروغا عنه لكي يقال لوحظ المتأخر متقدما، وأما ملاحظة المتأخر رتبة بعين لحاظ الأمر بنحو يكون متحصلا بالأمر فلا استحالة فيه، وهذا كلحاظ العلة والمعلول في لحاظ واحد، كلحاظ النار والحرارة الشخصية المتولدة عنها في لحاظ واحد حيث لا يلزم من ذلك لحاظ المتأخر متقدما رتبة ، إذ لم تلحظ الحرارة الناشئة عن النار مفروغا عن وجودها بغض النظر عن النار كي يرد المحذور ، بل غايته هو لحاظ المعلول بعين لحاظ العلة، كلحاظ الغرض المتولد بالمباشرة من الفعل بنفس لحاظ الفعل، فإنه وإن لوحظ المتأخر وهو الغرض متقدما حين لحاظ الفعل، إلا أنه لم يلحظ بوصف التقدم لأنه لم يلحظ متحصلا ومفروغا عن تحققه في رتبة سابقة على الفعل ، بل لو لوحظ عند لحاظ الفعل بحيث يكون متحققا ومتحصلا بالفعل لا في رتبة سابقة عليه .

058

**المحذور الثالث في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر: محذور الخلف.**

وهو ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره، وبيان مطلبه بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ما ذكره [في نهاية الدراية ج1 ص324] من أن التأخر بالطبع عبارةٌ عن أن لا ثبوت لشيء إلا بثبوت شيء آخر ولا عكس، مثلا: النسبة بين اثنين وواحد هي أن الاثنين متأخر بالطبع عن الواحد، والسر في ذلك أن لا ثبوت للاثنين إلا بثبوت الواحد ولا عكس، فقد يثبت الواحد دون أن يتعقبه اثنان، فلذلك يقال: الاثنان متأخر عن الواحد بالطبع، والواحد متقدم على الاثنين بالطبع. ومن أمثلة ذلك: الإرادة والمراد، فإن المراد متقدم على الإرادة بالطبع وذلك لأنه لا يتصور ثبوت للإرادة إلا مع وجود مراد بالذات، ولكن قد يتصور ثبوت للمراد وإن لم يكن متعلقا للإرادة، كما لو حصل المراد بتصورها ذهنا أو بتحققه خارجا من دون إرادة ، فالإرادة متأخرة بالطبع عن المراد، و المراد متقدم عليها.

وتطبيق ذلك على محل الكلام أن يقال: إن الأمر متأخر بالطبع عن متعلقه، لأنه لا يتصور ثبوتٌ للأمر إلا مع ثبوتٍ لمتعلقه، إذ لا يتعقل أمرٌ بلا متعلق ولا عكس، لأن متعلق الأمر قد يثبت ولو لم يكن هناك أمر، فميزان التأخر بالطبع صادق في المقام.

**الأمر الثاني:** أن متعلق الأمر ليس هو الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني، فعندما يقول المولى: أقم الصلاة فإن المتعلق ليس هو الصلاة بوجودها الخارجي، ولا الصلاة بوجودها الذهني، وإنما المتعلق ذاتُ الصلاة لا الصلاة المتصفة بأحد الوجودين.

أما أن المتعلق ليس هو الصلاة بوجودها الخارجي فواضح، لأن الصلاة بوجودها الخارجي مسقطة للأمر وليست متعلقة له، إذ متى حصلت سقط الأمر فكيف يكون المسقط متعلقا للأمر؟

وأما أن المتعلق ليس هو الصلاة بوجودها الذهني فلأن متعلق الأمر هو موطن الملاك، وموطن الملاك ذات الصلاة لا الصلاة من حيث كونها وجودا ذهنيا، فالوجود الذهني لا دخل له في الملاك، فلا دخل له في متعلق الأمر، بل الأمر قد تعلق بطبيعي الصلاة بما هو لا بما هو موجود خارجا، ولا بما هو موجود ذهنا.

**الأمر الثالث:** بناءً على ما ذكرنا من أن الأمر متأخر بالطبع عن متعلقه، فكما أن الأمر متأخر بالطبع عن متعلقه فقصد الأمر أيضا متأخر بالطبع عن الأمر، إذ لا ثبوت لقصد الأمر إلا مع وجود أمرٍ ولا عكس، إذ قد يثبت أمرٌ ولا قصدَ له، كما إذا كان الأمر أمرا توصليا لا تعبديا، فقصد الأمر متأخر بالطبع عن الأمر، والأمر متقدم بالطبع على قصده.

فلذلك لو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بأن قال: (صلّ بقصد الأمر) لزم تقدم المتأخر بالطبع، لأن قصد الأمر متأخر بالطبع عن الأمر، والأمر متأخر بالطبع عن متعلقه، فأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يعني تقدم ما هو متأخر بالطبع، وهذا خلف بغض النظر عن المحاذير الأخرى.

ثم أفاد قدس سره بأن هذا المحذور كما يمنع أخذ قصد شخص الأمر فإنه يمنع أخذ قصد طبيعي الأمر، فلا فرق في المحذور بين أن يقول: (صل بقصد هذا الأمر) أو يقول: (صل بقصد أمر الشارع) من دون لحاظ شخص الأمر المتوجه للصلاة، والسر في ذلك أنه إذا قال المولى: (صل بقصد طبيعي أمر الشارع) من دون لحاظ شخص الأمر الصادر من عنده، فهنا محتملات ثلاثة كلها باطلة:

**المحتمل الأول:** أن لا يسري شخص هذا الأمر لما أخذ في متعلقه ، بمعنى أن الأمر الشخصي لا يكون مندرجا تحت قوله: (صل بقصد أمر الشارع)، وإذا لم يندرج تحته فهو خلف تعلقه بالصلاة المقيدة بقصد الأمر، إذ لازم عدم سرايته واندراجه تحت عنوان أمر الشارع أن المكلف لو أتى بالصلاة بقصد هذا الأمر لم يقع امتثالا لأن ما أمر به الشارع الصلاة بقصد أمر الشارع الذي لا يشمل شخص هذا الأمر، وهذا خلف، حيث تعلق شخص الأمر بصلاة بقصد الأمر فكيف لايكون المأمور به امتثالا لهذا الأمر.

**المحتمل الثاني:** أن الأمر يسري قهرا، لاحظه الشارع أو لم يلاحظه، أي أن قول الشارع: (صل بقصد أمر الشارع) مما ينطبق على شخص هذا الأمر قهرا، وهذا غير معقول، لأن الربط بين الأمر ومتعلقه ربط اعتباري يحتاج إلى لحاظ الشارع وعنايته، فكيف يسري شخص الأمر ويكون مندرجا تحت قوله: (صل بقصد أمر الشارع) من دون ربط من قبل الشارع .

**المحتمل الثالث:** أن يتصدى الشارع لذلك، فهو عندما يقول: (صلّ بقصد أمر الشارع) يقصد ما يشمل شخص الأمر، فيعود المحذور، لأنه متى ما لاحظه وهو متأخر بالطبع لزم تقدم ما هو متأخر بالطبع.

فالنتيجة أن المشرع سواء أقال: (صل بقصد شخص هذا الأمر) أو قال: (صل بقصد طبيعي أمر الشارع) فإن في ذلك محاذير عقلية بلا فرق بين أخذ شخص الأمر في متعلق الأمر أو أخذ طبيعي الأمر.

 وقد أجاب عنه قدس سره بما ذكره سابقا ومر النقاش فيه، من أن قصد الأمر متأخر بالطبع عن الأمر المقطوع به لا عن الأمر المجعول، فحينئذ لا يرد المحذور لأن المتأخر بالطبع هو قصد ما قطع بأنه أمر، لا الأمر الواقعي الذي جعله الشارع، أي: لا ثبوت لقصد الأمر إلا مع القطع بالأمر، لا أنه لا ثبوت لقصد الأمر إلا مع وجود الأمر واقعا، لوضوح أنه ربما يقصد المكلف الأمر لقطعه به وإن لم يكن له وجود. وبالتالي فلو أن المولى أخذ في متعلق أمره قصد الأمر فقال: (صل بقصد الأمر) فإن مراده بالضرورة : صل بما تقطع بأنه أمر، لعدم تصور قصد دون قطع بالأمر ، وقصد الأمر المقطوع ليس متأخرا عن الأمر المجعول ولا عن متعلقه، فلا يلزم من أخذه في المتعلق تقدم المتأخر بالطبع.

وقد مر النقاش فيه، ولكن الجواب عن الوجه الذي أفاده قدس سره:

**أولا:** أنه كما لا ثبوت للأمر إلا بثبوت متعلقه كذلك لا ثبوت لمتعلق الأمر بما هو متعلق للأمر إلا بالأمر، فدعوى أن لا ثبوت للأمر إلا بمتعلق بخلاف العكس ، إذ قد يثبت ذات المتعلق - لا من حيث كونه متعلقا - بدون أمر خروجٌ عن مفروض البحث، فإن مفروض البحث النسبة بين الأمر ومتعلقه من حيث كونه متعلقا له، وكما لا ثبوت للأمر إلا بثبوت متعلق كذلك لا ثبوت لمتعلق الأمر إلا بالأمر.

**ثانيا:** أن ما ذكره قدس سره من أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر لازمه تقدم ما هو متأخر قد سبق التأمل فيه، فإن المتقدم هو لحاظه لا ذاته، فلم يؤخذ المتأخر بالطبع متقدما وإنما لاحظه عند لحاظ المتقدم عليه وهو الأمر لا أنه أخذه متقدما كي يقال: إن لازم ما ذكر تقدم ما هو متأخر بالطبع.

**ثالثا:** إن ما ذكره قدس سره الشريف من أن المولى لو أخذ طبيعي الأمر فقال: (صل بقصد أمر الشارع) فإن الطبيعي لا يشمل شخص الأمر ما لم يلحظه المولى ضمن طبيعي الأمر، فالنقاش فيه مبنائي، إذ على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن الإطلاق اللحاظي متقوم بلحاظ السريان، أي: أن المولى إذا قال: أقم الصلاة بقصد طبيعي الأمر فما لم يلحظ عنوان قصد الأمر مشيرا لأفراده - فلا يتحقق إطلاق لحاظي، وإنما المتحقق إطلاق ذاتي، والإطلاق الذاتي لا قيمة له، بمعنى أن لحاظ الطبيعي دون لحاظه مشيرا لأفراده إطلاق ذاتي لا يرتب عليه العقلاء آثار الإطلاق من نفي القيد واكتشاف سعة الملاك، وأما الإطلاق الذي تترتب عليه الآثار فهو لحاظ السريان أي: لحاظ الطبيعي مشيرا لأفراده، فإذا لم يلحظ الطبيعي مشيرا لأفراده لم يندرج شخص الأمر تحت طبيعي الأمر. بينما على مبنى النائيني قدس سره وغيره من أن الإطلاق اللحاظي الموضوع للآثار هو عبارة عن لحاظ الطبيعي لا بشرط من حيث السريان وعدمه ، فعلى هذا يكفي قوله: (صل بقصد الأمر) وإن لم يلحظ شخص الأمر في اندراج شخص الأمر.

059

طرح المحقق العراقي قدس سره جوابين آخرين عن محذور الدور والخلف وتقدم المتأخر رتبة في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر:

**الجواب الأول:** ما ذكره [في المقالات ج1 ص238] ومحصله يتلخص في أمور أربعة:

**الأمر الأول:** أن المُنشأ تارة يكون هو شخص الوجوب وتارة يكون سنخ الوجوب، فمثلا: إذا قال الإمام عليه السلام: (من أفطر متعمدا في نهار شهر رمضان فليعتق رقبة) فإن المُنشأ بذلك شخص الحكم لا سنخ الحكم،حيث إن المطلوب صرف الوجود لا التعدد، بخلاف ما إذا قال: (يجب إكرام العالم)، فإن المنشأ بقوله: (يجب إكرام العالم) سنخ وجوبٍ كلي بإزاء طبيعي العالم، وهذا المنشأ ينطبق على وجوبات عديدة بعدد أفراد العالم، وهو - كما ذكر في بحث الوضع - من الوضع العام والموضوع له الخاص، مثلا: إذا قال المولى: (سميت كل من يولد في يوم الغدير بعلي) فإن المنشأ هو التسمية بعلي، إلا أن المنشأ ليس شخص التسمية، بل سنخ التسمية وطبيعيها، وهو مما ينطبق على تسميات عديدة بعدد من ولد في يوم الغدير، فلكل مولود تسمية بعلي.

**الأمر الثاني:** أن سنخ الوجوب المنشأ تارة ينطبق على أفراد متحدة في العنوان وأخرى على أفراد مختلفة في العنوان، فإذا قال: (يجب إكرام العالم) فقد أنشأ سنخ وجوب ينطبق على أفراد عديدة متحدة تحت عنوان العالم، وأما إذا قال: (اغتسل للجنابة وللجمعة) فإن المنشأ ليس شخص الوجوب، إذ لا محالة أن هناك واجبين: الجمعة والجنابة، فالمنشأ سنخ الأمر ، غاية ما في الباب أن هذا المنشأ - وهو سنخ الأمر - مما ينطبق على موضوعين مختلفين بحسب العنوان، ولكل موضوع منهما حكم، وإن أنشأهما بجعل واحد أو أبرزهما بإرادة واحدة كما هو مسلكه في حقيقة الحكم.

**الأمر الثالث:** أن سنخ الحكم قد يكون لأفراد عرضية وقد يكون لأفراد طولية، فإذا كان سنخ الحكم المنشأ مما ينطبق على أفراد عرضية فلا إشكال، كقوله: (أكرم العالم) حيث أنشأ طبيعي الوجوب الذي ينطبق على وجوبات عديدة بعدد أفراد العالم في عرض واحد، ولكن قد يكون سنخ الوجوب المنشأ مما ينطبق على أفرادٍ طولية لا عرضية، والطولية بين الأفراد قد تنشأ عن نكتة العلية وقد تنشأ عن نكتة أن أحد الوجوبين محقق لموضوع الوجوب الآخر.

مثال الأول: إذا أنشأ المولى بجعل واحد وجوب المقدمة وذيها، كما إذا قال: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهارة) فقد أنشأ سنخ وجوب منطبق على وجوبين طوليين، وهما الوجوب النفسي للصلاة والوجوب الغيري المترشح للمقدمة من الوجوب النفسي لذي المقدمة، حيث إن الوجوب النفسي لذي المقدمة بمثابة العلة لفعلية الوجوب الغيري للمقدمة، وقد أنشأ هذين الوجوبين بإنشاء سنخ وجوبٍ ينطبق عليهما على نحو الطولية حيث ينطبق على الوجوب النفسي في رتبة سابقة ثم ينطبق على الوجوب الغيري لمعلولية الوجوب الغيري للوجوب النفسي.

ومثال الثاني: حجية الإخبار بالواسطة، كما إذا قال المولى: (صدق العادل) أو قال: (خذ بخبر الثقة) وقد أخبر حريز عن زرارة عن الصادق عليه السلام أنه قال: (إن زيارة الحسين ع فريضة على كل مسلم يقر للحسين بالإمامة) فحينئذ هل ينطبق (صَدّق العادل) على الأخبار في عرض واحد وينبسط هذا الحكم - وهو حجية خبر الثقة - عليها معا؟ كلا، بل ينطبق على خبر زرارة في رتبة سابقة على خبر حريز، مع أن حريزا هو المخبر بخبر زرارة، فإن انطباقه عليه محقق لموضوع انطباقه على خبر حريز.

وبيان ذلك: أن حجية الخبر فرع فعلية الموضوع، وموضوع الحجية أن يكون للخبر أثر شرعي عملي وإلا لم يكن مشمولا لدليل الحجية، فلو أخبر حريز عن زرارة أنه رأى محمد بن مسلم يمشي مثلا فإنه لا يكون مشمولا لدليل: (صدق العادل) لعدم ترتب أثر شرعي على المؤدى، فبما أن موضوع الحجية أن يكون لمؤدى الخبر أثر شرعي فإن الخبر ذا الأثر هو خبر زرارة، لأنه يخبر عن قول الصادق عليه السلام، فلمؤداه أثر شرعي، ولأن لمؤداه أثرا شرعيا كان مشمولا لدليل الحجية، فمفاد دليل الحجية التعبد بصدور ما أخبر به زرارة عن الإمام ع، ويترتب على التعبد بصدوره ثبوت المضمون وهو وجوب زيارة الحسين عليه السلام، وحيث شمل دليل (صدق العادل) خبر زرارة وصار خبره حجة تنقح به موضوع الحجية في خبر حريز، فإن حريزا يخبر عن زرارة ولمؤدى خبره أثر شرعي وهو الإخبار بخبر حجة في رتبة سابقة، وهو زرارة، ولذا قلنا: إن شمول دليل الحجية لخبر زرارة محقق لموضوع الحجية بالنسبة إلى خبر حريز، وبالتالي فإن دليل حجية خبر الثقة وإن أنشئ به وجوب واحد - وهو صدق العادل - لكن المنشأ سنخ الوجوب لا شخصه، وهو منطبق على أفراد خبر الثقة لا على نحو العرضية وإلا لما كان خبر حريز مشمولا له لعدم ترتب أثر شرعي عليه، و بما أن الأثر الشرعي لخبر حريز أن المخبر به وهو خبر زرارة ذو أثر - فلا بد أن يكون خبر زرارة حجة كي يكون لخبر حريز أثر شرعي، فدليل حجية خبر الثقة ينطبق على خبر زرارة وفي طوله ينطبق على خبر حريز بطولية رتبية، أي أن انطباقه على خبر زرارة في رتبة أسبق من انطباقه على خبر حريز لأن انطباقه على خبر زرارة محقق لموضوع الحجية في خبر حريز.

**الأمر الرابع:** تطبيق ذلك على محل الكلام - وهو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - قال قدس سره: (وإنما المحذور كل المحذور في المقام وفي باب الإخبار مع الواسطة في إرادة شخص الوجوب أو السنخ المتحقق ضمن أفراد عرضية، وهذا الذي أوقعهم هنا وهناك في حيص وبيص ، وإلا فلو دققوا النظر وفتحوا البصر في المقامين، وجعلوهما من وادي إنشاء سنخ الحكم الموجود ضمن أفراد طولية لم يرد عليهم محذور ولا كانوا محتاجين إلى تعدد الخطاب) أي: أن كلا البابين حجية الأخبار مع الواسطة وأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - من واد واحد والجواب عنهما واحد، فإن المولى إذا قال: (صلّ بقصد الأمر) فإن كان المنشأ شخص الأمر فإنه غير معقول ويأتي فيه محذور الدور والخلف وتقدم المتأخر رتبة، وكذلك لو كان المنشأ سنخ الأمر لكن على نحو العرضية، لكن يمكن الحل بأن يكون المنشأ في قوله: (صل بقصد الأمر) سنخ الأمر والوجوب، وهذا السنخ ينطبق على وجوبين طوليين: وجوب لذات الصلاة ووجوب للإتيان بالصلاة بقصد الوجوب الأول، فقوله: (صل بقصد الأمر) جعل واحد لسنخ وجوب واحد إلا أن هذا المنشأ - لمن فتح البصر ودقق النظر - ينطبق على على وجوبين: وجوب بإزاء ذات الصلاة ووجوب للإتيان بالصلاة بقصد الوجوب الأول، فتنحل المشكلة ويرتفع الإشكال، فلم يتقدم المتأخر رتبةً ولم يلزم محذور الخلف أو الدور لأن هنا وجوبين ، فالوجوب المتوجه لذات الصلاة هو المتقدم والوجوب المتعلق بقصد الأمر هو المتأخر، ومنشأ الطولية بينهما أن الوجوب الأول هو المنقح لموضوع الوجوب الثاني، إذ لا يتصور أمر بقصد الأمر الا مع الأمر بذات العمل في رتبة سابقة .

وظاهر كلامه قدس سره أنه يريد وجوبين استقلاليين بينهما طولية لا وجوبين ضمنيين .

060

**وهنا ملاحظتان على ما أفاده المحقق العراقي قدس سره: ملاحظة ثبوتية وملاحظة إثباتية.**

**الملاحظة الثبوتية:** أن ما ذكره المحقق أعلى الله مقامه من تصور أمرين أحدهما بذات الصلاة والآخر بقصد الأمر الأول محل للتأمل والتدقيق من حيث إنهما أمران ضمنيان أو استقلاليان، فإن ظاهر عبارته [في المقالات ج1ص 238] التي هي بقلمه أنه ناظر للأمرين الاستقلاليين، وأن النكتة في دفع العويصة - وهي أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - أن المجعول سنخ وجوب ينطبق على وجوبات طولية قهرا، بسبب طوليتها في الوجود إما لعلاقة العلية بينها كعلية الوجوب النفسي للغيري، أو لكون ثبوت أحدها محققا لموضوع الآخر كما في المقام وباب حجية خبر الثقة، ولذلك لو كان المجعول شخص الوجوب أو السنخ المنطبق على الأوامر العرضية لم تندفع به العويصة، بينما ظاهر عبارة [نهاية الأفكار ج1 ص 190] في تقرير بحثه أن منظوره الأمران الضمنيان، وأن النكتة في دفع العويصة - وهي أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - هي دعوى الإنحلال أي انحلال الأمر بلحاظ الطولية بين أجزاءه، بلا حاجة لكون المجعول هو السنخ المنطبق على الأوامر الضمنية، حيث يكفي في دفع المحذور انحلال شخص الأمر بالمركب الاستقلالي للأوامر الضمنية، ولذا فإن المناقشة لكلامه مبنية على فرض كلا المحتملين لدفع الإشكال من تمام الجهات كما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج1ص 74].

**المحتمل الأول:** الأوامر الضمنية بمعنى أن هناك أمرا استقلاليا بالمركب الصلاتي، إلا أن الأمر بهذا المركب الصلاتي ينحل لأمرين ضمنيين أحدهما أمر بذات الصلاة والآخر أمر بالإتيان بها بداعي الأمر، وهذا المحتمل يرد عليه أنه لا يعقل الطولية في الأوامر الضمنية لا بنحو العلية، ولا بنحو أن يكون الأمر محققا لموضوع فعلية الأمر الآخر ، أما الطولية بنحو العلية فانتفاؤها واضح إذ لا يعقل أن يكون أحد الأوامر ضمن المركب الواحد علة لأصل الأمر الآخر فإن ذلك خلف انحلالهما من أمر استقلالي بالمركب، وأما الطولية بمعنى أن يكون الأمر الضمني محققا لموضوع الأمر الضمني الآخر فهو خلف وحدة الجعل والمجعول المقتضي لوحدة الموضوع، وبيان ذلك: أنه لاريب في طولية متعلق الأوامر الضمنية في مقام الامتثال بمقتضى كون المركب تدريجيَّ الوجود، حيث إن صحة الجزء المتأخر وتمامية امتثال أمره منوطة بصحة الجزء المتقدم وتمامية امتثال أمره، فلا يكون السجود صحيحا إلا مع الإتيان بالركوع ، ولكن لا يعقل أن يكون الأمر بالجزء المتقدم محققا لموضوع الأمر بالجزء المتأخر.

والسر في ذلك: أن الأوامر الضمنية متحدة جعلا ومجعولا، بمعنى أن المولى إنما جعل وجوبا وأمرا واحدا بإزاء المركب المجموعي، غاية ما في الباب أن الأمر بهذا المركب المجموعي - المعبر عنه بالصلاة - ينحل بحسب الإرتكاز العقلائي إلى أمر بالتكبيرة وأمر بالقراءة وأمر بالركوع وأمر بالسجود، وإلا فلا معنى للأمر بالركوع واقعا إلا نفس الأمر بالمركب، ولا معنى للأمر بالسجود إلا نفس الأمر بالمركب، فقوله: (اركع) عبارة عن قوله: (صل مع الركوع)، وقوله: (اسجد) عبارة أخرى عن قوله: (صل بقيد السجود) فبما أن هذه الأوامر متحدة جعلا ومجعولا بإزاء المركب الاستقلالي - وهو الصلاة مثلا - فلا محالة يكون موضوعها واحدا وهو المركب الاستقلالي، وبالتالي فلا يعقل أن يكون الأمر بالركوع محققا لموضوع الأمر بالسجود فإن موضوعهما واحد - وهو كونهما أمرين بجزئين من مركب واحد - مما يعني أن الطولية بينهما تستلزم أن يلحظ الموضوع الواحد موضوعا للأمر الأول وهو الأمر بالركوع ثم يلحظ متحققا به ليكون موضوعا للأمر الثاني وهو الأمر بالسجود ، وكون الموضوع الواحد ملحوظا تارة متقدما على الأمر الضمني الأول، ومعلولا له تارة أخرى من أوضح صور محذور الخلف، والنتيجة أن الطولية خلف الضمنية.

**المحتمل الثاني:** أن الأوامر استقلالية، بأن يفرض أن الأمر بذات الصلاة أمر مستقل، والأمر بالإتيان بالصلاة بداعي أمرها أيضا أمر مستقل، وهنا يقع السؤال هل أن الأمر الثاني - وهو الأمر بالصلاة بداعي أمرها - أمر مولوي أم إرشادي؟ أي هل أنه تكليف مستقل بالإتيان بالصلاة بداعي أمرها الأول أم أنه مجرد إرشاد إلى أن الملاك والغرض من الأمر الأول يقتضي الإتيان بالصلاة بداعي أمرها الأول.

**فإن كان منظوره** أن الأمر الثاني أمر مولوي وتكليف مستقل فلازمه أنه لو أتى بالصلاة دون داعي الأمر لسقط الأمران معا، أما الأمر الأول فلأنه امتثله، لأنه قد تعلق بذات الصلاة لا بالصلاة بقصد القربة، وأما الثاني فلأنه إذا سقط الأمر الأول سقط الأمر الثاني، لأن موضوع الأمر الثاني وجود أمر بالصلاة، فإذا سقط الأمر بالصلاة بامتثاله سقط الأمر الثاني بانتفاء موضوعه، فإن مقتضى طولية الأمرين أنه متى أتى بالعمل دون داعي الأمر سقط الأمران معا، أما الأول فلامتثاله وأما الثاني فلانتفاء موضوعه، وهذا خلف كون الواجب واجبا تعبديا، بمعنى أنه لا يتصور امتثال له إلا مع الإتيان به بداعي أمره.

**وإن كان منظوره** أن الأمر الثاني إرشاد إلى أن الأمر الأول وإن تعلق بذات الصلاة إلا أن ملاكه أن يؤتى بالصلاة بداعيه، فما لم يؤت بالصلاة بداعيه فإن الملاك لم يتحقق، فحينئذ يرد السؤال : هل الأمر الأول - مع كون ملاكه يقتضي الإتيان بالعمل بداعيه - لا يسقط عند الإتيان بالصلاة لا بداعي الأمر أم يسقط به؟

فإن قيل بعدم السقوط فهذا خلف القاعدة العقلية التي يسلم بها المحقق العراقي قدس سره، وهي أن الأمر متقوم بمتعلقه، بمعنى دوران شخص الأمر مدار تحقق متعلقه، وتقيده بعدمه تقيد المغيى بالغاية، بحيث لا بقاء لشخص الأمر مع تحقق متعلقه لأن فعليته تدور مدار عدم تحقق متعلقه، وبعبارة أخرى إن الهيئة متقومة بالمادة فلا يتصور بقاء الهيئة مع تحقق المادة، فإن بقاء شخص الأمر الأول لو صلى المكلف بدون داعي الأمر هو خلف تقوم وجود شخص الأمر بمتعلقه وخلف تقوم الهيئة بالمادة.

وإن قيل بالسقوط بمقتضى الضرورة العقلية لأن بقاء شخص الأمر منوط بعدم تحقق متعلقه وحيث قد حصل متعلقه فلا بقاء له، ولكن حيث دل الأمر الثاني على بقاء الملاك وعدم استيفائه فلا بد من الإعادة مرة أخرى بداعي الأمر كي يكون محققا للملاك وإن كان شخص الأمر قد سقط، فإن لازم ذلك أن إناطة الأمر بالإتيان بالصلاة بداعي الأمر عقلية لا شرعية، لأن الموجب للإتيان بالعمل بداعي أمره في هذا الفرض - وهو اقتضاء ملاكه لذلك حتى مع سقوط الأمر - هو حكم العقل لا الشرع، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره حيث بنى على أنه لا يعقل أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر شرعا ، ولكن مع ذلك يجب الإتيان بالعمل بداعي الأمر لا لأنه أخذ في متعلق الأمر شرعا، بل بمقتضى إدراك العقل النظري أن في الفعل الفلاني ملاكا لايتحقق إلا بالعمل بداعي الأمر، وهذا لا يصلح نتيجة للمحاولة التي تصدى لها المحقق العراقي قدس سره لإثبات أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر شرعا ببركة تعدد الوجوبات الطولية المنحلة من سنخ وجوب واحد.

**الملاحظة الإثباتية:** إن الغرض والثمرة العملية من هذا الوجه وغيره - كما أفاد المحقق العراقي قدس سره [في المقالات ج1ص 239] - هو التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية بمعنى أنه إذا صدر الأمر فإن كان مقيدا بقصد الامتثال علم أنه تعبدي، وإن لم يكن مقيدا به فمقتضى الإطلاق أنه توصلي، إلا أن هذه الثمرة والغرض مما لاينال بهذا الوجه ، والسر في ذلك يبتني على مقدمتين:

الأولى: إن الطريقة العرفية المعهودة في هذا الباب - وهو كون المجعول الواحد بحسب السنخ منطبقا على أحكام طولية أو عرضية - هي وحدة الموضوع نحو (أكرم العالم) و(خذ بخبر الثقة)، فإن الوجوبات العرضية والطولية متحدة في الموضوع وهو العالم وخبر الثقة، ولذلك يتبادر للمرتكز العرفي انطباق الأول - وهو أكرم العالم - على الوجوبات في أفراده انطباقا عرضيا، إذ لا طولية بينها، كما يتبادر للمرتكز العرفي انطباق الثاني على الوجوبات في أفراده انطباقا طوليا لتعذر العرضية بينها، وأما لو تعدد الموضوع فلا يكفي في تحقق التبادر العرفي للإنطباق العرضي أو الطولي مجرد الخطاب المتضمن لإنشاء سنخ الوجوب ما لم يذكر عناوين الموضوعات في خطابه، كما في قوله: (اغتسل للجمعة والجنابة) فإنه لو لم يقل: (والجنابة) فلا إشكال في أن مجرد إنشاء سنخ وجوب واحد لا يكفي عرفا لفهم أن الوجوب مما ينطبق عليهما في عرض واحد لولا التنصيص على العنوانين لاختلافهما موضوعا، وكذلك قوله: (إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور) لايتبادر منه عرفا انطباق المجعول الواحد على العنوانين بنحو الطولية ما لم ينص الخطاب عليهما.

الثانية: إن المولى في خطابه إذا لم ينص على العنوانين لا يستفاد الانطباق عليهما عرضا أو طولا، وإذا نص على ذلك وقال: (اغتسل للجمعة والجنابة) أو (وجب الصلاة والطهور) فكما يحتمل أن الحكمين مجعولان بجعل واحد فإنه يحتمل كونهما مجعولين بجعلين واقعا ولكنهما أبرزا بخطاب واحد، خصوصا أن التوصل لمجعولات مختلفة موضوعا بجعل واحد أمر غير معهود عرفا، ومقام الإثبات لا يعين أحدهما وأنهما مجعولان بجعل واحد أم بجعلين؟ ونتيجة ذلك عدم إمكان استفادة أن الثاني مجعول أو غير مجعول بعدم ذكره، مثلا إذا قال: (اغتسل للجنابة) ولم يذكر الجمعة فلا يستفاد من الاقتصار على الأول أن الثاني ليس مجعولا، إذ الثاني ليس قيدا في الأول كي يكون عدمه محققا للإطلاق في الأول فيستفاد من الإطلاق نفي وجوب الثاني، بل الثاني مجعول كالأول لا أنه قيد فيه، فعدم ذكره لا ينفي ولا يثبت بل لابد من ملاحظة الخطابات الأخرى لمعرفة كونه مجعولا أو عدمه، ولا يكفي عدم ذكره مع الأول، وكذلك الحال في المقام فإنه لا يمكن التمسك بعدم ذكر عنوان - قصد الأمر - لإثبات التوصلية من خلال تركه بذريعة التمسك بالإطلاق لنفي التعبدية، فإنه إذا قال: (حنط الميت بقصد الأمر) بنحو الطولية بين الأمرين، فإنه كما يحتمل أنهما مجعولان بجعل واحد فكذلك يحتمل أنهما مجعولان بجعلين، ومن الواضح أن الجعل الثاني على فرض التعدد ليس قيدا في الأول كي يكون عدمه محققا للإطلاق في الأول بحيث يستفاد منه أن الواجب توصلي، فإن المولى إذا ترك ذكر العنوان الدال على المجعول الثاني فقال مثلا: (حنط الميت) ولم يذكر قصد الأمر لم يمكن أن يستفاد عرفا أنه واجب توصلي لاحتمال أنه واجب تعبدي - بمعنى أن ملاكه لا يتحقق إلا بالإتيان به بداعي أمره - وأن ترك ذكر الثاني لأنه مجعول آخر يتوصل له بخطاب آخر، لا أنه قيد في الأول فيكون عدم ذكره نافيا لوجوبه، فالتمسك بخطاب الأول لنفي التعبدية لا مجال له عرفا، وبالتالي فالثمرة المنشودة من هذا الوجه وهي إمكان التمسك بإطلاق الخطاب لنفي التعبدية وإثبات التوصلية غير تامة .

061

**الجواب الثاني الذي طرحه المحقق العراقي قدس سره عن المحاذير السابقة:** هو الأمر بالصلاة بقصد الامتثال على نحو الحصة التوأم.

وبيان مطلبه بذكر أمور أربعة:

**الأمر الأول:** ما نذكره تقريبا لكلامه وإن لم يتعرض له، وهو أن هناك فرقا في النتيجة بين كون حقيقة الحكم هي الإرادة أو كون حقيقة الحكم هي الاعتبار، فإن قلنا: إن حقيقة الحكم من سنخ الإرادة، أي: أن الحكم التكليفي عبارةٌ عن الإرادة المبرَزة فحينئذ لا يتصور أن يكون متعلق الحكم - وهو الإرادة - قصدُ الأمر الشرعي على نحو الطبيعي، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنه لا يتصور إرادة إلا ومعها مرادٌ بالذات أي: صورة المراد، فإن الإرادة متقومة تكوينا في تحققها وانعقادها بصورة للمراد، وبما أن الإرادة تتضيق بغرضها حيث إن نسبة الغرض للإرادة نسبةُ العلة للمعلول، بلحاظ كون الغرض هو المحقق للإرادة، وكما يتضيق المعلول بالعلة كالحرارة التي تتضيق تكوينا بصدورها من النار فكذلك الإرادة بما أنها معلولة للغرض فإنها لا تصدر ولا تتحقق إلا بمقدار الغرض متضيقةً به، فإذا فرض أن الغرض من الإرادة هو حصول العمل بقصد أمر الشارع فلا محالة سيكون المراد بالذات هو العمل بقصد أمر الشارع بمقدار الغرض لا أكثر من ذلك.

**المقدمة الثانية:** إذا أراد المولى الصلاة بقصد أمر الشارع فهل يمكن أن يكون المراد بالذات قصدَ طبيعي الأمر من دون فناءه في شخص الأمر الذي صدر منه؟ وبيان ذلك أنه لا يعقل في التكوينيات قصد الطبيعي بما هو مراد بالذات إلا على نحو الفناء في الخارج، حيث إن الإرادة هي عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات أو إعمال القدرة في إيجاد عمل معين فمقتضى ذلك اتجاه الإرادة الى ماهو المراد بالعرض، فلو علم المريد بانحصار طبيعي المراد في فرد معين اتجهت الإرادة له تكوينا لا لموضوعية فيه، بل لكونه المصداق المتعين للمراد، فمثلا: إذا خرج من بيته قاصدا ومريدا دخول الحرم الشريف فهو بحسب مراده يريد أن يدخل الحرم الشريف من أي طريقٍ، ولكن علمه بأن الطريق للحرم الشريف منحصر في باب الطوسي مثلا يحتّم عليه أن تتعلق إرادته بالدخول للحرم الشريف عبر هذا الطريق، مع أن مراده يتحقق بأي طريقٍ كان، ولكن علمه بانحصار الطريق في هذا الطريق يحتم عليه بلا اختيار منه أن تكون الصورة المنعقدة حين الإرادة هي الصورة الفانية في ذلك الطريق، مع أن الملاك يتحقق في غيره، أي أن العلم بانحصار الطريق فيه يفرض عليه تكوينا أن يتصور الطريق للحرم فانيا في هذا الطريق الذي علم بانحصار الطبيعي فيه، فكذلك الأمر في مقام الحكم بمعنى الإرادة، حيث إن المحقق العراقي قدس سره يرى أن حقيقة الحكم التكليفي هي الإرادة التكوينية المنعقدة في النفس بمعناها التكويني، وإنما الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في المتعلق، وأنه في الأولى فعل النفس وفي الثانية فعل الغير، ولذلك يحتاج المولى أن يبرزها ليكون الإبراز موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال، وإلا فلب الحكم هو تلك الإرادة التكوينية التي لو تعلقت بفعل النفس لكانت محركة نحو العمل .

فبناءً على ذلك لو كان غرض المولى في قصد طبيعي الأمر لا شخصه الذي صدر منه ولكن هل يمكنه أن يتصور طبيعي الأمر عند انعقاد الإرادة مع علمه بانحصار طبيعي الأمر في الأمر الذي صدر منه؟ حيث لا أمر بالصلاة إلا هذا الأمر الذي يصدر منه .

والصحيح امتناع ذلك فإن المراد بالذات - أي: الصورة المقومة للإرادة - لا يمكن أن تلحظ على نحو الموضوعية بل لا بد أن تلحظ على نحو الفنائية والمرآتية لما في الخارج، لكون الإرادة هي المحرك نحو العمل بحيث تكون عضلات العبد بمنزلة أدوات المولى لتحقيق العمل, وبما أنها لا يمكن أن تلحظ على نحو الموضوعية - إذ المراد بالذات فانٍ في المراد بالعرض - فحينئذ متى ما تصور قصدَ طبيعي أمر الشارع وهو يعلم بانحصار هذا الطبيعي في الأمر الذي يصدر منه فلا محالة سيلحظ طبيعي الأمر فانيا في الأمر الذي يصدر منه، فإذا كان قصد امتثال الأمر مستحيلا، لأنه مستلزم للدور أو الخلف أو تقدم المتأخر رتبة، والمفروض تقوم المراد بالذات بالفناء في الخارج، فلا محالة يتعين عليه تكوينا أن يتصور قصد الأمر بنحو لا ينطبق على الأمر الشخصي الذي صدر منه لأن تصور الأمر الشخصي مستحيل في حقه، فإذا تصور قصد الأمر بنحو لا ينطبق على هذا الأمر الشخصي لم يمكن امتثال هذا الأمر، فإن المكلف إذا أتى بالصلاة لا بقصد هذا الأمر الشخصي لم يقع العمل منه امتثالا لهذا الأمر مع عدم وجود أمر غيره .

هذا إذا كانت حقيقة الحكم هي الإرادة، وأما إذا قلنا بأن حقيقته الاعتبار لا الإرادة، فقد يقال - وإن كان ذلك مرفوضا لدى المحقق العراقي قدس سره كما سبق -: إنه بحسب مقام الاعتبار يمكن أن يتفصى عن المحذور المذكور ويجعل متعلق أمره قصد طبيعي الأمر لا بشرط، إذ الاعتبار فعل اختياري للمعتبر، وليس مفروضا عليه، فهو في مقام الاعتبار إما أن يعتبر متعلق الأمر الصلاة بقصد شخص الأمر - وفيه المحاذير السابقة - أو يعتبر متعلق الأمر الصلاة بقصد الطبيعي الذي لا ينطبق على هذا الأمر - وفيه محذور عدم تحقق الامتثال - ويمكنه التخلص من كلا الأمرين في مقام الاعتبار بأن يجعل متعلق أمره قصد طبيعي الأمر بنحو اللابشرط، وإن كان مضطرا للحاظ قصد شخص الأمر، إلا أنه لم يدخله في متعلق أمره في مقام الجعل، وحيث لم يدخله في متعلق أمره لم ترد محاذير الدور والخلف وتقدم ما هو متأخر ونحو ذلك، وبالتالي فإذا تم الجعل أمكن للمكلف قصد شخص الأمر لكونه مصداقا لقصد طبيعي الأمر لا بشرط .

فبناء على مسلك المحقق العراقي من أن حقيقة الحكم هي الإرادة والإرادة أمر تكويني لا ينفك عن تصور المراد فانيا في المراد الخارجي فإنه لايمكن تعلق الإرادة بقصد طبيعي الأمر لا بشرط مع علمه بانحصار الطبيعي بأمره، بل إما أن يتصوره فانيا في شخص الأمر وهو محال عليه أو في طبيعي لا ينطبق على شخص الأمر ولا يتحقق به الامتثال.

**الأمر الثاني:** ذكر المحقق العراقي أعلى الله مقامه - في تقرير بحثه في بدائع الأفكار [ج1ص 229] - أن متعلق الأمر بالصلاة مثلا ليس الصلاة المتقيدة بقصد الأمر ولا الصلاة المطلقة.

أما أن المتعلق ليس الصلاة المتقيدة بقصد الامتثال فلأنه مستلزم للمحاذير السابقة، وأما أنه ليس الصلاة على نحو اللابشرط فلأن الملاك قائم بالصلاة بقصد الأمر لا الصلاة ولو لم يؤت بها بقصد الأمر، وإنما المتعلق هو الصلاة مع قصد الامتثال على نحو الحصة التوأم، والمراد بالحصة التوأم القضية الحينية، أي: الصلاة حين قصد الامتثال لا بقيد قصد الامتثال، والمقصود من القضية الحينية مفاد واو الجمع لا مفاد القيد، كما قيل بذلك في شرائط الصلاة بأن مرجع الشرائط إلى مفاد واو الجمع، فمعنى اشتراط الصلاة بالوقت ليس لحاظ الصلاة متقيدة بالوقت بحيث يكون التقيد بالوقت متعلقا للأمر، والا لما أمكن إثبات التقيد باستصحاب القيد عند الشك في بقاءه كالشك في بقاء الوقت لكونه من الأصل المثبت، بل مرجعه لمفاد واو الجمع بمعنى أن متعلق الأمر صلاة مع وقت، لا الصلاة المتقيدة بالوقت، والطريق إلى ذلك أن يتصور الصلاة مقترنة بقصد الامتثال لكن الاقتران ملحوظ بنحو الآلية والمرآتية المبرزة لذات الصلاة وذات قصد الامتثال، لا أنه يتصور الاقتران بقصد الامتثال على نحو الموضوعية وإلا لكان الاقتران قيدا في متعلق الأمر، بل يتصور الاقتران على نحو المرآتية لعملين في الخارج: صلاة مع قصد الامتثال.

وإذا حصل ذلك بأن تصور متعلق الأمر صلاةً وقصد امتثال لم تنطبق الصلاة على ما هو فاقد لهذا العنصر وهو الصلاة لا بقصد الامتثال، لأن تضيق المتعلق كما يتحقق بالقيد، أي بأن يأخذ الصلاة بقيد قصد الامتثال فكذلك التضيق قد يحصل بنفس ملاحظة الاقتران على نحو الآلية المحضة، فمثلا: إذا قال المولى: (صل حين نزول المطر) فمتعلق أمره الصلاة في حين نزول المطر على نحو مفاد واو الجمع لا الصلاة المتقيدة به، ولكنه مع ذلك لو صلى في حينٍ آخر لم يحصل ما هو المطلوب، لأن التضيق كما يحصل بالقضية المشروطة يحصل بالقضية الحينية كما في المقام.

**الأمر الثالث:** إن المولى إنما يضطر لذلك لأن ملاكه لا يستطيع أن يحققه في مرحلة الإرادة أو مرحلة الأمر، فإن الملاك قائم بالصلاة بقصد الامتثال، والمولى عالم بذلك، ولكن إرادة الصلاة بقصد الامتثال بنحو التقيد تستلزم المحاذير المتقدمة، فيتعين على المولى أن يكون متعلق إرادته أومتعلق أمره الصلاة المقترنة بقصد الامتثال على نحو القضية الحينية ومفاد واو الجمع.

**الأمر الرابع:** لا يرد على هذا التصوير جميع المحاذير المتقدمة، والسر في ذلك أن المحاذير من الدور والخلف ولحاظ المتقدم متأخرا كلها واردة على القيد باعتبار أن متعلق الأمر سابق رتبة على الأمر بحسب نظره، وقصد الأمر متأخر رتبة على الأمر، فلو أخذ قصد الأمر المتأخر رتبة على الأمر قيدا في متعلق الأمر وردت المحاذير، وأما إذا لم يأخذه قيدا فلا يرد شيء منها، لأنه أخذ الاقتران آلة ومرآة لأمرين في الخارج: العمل وقصد الامتثال.

وبهذا يتخلص من المحاذير التي ذكرت على أخذ قصد الامتثال قيدا في متعلق الأمر .

**062**

ويلاحظ على ما أفاده المحقق العراقي قدس سره – من أن الحصة التوأم توجب تضيق حصة الواجب قهرا بحيث لاينطبق على غيرها مع أنها ليست قيدا -:

أولا: بأن القضايا إما خبرية أو إنشائية، فإن كانت خبرية فيتصور فيها القضية الحينية كما لو قال: (علمت بمجيئ زيد حين نزل المطر) بمعنى أنه لم يعلم به إلا في هذا الوقت لا أن مجيئه مقيد بهذا الوقت، وأما القضايا الإنشائية فهناك فرق في موضوعاتها ومتعلقاتها بين لحاظ المفاهيم ولحاظ المصاديق، فإن كان الملحوظ في رتبة الموضوع أو المتعلق هو المفهوم الكلي فلا يعقل تضيق مفهوم كلي بمفهوم آخر ما لم يكن مقيدا به، إذ كل مفهوم بالنسبة للمفهوم الآخر أجنبي عنه، و لايخرج عن كليته بمجرد اقترانهما في الذهن أو اقترانهما الفاني في إرادة اقترانهما في مقام التحقق خارجا، فإن شيئا من ذلك لا يوجب تضيق المفهوم الكلي بالمفهوم الثاني ما لم يكن هناك تقييد، فإذا قال المولى: (صل عند نزول المطر) ولم يؤخذ نزول المطر إلا على نحو الظرف، بمعنى أنه على فرض نزول المطر فصلّ، من دون تقييد الصلاة المأمور بها بذلك الحين، فلا محالة يكون أحد المفهومين مطلقا بالنسبة للآخر، إذ يكفي في إطلاقه بالنسبة إليه عدم لحاظ تقييده به، ومقتضى إطلاقه صحة انطباقه على غيره، فالمأمور به – وهو الصلاة – مما يسقط الأمر به لو صلى في غير وقت نزول المطر، إذ المفروض أن الصلاة لوحظت دون قيد بالنسبة إلى المفهوم الآخر، فالعلقة بين المفاهيم تقتضي أن لا يتضيق مفهوم كلي بمجرد قرنه بمفهوم آخر ما لم يتقيد به، وإلا فهو في ذاته باق على كليته حصل الآخر أم لم يحصل.

وإن كان الملحوظ في الموضوع المصداق فإنه لا يعقل سعة المصداق لأكثر من دائرة تشخصه، فلو قال المولى: (أكرم هذا الواقف) أو قال: (صل عند هذا الجدار) وكان موضوع الحكم المصداق المتشخص خارجا، فإن هذا المصداق لاينطبق على غيره ولو كانت له صفات كلية تنطبق على غيره، فإنه بعد أن جعل موضوع الحكم المصداق، وقوام المصداق بتشخصه خارجا لا بصفاته، فمقتضى ذلك أن لا يشمل الحكم فرض عدم وجود المصداق، فالأمر بالصلاة عند هذا الضريح أو الأمر بإكرام هذا الواقف لا شمول فيه لإكرام غيره ولو كان مشاركا معه في الصفات، لأن الموضوع هو المصداق لا المفهوم الكلي، والمصداق قوامه بالتشخص، والتشخص يمنع سعة الحكم لغير ما هو المتشخص، فدعوى أن المفهوم يتضيق بقرنه بالمفهوم الآخر مع أنه ليس قيدا فيه دعوى غير معقولة أصلا، ولذلك ذكر جملة من الأعلام المتأخرين عن المحقق العراقي قدس سره أن القضية التوأم لا معقولية لها في باب الأحكام الشرعية المجعولة على نحو القضية الحقيقية، فإن مقتضى جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية أن المدار فيه على المفهوم الكلي ، وحيث لا يعقل تضيق المفهوم بالمفهوم ما لم يقيد به فالحصة التوأم والقضية الحينية المراد بها حصول التضيق غير معقولة في باب الأحكام الشرعية المجعولة على نحو القضية الحقيقية.

ثانيا: قد وقع الخلاف في أنه هل بين التقييد والإطلاق واسطة أم لا؟ وقد ذهب جملة من الأعلام إلى أنه ليس بين التقييد والإطلاق واسطة، بل كل موضوع وكل متعلق لحكم إما مقيد أو مطلق، ولا يتصور شق ثالث، وهذا تام على مبنى من يقول بأن التقابل بين التقييد والإطلاق تقابلٌ بين السلب والإيجاب، حيث لا يعقل ارتفاع النقيضين، وبالتالي فموضوع الحكم إما مطلق وإما مقيد، ولا يتصور ثالث. وكذلك على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره حيث التزم أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما، فإنهما وإن كانا عبارة عن لحاظ القيد ولحاظ عدم القيد إلا أنه لا واسطة بينهما في مقام الجعل، إذ المولى متى لاحظ دائرة ملاكه تعين عليه لحاظ متعلق حكمه بشرط أو لا بشرط، ولايتصور عدم لحاظ أحدهما، فبناء على هذين المسلكين يتعين الإطلاق في المأمور به وإن لوحظ على نحو الحصة التوأم، فإذا قال المولى: (صلّ مع قصد الامتثال) فلا يعقل أن تكون الصلاة المأمور بها لا مطلقة ولا مقيدة، فهي إما مقيدة بقصد الامتثال أو مطلقة، فإذا كان التقييد مستحيلا تعين الإطلاق، وإذا تعين الإطلاق فلا يعقل تضيق الصلاة بالحصة التوأم بعد أن كانت مطلقة، أي: حصلت المزامن معها أم لم يحصل.

وإن قلنا بأن بين الإطلاق والتقييد واسطة، وهي ما يعبر عنه بالإهمال اللحاظي، وهو ما يبتني على مسلك المحقق النائيني قدس سره من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة والعدم، فنتيجته أنه متى استحال التقييد استحال الإطلاق، لأن عدم الملكة ليس نقيضا بل هو عدمها في مورد إمكان الملكة، فإذا كان التقييد الذي هو الملكة مستحيلا في مورد يستحيل الإطلاق ، إذ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يقبل التقييد، فمع عدم إمكان التقييد لا يمكن الإطلاق، وحيث إن تقييد متعلق الأمر بقصد الامتثال مستحيل فالإطلاق مستحيل، فإذا استحال الإطلاق تبعا لاستحالة التقييد فهناك شق ثالث وهو الإهمال اللحاظي، بمعنى أن المولى في لحاظه للصلاة لم يلحظ كونها مقيدة بقصد الامتثال ولا كونها لا بشرط من حيث قصد الامتثال، فهي مهملة لحاظا، أي أن الصلاة في فرض الحصة التوأم مهملة، كما إذا قال: (صل مع قصد الامتثال) وحيث إن المهملة في قوة الجزئية فالصلاة الملحوظة بنحو الإهمال في قوة الجزئية، ومعنى أنها في قوة الجزئية أن يؤخذ بالقدر المتيقن منها، والقدر المتيقن من الصلاة المأمور بها أن تكون صلاةً مع قصد الامتثال، وستكون النتيجة كما ذهب إليه المحقق العراقي، لكن لا من باب التضيق القهري بالحصة التوأم – كما هو مسلكه – وإنما من باب أن المهملة في قوة القدر المتيقن، والقدر المتيقن من الصلاة المأمور بها على نحو الإهمال اللحاظي هو الصلاة حين قصد الامتثال.

تم الكلام في ثلاثة وجوه لمنع أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر.

الوجه الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، ومحصله أن أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر على نحوين: إما على نحو الجزئية وإما على نحو القيدية:

النحو الأول: أن يؤخذ قصد الامتثال على نحو الجزئية، بمعنى أن المولى حينما قال: (صل بقصد الامتثال) فهناك أمرٌ توجه لمركب من صلاة وقصد امتثال، وكل منهما جزءٌ من هذا المركب، فكما أن هناك أمرا بالصلاة فهناك أمر بقصد الامتثال، كالصلاة المركبة من ركوع وسجود، حيث ينحل الأمر بها الى أمر ضمني بإزاء الركوع و أمر ضمني بإزاء السجود، وكذلك الأمر بالصلاة مع قصد الامتثال منحل لأمرين: أمر بالصلاة وأمر بقصد الامتثال، لأن قصد الامتثال جزءٌ من المركب.

لكن هذا غير معقول، وذلك:

أولا: لأن قصد الامتثال ليس فعلا اختياريا حتى يتعلق به الأمر، والمعتبر في متعلق الأمر الاستقلالي أو الضمني كونه فعلا إختياريا، وذلك لأن قصد الإمتثال عبارة عن إرادة الامتثال، والإرادة ليست اختيارية، فإن الأفعال اختيارية بواسطة الإرادة، وأما نفس الإرادة فليس اختيارية، أو فقل: إن اختيارية كل فعل بالاختيار، والاختيار نفسه ليس اختياريا، وإلا لزم التسلسل، فإذا لم تكن إرادة الامتثال فعلا اختياريا فلا يعقل أن يتعلق بها أمر ضمني بأن يقال: هناك أمران ضمنيان أمر بالصلاة وأمر بإرادة الامتثال، لأن إرادة الامتثال ليست فعلا اختياريا كي يتعلق به الأمر.

ثانيا: على فرض أن إرادة الامتثال فعل يتعلق به الأمر فبما أن قصد الامتثال جزء من واجب عبادي فكل جزء عبادي لايصح إلا إذا أتي به بقصد الأمر بالكل، فالركوع مثلا جزء من الصلاة، ولذلك لا يصح الركوع إلا إذا أتي به بقصد الأمر بالكل – وهو الصلاة – وقس على ذلك قصد الامتثال، فإنه إذا كان جزءا من واجب عبادي فلا يصح إلا إذا أتي به بقصد الامتثال أيضا، إذ المفروض أن لدينا مركبا من صلاة وقصد الامتثال وكل منهما جزء من واجب عبادي، والواجب العبادي يعتبر فيه قصد الامتثال بالمركب، فلا يصح الإتيان بقصد الامتثال إلا بقصد الامتثال، أي أن المطلوب أن يأتي بالصلاة بقصد الامتثال بقصد الامتثال للأمر بالمركب منهما، ونشؤ قصد الامتثال عن قصد الامتثال مستحيل أو لغو، فإنهما إما قصد واحد ولا يعقل نشؤ الشيء عن نفسه، وإما قصدان وهذا منتفٍ بالوجدان.

063

**النحو الثاني:** أن يتعلق الأمر بالصلاة بقصد الامتثال بنحو القيدية، بمعنى أن المأمور به الصلاة المتقيدة بقصد الامتثال على نحو الحصة. وقد أفاد صاحب الكفاية قدس سره بأنه لو كان الأمر كذلك لم يعقل الإتيان بذات الصلاة بداعي أمرها.

**والسر في عدم المعقولية مقدمتان:**

**المقدمة الأولى:** أن الإتيان بالصلاة بداعي أمرها يتوقف على تعلق أمرٍ بذات الصلاة، ولا أمر بذات الصلاة، لأن وجود أمرٍ بذات الصلاة يعني أن الأمر بالصلاة المتقيدة بقصد الامتثال ينحل إلى أمرين: أمرٍ بقصد الامتثال وأمرٍ بذات الصلاة كي يقال: إن ذات الصلاة مأمور بها فيؤتى بها بداعي أمرها، ولكن هذا غير معقول، فإن انحلال الأمر بالمقيد إلى أمرٍ بالتقيد ممتنع لثلاثة وجوه لم تذكر بجميعها في الكفاية :

**الوجه الأول:** أن ما يشاع من أن الأمر الاستقلالي بالمركب أو المقيد ينحل إلى أوامر ضمنية مما لا معنى له، وإنما هو مجرد تحليل عقلي أو عرفي، وإلا فلا يوجد إلا أمر واحد وهو الأمر بالصلاة، وانحلاله مجرد تحليل عقلي أو عرفي بأن يقال: إن الأمر يكتسب عرفا من متعلقه الكثرة، لأن متعلقه كثير وهو التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم، وإلا فالأمر واحد، فكما أن المتعلق الكثير في نفسه المأمور به بأمر واحد يكتسب من وحدة الأمر به وحدة فيقال مركب واحد، فكذلك يكتسب الأمر الواحد من متعلقه الكثير الكثرة، وإلا فبحسب الواقع لم يصدر إلا أمر واحد، ولا يعقل انحلال الأمر بنفسه فإنه سواء كان أمر تكوينياً وهو الإرادة المبرزة، أو كان إنشاءً أو اعتباراً، فإن من المحال أن يتغير عما هو عليه من دون تصرف من المولى.

**الوجه الثاني:** لو سلمنا بانحلال الأمر الاستقلالي بالمركب إلى أوامر ضمنية بعدد الأجزاء، وقلنا إن جعل الأمر الاستقلالي بالمركب مع التفات المولى لتعدد أجزاءه جعل بالتبع لأوامر ضمنية بعدد الأجزاء، إلا أن انحلاله إلى أمر بذات الصلاة وأمر بالتقيد ممتنع، لأن التقيد ليس فعلا كي يتعلق به أمر، بل هو مجرد تحليل عقلي، فإن المولى إذا أمر بالمقيد وهو وجود واحد حقيقة تصدى العقل لتحليله إلى ذات وتقيد، وإلا فالتقيد مجرد صفة انتزاعية لا مصداق بإزائها خارجا كي يكون متعلق الأمر.

**الوجه الثالث:** لو سلمنا بالانحلال وأن التقيد مما يعقل تعلق الأمر به، إلا أنه يلزم من انحلال الأمر بالمقيد إلى أمر بذات الصلاة وأمر بذات التقيد محذور التسلسل. والسر في ذلك أنه إذا تعلق أمران: أمر بذات الصلاة وأمر بالتقيد، فهل الصلاة المأمور بها بأمر ضمني بالنسبة للتقيد مهملة أم مطلقة أم مقيدة؟ والأول غير معقول في مقام الجعل، والثاني خلف الارتباطية لأن مقتضى الارتباطية بين أجزاء المركب الواحد أن كل جزء مقيد بالجزء الآخر، فمثلا لم يأمر المولى بالركوع بما هو هو، بل بالركوع المتقيد بالسجود بعده والسجود المتقيد بالركوع قبله، فتعين الشق الثالث في المقام وهو أن يكون المأمور به الصلاة المتقيدة بالتقيد، وحينئذ يعود الكلام مرة أخرى، وهو أنه إذا كان المأمور به هو الصلاة المتقيدة بالتقيد انحل الأمر بها إلى أمرين أيضا، أمر بذات الصلاة وأمر بتقيدها بالتقيد، ويعود التشقيق في الصلاة المأمور بها بالأمر الضمني من أنها مهملة أم مطلقة أم مقيدة، والأولان ممتنعان فيتعين الثالث وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

فلا بد من القول بأن المأمور به واحدٌ وهو الأمر بالصلاة المتقيدة بقصد الامتثال، والأمر به واحد أيضا.

**المقدمة الثانية:** بما أن المأمور به شيءٌ واحد - وهو الصلاة المتقيدة بقصد الامتثال - فلا أمر بذات الصلاة، لأن الأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، وما تعلق به الأمر هو الصلاة المتقيدة، فنفس الصلاة لا أمر بها، فإذا كانت نفس الصلاة مما لا أمر بها كانت النتيجة، أن المكلف لا يمكنه أن يأتي بالصلاة بقصد الامتثال، لأن الإتيان بالصلاة بقصد الامتثال فرع الأمر بذات الصلاة، ولا أمر بذات الصلاة كما عرفت، وإنما المأمور به هو الصلاة المتقيدة، فكيف يتأتى من المكلف أن يأتي بالصلاة بقصد الأمر المتعلق بالصلاة والحال أنه لا أمر بالصلاة؟

هكذا ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره.

**وأورد عليه:** أنه يمكن الالتزام بكل من المحتملين الجزئية والقيدية بلا محذور، وبيانه: أنه يمكن اختيار المحتمل الأول وهو الجزئية وأن المولى أمر بمركب من صلاة وقصد الامتثال، والأنر بالمركب ينحل إلى أمرين: أمر بالصلاة وأمر بقصد الامتثال.

**وما ذكره هنا من أن قصد الامتثال ليس فعلا اختياريا فلا يعقل تعلق الأمر به ممنوع:**

**أولا:** لأن قصد الامتثال لو كان هو عبارة عن إرادة الامتثال فإن الإرادة اختيارية للمكلف، فقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره في بحث الجبر والتفويض [محاضرات الأصول ج2 ص403]: (أن الله خلق النفس واجدة للسلطنة والقدرة على إيجاد الأفعال وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة الى إعمال سلطنة أخرى). وذكر في تقرير التسجيل الصوتي له [ص193] من أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد وإن لم تكن اختيارية، إلا أن الإرادة بمعنى إعمال القدرة ليست غير اختيارية (ودعوى أن الاختيار إذا كان تحت قدرة النفس فهو يحتاج الى اختيار آخر فيتسلسل يلاحظ عليها أن إعمال القدرة لا يحتاج إلى إعمال آخر بل هو بنفسه إعمال للقدرة، والمظنون بل المطمئن به أن مراد السيد الداماد بقوله: (إن الاختيار اختياري بذاته) هو ما ذكرناه )، فكل عمل اختياري بالاختيار ولكن الاختيار اختياري بذاته، أي أن ماهية الاختيار متقومة بذلك، والإرادة بمعنى الاختيار إرادية بالذات لا بإرادة أخرى، وهذا هو الموافق للوجدان، فقصد الامتثال لو رجع للإرادة بمعنى الاختيار فإن الإرادة والاختيار اختياري بذاته، فكما يقال: نارية النار بذاتها، فاختيارية الاختيار بذاته لا باختيار آخر ولا يلزم منه جبر.

**ثانيا:** لو سلمنا أن الإرادة ليست إرادية، كما يصر عليه صاحب الكفاية قدس سره، لكن قصد الامتثال شيء والإرادة شيء آخر، وهذا ما نبه عليه سيد المنتقى طاب ثراه [ج1ص428] من أن هناك خلطا بين الإرادة وقصد الامتثال، فإن متعلق الأمر ليس الإرادة والاختيار وإنما هو فعل نفساني وهو قصد الامتثال، وهذا ليس عبارة عن الإرادة والاختيار، بل هو نظير أن نقول لشخص: قم بقصد التعظيم، فإن قصد التعظيم اختياري، لاختيارية المكلف في أن يقوم بقصد التعظيم أو يقوم بقصد الإهانة، فالقصد فعل اختياري نفساني يصح أن يكون متعلقا للأمر، ولذلك: فإن متعلق الأمر صلاةٌ وقصد امتثال، لأن قصد الامتثال فعلٌ اختياري قابل لتعلق الأمر به.

ويمكن اختيار المحتمل الثاني و هو أن قصد الامتثال قيد لا جزء، ولا محذور فيه فإنه مضافا الى إمكان أن تكون الصلاة المأمور بها مهملة إهمالا لحاظيا بالنسبة للتقيد بقصد الامتثال ولا تصل النوبة للإطلاق أو التقييد المستلزم للتسلسل، أنه لو سلمنا إنكار الأمر الضمني فإن ما ذكره من أن الأمر لم يتعلق إلا بالصلاة المتقيدة بقصد الامتثال ولم يتعلق بذات الصلاة حتى يؤتى بها بقصد الأمر بها ممنوع، فإن الأمر بالمقيد كما يدعوا للمقيد فإنه يدعو لذات المقيد، وليس من الصحيح القول: إن الأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، فإن داعوية الأمر هي عبارة عن حكم العقل بضرورة التحرك والانبعاث عن أمر المولى قضاء للمولوية، وليست أمر مجعولا كي يقال بأنها تختص بالمتعلق، بل إنها تنبسط على المتعلق وأجزاءه ومقدماته عقلا، فمثلا: إذا أمر المولى بالحج فالأمر بالحج يدعو عقلا إلى نفس الحج ويدعو إلى الطواف بنفسه، ولمقدماته أيضا، لا أنه لا يدعو إلا لما تعلق به، وبالتالي فالصلاة مدعوّ لها بنفس الأمر الذي تعلق بالصلاة بقيد قصد الامتثال، وبما أن الصلاة مدعو إليها بنفس ذلك الأمر فمتى أتى المكلف بالصلاة بقصد ذلك الأمر المتعلق بالمقيد حصل الامتثال قهرا، لأن المولى لم يأمره إلا بصلاة متقيدة بقصد الامتثال، فمتى أتى بذات الصلاة بداعي الأمر بالمقيد حصل القيد معها ضمنا وهو قصد الامتثال فحصل التقيد، وحيث حصل التقيد سقط الأمر بالمقيد لامتثاله، وبعبارة أخرى اذا التفت المولى والعبد الى أن المقيد مما يحصل خارجا بالإتيان بذات الصلاة بقصد الأمر بالكل وهو الأمر بالمقيد لانبساط دعوته على ذات الصلاة عقلا، كفى ذلك في تحقق الامتثال، حيث إن العبد قاصد بالإتيان بالصلاة بقصد الامتثال تحقيق المقيد المأمور به لالتفاته الى تحققه بنفس قصد الامتثال من دون حاجة للإتيان بالصلاة بقصد الامتثال بقصد الامتثال كي يشكل على ذلك بامتناع نشؤ قصد الامتثال عن نفسه كما مضى، كما أنه لا يعتبر في التعبدي أن يقصد الأمر الذي تعلق بذات العمل خاصة، بل يكفي في تحقيقه أن يؤتى به بقصد الأمر بالمقيد لحصول امتثاله بنفس ذلك، وهذا واضحٌ جدا لمن تأمل.

064

**المحذور الخامس:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وله بيانان:

**البيان الأول:** ما ورد [في أجود التقريرات ج1 ص 106] من أن لازم أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر تعليقُ الشيء على نفسه، وتعليق الشيء على نفسه دور محال.

وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن هناك فرقا بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم، فموضوع الحكم ما أخذ مفروضَ الوجود في رتبةٍ سابقة على الحكم، وأما متعلق الحكم فهو ما أريد إيجاده بالحكم، لا أنه مفروض الوجود في رتبةٍ سابقة، مثلا: إذا قال المولى: (صلّ عند الزوال) فإن الفرق بين الزوال والصلاة أن الزوال موضوعٌ، فلذلك أخذ مفروض الوجود في رتبة سابقة، فكأن المولى قال: (إذا فرض وجود الزوال فصلّ) وأما الصلاة فمتعلق الأمر، ومتعلق الأمر لم يفرض وجوده بل أريد إيجاده بالأمر، وكون الموضوع مفروض الوجود هو ماعبر عنه المحقق النائيني قدس سره بأن مرجع القضية الحقيقية إلى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، أي: أن مرجع قوله: (صل صلاة الزوال) إلى قوله: (إذا تحقق الزوال فصل)، وأثر ذلك أن فعلية الحكم تابعة لفعلية الموضوع، باعتبار أن فعلية الموضوع شرطٌ وفعلية الحكم جزاءٌ.

**المقدمة الثانية:** إن متعلق المتعلق بمثابة الموضوع لا بمثابة المتعلق، أي: أن متعلق المتعلق مفروض الوجود لا أنه أريد إيجاده بالأمر، فإذا قال المولى: (أكرم العالم) فالعالم متعلق المتعلق، حيث إن الإكرام المأمور به مما لا يتصور إلا بمتعلق، ومتعلقه العالم، لكنه بمثابة الموضوع، أي أن مرجع قوله: (أكرم العالم) إلى قوله: (إن وجد العالم فأكرمه) لأخذ متعلق المتعلق مفروضَ الوجود، ك موضوع الحكم تماما، وبالتالي ففعلية الحكم - وهي الأمر بالإكرام - تابعةٌ لفعلية متعلق المتعلق، لا أنه أريد من المخاطب إيجاد العالم وإكرامه، بل أريد منه الإكرام على فرض وجود العالم.

وبناء على هاتين المقدمتين لو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بأن قال: (صل بقصد الأمر) صار الأمر متعلق المتعلق، حيث جعل المأمور به - وهو الصلاة بقصد - متعلقا بالأمر، وبما أن الأمر متعلق المتعلق، ومتعلق المتعلق موضوع، فمرجع قوله: (صل بقصد الأمر) إلى قوله: (إن وجد أمر فصل بقصده)، وهذا مستلزم لتعليق الشيء على نفسه، إذ لا أمر إلا نفس قوله: (صل) فمرجع قوله: (صل بقصد الأمر) إلى قوله: (إن وجد صلّ فصلّ بقصده) وهذا من تعليق الشيء على نفسه، وتعليق الشيء على نفسه دور محال.

 وأجاب عنه سيدنا الخوئي قدس سره بأن كون متعلق المتعلق موضوعا للحكم على نحو الإطلاق غير سديد، بل إن متعلق المتعلق على نحوين: إذ تارة لا يكون المكلف قادرا على الامتثال حتى بعد جعل الأمر ووصوله إلا في فرض تحقق متعلق المتعلق خارجا، كما في مثال أعتق رقبة فإن مجرد جعل الأمر ووصوله للمكلف لا يكفي في إمكان الامتثال ما لم توجد رقبة خارجا، وهنا يكون متعلق المتعلق بمثابة الموضوع، وتارة يكون امتثال الأمر مقدورا بمجرد جعله ووصوله للمكلف بلا حاجة لانتظار حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون متعلق المتعلق بمثابة الموضوع.

وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (أعتق رقبة)، فمن الواضح أن امتثال الأمر ليس مقدورا للمكلف مالم توجد رقبة في الخارج، والسر في ذلك أن تحقق متعلق المتعلق لا بيد المولى ولا بيد العبد، فمقتضى كونه كذلك أن يؤخذ في مقام الجعل مفروض الوجود، فكأنه قال: (إن وجدت رقبة فأعتقها) وكذا قوله: (أكرم العالم) فإن وجود العالم ليس أمرا بيد المكلف ولا المولى، ومن أجل ذلك صار بمثابة الموضوع أي: أنه أخذ مفروض الوجود، فكأنه قال: (على فرض وجود عالم فأكرمه)، فالنكتة في كون متعلق المتعلق بمثابة الموضوع أنه يعتبر في كون الفعل مأمورا به أن يكون مقدورا، فإن كانت القدرة عليه متاحة لأجل قدرة العبد على متعلقه كما لو قال المولى له: (اكتب قصيدة) وكان ذلك ميسورا له، أو كانت القدرة متاحة لأن متعلق المتعلق مما يتحقق بنفس جعل المولى بحيث لا ينتظر العبد في مقام الامتثال حصول شيء، فلا موجب لأخذ متعلق المتعلق مفروض الوجود في الجعل، وإن كان متعلق المتعلق أمرا خارجا عن إطار المولى بما هو مشرع، وإطار العبد بما هو منقاد، فلأجل عدم كونه بيدهما كان لابد أن يلحظ مفروض الوجود، مثلا إذا قال: (إذا وجبت الصلاة فتوضأ بالماء) فإن الماء وإن كان متعلق المتعلق إلا أن تحصيله أمر مقدور للمكلف وبيده، فلا مبرر حينئذ لرجوع هذه القضية إلى: (إن وجد الماء فتوضأ به)، بل مرجعها إلى: أوجد الوضوء بالماء ولو بإيجاد الماء، بحيث لو توقف وجود الماء على عمل المكلف بأن يذيب الثلج أو يحفر الأرض وجب عليه ذلك بنفس قوله: (توضأ بالماء).

وكذلك الحال في ما لو كان متعلق المتعلق بيد المولى بحيث يتحقق بنفس جعله بلا حاجة لانتظار أمر آخر، فإنه لا مبرر لأخذه مفروض الوجود، فإذا قال المولى: (صل بقصد الأمر) فإن العبد وإن لم يقدر على إيجاد الأمر حيث إن الأمر من شؤون المولى لا العبد، إلا أن هذه الحصة - وهي: قصد الأمر - ستكون مقدورة له بنفس صدور قوله: (صل)، بلاحاجة لانتظار أمر آخر كما مضى في القسم الأول، وبما أن الحصة المأمور بها ستكون مقدورة للمكلف بنفس قوله: (صل) لحصول متعلق المتعلق به فلا معنى حينئذ لأن يؤخذ الأمر مفروض الوجود في رتبةٍ سابقة على الأمر كي يلزم محذور تعليق الشيء على نفسه، فإن هذا المحذور فرع لحاظ الأمر مفروض الوجود، ولحاظه مفروض الوجود فرع كونه خارجا عن يد المولى والعبد، والحال أنه مما يتحقق بنفس قول المولى: (صل)، وبه يكون الامتثال مقدورا فلا موجب لأخذه مفروض الوجود في رتبةٍ سابقة .

**البيان الثاني:** ما ذكره السيد الصدر طاب ثراه تتميما لكلام المحقق النائيني قدس سره، ودافعا لجواب سيدنا الخوئي قده عليه وبيانه يبتني على مقدمة، وهي أن المكلف لا يقدر على قصد الأمر مع عدم وصوله، كما لو كان المكلف قاطعا بعدم الحكم أو كان غافلا عنه، فإنه لا قدرة له على قصد امتثال الأمر ما لم يصل ولو وصولا احتماليا كما في موارد الانقياد. وبعد المفروغية عن هذه المقدمة نقول: إن قول المولى: (صل بقصد الأمر) هل هو مطلق أم مقيد بالوصول؟ فإن كان مطلقا أي: صل بقصد الأمر وصلك أم لم يصلك كان إطلاقه تكليفا بغير المقدور، وإن قيده بالوصول فقال: (صل بقصد الأمر إن وصلك) فلازم ذلك أن يكون ثبوت الحكم معلقا على وصوله، وهذا دور واضح، إذ أن وصول الحكم فرع وجود حكم، حيث لا يمكن أن يصل شيءٌ لا ثبوت له، فوصول الأمر فرع ثبوته، فلو توقف ثبوته على وصوله لزم الدور بأن يقال: (صل بقصد الأمر إن وصلك) مع أن ثبوت الأمر منوط بالوصول والوصول منوط بثبوت الأمر.

**فإن قلت:** إنكم قد فرغتم عن إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم وقلتم: يكفي في دفع الدور أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، بأن يقول من علم بالجعل الكلي لوجوب الجهر في صلاة الفجر على كل مكلف بنحو القضية الحقيقية فهو فعلي في حقه إن توفرت الشرائط فيه، بل أن هذا ممكن حتى في الجعل الشخصي على نحو القضية الخارجية كما لو قال صاحب الدار: من علم برضاي بدخول الدار الذي أبرزه بكلامي هذا فله أن يدخل داري اليوم، فإنه لا محذور فيه لأن المعلَّق غير المعلَّق عليه، فالمعلق الرضا الفعلي بالدخول والمعلَّق عليه العلم بالرضا الفعلي بالدخول المبرز بالخطاب، فكذلك يمكن للمولى في المقام أن يقول: (إن وصلكم أمري المنشأ بقولي: صل فيجب عليكم الصلاة بقصده) فإن المعلَّق هو وجوب الصلاة بقصد الأمر، والمعلق عليه هو العلم ووصول الأمر على نحو القضية الحقيقية.

**قلنا:** لا يجدي في قدرة المكلف على امتثال الحكم إلا وصول الحكم الفعلي لا وصول الحكم الجعلي الإنشائي، فإن المحذور المذكور في المقام هو عدم القدرة، إذ أن المكلف ما لم يصله الأمر الفعلي في حقه لم يقدر على الامتثال فلو أنيط الأمر الفعلي في حقه بالوصول لزم الدور، إذ لا يكفي في دفع المحذور أن يقال: إن وصلك الجعل الكلي للأمر فصل بقصده، لأنه حتى لو وصل الجعل الكلي ولم يكن فعليا في حقه لعدم حلول الوقت أو لفقد شرائط أخرى لم يعقل حصول الامتثال، وإنما الذي يجديه وصول الحكم الفعلي في حقه لا وصول الجعل الكلي، مثلا لا يجدي في تحقيق قدرة المكلف الإمتثال مالو قيل: (إن وصلك الأمر بالحج فحج بقصده) ولم يكن وجوب الحج فعليا في حقه لعدم الاستطاعة، وإنما المفيد في تحقيق القدرة على قصد الأمر وامتثاله وصول الحكم الفعلي في حقه، فإن القدرة على الامتثال فرع وصول الحكم الفعلي في حقه لا وصول القضية الجعلية الإنشائية، لذلك لو علق الحكم الفعلي في حقه على وصوله للزم الدور، لأن وصول الحكم الفعلي فرع كونه فعليا في حقه، فلو كانت فعليته في حقه منوطة بوصوله للزم الدور.

والنتيجة أن النكتة لدى المحقق النائيني قدس سره في امتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر عدم قدرة العبد على امتثاله، حيث إن الأمر المطلوب قصده لا يمكن أن يكون مطلقا لعدم القدرة على امتثاله عند عدم الوصول ولا مقيدا بالوصول للزوم الدور .

والجواب عما ذكره السيد الشهيد قدس سره أن يقال: أما على مبنى السيد الشهيد نفسه قدس سره فالحل واضح، فإن الحكم بنظره يكون فعليا حتى في حق القاطع بالخلاف والغافل، وأن الأحكام الفعلية لفعلية موضوعاتها مشتركة بين العالم والجاهل والقاطع بالخلاف والغافل، والسر في ذلك أن قوام الأمر بالحمل الشائع بالبعث بداعي جعل الداعي على فرض الوصول، فإذا كان المسمى بالأمر لدى المرتكز العقلائي هو الطلب بداعي قدح الداعي في نفس المكلف أو بداعي انبعاث المكلف على فرض الوصول فهو شامل للقاطع بالخلاف والغافل بالفعل، والسر في شموله له بالفعل إمكان انبعاثه عنه على فرض وصوله، فإنه متى وصله لم يكن غافلا ولا قاطعا بالخلاف، وبالتالي فلا حاجة لأخذ قيد الوصول في: (صل بقصد الأمر إن وصلك) بل هو مطلق يشمل حتى من لم يصله، ما دام يكفي في فعليته أنه باعث على فرض الوصول، فلا يخرج عنه إلا العاجز تكوينا، وأما على مسلك المحقق النائيني قدس سره الذي لا يرى معنى الأمر بالحمل الشائع إلا النسبة الإيقاعية الصادرة عن المولى بداعي تحريك المكلف، فيكفي في القدرة على امتثال القيد وهو - صل بقصد الامتثال - القدرة الشأنية للمكلف وهي كون الأمر في معرض الوصول إليه بحيث لو وصله لكان فعليا في حقه لاجتماع شرائطه، فلا مانع من الإطلاق لكفاية القدرة الشأنية في صحة الخطاب ولا حاجة لتقييده بالوصول كي يرد محذور الدور.

065

وقد تناول سيد المنتقى قدس سره [ ج1 ص 428] كلام المحقق النائيني قدس سره في ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** في تفصيل النكتة التي على إثرها بنى المحقق النائيني قدس سره على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، ومحصل هذه النكتة أن ما يتفرع على الأمر لا يعقل أخذه في موضوع الأمر لأن أخذ ما يتفرع على الأمر في موضوع الأمر مستلزم لإناطة الأمر بفعلية نفسه وهو محال.

وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (صل بقصد الأمر) فإنه لا يعقل انبساط التكليف على الأمر أيضا، إذ الأمر ليس فعلا للعبد كي ينبسط عليه التكليف، وإنما ينبسط التكليف على ما يكون من أفعال العبد، والمفروض أن نفس الأمر ليس من أفعاله، بل هو فعل للمولى، وبما أنه لا ينبسط عليه التكليف فلا بد من أخذه مفروض الوجود كسائر القيود التي لا ينبسط عليها التكليف، مثلا: إذا قال المولى: (أعتق رقبةً) فإن الذي ينبسط عليه التكليف هو العتق، وأما وجود الرقبة فلا ينبسط عليه التكليف، فلا بد من أخذ الرقبة مفروضة الوجود، بأن يقول المولى: على فرض وجود الرقبة فأعتقها، وكذلك إذا قال المولى: (أكرم العالم) فإن ما ينبسط عليه التكليف هو الإكرام، وأما وجود العالم فلا ينبسط عليه التكليف ولذلك لا بد من أخذه مفروض الوجود بأن يقول: إن وجد العالم فأكرمه، فكذلك في المقام وهو: (صل بقصد الأمر)، فإن ما هو من شؤون العبد بحيث ينبسط عليه التكليف هو الصلاة والقصد، وأما نفس الأمر فليس من شؤون العبد كي ينبسط عليه التكليف ويتعلق به، فإذا لم ينبسط عليه التكليف فلا محالة يؤخذ مفروض الوجود، فكأن المولى قال: (إذا فرض وجود أمر بالصلاة فصل بقصده) والنتيجة أن الأمر قد لوحظ مفروض الوجود، وإذا كان كذلك وكان المفروض أن نفس الأمر متفرع على الأمر - إذ لا وجود للأمر إلا بجعل الأمر - فكيف يؤخذ الأمر مفروض الوجود في جعل الأمر؟ فإن لازم ذلك أخذ ما يتفرع على جعل الأمر موضوعا لجعل الأمر، فكأن المولى قال: (إن وجد صل فصل) و(إن وجد أمر فأنت مأمور) وهذا مما لا يعقل، والسر في عدم معقوليته أن إناطة الأمر بشيء تستلزم دوران فعلية الأمر مدار فعلية ذلك الشيء، كما إذا قال: (إذا زالت الشمس فصل) فإن الأمر بالصلاة أنيط بالزوال ونتيجة هذه الإناطة مدار فعلية الأمر بالصلاة مدار فعلية الزوال، فلو أنيط الأمر بفرض وجود الأمر بأن يقول: (إن فرض أمر فأنت مأمور بقصده) فلازم ذلك دوران فعلية الأمر مدار فعلية الأمر، ودوران فعلية الأمر مدار فعلية نفسه مستلزم لتقدم فعليته على فعليته، وهذا دور محال .

**المطلب الثاني:** أن المحقق العراقي قدس سره في مقالاته [ج ١ ص 76] كأنه انتبه إلى ما لم ينتبه له النائيني قدس سره، فأورد على المحقق النائيني قدس سره بأن قصد امتثال الأمر لم يؤخذ مفروض الوجود، لأن قصد امتثال الأمر متعلق للأمر، ومتعلق الأمرمما أريد إيجاده بالأمر وليس مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، وكأن هناك اشتباها بين الموضوع والمتعلق، فإن ما هو مفروض الوجود هو الموضوع كما إذا قال: (إذا زالت الشمس فصل) وأما متعلق الأمر فليس مفروض الوجود في رتبةٍ سابقة على الأمر بل أريد بالأمر إيجاده وتحقيقه، كأن يقول المولى: (صل) فإن من الواضح أن الصلاة ليست مفروضة الوجود في رتبة سابقة على الأمر بل أريد إيجادها بالأمر، وكذلك قصد امتثال الأمر، فإنه متعلق وليس موضوعا، فلم يؤخذ مفروض الوجود بل فرض وجوده يقتضي سقوط الأمر لافعلية الأمر، لأن وجود المتعلق مسقط للأمر الفعلي لا أن وجوده محقق لفعلية الأمر .

ولكن أورد عليه سيدنا الخوئي وكذلك سيد المنتقى قدس سرهما بأن منظور المحقق النائيني قدس سره للأمر لا لقصد الأمر، فإن المحقق النائيني قدس سره ملتفت إلى أن قصد الأمر متعلق وليس موضوعا ولذلك لم يؤخذ مفروض الوجود، وإنما الذي أخذ مفروض الوجود نفس الأمر لا قصد الأمر بلحاظ أن قصد الأمر داخل في المتعلق لا في الموضوع، إلا أن المولى في قوله: (صل بقصد صل) قد لاحظ الأمر حتما كما لاحظ قصد الأمر، وهذا الأمر الذي لوحظ بما أنه لا ينبسط عليه التكليف - لأنه من فعل المولى لا من فعل العبد - فلا بد أن يكون ملحوظا مفروض الوجود لا محالة، وهذا هو محل كلام النائيني قدس سره لا قصد الأمر الذي لم يؤخذ مفروض الوجود.

**المطلب الثالث:** مناقشة سيد المنتقى لسيدنا الخوئي قدس سرهما، حيث إن سيدنا الخوئي قدس سره أفاد بأن هذه الملازمة التي يدعيها المحقق النائيني قدس سره غير ثابتة، وهي أن كل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود، وتوضيح ذلك أن مبنى المحقق النائيني قدس سره في إشكاله يعتمد على أمرين كما شرحه سيد المنتقى وهما:

**الأمر الأول:** أن كل قيد لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود، مثلا إذا قال: (أكرم العالم) فالعالم لا ينبسط عليه التكليف، فهو مفروض الوجود، وكذا الرقبة في (أعتق رقبة) وكذلك محل الكلام إذا قال: (صل بقصد الأمر) فإنه قد أخذ في متعلق الأمر: القصد والأمر، والقصد متعلق، ولكن الأمر بما أنه لا يتعلق به التكليف فهو مفروض الوجود.

**الأمر الثاني:** كل ما هو مفروض الوجود فالحكم يدور مداره، فلا يكون الحكم فعليا إلا بفعليته، وهذه ملازمة أخرى، فإذا قال المولى: (إذا زالت الشمس فصل) فبما أن الزوال مفروض الوجود فيدور الوجوب مداره، فلا فعلية للوجوب قبل فعلية الزوال.

وهذه الملازمة الثانية - كما أفاد سيد المنتقى - ملازمة غير تامة، ولكن سيأتي الكلام عنها في بحث الواجب المعلق، حيث يبحث هناك في أنه هل أن كل شيء مفروض الوجود فلا فعلية للحكم إلا بفعليته؟ فمثلا الحج لا يقع صحيحا إلا في عشرة ذي الحجة، إذ أخذ الوقت قيدا في صحته، فهل يعقل أن يكون وجوب الحج فعليا قبل فعلية زمان الحج؟ بمعنى أن المكلف لو استطاع في شهر شوال فهل يكون وجوب الحج فعليا في حقه قبل فعلية زمان الحج؟ فمن قال باستحالة الواجب المعلق قال بعدم المعقولية، لأن الزمان لا ينبسط عليه التكليف لخروجه عن اختيار المكلف، وكل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو مأخوذ مفروض الوجود، فزمان الحج مأخوذ مفروض الوجود، و كل ما هو مفروض الوجود فلا فعلية للوجوب قبله، والنتيجة استحالة الواجب المعلق؟ أم يقال: إن الزمان وإن كان مفروض الوجود لكن هذا لا يقتضي دوران فعلية الوجوب مداره بل قد تتقدم فعلية وجوب الحج عليه؟ وثمرة تقدم وجوب الحج على زمانه وجوب إعداد المقدمات وجوبا غيريا شرعيا، وهذا مما يعبر عنه بالواجب المعلق، فهذه الملازمة الثانية - وهي أن كل ما هو مفروض الوجود يدور الحكم مداره من حيث الفعلية - سيأتي بحثها في الواجب المعلق إن شاء الله تعالى.

وإنما الكلام فعلا في الملازمة الأولى، فهل كل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود أم لا؟ وقد منع السيد الخوئي قدس سره من الملازمة، وأفاد أنه ليس كل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود، فإن السر في كون الشيء مفروض الوجود ليس عدم انبساط التكليف بل السر في كونه مفروض الوجود أن تعلق التكليف به تعلق بغير المقدور، مثلا: بالنسبة للزوال لو قال المولى: (صل صلاةَ الزوال) فإن الزوال مما لا يمكن أن ينبسط عليه التكليف، لذا لا بد أن يؤخذ مفروض الوجود، لا لأنه لم ينبسط عليه التكليف، بل لأن انبساط التكليف عليه تكليف بغير المقدور، فلو أن المولى قال للمكلف: (يجب عليك أن توجد صلاة بزوال قبل الزوال) فإنه خارج عن قدرته واختياره، وبما أن قيد الزوال مما لا يمكن انبساط التكليف عليه - لأنه يؤدي إلى التكليف بغير المقدور - فلذلك يؤخذ مفروض الوجود، وهذا لا ينطبق على الأمر في قول المولى: (صل بقصد الأمر) أو (صل بقصد صل) لأن الأمر وإن لم يكن من شؤون العبد ولا ينبسط عليه التكليف لأنه ليس من شؤون العبد، ولكن لا موجب لأخذه مفروض الوجود ما دام سيتحقق وجوده بنفس جعل الأمر، وبوجوده بجعل الأمر سيكون العبد قادرا على قصد الأمر، فلا مبرر لأخذه مفروض الوجود.

وقد أورد سيد المنتقى على هذا الكلام بأنه إذا كانت النكتة في أخذ القيد الذي لا ينبسط عليه التكليف مفروض الوجود هي عدم القدرة فيكفي أخذ القدرة في التكليف عقلا بلا حاجة لأخذ هذا القيد مفروض الوجود، فإن القدرة حكم عقلي سارٍ في جميع التكاليف حيث لا فعلية لأي تكليف إلا بالقدرة، فبما أن كل التكاليف مشروطة بالقدرة بحكم العقل - كما يسلم به السيد الخوئي قدس سره - فلا حاجة لأخذ الوقت مفروض الوجود، لأن السر في أخذه مفروض الوجود أنه لو لم يؤخذ كذلك لزم التكليف بغير المقدور ولكن حيث يكفينا أن تؤخذ القدرة، فلا داعي لأخذ الزوال والعقل ونحوها من القيود مفروضة الوجود، بل بما أن كل تكليف مشروط بالقدرة عقلا، فأخذ القدرة يقتضي أخذ كل ما تتوقف عليه القدرة من وقت وغيره، بل أخذها مفروضة الوجود مع حكم العقل بأن كل تكليف منوط بالقدرة يكون لغوا، فما حاول به مناقشة شيخه المحقق النائيني قدس سره قد أوقعه في إشكال آخر، وهي أنه أخذ قيودا مفروضة الوجود في متعلق التكليف مع أن محذور اللغوية يقتضي عدم أخذها لكفاية حكم العقل بأخذ القدرة في موضوع التكليف عن أخذها.

066

**الجواب الثالث عن إشكال المحقق النائيني في أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر -** مضافا لجواب المحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهما - ما ذكره سيد المنتقى طاب ثراه [ج1ص 435] وحاصله: أن الملازمة المدعاة - وهي أن كل قيد لا ينبسط التكليف عليه فهو مأخوذ مفروض الوجود - غير تامة، والسر في ذلك أن كون القيد مفروض الوجود مما يحتاج إلى مبرر، والمبرر أحد وجهين:

**الوجه الأول:** أن يكون القيد دخيلا في اتصاف الفعل بالملاك، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن هناك فرقا بين القيد الدخيل في الاتصاف بالملاك والقيد الدخيل في استيفاء الملاك، بمعنى أن هناك قيودا دخيلة في أصل اتصاف الفعل بالمصلحة، وهناك قيود دخيلة في تحقيق المصلحة لا في أصل الاتصاف بها، فشرب الدواء مثلا له قيد دخيل في أصل اتصافه بالمصلحة، وهو المرض، فإن شرب الدواء من غير المريض لا مصلحة فيه، وأما إعداد الدواء فليس قيدا دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة، حيث إن شرب الدواء عن مرض هو فعل ذو مصلحة، غاية ما في الباب أن تحقق هذه المصلحة خارجا يتوقف على إعداد الدواء، فإعداد الدواء قيد دخيل في استيفاء المصلحة لا اتصاف الفعل بالمصلحة.

وكذلك العقل مثلا، فإنه دخيل في أصل اتصاف الصلاة بالمصلحة، فإن العمل الصادر من غير العاقل لا مصلحة فيه أصلا، وأما كون الصلاة عن طهارة فليس دخيلا في أصل الاتصاف بالمصلحة بل هو قيد دخيل في استيفاء المصلحة، بمعنى أن استيفاء مصلحة الصلاة خارجا إنما يتحقق بالصلاة عن طهارة.

**المقدمة الثانية:** بعد الفراغ عن كون القيود على نحوين فإن القيد الدخيل في أصل اتصاف الفعل بالمصلحة سابق على الأمر، وأما القيد الدخيل في استيفاء المصلحة فلاحق للأمر، والسر في ذلك أن إرادة الفعل لا تتحقق إلا بعد اتصاف الفعل بالمصلحة فهي متأخرة عن وجود النحو الأول من القيود، بمعنى أن تحققها إنما يكون بعد فرض تحقق هذه القيود وإلا فبدونها لا تتعلق الإرادة بالفعل لخلوه عن المصلحة، بخلاف النحو الثاني فإن إرادة الفعل تكون محركة نحو الإتيان بها وتحقيقها كي تصير المصلحة فعلية وهذا أمر عرفي وجداني، وبما أن الأمر على طبق الإرادة فلا بد أن يكون جعله في المورد الذي تتحقق فيه الإرادة، مما يعني أن القيود الدخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة مفروضة الوجود، في رتبة سابقة على الأمر بالفعل المتصف بها كتأخر الإرادة عن فرض وجودها، وبعبارة أوضح: إن المبرر لأخذ القيد مفروض الوجود أنه قيدٌ دخيل في اتصاف الفعل بالمصلحة، وبما أنه دخيل في اتصاف الفعل فلا أمر إلا بعد فرض وجوده لتفرع الأمر عنه، إذ لولا أن المولى تصور الفعل متصفا بالمصلحة واعتقد أن وجدانه للمصلحة بالقيد لما أمر به، مما يعني أن القيد لوحظ في رتبة سابقة مفروضا ثم أمر المولى بما يكون متصفا بهذا القيد، كالاستطاعة المادية والسربية للحج، إذ لولا أن الاستطاعة قيدٌ دخيلٌ في اتصاف حجة الإسلام بالمصلحة لم يمكن للمولى أن يأمر بالحج، وإنما أمره به بعد الفراغ عن تصور الحج بتمام قيوده الدخيلة في المصلحة، ومنها: كون الحج عن استطاعة مادية وسربية، وهذا يعني أنه أخذ الاستطاعة مفروضة الوجود، بخلاف الطواف عن طهارة، فإن الطهارة ليست دخيلة في أصل الاتصاف بالمصلحة وإنما هي دخيلة في فعلية المصلحة خارجا، ولذلك يلحظ الطهارة متعلقة للأمر، لا في رتبةٍ سابقة على الأمر، فيقول: طف عن طهارة، لأن المطلوب إيجادها لا أن الطواف عن طهارة مفروض الوجود قبل الأمر كقيد الاستطاعة، فلهذا يقول المولى: من كان بالغا عاقلا مستطيعا فهو مأمور بالطواف في الحج عن طهارةٍ، فالطهارة أخذت متعلقا للأمر ومطلوبة الوجود، والبلوغ والعقل والاستطاعة قد أخذت سابقة على الأمر ومفروضة الوجود.

**الوجه الثاني:** أن يكون في أخذ القيد مفروض الوجود غرضٌ عقلائي، وإن لم يكن القيد دخيلا في المصلحة، فلو افترض أن الوقت كزمن الزوال بالنسبة لصلاة الظهرين ليس دخيلا في أصل اتصاف الصلاة بالمصلحة ولكن مع ذلك يؤخذ مفروض الوجود، فإن التكليف الفعلي بالصلاة المقيدة بالوقت قبل الوقت ثقل لا مبرر له عند العقلاء، فإنه إذا كان المأمور به هو الصلاة المتقيدة بالوقت فلماذا يأمر المولى به قبل الوقت؟! فالأمر قبل الوقت بالصلاة المتقيدة بالوقت ثقلٌ على المكلف بلا مبرر، فلأجل هذا الغرض العقلائي - وهو رفع ثقل عن المكلف بلا مبرر لوضعه على عهدته - أخذ المولى الوقت مفروض الوجود، مع أن الوقت ليس دخيلا في الاتصاف بحسب الفرض.

فما ذكره النائيني والخوئي قدس سرهما غير تام، حيث قال النائيني قدس سره: كل ما لا ينبسط عليه التكليف من القيود فهو مفروض الوجود، وقد تبين أنه غير صحيح، بل لا يكون القيد مفروض الوجود إلا بأحد الوجهين المتقدمين، كما أن ما ذكره الخوئي قدس سره من أن كل قيد لا ينبسط عليه التكليف وكان غير مقدور فلا بد من أخذه مفروض الوجود فغير صحيح لأنه لو كان غير مقدور فلا حاجة لأخذه مفروض الوجود بل يكفي أخذ القدرة في موضوع التكليف مفروضة الوجود عن أخذه، فلا حاجة لأخذ قيودٍ هي محققة للقدرة مفروضة الوجود في موضوع التكليف.

ولكن يمكن الدفاع عما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره، بتقريب مرامه بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** إن مدعى سيدنا الخوئي قدس سره ينحل إلى عقدين: سلبيّ وإيجابيّ، وسيد المنتقى ركز على الإيجابي دون السلبي، فالعقد الأول: أنه لا برهان من عقل أو ارتكاز عقلائي على الملازمة التي ادعاها المحقق النائيني من أن كل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود، فهذه الملازمة لا برهان عليها، وهذا هو جوهر نقد سيدنا الخوئي قدس سره لكلام شيخه المحقق النائيني قدس سره، والعقد الثاني: ما ذكره تعليلا وهو أنه إنما يؤخذ القيد مفروض الوجود لأحد عاملين ثبوتي وإثباتي، فالثبوتي ما إذا لم يكن القيد مقدورا كالوقت، والإثباتي ما أخذ في الخطاب الخطاب الإثباتي موضوعا أو متغلق المتعلق، كما لو قال المولى: (أوفوا بالعقود) حيث إن هذا الخطاب ظاهر في أن العقد أخذ مفروض الوجود وأن الأمر بوفائه فرع وجوده.

وسيد المنتقى قدس سره ناقش السيد الخوئي في العقد الثاني دون الأول، مع أن جوهر الرد على مدعى المحقق النائيني قدس سره في العقد الأول وهو نفي الملازمة، لا في العقد الثاني وهو أن القيد إنما يؤخذ مفروض الوجود إذا لم يكن مقدورا.

**الأمر الثاني:** إن ما ادعاه سيدنا الخوئي قدس سره صحيح وتام، وتقريب ذلك بذكر مقدمتين أيضا:

**المقدمة الأولى:** إن المستفاد من مجموع كلماته قده في مصباح الأصول [ج1ص 311] وموسوعته في الفقه [ج12ص 290] المفروغية عن أن ما لا دخل له في الاتصاف بالمصلحة لا مقتضي لأخذه مفروض الوجود لا ثبوتا ولا إثباتا ما سوى القدرة التكوينية كما سيأتي بيانه، مما يعني أن ما له دخل في الاتصاف بالمصلحة هو الذي يقع البحث في ضرورة أخذه مفروض الوجود وعدم ضرورته، والوجه في ذلك أن ماله دخل في الاتصاف بالمصلحة له اقتضاء وصلاحية لأخذه مفروض الوجود، غاية الأمر أن مجرد كونه ذا اقتضاء وصلاحية لأخذه مفروض الوجود لايعين أخذه بالفعل مفروض الوجود في مقام الجعل، بل لا بد وأن يكون في البين ما يعين ذلك، وهو أحد نحوين:

الأول: أن يقوم الدليل على ذلك في مقام الإثبات نحو (أوفوا بالعقود) و(يجب الإنفاق على الزوجة)، وظاهره أخذ العقد والزوجة مفروض الوجود لأخذهما موضوعا للخطاب أو متعلق المتعلق، مما يكشف عن مناط أو حكمة اقتضت أخذهما مفروضي الوجود في موضوع الأمر، لذلك لا يجب تحصيلهما، وإنما على فرض وجودهما يجب الوفاء والإنفاق.

الثاني: أن لا يقوم الدليل في مقام الإثبات على أخذ القيد مفروض الوجود، لعدم وجود حكمة أو هدف يقتضي أخذه مفروض الوجود فيه فهل أن دخله في الاتصاف يقتضي أخذه مفروض الوجود في الموضوع ثبوتا، بمعنى أن يحكم العقل بأن المولى وإن لم يأخذ هذا القيد - كالمكان والزمان - في لسان الدليل مفروض الوجود إلا أنه لا بد من أخذه كذلك ثبوتا، فيكون الكاشف عن أخذه في الموضوع مفروض الوجود هو حكم العقل، كما اكتشفنا أخذه مفروض الوجود في القسم السابق بالنقل ولسان الدليل أم ليس كذلك؟ الصحيح أن العقل لا يحكم بأخذه مفروض الوجود بمجرد دخله في الاتصاف، ولكن خروجه عن إطار القدرة هو الذي يقتضي أخذه مفروض الوجود، فليس كل قيد دخيل في الاتصاف يؤخذ مفروض الوجود بالفعل - وإن كان صالحا لذلك - ما لم تقم قرينة معينة لذلك، وهي إما قرينة نقلية كأن يؤخذ موضوعا في الدليل إثباتا أو قريتة عقلية بأن يتحتم أخذه مفروض الوجود ثبوتا لكونه غير مقدور.

فإن قلت: كما في كلمات سيد المنتقى قدس سره إذا كان أخذ القيد مفروض الوجود ثبوتا يتوقف على خروجه عن القدرة، فأخذ القدرة عقلا في موضوع التكليف يكفي عن أخذ هذه القيود كالزمان والمكان ونحوها.

**قلت:** إن هناك فرقا بين القدرة وبين القيود الدخيلة في الاتصاف، والسر في ذلك أن القدرة التكوينية على المتعلق لا دخل لها في الاتصاف بالملاك، فمثلا: الصلاة ذاتُ ملاكٍ كان المكلف قادرا أم كان عاجزا، وإنما هي دخيلة في استيفاء الملاك، فهي من القسم الثاني من القيود - وهي القيود الدخيلة في تحقيق الملاك خارجا - وليست دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، وأما الوقت والعقل والمكان فدخيل في أصل الاتصاف بالملاك، مثلا: إذا قال المولى: (قف في زوال التاسع من ذي الحجة بعرفات) فإن تقيد الفعل بالمكان والزمان تقيد بقيود دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، فلا ملاك في الوقوف إلا إذا كان في عرفة وبين زوال اليوم التاسع وغروبه، وأما أصل القدرة التكوينية فلا، لأنها دخيلة في تحقيق الملاك لا في أصل الاتصاف به، وإنما حكم العقل بدخلها في التكاليف من باب لغوية تكليف العاجز، أو من باب قبح التكليف بغير المقدور، وإلا فليست دخيلة في الملاك البتة، ولذلك لا يغني أخذ القدرة مفروضة الوجود في موضوع التكليف لحكم العقل بذلك عن أخذ القيود الدخيلة في الاتصاف بالملاك مفروضة الوجود في الموضوع لو لم تكن مقدورة كزمان المتعلق ومكانه بل لابد من شاهد على ذلك .

**المقدمة الثانية:** إن كل قيد دخيلٍ في أصل الاتصاف بالملاك ولم يؤخذ مفروض الوجود في الدليل إثباتا لحكمة اقتضت ذلك فإنه لا يتعين أخذه مفروض الوجود ثبوتا كما يذكره سيد المنتقى قدس سره، وذلك لأنه لا مبرر لأخذه مفروض الوجود ما دام يمكن للمكلف تحصيل الملاك بالفعل بلا حاجة لأخذه مفروض الوجود.

مثلا: يكفي في فعلية النهي عن شرب الخمر اتصاف الشرب بكونه شرب خمر، وذلك لأن اتصاف الشرب بكونه شرب خمر - لا خل - ذو مفسدة في نفسه مع غض النظر عن وجوده خارجا، لكن ذلك لا يقتضي أن يأخذ المولى اتصاف الشرب بكونه شرب خمر مفروض الوجود في رتبة سابقة على نهيه، بأن يقول: لو فرض وجود شرب متصفا بكونه شرب خمر فهو حرام، ما دام يكفي في تأثير الحرمة وصولها للمكلف، ولذلك قلنا بفعلية التكاليف التحريمية وإن لم تكن موضوعاتها أو متعلق المتعلق فيها فعليا، إذ لا مبرر لإناطة فعلية الحرمة بفعلية الموضوع مع عدم أخذ الموضوع مفروض الوجود في رتبة سابقة، وإنما لم يؤخذ الموضوع مفروض الوجود لأنه يكفي في زاجريته وسد باب المفسدة مجرد وصول النهي للمكلف، فلا حاجة لأخذ الموضوع مفروض الوجود، ومن أمثلته أنه يكفي في فعلية النهي عن شرب الخمر وإن لم يوجد خمر أن العبد لو كان قادرا على إيجاد الخمر ليشربه لكان أيضا منهيا عنه، مما يعني أن ما ادعاه المحقق النائيني قدس سره من الملازمة - وهي أن كل قيد لا ينبسط عليه التكليف فهو مفروض الوجود - ملازمة لا برهان عليها، كما أن ما ذكره سيد المنتقى قدس سره من أن كل قيد دخيل في الاتصاف بالملاك لا بد من أخذه مفروض الوجود مما لا برهان عليه أيضا، إذ يكفي في فعلية النهي القدرة على امتثاله ولو لم يكن القيد الدخيل في الاتصاف - نحو اتصاف التصرف بكونه تصرفا في مال الغير دون إذنه - مفروض الوجود، والنتيجة: أن كل قيد دخيل في الاتصاف لا يلزم أن يلحظه المولى في مقام الجعل مفروض الوجود أو مطلوب الوجود، وإنما القيد غير المقدور بحيث لا يمكن للمكلف امتثال الأمر بمجرد وصوله له إلا مع المفروغية عن وجوده في رتبة سابقة على وصول الأمر هو الذي يتعين على المولى أخذه مفروض الوجود كالزمان والمكان، وهذا لا ينطبق على الأمر في قول المولى: (صل بقصد الأمر) فإنه وإن لم يكن مقدورا للعبد - لأنه من شأن المولى - إلا أنه يكفي في القدرة على تحقيقه وامتثاله جعله بلا حاجة لانتظار تحقق شيء في رتبة سابقة على الجعل، لذلك لا حاجة لأخذه مفروض الوجود.

067

**الوجه الأخير في امتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر:** ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره شرحا لكلام الكفاية، وحاصله: أن لازم أخذ قصد الأمر في متعلق نفس الأمر داعوية الشيء لداعوية نفسه، وبيان ذلك: أنه إذا تعلق الأمر بالمركب من صلاةٍ وقصد امتثال.

فمحركية الأمر نحو المركب تتصور على ثلاثة أنحاء أشار لها السيد الصدر في بحوثه [ج2 ص83]، وأشار إلى النحو الأول سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص419].

**النحو الأول:** أن تكون محركية الأمر بالمجموع نحو المجموع ومنه قصد الامتثال، وهو غير معقول. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** بما أن الأمر بالمركب واحد وليس أمرين، وقد تعلق هذا الأمر الواحد بالمجموع بما هو مجموع، ومن هذا المجموع قصدُ الامتثال فهذا يعني أن الأمر بالصلاة بقصد الامتثال قد انبسط على قصد الامتثال أيضا، ومقتضى تعلق الأمر بالمجموع - من صلاةٍ وقصد امتثال - أن يؤتى بهذا المجموع ومنه قصد الإمتثال منبعثا عن داعي الأمر نفسه، إذ المفروض أن الأمر بالمركب أمر به بداعي امتثال الأمر بالمركب، ومن المركب قصدُ الامتثال، فلا بد أن يؤتى بقصد الامتثال أيضا بقصد امتثال الأمر بالمركب.

**المقدمة الثانية:** إذا تعلقت محركية الأمر بنفس قصد الامتثال بأن طلب من المكلف أن يأتي بالصلاة عن قصد الإمتثال بقصد امتثال الأمر بها، فلازم ذلك أن يكون الأمر محركا نحو محركيته وداعوية الأمر نحو داعويته، لأنه لا معنى لداعوية الأمر ومحركيته إلا الصلاة بقصد الامتثال، فإذا كان معنى محركية الأمر حصول قصد الامتثال فلو تعلقت هذه المحركية بقصد الامتثال أيضا - لأنه جزء من المركب الذي تعلق به الأمر - لزم من ذلك أن يؤتى بقصد الامتثال بداعي الانبعاث عن الأمر أيضا، وهذا يعني محركية الأمر نحو المحركية، وداعوية الأمر نحو الداعوية، ومحركية الشيء لنفسه محال، لأنها عبارة عن داعوية الشيء لنفسه، وداعوية الشيء لداعويته محال بملاك علية الشيء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعبارة أخرى: إذا تعلق الأمر بالمجموع ومنه قصد الامتثال كان ذلك سببا لانقداح الإرادة في نفس المكلف نحو الإتيان بالمركب، فإذا كانت تلك الإرادة هي قصد الامتثال أيضا - إذ لا معنى للإرادة المتعلقة بالعمل التعبدي إلا قصد الامتثال نفسه - فمقتضى تعلق الإرادة - وهي قصد الإمتثال - بالمركب من الصلاة عن قصد الإمتثال، استناد قصد الامتثال لقصد الامتثال، ونشؤ قصد الامتثال عن نفسه، ومحركية قصد الامتثال نحو قصد الامتثال. ومن الواضح أنه لا يعقل تفرع القصد عن نفسه، فهو محال بملاك استحالة معلولية الشيء لنفسه.

**النحو الثاني:** أن الأمر المتعلق بالصلاة وقصد الامتثال له محركيتان: محركية توصلية ومحركية تعبدية، أي أن محركية الأمر نحو ذات الصلاة محركية تعبدية، لأنه لا بد من أن يؤتى بذات الصلاة بقصد الأمر، بينما محركية الأمر نحو قصد الامتثال محركية توصلية، أي: ليس المطلوب إيجاد قصد الامتثال بقصد الامتثال، بل تحقق قصد الامتثال، فالمحركية نحو قصد الامتثال محركية توصلية فلا يرد المحذور الوارد على النحو الأول، ولكن يرد على ذلك أنه خلف كون الأمر بالكل تعبديا، إذ لازم ما ذكر أن الأمر التعبدي الواحد - وهو الأمر بالصلاة بقصد الامتثال - ينحل لمحركيتين مختلفتين: محركية نحو جزء منه وهي توصلية، ومحركية نحو جزء آخر وهي تعبدية، مع أنه أمر واحد متقوم بداعي المحركية نحو تمام متعلقه.

**النحو الثالث:** أن هناك محركيتين، ولكنهما طوليتان، بمعنى أن للمولى في قوله: (أقم الصلاة) بداعي قصد امتثال الأمر محركيتين: محركية نحو قصد الامتثال، ومحركية نحو الإتيان بذات الصلاة عن الأمر بالمركب، بمعنى أن انبساط الأمر بالمركب على قصد الامتثال يحدث إرادة لإرادة الإتيان بذات الصلاة بداعي الأمر، وحيث لا يعقل أن تكون الإرادة الثانية في عرض الأولى لأنها متفرعة عليها - ولا يعقل كون المراد في عرض الإرادة - فإرادة الإتيان بالصلاة بداعي الأمر بها في طول إرادة - هي بمعنى قصد الإمتثال - وهذا غير معقول أيضا، فإن لازمه أن تكون محركية الأمر نحو بعض أجزاء متعلقه متأخرة رتبة عن محركيته للجزء الآخر، وهو خلف كون الأمر واحدا منصبا على متعلقه بتمامه في عرض واحد - مما يعني أن محركيته لكل جزء من أجزائه في عرض محركيته للجزء الآخر.

**فإن قلت - كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره - [المحاضرات ج2 ص163 الطبعة الأولى] -:** بأنه يمكن دفع المحذور بانحلال الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنين، أمر بقصد الامتثال وأمر بذات الصلاة، ويكون الأمر الأول داعيا لقصد امتثال الأمر الثاني، حيث إن الأمر بقصد الامتثال باعث نحو الإتيان بذات الصلاة بداعي أمرها الضمني المتعلق بها، فغاية ذلك محركية أمر نحو امتثال أمر آخر، ولم يلزم محركية الشيء لنفسه ولا معلولية الشيء لنفسه، ولا كون إحدى المحركيتين توصلية والأخرى تعبدية ولا وجود محركيتين طوليتين، وإنما محركية أمر ضمني نحو محركية أمر آخر.

**وقد أجاب عنه سيد المنتقى قدس سره [ص422]:**

**أولا:** أن مفروض الإشكال المتقدم هو وحدة الأمر وعدم انحلاله، فكيف يجاب عن الإشكال بالانحلال؟

**وثانيا:** - بتقريب منا - أن انحلال الأمر بالمركب إلى الأوامر بالأجزاء مجرد تحليل عقلي، وإلا ففي الواقع لا يوجد في عالم الجعل إلا أمر واحد.

**وثالثا:** لو سلمنا بالانحلال فإن داعوية الأمر الضمني للجزء المتعلق به ممنوعة، والسر في ذلك أنه لا يعقل وجود الداعي في نفس الإنسان إلا إذا كان متعلقه ذا أثر مطلوب له، إذ الداعي هو الغاية من الفعل، ولا يتصور فعل اختياري دون غاية وإن كان الأثر المطلوب اعتباطيا. وبناءً على ذلك فلا يعقل أن يكون للأمر داعوية إلا إذا كان متعلق الأمر ذا أثر، فهل للأمر الضمني أثر كي تكون له داعوية؟

**والجواب:** كلا، فإن الأثر المنظور إما الطاعة وإما التقرب وإما الثواب، ولا رابع، وكل هذه الآثار الثلاثة هي آثار للمركب لا لأي جزء من أجزائه، فمن أتى بالركوع لم تتحقق منه طاعة ولا تقرب ولا ثواب، فلا يعقل أن يكون للأمر الضمني داعوية، لأن متعلقه لا أثر له، فالالتزام بالانحلال لا يجدي في المقام أيضا.

وبعبارة أخرى: إذا افترض وجود أمرين أمر بذات الصلاة وأمر بقصد الامتثال فإن كان الأول كافيا في المحركية نحو الصلاة فلا محركية للأمر الثاني لأنها تحصيل حاصل، وإن لم يكن كافيا في المحركية فضم الأمر الثاني له كضم الحجر للإنسان، لأن الأمرين انحلا في عرض واحد من الأمر الاستقلالي بالمركب، فإذا لم تكن لأحدهما محركية فلا يعقل حصولها للأخرى.

**والنتيجة:** أن ما ذكره المحقق الإصفهاني مستحكم، وقد تبناه سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص425]**.**

068

والجواب عن المحذور الذي التزم به المحقق الأصفهاني وسيد المنتقى قدس سرهما - وهو استلزام داعوية الشيء لداعوية نفسه - بذكر وجهين:

**الوجه الأول:**

وبيانه ضمن مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن الغرض من الواجب التعبدي هو الإتيان بمتعلق الأمر عن قصد الامتثال لا أكثر من ذلك، وبيانه: أن كل أمر متقوم بالداعوية حتى الأمر التوصلي، فإن الأمر الذي لا داعوية له ليس بأمر، غاية ما في الباب أن الفرق بين التوصلي والتعبدي - مع أن كلا الأمرين متقوم بالداعوية - أن الأمر التوصلي مما يتحقق غرضه بمجرد الإتيان بمتعلقه كأداء الدين مثلا بينما لا يتحقق غرض التعبدي إلا بقيد زائد وهو الإتيان بمتعلقه بقصد الأمر، مما يعني أنه يعتبر في التعبدي محركية زائدة على محركية أصل الأمر التي هي مقومة لكل أمر.

**المقدمة الثانية:** بما أن الغرض من الأمر التعبدي الإتيان بمتعلقه بقصده فالحافظ لهذا الغرض هو أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر كقرينة على غرضه، إذ لو لم يؤخذ ذلك فلا يمكن الاتكاء على المحركية الثابتة لكل أمر ولو كان توصليا لعدم اقتضاءها قصد الأمر في مقام الامتثال، ونتيجة ذلك أن قوله: (صل بقصد القربة) لايعني إلا الإتيان بالصلاة عن قصد الامتثال، فإن ذلك هو الفارق بين غرض التعبدي والتوصلي، ولا يتوقف هذا الغرض على الإتيان بكل الأجزاء والقيود عن قصد الامتثال ومنها قصد الامتثال، إذ الفارق بين التعبدي والتوصلي هو الإتيان بالمتعلق عن قصد الامتثال وعدمه، ولا يوجب هذا الملاك الإتيان بقصد الامتثال بقصد الامتثال، فهذا مما لا يقتضيه الغرض من الواجب التعبدي، فمتى أتى المكلف بالصلاة عن قصد الامتثال حقق غرض الواجب التعبدي، بلا داعٍ لأن يؤتى بقصد الامتثال عن قصد الامتثال كي يرد محذور داعوية الشيء لداعوية نفسه أو محركية الأمر نحو محركية نفسه، فكل ذلك منوط بأن يكون الغرض من الواجب التعبدي أن يؤتى حتى بقصد الامتثال بقصد الداعوية، والحال أن ذلك لا يقتضيه الملاك والغرض من الأمر.

**إن قلت:** لازم هذا التحليل ورود إشكال صاحب الكفاية قدس سره وهو عدم القدرة على امتثال الأمر، لأن المكلف إذا أراد أن يأتي بالصلاة فإما أن يأتي بالصلاة بداعي الأمر الخاص بها أو يأتي بها بداعي الأمر بالمركب من الصلاة وقصد الامتثال، فإن أتى بالصلاة بداعي الأمر بها فلا أمر بها لأن الأمر إنما تعلق بالمركب، والأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، وما تعلق به هو المركب، وإن أراد أن يأتي بالصلاة بداعي الأمر بالمركب لزمه أن يأتي بالمركب كله بقصد الامتثال، وهذا يقتضي أن يأتي بقصد الامتثال بقصد الامتثال، فيعود المحذور مرة أخرى.

**قلت:** يمكن الجواب عن ذلك بما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أن متعلق الأمر قد تكون أجزاؤه في عرض واحد وقد تكون أجزاؤه طولية، بمعنى أن تحقق بعضها مستبطن لتحقق البعض الآخر، فمثلا: متعلق الأمر بالصلاة الصلاة ذات الأجزاء الخارجية، والأجزاء الخارجية لكونها أفعالا جوارحية فهي في عرس واحد، بمعنى أن تحقيق أي جزء منها لا يستلزم تحقيق الجزء الآخر ضمنا، بل لا بد لكل جزء من إعمال القدرة في إيجاده، فمن أوجد الركوع مثلا لا يتحقق منه السجود ما لم يعمل القدرة في إيجاده، ومن أعمل السجود لا يتحقق منه التشهد ما لم يعمل القدرة في إيجاده وهكذا، بينما إذا كان بعض الأجزاء من الأمور القصدية التي لا تحتاج لإعمال قدرة بلحاظه فقد يتحقق ضمنا بتحقق غيره إذا كان تحقق غيره منوطا بالقصد، بلا حاجة لأن يعمل القدرة في إيجاده، وهذه هي النسبة بين الصلاة المأمور بها وقصد الامتثال، حيث إن المولى إذا أمر بصلاة عن قصد امتثال فهناك جزءان: الجزء الأول منهما هو الصلاة عن قصد امتثال، إذ لم يؤمر المكلف بالصلاة لا بشرط فإنه خلف فرض الواجب تعبديا، والثاني قصد الامتثال، و لكن متى أتى المكلف بالجزء الأول - وهو الصلاة عن قصد امتثال - فقد حقق الجزء الثاني ضمنه - وهو قصد الامتثال - فالإتيان بقصد الامتثال بعد الإتيان بالصلاة عن قصد الامتثال تحصيلٌ للحاصل، وهذا معنى أن الجزء الثاني وهو قصد الامتثال متحقق ضمن الإتيان بالجزء الأول، وهو الصلاة المتقيدة بقصد الامتثال.

والنتيجة: بما أن المولى قد أصدر أمرا تعبديا والغرض من الأمر التعبدي ليس إلا الإتيان بالعمل بقصد الامتثال وهذا المتعلق مما يتحقق كلا جزئيه بنحو يستبطن بعضه بعضا، بمعنى أنه متى أتى بالصلاة عن قصد الامتثال تحقق المركب بتمامه لأن قصد الامتثال يتحقق بالصلاة المتقيدة عن قصد الامتثال، فيتحقق به الواجب التعبدي. وببيان آخر سبق منا : إن ما يأتي به المكلف ليس الصلاة بقصد الأمر الخاص بها، إذ لا يوجد أمر خاص بها، وإنما يأتي بالصلاة بقصد الأمر بالمركب، لالتفاته بأن متعلق الأمر بالمركب مما يتحقق خارجا بالصلاة عن قصد الامتثال، إذ المفروض أن المولى لم يأمره بأزيد من ذلك حيث إن الغرض من الواجب التعبدي أن يأتي بالعمل بقصد الامتثال، فهو يعلم أن العمل المأمور به وإن كان مركبا من جزءين - الصلاة وقصد الامتثال - إلا أن علمه بأنه متى أتى بالصلاة بقصد الامتثال فقد حقق كلا الجزءين لمتعلق الأمر يقتضي أن يأتي بالصلاة بداعي الأمر بالمركب .

**إن قلت:** بناء على ما ذكر سوف يكون تعلق الأمر بالصلاة تعلقا تعبديا لأن المطلوب صلاة عن قصد امتثال، بينما تعلق الأمر بقصد الامتثال تعلق توصلي إذ المطلوب مجرد قصد الامتثال لا قصد الامتثال عن قصدٍ، وكيف يتصور كون الأمر الواحد ذا تعلقين تعبدي بلحاظ جزء وتوصلي بلحاظ جزء آخر.

**قلت:** ليس التعبدي إلا ما أخذ في متعلقه قصد الامتثال، لا ما يطلب أن يؤتى بجميع قيوده وأجزاءه بقصد الامتثال، فالصلاة مثلا مقيدة بالاستقبال والطمأنينة وإباحة مكان السجود، ولا يعتبر في هذه القيود أن يؤتى بها بقصد الامتثال، فلو فرض أن المكلف معتقد بعدم اعتبار استقبال القبلة وعدم اعتبار الطمأنينة، وعدم اعتبار إباحة مكان السجود، لكنه اتفاقا صلى متوجها للقبلة مطمئنا واجدا للمكان المباح ولم يصدر منه عمل بقصد بامتثال الأمر إلا ذات الصلاة ، فإنه لا ريب في صحة صلاته، إذ المناط أن يأتي بالصلاة ذات القيود - من الاستقبال ونحوه - بقصد الامتثال، وقد تحقق الواجب التعبدي بذلك وإن كان بالاستقبال والاطمئنان غافلا عن حيثية قصد الامتثال بل معتقدا بعدم اعتبارها، مع أن تقيد الواجب التعبدي - وهو الصلاة - بهذه القيود مطلوب، مما يؤكد أن الواجب التعبدي ما أخذ في متعلقه قصد الامتثال لا ما طلب فيه قصد الامتثال عن قصد الامتثال فيكفي في تحقيق المتعلق الإتيان بالصلاة بقصد الامتثال، وقد حقق الواجب التعبدي ولا يلزم من ذلك أن يكون للواجب التعبدي تعلقان تعلق تعبدي وتعلق توصلي، فإنه كما أن الصلاة بقصد الامتثال عمل تعبدي لكونه مضافا لله تعالى، فكذلك قصد الامتثال المتعلق بالصلاة هو في نفسه عمل تعبدي ، لأنه بنفسه توجه لله وانقياد نحوه .

والحاصل أن السر في دفع المحذور هو أن اعتبار الداعوية لا يسري لجميع قيود الواجب، بل يكفي كون المقيد بها عملا مضافا لله، ولا يسري لجميع أجزائه حتى الجزء القصدي الذي هو بنفسه عمل عبادي متحقق ضمن تحقق غيره من الأجزاء الجوارحية عن قصد .

**الوجه الثاني:** وهو الملاحظة على ما أفاده سيد المنتقى قدس سره نقاشا لسيدنا الخوئي قدس سره، فإن حاصل ما ذكر في المنتقى أن ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في دفع محذور داعوية الأمر لداعوية نفسه من وجود أمرين ضمنيين أمر بذات الصلاة وأمر بقصد الامتثال، وكون الأمر الثاني داعيا لمحركية الأمر الأول متوقف على عنصرين:

الأول: انحلال الأمر بالمركب لأمرين ضمنيين وهو خارج عن محل الكلام لأن المحذور المذكور مبني على عدم الانحلال.

الثاني: أن يكون للأمر الضمني داعوية، والمفروض أن الأمر الضمني لا داعوية له، لأن الداعوية فرع أن يكون المدعوّ ذا أثرٍ، والحال أن الجزء لا أثر له، وإنما الأثر للمركب حيث إن الأثر المترقب في المقام إما الطاعة أو التقرب أو الثواب، وهي لا تتحقق بإتيان الجزء وإنما تتحقق بإتيان المركب، فصلوح الأمر الضمني بالجزء للمحركية نحو محركية الجزء الآخر فرع أن يكون له داعوية ، ووجود الداعوية فرع أن يكون له أثر وحيث لا أثر له فلا داعوية له.

وملاحظته قدس سره على العنصر الأول في محلها، وأما ملاحظته على العنصر الثاني فمحل تأمل، فإن الصحيح أنه لا يتوقف الأثر للأمر الضمني على الآثار العامة من الامتثال والتقرب وتحصيل الثواب، بل قد يكون أثر الأمر الضمني شيئا آخر كحفظ المحركية وحفظ الغرض، وبيان ذلك كما مضى: أن الغرض من الواجب التعبدي هو أن يكون الأمر بالعمل محركا نحو الإتيان بالعمل بداعي الأمر، فلو أن المولى أمر بالصلاة دون قيد لم يحفظ غرضه، فلكي يحفظ غرضه يضيف جزءا لمتعلق أمره، بحيث ينحل من الأمر بالكل نحو الجزء أمر ضمني - ألا وهو قصد الامتثال - وأثر الأمر بقصد الامتثال حفظ الغرض من الواجب التعبدي، حيث لا ينحفظ الغرض من الواجب التعبدي إلا بوجود أمر ضمني نحو الداعوية نفسها يتكفل بحفظه.

أو فقل: إن هناك أمرين وكل منهما له اقتضاء للمحركية في نفسه، وهما الأمر بذات الصلاة والأمر بقصد الامتثال، ولولا الأمر الثاني لم يكن الأمر الأول واجدا للمحركية الفعلية بأن يؤتى بالصلاة بداعيه، فأثر الأمر الثاني تحقيق محركية الأمر الأول وخروجها من الاقتضاء إلى الفعلية أو حفظ محركية الأمر الأول، فظهر بذلك أن للأمر الضمني بقصد الامتثال أثرا.

وعليه: فلو توقف حل المطلب ودفع المحذور على الانحلال لكان ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره تاما.

والحاصل من النظر في تمام المحاذير المذكورة لأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر أن الصحيح الذي لا ريب فيه أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر صحيح لا إشكال فيه.

069

**المبحث الثاني:** في أخذ الدواعي القربية الأخرى في متعلق الأمر غير قصد الأمر، وذلك كأن يقول المولى: (صل بقصد المحبوبية) أو (صل بقصد الشكر لله تبارك وتعالى).

والبحث هنا في مطلبين: في إمكان ذلك وفي أخذ الجامع في متعلق الأمر بنحو ينتج التخيير بين قصد المحبوبية والإتيان بالعمل بقصد الأمر :

**المطلب الأول:** لا إشكال في أن المحاذير السابقة التي أوردت على أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - كالدور والخلف و تهافت اللحاظ وتقدم المتأخر وامتناع الامتثال ولزوم داعوية الأمر لداعوية نفسه - لا ترد على أخذ الدواعي الأخرى في متعلق الأمر؛ لعدم تفرع الدواعي الأخرى على وجود الأمر كي يرد محذور الدور أو الخلف أو تقدم المتأخر بالطبع أو التهافت في اللحاظ ولا كون الإتيان بالعمل بداعي كونه محبوبا مثلا هو نفس داعوية الأمر كي يلزم داعوية الشيء لداعوية نفسه، ولكن هل هناك إشكال آخر في أخذ الدواعي الأخرى في متعلق الأمر أم لا؟ فقد يذكر هنا إشكالان:

**الإشكال الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره بحسب تقرير المحاضرات [ج2 ص181] وهو أن أخذ الدواعي الأخرى كقصد المحبوبية أو قصد كون الصلاة ذات مصلحة محالٌ أيضا، والوجه في ذلك يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الداعي سابقٌ على الإرادة، والإرادة سابقة على المراد، فمثلا: إذا عطش الإنسان فشرب الماء فإنّ العطش داعٍ، ويترتب على الداعي تحقق الإرادة لشرب الماء، ويترتب على الإرادة وجود الفعل، فبين العناصر الثلاثة تسلسل طوليّ، ولذلك لا يعقل أن يكون الداعي متعلقا للإرادة، أي: لا يعقل أن يكون داعي العطش متعلقا للإرادة، إذ المفروض أن الإرادة معلول للداعي - حيث لا يتصور إرادة ليس لها داعٍ محفز نحوها - فإذا كانت الإرادة معلولا للداعي فلو كان الداعي متعلقا للإرادة لزم أن يكون المتقدم متأخرا وما هو علةٌ للإرادة مرادا وهو محال.

**المقدمة الثانية:** إن نتيجة المقدمة السابقة أنه لا يعقل من المكلف في عالم الامتثال أن يأتي بالصلاة بداعي محبوبيتها أو بداعي كون الصلاة ذات ملاكٍ، لأن المحبوبية وكون الصلاة ذات ملاك داعٍ لوجود الإرادة، وبما أنه داعٍ لوجود الإرادة فلا يعقل أن يكون هو المراد بأن تتعلق الإرادة بالصلاة بهذا الداعي، وبما أن هذا مما لا يقع تكوينا لاستحالته فلا يعقل الأمر به، فإن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، وحيث لا يعقل في التكوينية أن يكون الداعي مرادا فلا يعقل أمر المكلف به.

والجواب عنه:

**أولا:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من النقض - راجع المصدر المتقدم - من أنه لو استحال أخذ الداعي في متعلق الإرادة فلا فرق في ذلك بين وحدة الأمر وتعدده، مع أن المحقق النائيني قدس سره ذهب إلى أنه إن لم يمكن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول فيمكن أخذه بأمر آخر بأن يقول: (صل) ثم يقول: (امتثل الأمر الأول بداعيه)، فإنه إذا لم يعقل أن يكون الداعي مرادا فلا فرق في الإشكال بين وحدة الأمر بجعل الداعي مرادا وتعدده.

**ثانيا:** الجواب عنه حلا بأحد نحوين:

**الأول:** ما سبق من أنه لا يوجد هنا إرادتان، بل لا يوجد إلا إرادة واحدة وهي قصد الامتثال أو قصد المحبوبية، فإن المكلف إذا سمع قول المولى: (صل بقصد الأمر) فليس عنده في مقام الامتثال إرادتان: إرادة أن يصلي مع إرادة قرن الصلاة بقصد الأمر كي يكون قصد الأمر متعلقا للإرادة، فإن المأمور به هو الصلاة عن قصد الأمر، فالإتيان بها عن قصد الأمر هو تحقيق لمتعلق الأمر كما أمر به من دون حاجة إلى إرادة تتعلق بالصلاة وقصد الأمر كي يكون الداعي متعلقا للإرادة، فكذلك لو كان الداعي هو المحبوبية أو كون الصلاة ذات ملاك، فإنه ليس في البين إلا الإتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها، أو الإتيان بالصلاة بداعي كونها ذات ملاك، لا الإتيان بالصلاة بداعي محبوبيتها عن إرادة كي يلزم من ذلك أخذ الداعي - وهو داعي المحبوبية -مرادا كي يرد الإشكال .

**الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف بأن هناك فعلين: فعلا خارجيا وهو الصلاة وفعلا نفسانيا وهو قصد المحبوبية، وبما أنهما فعلان فلكل فعل إرادة - لأن الإرادة عبارةٌ عن إعمال القدرة في إيجاد الفعل - فإذا تعدد الفعل تعدد إعمال القدرة، فبما أن لكل فعل إرادة انتفى المحذور، فإن الإرادة المتعلقة بذات الصلاة غير الإرادة المتعلقة بقصد المحبوبية، وبالتالي فقصد المحبوبية هو داع للإرادة المتعلقة بذات الصلاة، وفي نفس الوقت هو متعلق لإرادة أخرى تختص به لا يكون داعيا إليها، فلم يلزم من ذلك أخذ الداعي للإتيان بالصلاة في متعلق الإرادة، إذ الداعي المتقدم على إرادة الصلاة متعلق لإرادة أخرى منبعثة عن داع آخر .

**المحذور الثاني:** ما أشار إليه السيد الصدر قدس سره ودفعه في البحوث [ج2ص 87]، من أن الإتيان بالصلاة بداعي المحبوبية فرع وصول المحبوبية، ووصول المحبوبية فرع وصول الأمر، فلو أخذ داعي المحبوبية في متعلق الأمر للزم الدور، لأن مرجع قول المولى: (صلّ بقصد المحبوبية الفعلية) مع أن وصول المحبوبية الفعلية فرع وصول الأمر بالفعل، إلى تعليق فعلية الأمر على وصول المحبوبية لكي تقصد في مقام امتثال الأمر، إذ لا يمكن قصدها ما لم تصل، ووصولها فرع وصول الأمر، فالنتيجة تعليق الأمر الفعلي على وصول الأمر وهو دور واضح، فكأنه قال: (صلّ بقصد المحبوبية إن وصلتك المحبوبية بنفس قولي: صل).

والجواب عن ذلك واضح ، حيث إن المعلق لو كان هو أمرا جعليا كالأمر نفسه لكان يمكن حله بما تكرر من أن أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول مما لا محذور فيه، وذلك بلحاظ أن المستحيل هو تعليق الأمر الفعلي على وصوله لاستلزام الدور ، وأما تعليق الأمر الفعلي على وصول الجعل الكلي وهو جعل الأمر بنحو القضية الحقيقية فمما لا دور فيه، إلا أن المعلق عليه في المقام هو من الأمور التكوينية وهو المحبوبية أو كون الفعل ذا ملاك، وبما أنها من الأمور الواقعية فهي ليست معلقة على الجعل، فتعليق فعلية المجعول عليها خال عن المحذور، حيث يكفي في العلم بالمحبوبية وصول الجعل بشرائطه، بمعنى أن المكلف مثلا قبل مجيء شهر رمضان يعلم بالأمر بصوم شهر رمضان وأن الأمر به مشروط بشرائط منها الهلال والبلوغ والعقل وصحة البدن، والعلم بالجعل على نحو القضية الحقيقية بشرائطه كافٍ في وصول المحبوبية الشأنية ولا يتوقف وصول المحبوبية على كون الأمر فعليا في حقه كي تكون نتيجة ذلك توقف فعلية الأمر على وصول المحبوبية الفعلية في حق المكلف، ووصولها متوقف على فعلية الأمر فيرد المحذور، بل يمكن حل الإشكال حتى لو أخذ في متعلق الأمر قصد المحبوبية الفعلية فإن مآل ذلك الى توقف فعلية الأمر في حق المكلف - وهو الأمر بالصلاة بقصد المحبوبية الفعلية - على وصول المحبوبية الفعلية، لكن يكفي في وصولها العلم بأصل الأمر وفعلية سائر شرائطه بدخول الشهر ما سوى المحبوبية، وبمجرد أن يعلم بالأمر وتحقق شرائطه يعلم بالمحبوبية الفعلية للصوم، وهو كاف في قصدها، ولا تتوقف المحبوبية الفعلية على جعل الأمر ووصوله كي يرد محذور الدور، لأنها أمر تكويني لا يعقل إناطته بجعل الأمر .

**المطلب الثاني:** بعد المفروغية عن وجود أمر بتحنيط الميت مثلا، وبني على القول باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه وإمكان أخذ غيره من الدواعي في متعلق الأمر، فحيث لا إشكال في سقوط الأمر بالإتيان بمتعلقه بداعي الأمر وعدم تعين الدواعي الأخرى كداعي المحبوبية، فهل يمكن صياغة الخطاب بنحو ينتج التخيير بين الإتيان بالتحنيط مثلا بداعي المحبوبية وبين الإتيان به بداعي الأمر أم لا؟

فقد أثار صاحب الكفاية قدس سره الإشكال - كما شرحه في المنتقى ج1ص 452 - وحاصله: أنه لو أخذ في متعلق الأمر قصد المحبوبية فإن كان ذلك على نحو التعيين لزم عدم صحة العمل بدونه، مع أنه لا إشكال في صحة العمل بداعي قصد الأمر، وإن كان على نحو التخيير - كأن يقول: (صل بقصد المحبوبية أو بقصد الأمر) فيعود محذور أخذ قصد الأمر في متعلقه، وذكرت في المقام عدة طرق لاستفادة التخيير :

**الطريق الأول:** أن يؤخذ جامع قصد القربة، على نحو الجامع الحقيقي لا الجامع الانتزاعي - وهو أحد الداعيين - كي يرد المحذور، بل بأن يأمر المولى بالصلاة المضافة إلى الله بنحو من الإضافة من دون ملاحظة المصاديق، وإنما المأمور به طبيعي إضافة العمل إلى الله، وأثر ذلك أن يتخير المكلف في مقام الامتثال بين الدواعي، ومنها قصد امتثال الأمر فإنه مصداق من مصاديق الإضافة إلى الله.

**الطريق الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص 452]، من أخذ عدم قصد الأمر في موضوع الأمر، كأن يقول المولى: (إن لم تصلّ بقصد الأمر فصل بقصد المحبوبية أو بأي داعٍ آخر)، ونتيجة ذلك نتيجة الوجوب التخييري، فإنه إن صلى بقصد الأمر لم يؤمر بالصلاة بداع آخر لانتفاء موضوعه، وإن لم يصل بقصد الأمر تعين الإتيان بالصلاة بداع آخر، ولا محذور في ذلك لأن المولى لاحظ قصد الأمر في الموضوع لا في المتعلق، كما أن الملحوظ في الموضوع عدمه لا وجوده فلا يلزم محذور داعوية الأمر لداعوية نفسه .

**الطريق الثالث:** ما في المنتقى أيضا [ج1 ص 453] من أنه لو سلمنا ورود المحذور في لحاظ قصد الأمر حتى لو كان الملحوظ عدمه في الموضوع فمقتضى ذلك أن الأمر بداعي المحبوبية مهمل من جهة موضوعه، إذ لا يمكن أن يلاحظ مقيدا بعدم قصد الأمر لاستحالة لحاظه ولو في الموضوع، ولا مطلقا لأن لازم ذلك وجوب الصلاة بقصد المحبوبية حتى لو أتى المكلف بها بداعي قصد الأمر وهو مقطوع العدم، فيرجع لحكم العقل ومقتضى حكم العقل كفاية العمل بقصد الأمر فينتفي بذلك الأمر بداعي المحبوبية لسقوطه بالامتثال، فيكون المكلف مخيرا عقلا بينهما.

ولكن يلاحظ على ما أفيد في الطريق الثاني أنه تارة يراد بهذه الصياغة الوصول للتخيير الشرعي بين الداعيين، وأخرى يراد الوصول للتخيير العقلي بينهما كما هو ظاهر الطريق الثالث، فإن أريد التخيير الشرعي ففي استفادته من الصياغة تأمل، إذ أن ما قام عليه المرتكز المتشرعي إما حصول الإمتثال بقصد الأمر أو تحقق الغرض به وإن لم يحصل به امتثال، فإن كان الأول فلاحاجة لأخذ عدم قصد الأمر في موضوع الأمر بداعي المحبوبية، لأن استفادة التخيير الشرعي بين الداعيين سوف تكون بضم المرتكز للأمر بداعي المحبوبية بلاحاجة لأخذ عدم قصد الأمر في متعلقه، بل المرتكز قرينة على عدم الموضوعية لداعي المحبوبية ، وإن كان الثاني فلا يستفاد من تعليق الأمر بداعي المحبوبية على عدم الإتيان بقصد الأمر التخيير بينهما شرعا، بحيث تكون النتيحة نتيجة الواجب التخييري، بل غايته أن الإتيان بقصد الأمر محقق للغرض ومعدم لموضوع الأمر بالداعي لا أكثر، نظير أن يقول المولى: (إن لم يطهر المطر الثوب المتنجس فاغسله بالماء الطاهر)، فإنه لا يستفاد من ذلك التخيير الشرعي بينهما، وإن كان المدعى هو التخيير العقلي كفى ضم المرتكز للأمر بلا حاجة لمؤنة .

070

**المبحث الثالث:** في تحقيق التعبدية بتعدد الأمر.

وذلك بأن يصدر من المولى أمران: أمر بالعمل - كالأمر بالصلاة مثلا - وأمر ثانٍ بتعبدية الأمر الأول، بمعنى أن متعلق الأمر الثاني هو طلب قصد الأمر الأول في مقام الإمتثال.

**وعرض ذلك تارة بالبيان الإجمالي وأخرى بالبيان التفصيلي.**

**البيان الإجمالي:** هو ما أفاده السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص90] من أن لتعدد الأمر ثلاث صياغات، صياغة المحقق الخراساني وصياغة المحقق النائيني وصياغة المحقق العراقي قدست أسرارهم.

**الصياغة الأولى:** صياغة المحقق الخراساني في الكفاية.

وبيانها أن هناك أمرين مستقلين جعلا ومجعولا، وأن الأمر الأول منهما كالأمر بتحنيط الميت مطلق وليس مقيدا بقصد الامتثال، وأمرا آخر مفاده ائت بالتحنيط بقصد امتثال الأمر الأول، فالأمر الثاني لم يمنح التعبدية للأمر الأول بحيث يكون الأول فاقدا للتعبدية في نفسه ومكتسبا لها من الأمر الثاني، بل مفاد الأمر الثاني حفظ تعبدية الأمر الأول، فالأمر الأول تعبديّ من أصله، بمعنى أن ملاكه يقتضي أن لا يسقط إلا بقصد الامتثال، ولكن الحافظ لتعبديته وجود الأمر الثاني.

**الصياغة الثانية:** صياغة المحقق النائيني.

وهي أن هناك أمرين مستقلين جعلا ومجعولا كما ذكره في الكفاية، إلا أن الأمر الأول مهمل وليس مطلقا، فلا إطلاق له من حيث قصد الامتثال وعدمه، والسر في الإهمال عدم معقولية التقييد فيتبعها عدم معقولية الإطلاق، لأن تقابل التقييد والإطلاق تقابل الملكة والعدم في المورد القابل للتقييد، فإذا لم يكن المورد قابلا للتقييد لم يكن قابلا لعدمه - وهو الإطلاق -، وبما أن الإهمال في الجعل مستحيل، لأنه على طبق الملاك، والمولى عالم بحدود الملاك، فمقتضى علم المولى بحدود الملاك علمه بحدود الجعل، وإن لم يتمكن من مطابقة الجعل الأول للملاك فيمكن استيفاؤه بمتمم الجعل لرفع الإهمال في الأمر الأول وبيان أنه توصلي أو تعبدي، ولذلك يسمى الأمر الثاني بمتمم الجعل بمعنى أنه لولاه لكان الجعل الأول مهملا، وحيث لا يعقل الإهمال في مرحلة الجعل فلا بد من ضميمة الأمر الثاني.

**الصياغة الثالثة:** صياغة المحقق العراقي قدس سره.

وهي أن الأمرين مستقلان مجعولا لا جعلا، بمعنى أن المولى جعل أمرين بإنشاء وجعل واحد، ولكنهما مستقلان في مرحلة الفعلية لا الجعل، نظير أن ينشئ المولى: في (أكرم العالم) جعلا واحدا، ولكن المجعول ينحل في مرحلة الفعلية بعدد أفراد الموضوع، فكل ما وجد عالمٌ انحل من ذلك المجعول أمر مستقل في حقه، ولذلك تتعدد الإطاعات والعصيانات لفعلية مجعولات عديدة بعدد فعليات موضوعه - وهو العالم - ونظيره في الحكم الوضعي قوله: (خبر الثقة حجة) فإنه جعل واحد، ولكن كلما وجد خبر ثقة كان بإزائه فرد من الحجية، فالحجية مجعولة بجعل واحد وإن انحلت في مقام الفعلية إلى أفراد عديدة بعدد أخبار الثقات، وبناء على ذلك إذا قال المولى: (صل بقصد صل) فهو جعل واحد، ولكن متى دخل الوقت وصار المكلف قادرا على الامتثال انحل هذا الجعل إلى أمرين: أمر بذات الصلاة وأمر بقصده.

هذا هو البيان الإجمالي للصياغات، وأما البيان التفصيلي:

 **الصياغة الأولى للإمكان ونقدها من قبل المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية:**

وقد أفاد سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج1 ص442] في بيان مطلب صاحب الكفاية ما حاصله: أن الأمر الثاني لغو على كل حال، والسر في لغويته يعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن المولى إذا أصدر أمرين فقال: (صل) وقال: (ائت بالصلاة بقصد الأمر الأول) فلو صلى المكلف بدون بقصد الامتثال فهل يسقط الأمر الأول أم لا؟ فإن سقط كشف سقوطه عن عدم كونه تعبديا لأن التعبدي مالا يسقط إلا بقصده، وسقوطه يعني كون الأمر الثاني لغوا، إذ الأمر الثاني لم يصدر إلا بغرض حفظ تعبدية الأمر الأول، فإذا سقط الأمر الأول - مع أنه لم يقصد - انتفى موضوع الأمر الثاني - وهو حفظ تعبدية الأمر الأول -، وإذا انتفى موضوعه فوجوده لغو. وإن لم يسقط الأمر الأول مع إتيان المكلف بمتعلقه كشف ذلك عن أن غرضه وملاكه لا يتحقق إلا بقصد الامتثال، وبما أن الأمر يدور مدار غرضه حدوثا وبقاء فالأمر الأول باق مالم يقصد.

**المقدمة الثانية:** إن داعوية الأمر عقلية لا جعلية، بمعنى أن دور المولى إصدار الأمر بداعي قدح الداعي نحو المتعلق، إلا أن داعوية الأمر من شؤون العقل، فإنه إذا وصل الأمر للعبد أدرك العقل أن مقتضى مولوية المولى امتثال أمره، وبما أن الداعوية بحكم العقل فلو تحققت الداعوية قبل صدور الأمر فصدور الأمر لغو، والمفروض في المقام أن داعوية الأمر الأول مما يحكم بها العقل في رتبة سابقة على الأمر الثاني، لإدراك العقل أن الأمر الأول لا يسقط ولا يتحقق ملاكه إلا بقصده وحكم العقل بذلك كافٍ في الداعوية فصدور الأمر الثاني بداعي حفظ داعوية الأمر الأول لغو.

**والنتيجة بحسب تقرير سيد المنتقى قدس سره لكلام صاحب الكفاية:** أن صدور الأمر الثاني لغو، سواء سقط الأمر الأول بالإتيان بمتعلقه أم لم يسقط.

وقد تعرض السيد الخوئي وسيد المنتقى والسيد الصدر قدست أسرارهم لعدة إيرادات على كلام صاحب الكفاية.

**الإيراد الأول:** يمكن اختيار الشق الأول، وهو سقوط الأمر بالإتيان بمتعلقه بدون قصد الامتثال، لكن ذلك لا يكشف عن عدم تعبديته، وإنما سقوطه لتحقق متعلقه، وذلك لوجهين:

١- أن كل أمر مغيى بعدم متعلقه فوجوده دائر مدار عدم تحقق المتعلق، فإذا تحقق المتعلق فبقاء الأمر مع انتفاء علته الغائية غير معقول.

٢- كما أن وجود أي موجود في عالم العين منوط بمشخصاته من الوضع والكيف والكم والأين فكذلك شخص الأمر لا تحقق له في وعاء الاعتبار إلا بمشخصاته، ومن مشخصات الأمر متعلقه، فإن الأمر من الوجودات التعلقية الإضافية التي لا يتصور لها وجود إلا مندكا في متعلقه، مما يعني دوران شخص الأمر مدار متعلقه، فإذا تحقق المتعلق في الخارج فبقاء شخص الأمر خلف تقومه به، فلا وجه لأن يقال بأن المدار على الملاك وحيث لم يتحقق فالأمر باقٍ، فإن ذلك خلف إناطته في وعاء الجعل بمتعلقه المقوم لوجوده. وبعبارة السيد الأستاذ مد ظله: (أن من مدركات العقل بالبداهة أنه ليس على العبد حفظ أغراض المولى من دون موضوعية لما هو المأخوذ في القضية الجعلية، وإنما على المولى - بمقتضى حكمته - أن يصون غرضه في إطار جعله، وعلى العبد في طول ذلك أن يمتثل ما ورد في القضية الجعلية)، وعليه فمقتضى تحقق متعلق الأمر الأول سقوط الأمر المتعلق به، إلا أن يقال: إن سقوط شخص الأمر بتحقق متعلقه قهرا لا يدفع إشكال الكفاية وهو أن مقتضى بقاء الغرض عقلا تجدد الأمر ما لم يتحقق غرضه، وإلا لكان ما هو غرض وغاية ليس كذلك، فسقوط شخص الأمر عقلا لا يعني سقوط الطبيعي، ولازم بقاء الغرض تجدد شخص الأمر.

071

ومما يجدر التنبيه عليه أن سيد المنتقى قدس سره تصدى لتوضيح كلام المحقق الخراساني قدس سره [ج1 ص42 - ص51] بنحوٍ دفع به الإشكالات الموردة عليه من قبل المحقق النائيني والمحقق العراقي والمحقق الأصفهاني وسيدنا الخوئي قدست أسرارهم جميعا.

وملخص كلامه قدس سره أن مطلب المحقق الخراساني يتلخص في أمور:

**الأمر الأول:** ليس مدعى المحقق الخراساني أن للعقل مقام الشارعية والآمرية كما توهمه عبارة تقرير أجود التقريرات للمحقق النائيني قدس سره، فإن صاحب الكفاية لا يدعي أن للعقل مقام الشارعية والآمرية والمولوية مقابل مولوية الشارع المقدس كي يقال [كما في أجود التقريرات ج1 ص 116ط1] (بأنه ليس من شأن أن العقل الإلزام والحكم بأن يأمر على سبيل المولوية بإطاعة الأمر الأول، إذ ليس للعقل شأن المولوية والآمرية، بل إن شأن العقل مجرد الإدراك. أي إدراك تعلق إرادة الشارع بشيء وعدمه، فلا بد في حصول غرض المولى من تعدد الأمر، وكون الأمر الثاني داعيا إلى ما لا يصلح الأمر الأول للدعوة إليه، لعدم دعوة العقل ومحركيته) والوجه في دفع ذلك كما ذكره في المنتقى [ج1 ص 447] أن العقل وإن لم يكن له مقام الآمرية والمولوية بل مقام الإدراك إلا أن في المقام إدراكا نظريا وإدراكا عمليا، فالمدرَك النظري هو إدراك العقل بأن للأمر الأول غرضا وأن الغرض من الأمر الأول لا يسقط إلا بإتيانه بقصد امتثاله، وفي طول المدرَك النظري مدرَك عمليّ وهو أنه بما أن الأمر الأول لا يسقط إلا بالإتيان بالعمل بقصده فمن القبيح على العبد أن يأتي بالعمل بدون قصد الأمر، نظير حكم العقل بوجوب الإطاعة، حيث إن المحقق النائيني قدس سره وسائر الأعلام يرون أن الحاكم بلزوم الإطاعة هو العقل لا الشرع، وهذا لا يعني أن للعقل مقام المولوية والآمرية في مقابل الشارع، بل معنى ذلك أن العقل النظري حيث أدرك مقام المولوية حكم العقل العملي - أي: أدرك - بأن مقتضى زيّ العبودية والحفظ لمقام المولوية ضرورة الطاعة وقبح المعصية .

بل هذا بعينه يأتي في المقام، فإنه في طول إدراك العقل النظري أن الغرض من الأمر الأول لا يتحقق إلا بقصده أدرك العقل العملي ضرورة أن يتصدى العبد للعمل بقصد الإمتثال.

وهذا كلامٌ متين.

**الأمر الثاني:** ما ذكره في المنتقى [ج1ص 450] من أن لأحكام العقل المنبعثة عن احترام مولوية المولى في باب الإطاعة عدة ملاكات:

**الملاك الأول:** أن يحكم العقل بلزوم الفعل من باب تحصيل الغرض الملزم، كما ذكر ذلك الأعلام في بحث المقدمة المفوتة، فقالوا: إن العقل يحكم بلزوم تحصيل المقدمة حفظا للغرض المولوي الملزم، وهذا إنما يتصور في مورد امتناع الأمر من قبل المولى، ومثاله أنه لو غرق ولد المولى ولم يكن المولى ملتفتا لنومه أو لعذر آخر فلا مجال للعبد إلا أن ينقذ ولد المولى لأن العقل قاضٍ بأن في إنقاذ ولد المولى غرضا لزوميا للمولى ومقتضى المولوية والخروج عن العهدة من جهة المولى أن يحفظ الغرض اللزومي بإنقاذ ولده حيث لا يمكن للمولى أن يأمر مع عدم التفاته.

لكن هذا الملاك لا ينطبق على محل الكلام، فإن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فرع امتناع الأمر، و قد يقال في المقام: إن الأمر غير ممتنع، إذ بإمكان المولى أن يأمر بالفعل ثم يردفه بجملة خبرية أو أمر إرشادي يوضح أن الواجب تعبدي، فلا يمتنع أن يقول: (حنط الميت) ثم يقول: (لا يتحقق الامتثال للأمر بتحنيط الميت إلا بقصده)، وبالجملة فإن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض يبتني على عدم إمكان الأمر الثاني فلايعقل أن يستند إليه عدم إمكان الأمر الثاني على نحو المولوية كما هو مفاد عبارة الكفاية.

**الملاك الثاني:** أن يحكم العقل بلزوم إطاعة الحكم الفعلي للمولى من باب الاحتياط، كما في موارد العلم الإجمالي، مثلا: إذا علم المكلف بوجوب فريضة في ظهر الجمعة ولم يعلم أنها الظهر أو الجمعة على سبيل التعيين، فمقتضى العلم الإجمالي بلزوم فريضة فعلية أن يأتي بكليهما، خروجاً عن عهدة الحكم الفعلي الثابت في حقه، وهذا هو مقتضى المولوية وزيّ العبودية.

وهذا الملاك لا ينطبق على المقام أيضا، خلافا للمحقق العراقي قدس سره الذي أدرج كلام الكفاية في هذا الحكم العقلي، وهو غير دقيق.

وبيان ذلك أن المحقق العراقي قدس سره [بدائع الأفكار ج1ص 232 ط1] أفاد بأن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في المقام من حكم العقل بلزوم أن يأتي بالعمل بقصد الأمر بلا حاجة للأمر الثاني مدركه الاحتياط، فإنه يبتني على كبرى وهي أنه إذا وقع الشك في التعبدية نتيجة للشك في دخل شيءٍ في غرض المولى فهل اللازم هو الاحتياط أم تجري البراءة؟ مثلا: إذا أمر المولى بتحنيط الميت بعد تغسيله وتكفينه، ولم يعلم أن الحنوط المأمور به هو المأخوذ من خصوص المدينة المنورة لكونه دخيلا في الغرض اللزومي أم لا؟ وحيث إن المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فهو محل الخلاف، فمنهم من قال بالاحتياط لمنجزية العلم الإجمالي بأحدهما، ومنهم من قال بالبراءة لانحلال العلم الإجمالي، ومنهم من قال بالاحتياط عقلا والبراءة شرعا كصاحب الكفاية قدس سره، وظاهر كلام الكفاية في المقام أنه بنى على الاحتياط، فلذلك قال بأن مقتضى الاحتياط أن يأتي المكلف بالعمل بداعي قصد الامتثال.

هكذا قرر المحقق العراقي مطلب صاحب الكفاية قدس سرهما، ثم قال بأن كلام صاحب الكفاية منظور فيه مبنى وبناء.

أما المبنى فالصحيح في المقام هو جريان البراءة كالشك في أي تكليف.

وأما بناء فلأنه حتى مع حكم العقل بلابدية الإتيان بالعمل بقصد الامتثال احتياطا لا يكون الأمر الثاني بنحو المولوية لغوا - خلافا لما ذكره صاحب الكفاية قدس سره - لأن المولوية في الأمر لا تدور مدار الداعوية كي يقال: حيث إن العقل قد حكم بلزوم العمل بقصد الامتثال في رتبة سابقة على الأمر الثاني، فقد تحققت الداعوية بحكم العقل، فالأمر الثاني فاقد للداعوية فهو لغو، وذلك لأن فقدان الأمر الثاني للداعوية لا يعني فقدانه للمولوية ولا يحوله إلى مجرد إرشاد وإخبار وتأكيد لما حكم به العقل، والسر في ذلك أن المحقق للمولوية أغراض أخرى كمعرفة الغرض اللزومي تفصيلا ليكون المكلف من جهته على بصيرة، أو أن الأمر الثاني وإن لم يصدر بداعي المحركية لكنه صدر بداعي تحصيل غرضه اللزومي، وهذا كافٍ في المولوية.

وقد أجاب عن ذلك سيد المنتقى قدس سره [ص 446 وص 451] بالتفكيك بين موردين:

١- البحث في إمكان جعل قصد امتثال الأمر بأمر مولوي ثان.

٢- بعد الفراغ عن عدم إمكان ذلك فما هو مقتضى الأصل العملي هل هو الاحتياط أم البراءة؟ **أما** **المورد الأول فقد** أفاد في الكفاية بأنه حيث إن محل البحث بين الأعلام ما فرغ فيه عن كون الغرض من الأمر غرضا تعبديا بمعنى أن قصد الأمر دخيل في الغرض اللزومي، كما في غسل الجمعة مثلا للعلم فيه بأن الغرض منه تعبدي أي متقوم بدخل قصد الأمر، وإنما موضع البحث فيه في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بعد وضوح أن غرضه يقتضي ذلك أي أنه لا شك في حدود الغرض في المقام أصلا، وإنما البحث متمحض في إمكان صياغة الغرض في مقام الجعل وإدخال القيد الدخيل فيه في متعلق الأمر، فلأجل ذلك أفاد في الكفاية بأنه بعد إدراك العقل أن الغرض تعبدي وعدم إمكان أخذ القيد في متعلق الأمر الأول، فما أدركه العقل من الغرض كاف في حكمه بلزوم العمل بقصد الأمر، وبذلك يكون صدور الأمر الثاني بنحو المولوية لغوا، فحكم العقل في المقام بلزوم الإتيان بالعمل بداعي قصد الامتثال ليس من باب الاحتياط بل من باب أن المعلول لا ينفك عن علته، فإن هنا علما تفصيليا بأمر المولى وإدراكا بأن الغرض منه لا يحصل إلا بقصد الامتثال، فلا معنى للبحث في أن الجاري كبرى الاحتياط أو كبرى البراءة إذ لا شك في المقام، كي تربط النتيجة فيه بالبراءة أو الاحتياط، فإنه متى أدرك العقل أن العلة والغرض من صدور الأمر الأول هو الإتيان بالعمل بقصد الامتثال فمقتضى ذلك أن لا يسقط الأمر إلا بقصد الامتثال لأن المعلول لا ينفك عن علته، وهذا موجب للغوية الأمر الثاني حتما، لأن الغرض العقلائي من الأمر المولوي هو الداعوية والمحركية فإذا انتفت الداعوية لحكم العقل تفصيلا بها كان الأمر الثاني لغوا.

**وأما المورد الثاني** فقد أفاد في الكفاية بأنه لو شك في مورد من الموارد كتحنيط الميت مثلا في أنه تعبدي أم لا ولم يعلم غرضه، والمفروض الفراغ في المورد الأول عن امتناع أخذ قصد الأمر في متعلقه حتى بالأمر الثاني، فهل الأصل الإحتياط أم البراءة، وهنا ذهب للقول بالاحتياط، لا لأجل أن الجاري في باب الأقل والأكثر هو الاحتياط كي يكون ذلك منافيا لمبناه في ذلك الباب، بل لأن جريان البراءة إنما يتصور في الموضوع القابل للجعل شرعا كي يكون موردا قابلا للرفع ببركة حديث الرفع، وحيث إن المقام لا يقبل الوضع لامتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، فهو لا يقبل الرفع فلا مجرى للبراءة، وبذلك اتضح الفرق بين الموردين، وأن صاحب الكفاية قدس سره إنما قال بالاحتياط في المورد الثاني استنادا للمفروغية عن امتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر في المورد الأول، فكيف يعلل حكم العقل بلزوم الإتيان بالعمل بقصد الأمر في المورد الأول بحكمه بالاحتياط في المورد الثاني؟! فإنه تعليل دوري، إذ حكمه بالاحتياط في المورد الثاني مستند لقوله بالامتناع في الأول، فلو علل قوله بالامتناع في المورد الأول حتى بالأمر الثاني بحكم العقل بالاحتياط المبني على القول بالامتناع لزم الدور .

072

**الملاك الثالث:** حكم العقل بلزوم الإتيان بالقيد من باب إطاعة الأمر الفعلي للمولى، لا بنكتة تحصيل الغرض، ولا بنكتة الإحتياط في مقام الامتثال، وذلك في حال توفر عنصرين:

**العنصر الأول:** وجود أمر فعلي بالعمل.

**العنصر الثاني:** أن الغرض من هذا الأمر الفعلي لا يتحقق إلا بالإتيان به بقيدٍ من القيود.

وهذا ما ينطبق على محل الكلام فإن المولى إذا أمر بتحنيط الميت مثلا وعلم بأن الغرض من الأمر بتحنيط الميت الإتيان به بقصد أمره، فحينئذٍ قد تحقق العنصر الأول - وهو الأمر الفعلي بالتحنيط - وتحقق العنصر الثاني - وهو علم المكلف بأن الغرض من هذا الأمر الفعلي لا يتحقق إلا بالإتيان بالعمل بقصد الأمر - فمقتضى توفر هذين العنصرين حكمُ العقل بوجوب إطاعة الأمر الفعلي عن طريق الإتيان بالعمل بقصده، إذ المفروض أن الإتيان بالعمل لا بقصد الأمر خلفُ علة الأمر، حيث إن العلة الغائية للأمر هو حصول الغرض، والغرض متقوم بإتيان الفعل بداعي الأمر، فلا يتصور عقلا سقوط الأمر مع عدم تحقق علته الغائية، فإن سقوطه مع عدم تحقق علته الغائية تفكيك بين العلة والمعلول، وهو محال، والنتيجة أن التفات المكلف إلى أن الأمر معلول لغرضٍ وأن ذلك الغرض لا يتحقق إلا بإتيانه بداعيه يقتضي أن يحكم العقل بأن لا طاعة لهذا الأمر إلا بالإتيان به بداعي قصده، فحكم العقل في المقام ليس من باب ضرورة تحصيل الغرض بل من باب الإطاعة إذ لا إطاعة للأمر إلا بتحقيق علته الغائية، وإلا فإطاعة الأمر بدون علته الغائية ليس إطاعةً للأمر ما دام صدور الأمر معلولا لهذا الغرض، فلا يصدق على الإتيان بالمتعلق أنه إطاعة للأمر ما لم يكن في ذلك العمل تحقيقٌ للغرض من الأمر، كما سبق أن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى إنما هو في فرض عدم إمكان الأمر، أما مع عدم وجود الأمر وتبين ما هو غرضه المقوم لصدوره فحكم العقل بالإتيان بالعمل بداعيه حكمٌ بالإطاعة لا حكمٌ بتحصيل الغرض، وفي طول حكم العقل المشار إليه يكون وجود الأمر المولوي الثاني لغوا .

هذا هو تمام مطلب المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية بحسب تحليل سيد المنتقى قدس سره [ج١ ص 451].

وفي المقام عدة إيرادات:

**الإيراد الأول:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في نهاية الدراية [ج 1ص 135 ط1] من أنه يمكن اختيار الشق الأول من كلام صاحب الكفاية قدس سره، ومع ذلك لا يرد عليه الإشكال.

وبيانه: أن صاحب الكفاية قدس سره فرض شقين فقال: إذا أمر المكلف بتحنيط الميت مثلا، وأمر بالإتيان بالتحنيط بقصد امتثال الأمر الأول، وحنط المكلف الميت لا بقصد الامتثال، فإما أن يسقط الأمر أو يبقى، فإن سقط الأمر لزم لغوية الأمر الثاني، لأن الغرض من الثاني منوط بقصد امتثال الأول وقد سقط الأول، وإن بقي الأمر فلا حاجة للأمر الثاني لأن بقاءه كافٍ في الداعوية والمحركية نحو امتثاله، والنتيجة أن الأمر الثاني لغوٌ على كل حال.

 **والتعليق عليه** بأنه يمكن اختيار الشق الأول وسقوط الأمر، ولكن ذلك لا يوجب لغوية الأمر الثاني، بل ما زال له مجال وذلك بالعمل مرة أخرى بداعي الأمر الأول وإن سقط، والوجه في ذلك ما ذكره صاحب الكفاية نفسه في باب الإجزاء من إمكان تبديل الامتثال بفرد آخر من الامتثال، فمن صلى فرادى ثم قامت الجماعةٌ فإن له أن يعيد الصلاة بقصد امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة، وقد ورد في الرواية الشريفة:(إن الله يختار أحبهما إليه) مما يعني أن الفرد الثاني هو امتثال لنفس الأمر، والمناط في تبديل الامتثال أن الإتيان بمتعلق الأمر الأول وإن حقق غرضا، لكنه حيث لم يكن موجبا لحصول الغرض الأوفى أمكن تبديل الامتثال، فإذا أمكن امتثال الأمر بعد الإتيان بمتعلقه فأي مانع في المقام من القول بأن الأمر الأول وإن سقط بالإتيان بمتعلقه لكنه حيث لم يكن العلة التامة لتحقيق الغرض الأوفى أمكن الإتيان بالفعل بداعي أمره ثانيا، بل لا بد منه في المقام لبقاء الغرض الملزم وإمكان استيفاءه.

وأجاب في المنتقى [ج1 ص 444] عن الإيراد بأن إقحام المقام في تبديل الامتثال بالامتثال يبتني على التزام صاحب الكفاية بجوازه حتى مع سقوط الأمر الأول، وأما مع الالتزام بأن جوازه فرع بقاء الأمر - لعدم حصول غرضه الأوفى - لا فرع سقوطه، فلا معنى للإيراد عليه بتصوير كون المقام مصداقا له، مع أن المفروض في الإيراد هو النظر للشق الأول المبني على سقوط الأمر، وتوضيحه: أنه في باب إعادة الصلاة جماعة لا زال الأمر بالصلاة باقيا ولم يسقط، حيث إن الأمر له غرضان: أدنى وأقصى لا يحصل بمجرد إتيان الفعل، والعرف يرى أن المكلف مخير بين الاقتصار على الفرد الأول من الامتثال المحقق للغرض الأدنى، أو يأتي بالفرد الآخر المحقق للغرض الأقصى فيكون هو الإمتثال، والأمر باق فإن لم يؤت بغرضه الأقصى حتى مضى الوقت سقط، وإن أتي بغرضه الأقصى كان الإتيان بغرضه الأقصى هو الامتثال له دون الأول، ولذلك فالأمر بالصلاة باقٍ حتى مع الإتيان بالصلاة فرادى، لأن للصلاة غرضين: أدنى وقد تحقق بالصلاة فرادى وأقصى لم يتحقق، فإن مر الوقت ولم يأت بالفرد الثاني سقط الأمر، وإن أتى به كان هو الامتثال، فإذا كان مبنى تبديل الامتثال بالامتثال فرع بقاء الأمر، فكيف يشكل المحقق الإصفهاني على شيخه المحقق الخراساني قدس سرهما بأنه يمكن اختيار الشق الأول وهو فرض سقوط الأمر وتصوير إمكانه من باب تبديل الامتثال بالامتثال مع أن تبديل الامتثال بالامتثال إنما هو مع بقاء الأمر لا مع سقوطه؟

**الإيراد الثاني:** ما تعرض السيد الشهيد قدس سره لطرحه ودفعه [ج 2ص 91] وبيانه: أنه إن قيل بعدم سقوط الأمر الأول برغم تحقق متعلقه لزم من ذلك طلب الحاصل، ودفعه بأنه يمكن الالتزام بسقوط شخص الأمر الأول لتحقق متعلقه، ولكن يتولد أمر آخر مثله لبقاء غرضه، ولكن سيد المنتقى قدس سره [ج 1ص 445] أشار إلى الإيراد ودفعه، بقوله: (ولايخفى وهن هذا الإيراد) كما جاء في حاشية المحقق الإصفهاني قدس سره [ج1 ص 135 ط 1] بأنه بعد الالتفات إلى أن العلة الغائية للأمر أي الغرض منه لا يتحقق إلا بقصد الامتثال فكيف يعقل سقوطه مع بقاء علته وهل هذا إلا تفكيك بين المعلول والعلة؟ فمقتضى أن غرضه لم يتحقق بقاؤه لا سقوطه وتجدده.

**فإن قلت:** إن بقاءه طلبٌ للحاصل لأن متعلقه طلب تحنيط الميت مثلا وقد حنط المكلف الميت، فبقاء الأمر بعد تحقق متعلقه طلب للحاصل، وطلب الحاصل محال.

**قلت:** ليس بقاؤه طلبا للحاصل، لأن متعلقه ليس التحنيط الموجود خارجا كي يلزم من بقاءه طلب الحاصل، وإنما تعلق بالتحنيط المحقق لغرضه، فبما أن مصبه لبّا وبحسب عالم الغرض والملاك التحنيط المحقق للغرض لا طبيعي التحنيط فحيث لم يتحقق الغرض فلا زال الأمر باقيا، وبعبارة أخرى : إن الغرض من الأمر إن لم يتحقق فلاوجه لسقوطه، وإن تحقق فلا وجه لتجدده .

**الإيراد الثالث:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره كما في مصابيح الأصول [ج1 ص 239] من أنه يمكن اختيار الشق الثاني، أي: أن الأمر لم يسقط إذ لم يحصل غرضه، لكن بقاء الأمر لا يوجب لغوية الأمر الثاني، وما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أنه يكفي في تحقيق الغرض داعوية الأمر الأول بلا حاجة لوجود أمرٍ مولويّ ثانٍ ففيه أن الطريق لمعرفة أخصية الغرض من الفعل - لتقيده بداعي الأمر - منحصر بنحوين:

الأول: الإخبار ولو بأمر إرشادي.

الثاني: الأمر المولوي بالإتيان بالعمل بداعي الأمر الأول.

وإلا فمن أين يعلم أن غرض الأمر الأول لا يسقط إلا بالإتيان بالعمل بقصده؟! فإن مفروض البحث أنه ورد علينا أمرٌ بمتعلقٍ - وهو تحنيط الميت - وقد تقرر عقلا أنه لو كان الأمر أمراً تعبديا فإن المولى لا يمكنه أخذ قصد الأمر في متعلقه بأن يقول : (حنط الميت بقصد هذا الأمر) فلا بد له من التوسل لذلك بأحد طريقين:

**الطريق الأول:** أن يردف أمره بجملة خبرية، بأن يقول أولا: (حنط الميت) ثم يقول ثانيا: (إن الأمر الأول لا يسقط إلا بالإتيان به بداعي أمره)، فيعلم من الجملة الخبرية حدود متعلق الأمر الأول أو يصدر أمرا إرشاديا يكون الغرض منه بيان حدود الأمر الأول.

**الطريق الثاني:** أن يصدر أمرا مولويا لا إرشاديا - فإن الإرشادي في حكم الجملة الخبرية - فيقول: (ائت بالتحنيط بداعي الأمر الأول)، فيكون الأمر الثاني أمرا مولويا بداعي محركية العبد نحو تحقيق الغرض من الأمر الأول، وذلك لأنه لا يمكن التحرك عقلا إلى قصد الأمر الأول بدون الأمر الثاني لعدم العلم بأخصية الغرض لولاه .

ولكن سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص 449] أفاد بأن الموضوع - وهو امتثال الأمر الأول - قابل للدعوة إليه والتحريك نحوه بحكم العقل في رتبة سابقة على الأمر الثاني، لأن المفروض أن الأمر الأول أمر مولوي، والأمرالمولوي متقوم بالداعوية، فالأمر الأول فعلي، وله داعوية ومحركية نحو امتثاله والإتيان بمتعلقه، فالداعوية مفروغ عنها، وهي حاصله بنفس وجود الأمر الأول، غاية ما في الأمر أن هذه المحركية من جديد نحو الامتثال وعدم السقوط بالفعل الخالي عن قصد الأمر منوطة بوجود كاشف عن حدود الغرض من الأمر الأول فقط، فلا موجب لبيان آخر من المولى إلا لبيان حدود الغرض من الأمر الأول، وأما إيجاد الداعوية والمحركية فهي حاصلة بنفس الأمر الأول، فلا حاجة للأمر الثاني إلا لبيان الغرض بأن يقول: إن الغرض من الأمر الأول لا يحصل إلا بالإتيان بالعمل بقصده، فإذا لم يكن منشأ للأمر الثاني إلا بيان حدود الغرض فلا مجال للأمر المولوي، بل يتعين إما الجملة الخبرية أو الأمر الإرشادي المحض، وأما صدور أمر مولوي بداعي المحركية مع أنها حاصلة بالأمر الأول فهو لغو محض.

073

والتعليق على ما أفيد في المنتقى بذكر أمور:

**الأمر الأول:** إن ارتباط الأمر بغايته وغرضه - الذي هو المناط في حدوثه - ارتباط المعلول بالعلة، إذ الأمر فعل اختياري للآمر والفعل الاختياري معلول لغايته، وبما أن المناط في حدوث الأمر هو غرضه فالأمر مرتبط بغرضه ارتباط المعلول بالعلة الغائية، ويترتب على ذلك قضايا ثلاث:

**القضية الأولى:** إنه لا يعقل تعلق الأمر بغير ما يحقق غرضه، فإن تعلق الأمر بفعلٍ ليس محققا لغرضه خلف علية الغرض لحدوث الأمر، فإن مقتضى ذلك تعلق الأمر بما يحقق غرضه، ولذلك لا يعقل أصل التفكيك المشار إليه في عبارة الكفاية [ص74] - كفرض من الفروض - من تصور أمر فعلي بعملٍ مع عدم كون العمل محققا لغرض الأمر، وإنما العقل حاكم بكون الغرض من الأمر مما لا يتحقق إلا بقصده، فإن مقتضى ربط الأمر بغرضه ربط المعلول بالعلة امتناع حدوث الأمر بغير ما هو محقق لغرضه، فلو التفت المولى لاستحالة تحقيق غرضه بمتعلق فعله لم يعقل منه حدوث الأمر، ففي محل البحث حيث يمتنع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر مع تقوم الغرض به يتعين على الآمر أن لا يصدر أمرا بمتعلق إلا مقرونا بقرينةٍ متصلة ترشد إلى تمام قيوده .

**القضية الثانية:** بما أن الأمر معلول للغرض فلا يعقل سقوطه دون تحقيق غرضه، فما أشير إليه في تقرير كلمات السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص 91] من تصور تعلق الأمر بعملٍ وسقوطه بإتيان ذلك العمل غاية ما في الباب أنه يتجدد لعدم تحقق غرضه غيرُ معقول، والسر في ذلك أن كبرى ربط فعلية الأمر بمتعلقه - إما لنكتة عقلائية وهي أن بقاء كل أمر مغيى بعدم تحقق متعلقه، فمتى تحقق متعلقه سقط لأنه أنيط في مقام الإنشاء بعدمه، أو لنكتة عقلية وهي أن من مقومات شخص الأمر إرادة متعلقه، فمتى تحقق متعلقه فلا يعقل بقاء شخصه - لا تعني دوران الأمر مدار المتعلق الإثباتي، فإن المتعلق مأخوذ على نحو الآلية والطريقية للغرض، لا على نحو الموضوعية فالمولى عندما يقول: (تصدق) فليس المتعلق هو الصدقة بما لها من موضوعية بل الصدقة بما هي طريق لتحقيق غرض الأمر، فما هو متعلق الأمر حقيقة هو الحيثية الموصلة، وهي كون الفعل محققا للغرض، ولو كان الغرض هو الإعداد لمصلحة معينة، وبناءً على ذلك فلا يعقل سقوط الأمر بتحقق متعلقه الصوري، من دون تحقق غرضه.

**القضية الثالثة:** بناء على أن ارتباط الأمر بغرضه ارتباط المعلول بعلته بحيث لا يعقل انفكاكهما فليس هناك ملاكات عديدة لحكم العقل في مقام العبودية كما ذكر سيد المنتقى قدس سره [ج1ص 450] من أن العقل قد يحكم بلزوم تحصيل الغرض اللزومي للمولى في فرض امتناع الأمر، وقد يحكم بضرورة العمل من باب الاحتياط كما في مورد العلم الإجمالي، وقد يحكم بالإطاعة للأمر الفعلي، بل ليس للعقل في هذا المقام إلا حكم واحد، وهو لزوم تحصيل الغرض اللزومي للمولى، إذ ما دام الأمر مأخوذا على نحو الطريقية للغرض اللزومي فليس للعقل حكمٌ إلا أن مقتضى المولوية وزيّ العبودية تحصيل الغرض اللزومي للمولى، المعلوم تفصيلا أو إجمالا .

**الأمر الثاني:** قد أفيد في المنتقى [ج1 ص 449] في مناقشة سيدنا الخوئي قدس سره أنه مع وجود أمر صالحٍ للداعوية في رتبة سابقة - كالأمر بتحنيط الميت مثلا - فوجود أمر مولوي ثانٍ لغو، إذ المفروض أن الأمر الأول كاف في الداعوية نحو التحنيط، ومع كفايته في الداعوية فوجود أمر ثانٍ على نحو المولوية بالتحنيط بقصد الأمر الأول لغو.

وهو محل تأمل ، وتوضيحه يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** لا ريب في أن الأمر متقوم بالداعوية، فالإنشاء للطلب الفاقد للداعوية ليس بأمر سواء أكان فقدان الداعوية للقصور في المتعلق أو للقصور في نفس الطلب الإنشائي ، فمثلا: لو تعلق الطلب الإنشائي بفعل غير مقدور فهو ليس بأمر لأن المتعلق لا يقبل الداعوية نحوه، أو صدر الطلب الإنشائي في مورد يحكم العقل فيه بالمحركية التامة فالطلب فاقد للداعوية لفعلية الداعوية العقلية في محله، ولذا ذهب مشهور الأصوليين - سوى شيخنا الأستاذ قدس سره - إلى أن الأمر بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله﴾ أمر عقلي لا شرعي، لعدم معقولية الأمر الشرعي بالإطاعة، لأنه إما أن يحكم العقل في رتبة سابقة بأن مقتضى المولوية وزي العبودية أن يطيع العبد مولاه، فأمر المولى بإطاعة أوامره لا يكون إلا تأكيدا أو إرشادا لحكم العقل إذ لا داعوية له مع داعوية حكم عقلي فعلي بأن مقتضى زي العبودية أن يطيع العبد مولاه، وإن لم يكن العقل حاكما فألف أمر بالإطاعة - من قبل من لا يذعن العقل باقتضاء مولويته الإطاعة - لن يحرك العقل ما دام العقل لا يرى أن الطاعة فرض تقتضيه المولوية، فيتعين بذلك أن ما ورد من الأمر بالإطاعة إرشاد أو تأكيد لما يحكم به العقل.

والحاصل أن الأمر المولوي متقوم بالداعوية بالإمكان.

**المقدمة الثانية:** هل يشترط في اتصاف الأمر بالداعوية أن يكون إيجادها منحصرا به، بحيث لو أمكن تحقيق الداعوية العقلية بمنشأ آخر في عرض الأمر فصدوره لغو؟ وهذا هو منشأ النزاع بين السيد الخوئي وصاحب الكفاية قدهما .

حيث بنى سيدنا الخوئي قدس سره على أنه لا يشترط في وجدان الأمر للداعوية انحصار منشأ الداعوية به، ولذلك لا يكون الأمر الثاني في المقام لغوا، بينما بنى غيره على أن منشأ الداعوية حيث لاينحصر في الأمر - لإمكان التوصل إليها بجملة خبرية مثلا - فالأمر الثاني لغو.

**وبيان ذلك:** أن مفروض البحث صدور أمرين: أمر بتحنيط الميت مثلا، وأمر بالتحنيط بداعي الأمر الأول، ولا إشكال في أن الأمر الأول في نفسه واجد للداعوية نحو متعلقه وإلا لم يكن أمرا، ولذا كانت الأوامر التوصلية أوامر حقيقية، لكون وصولها سببا لحركة المكلف نحو متعلقها وإن تحرك لا بداعي امتثال الأمر، إلا أن الغرض اللزومي يقتضي - مضافا لهذه المحركية العامة الموجودة حتى في الأوامر التوصلية - محركية إضافية وهي الإتيان بالعمل بداعي الأمر، والمفروض أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول غير معقول، فلابد للمولى من أجل تحقيق هذه المحركية الإضافية من بيان آخر، وهو إما أن يأتي بجملة خبرية أو أمر إرشادي يكشف عن حدود الغرض من الأمر الأول، أو يأتي بأمر مولوي كما أفاد سيدنا الخوئي قدس سره، بأن الأمر الثاني وإن أمكن الاستغناء عنه بجملة خبرية ولكنه لو أصدر أمرا بالإتيان بالتحنيط بقصد الأمر الأول لكان أمرا مولويا، والسر في مولويته داعويته، فإن له دعوة نحو الإتيان بالتحنيط بقصد الأمر الأول، لاقتضاء الغرض ذلك، ولا يمنع منه كون الأمر الأول صالحا للداعوية في نفسه فهو صالح للداعوية التوصلية وهي الدعوة نحو أصل العمل، وأما الداعوية الإضافية - أي: التعبدية وهي صدور العمل بقصد الأمر الأول - فتحتاج إلى منشأ، ومنشؤها إما الإخبار أو الأمر المولوي، ويكفي في كون الأمر الثاني مولويا دعوته لتحصيل الغرض للأمر الأول بالعمل بقصده، فهذه الداعوية بالإمكان كافية في كونه أمرا مولويا وإن أمكن أن يستغنى عنه بجملة خبرية، فإمكان منشأ للداعوية في عرضه لا يعني أنه لو صدر بداعي تحصيل الغرض من الأمر الأول بالعمل بقصده فهو لغو، حيث يكفي في داعوية الأمر الثاني أنه سبب لتحقيق المحركية الإضافية نحو الأمر الأول.

**الأمر الثالث:** أن صاحب الكفاية قدس سره أفاد بأن الأمر الأول بعد الإتيان بالتحنيط بدون قصد القربة إما أن يسقط أو يبقى، فعلى الأول يكون وجود الأمر الثاني لغوا لانتفاء موضوعه. وعلى الثاني لا حاجة له لحكم العقل بأن غرضه لايتحقق إلا بقصده، وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني قدس سره كما سبق بأنه بناء على نظر صاحب الكفاية قدس سره في باب الإجزاء من صحة تبديل الامتثال صحة الإتيان بالتحنيط مرة أخرى، إما بداعي الأمر الأول وإن سقط لتجدده بعد سقوطه كما أفيد في حقائق الأصول للسيد الحكيم قدس سره [ج1 ص 187] وبحوث السيد الصدر [ج2 ص 91] أو لأن الإتيان بالعمل كالتحنيط مثلا بداعي تحصيل غرض الأمر الأول، وإن لم يكن بداعي امتثاله لسقوطه هو في نفسه عمل عبادي، وقد استوجه تبديل الإمتثال حتى مع فرض سقوط الأمر الأول المحقق النائيني قدس سره في فوائد الأصول [ج1ص 243] وسيد المنتقى قدس سره [ج2ص 15] ولكن أشكل عليه سيد المنتقى قدس سره في المقام بأن الإيراد إنما يتجه على صاحب الكفاية لو كان يقول بإمكان تبديل الامتثال حتى مع سقوط الأمر.

أقول: إن عبارة صاحب الكفاية في باب الإجزاء هي: (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال بدلا عن التعبد به أولا، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافيا به لو اكتفى به، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعدُ) وقد اختلف في مفاد قوله: (فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد) فهل معناه أن الأمر لم يسقط أصلا أم أنه سقط بشخصه ولم يسقط بحقيقته - الإرادة - وملاكه؟ وقد فهم منه المحقق الإصفهاني قدس سره الثاني، فأورد عليه في المقام بلازم ما ذكره في بحث الإجزاء، من أنه يمكن تبديل الامتثال ما دام الأمر بحقيقته وملاكه باقيا، وهذا ما فهمه صاحب العناية رحمه الله أيضا [ج1 ص260] وقريب منه ما في منتهى الدراية [ج2 ص18] حيث فسر حقيقة الأمر الباقية - بالطلب الموجود في نفس المولى - كما ذكر المحقق العراقي في نهاية الأفكار [ج1 ص225] أن الساقط فاعلية الأمر وإن لم يسقط عن الفعلية، وبالتالي فقد فهم جملة من العلماء أن هناك سقوطا للأمر ولو بمرتبة من المراتب، ومنهم المحقق الأصفهاني قدس سره، ولذا أراد إلزام صاحب الكفاية بمبناه في باب الإجزاء، وإن كان قد فهم من العبارة آخرون كالشيخ آل راضي رحمه الله في بداية الوصول [ج1 ص 456] عدم سقوط شخص الأمر بقرينة سياق باقي العبارة .

**074**

075

**البحث الأول: هل أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم أم تقابل النقيضين أم تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما أم يختلف ذلك بحسب الموارد؟**

ونبدأ بتقريب كلام سيدنا الخوئي قدس سره وبتقريب كلامه يتضح وجه الإشكال عليه من قبل تلامذته من حيث صحة الإشكال وعدمه، وتقريب كلامه قدس سره الشريف بعرض عدة أمور:

**الأمر الأول:** إن تقابل الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات من تقابل الملكة وعدمها عند الجميع، والسر في ذلك أن الإطلاق الإثباتي - أي: إطلاق الخطاب - يعتمد على مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة كون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على التقييد، وكون التقييد ممكنا في مقام الإثبات، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على التقييد مع كون التقييد ممكنا انعقد الإطلاق، ومعنى انعقاد الإطلاق في مقام الإثبات أن عدم التقييد في مورد إمكانه كاشف عن سعة الجعل من حيث موضوعه أو متعلقه، فليس البحث في تسميته إطلاقا وعدمها، وإنما البحث في أن عدم تقييد الخطاب مع إمكانه هل يكشف عن سعة المجعول من حيث الموضوع أو المتعلق أم لا؟ فالمقصود من الإطلاق عدم التقييد، والمقصود من كونه مقابلا للتقييد تقابل عدم الملكة أن عدم التقييد مع إمكانه كاشف عرفا عن سعة المجعول، وأنه لو لم يكن التقييد ممكنا فلا كاشفية له، فلو قال المولى: (يحرم على الرجل لبس الذهب) فهل يشمل ذلك لبس الذهب الأبيض مع أن الذهب الأبيض لم يكن موجودا في زمان صدور النص؟ أي هل يكشف عدم التقييد عن سعة موضوع الحرمة لما يشمل الذهب الأبيض؟ قد أفيد في جملة من الكلمات: أنه لا كاشفية له لأن المولى في زمانه لم يكن متمكنا في زمان صدور النص من التقييد الإحترازي، إذ لو قال: (يحرم على الرجل لبس الذهب الأصفر) لكان منصرفا للقيد التوصيفي لا الاحترازي، ولو أقام شاهدا على كونه قيدا احترازيا لكان مستهجنا عرفا، لعدم وجود فرد آخر من الذهب في ظرفه، فعدم التقييد لا يكشف عن سعة موضوع الحرمة لأن عدم التقييد إنما يكشف عن سعة الموضوع لو كان المولى متمكنا عرفا من التقييد بنحو الاحترازية، كما لو كان متمكنا من أن يقول: (صل صلاة جعفر بالتسبيحات جهرا) فحينئذ يكون عدم القيد كاشفا عن سعة متعلق المجعول، وأما لو لم يكن القيد الإحترازي مستحسنا عرفا لم يكن عدمه كاشفا عن سعة المجعول مثلا في إذا قال: (إذا دخلت كربلاء فاغتسل بماء الفرات) فقد يقال: إنه لا تجري أصالة الإحتراز عرفا في القيد، بحيث يستفاد منه أن لماء الفرات موضوعية ، إذ لا يوجد في ذلك الزمان في كربلاء غير ماء الفرات، فذكر القيد لا يكشف عن الاحترازية والموضوعية ، لذلك لا يكون عدم القيد كاشفا عن سعة المجعول لاحتمال أن ذكره على نحو الإحترازية مستهجن، فهذا هو معنى كون التقييد والإطلاق في مقام الإثبات متقابلين تقابل الملكة والعدم بمعنى الكشف عن سعة المجعول وعدمه .

**الأمر الثاني:** قد ذكر في بعض تقريرات سيدنا الخوئي قدس سره أن الإطلاق في مقام الثبوت أي مقام الجعل والاعتبار هو لحاظ السريان، أي: سريان الطبيعي لسائر قيوده ومصاديقه، بينما أفيد في بعض تقريراته أن الإطلاق لحاظ عدم القيد، والصحيح هو الثاني الموافق لمبناه، فإن لحاظ السريان يقتضي أن يكون الإطلاق من باب جمع القيود لأن لحاظ سريان الماهية في قيودها ومصاديقها يقتضي شمولها لها، مع أنه صرح في غير مورد بأن الإطلاق عبارة عن رفض القيود لا جمع القيود، ومعنى ذلك أن الإطلاق عبارة عن لحاظ أمر عدمي لا وجودي، أي: أن الملحوظ عدم دخل القيد في موضوع الجعل أو متعلقه لا سريان الماهية لتمام القيود، فإن المولى إذا لاحظ ملاكه وغرضه - في رتبة سابقة على الجعل- ورأى أن القيد لا دخل له في غرضه وملاكه ترتب على ذلك أن الملحوظ في مقام الجعل عدم دخل القيد لا سريان الطبيعي للقيود، نعم لازم لحاظ عدم القيد السريان، بمعنى الانطباق القهري، لا أن السريان ملحوظ في مقام الجعل والاعتبار، وهذا اللازم مترتب على جميع المباني في حقيقة الإطلاق .

**الأمر الثالث:** بناء على أن الإطلاق الثبوتي هو عبارة عن رفض القيود فهل هو منوط بكون الملحوظ عدم القيد تفصيلا - بمعنى أن رفض القيود يتوقف على لحاظها تفصيلا وإباء دخلها في المتعلق أو الموضوع - أم يكفي فيه كون الملحوظ عدم القيد إجمالا؟ والصواب أن الإطلاق متقوم بعدم لحاظ القيد إجمالا، ولايظهر من كلام سيدنا قدس سره خلاف ذلك، والسر فيه ما مر من أن البحث في المقام ليس في صدق عنوان الإطلاق لغة وعرفا على الحالة الوجودية - وهي لحاظ عدم القيد - أم الحالة العدمية - وهي عدم لحاظ القيد - وإنما البحث في ما هو الكاشف العرفي عن سعة الغرض والملاك ، وحيث إن البحث في تحديد الكاشف عن الملاك فيكفي في كاشفية لحاظ عدم القيد عن سعة الغرض لحاظ عدم القيد بنحو الإجمال ولا تتوقف الكاشفية على لحاظ عدم القيد بنحو التفصيل،

 وبعبارة أخرى: إن المقوم للإطلاق الكاشف عن سعة الملاك أن يرى المولى العرفي أن الطبيعي بما هو هو تمام موضوعه بلا حاجة للحاظ القيود تفصيلا ورفضها، فمثلا: إذا رأى أن طبيعي الرقبة بما هو موضع الغرض المقتضي للعتق، فإذا تصدى لاعتبار الأمر: (أعتق) فمعناه أنه لاحظ طبيعي الرقبة تمام موضوعه بغض النظر عن قيوده، وهذا مساوق لكونه قد لاحظ عدم دخل القيد إجمالا، لا أنه لاحظ القيود تفصيلا فرفضها، نعم لو كان بعض القيود موضع الإبتلاء أو الإثارة أو قامت أمارة على احتمال تأثيره في الغرض كان ذلك موجبا للحاظه تفصيلا ورفضه إن لم يكن له دخل، إلا أن الإطلاق بنحو عام لا يتوقف على لحاظ القيود تفصيلا .

**الأمر الرابع:** هل الإطلاق أمر عدمي - وهو عدم لحاظ القيد - أو أمر وجودي - وهو لحاظ عدم القيد - وهنا اتجاهان:

**الأول:** ما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره والشيخ الحلي قدس سره والسيد الأستاذ مد ظله من أن تقابل التقييد والإطلاق ثبوتا تقابل الملكة والعدم، ومعنى ذلك أن الإطلاق أمر عدمي، فهو في مقام الثبوت ليس إلا عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد، كما بنى السيد الصدر وشيخنا التبريزي قدس سرهما على أن التقابل بينهما تقابل النقيضين، بحيث يكون المحقق له في مقام الجعل عدم لحاظ القيد بلا حاجة إلى لحاظ عدم القيد.

**الثاني:** ما بنى عليه سيدنا الخوئي قد سره من أن الإطلاق وجودي وهو - لحاظ عدم دخل القيد - وتحقيق النظر في ذلك: أن البحث في المقام ليس في صدق عنوان الإطلاق عرفا على العنصر الوجودي أم العدمي، وإنما البحث في تحديد ما هو الكاشف عن سعة الغرض والملاك بحسب المرتكزات العرفية؟ فهل هو لحاظ عدم القيد أم عدم لحاظ القيد؟ وسيدنا الخوئي قدس سره يسلم أن بديل القيد عدمه ونقيض لحاظ القيد عدم لحاظه لا لحاظ عدمه، ولكن الكاشف عن سعة الغرض والملاك هل هو لحاظ عدم القيد أم نفس عدم القيد؟

**وبعبارة أخرى:** هل اللحاظ مأخوذ في مقام الكاشفية على نحو الطريقية المحضة أم على نحو الموضوعية؟ فعلى مبنى المحقق النائيني والسيد الصدر قدس سرهما من أن الإطلاق أمر عدمي يكون اللحاظ مجرد آلة وطريق، فإنه لا ريب ولا إشكال في أن من لاحظ الغرض في رتبة سابقة على الجعل فقد لاحظ عدم دخل القيد فيه، وهذا يقتضي بشكل طبيعي أنه في مقام الجعل سيلحظ عدم دخل القيد لا محالة، فإن هذا من لوازمه وجدانا، إلا أن هذا اللحاظ طريقيّ بنظر السيد الصدر قدس سره، وإلا فما هو المعبر والكاشف عن سعة الملاك نفس عدم القيد؟ أي: الملحوظ لا اللحاظ، لكن سيدنا الخوئي قدس سره يرى أن الكاشف بحسب المرتكزات العقلائية هو اللحاظ الذي هو فعل اختياري للمولى، وأما عدم القيد بما هو عدمٌ فلا قيمة له في الكاشفية بحسب المرتكزات العرفية، أي أن ما يكشف عن سعة غرض المولى أن يصدر منه أمر اختياري وهو اللحاظ، فإذا لاحظ عدم دخل القيد في غرضه كشف لحاظه عن سعة غرضه، فاللحاظ له موضوعية في الكشف عن سعة الغرض دون الملحوظ.

فلذلك متى قال المولى في مقام الإثبات: (أعتق رقبة) مثلا كشف قوله: (أعتق رقبة) عن أنه لاحظ عدم القيد في موضوع جعله وأمره، وكان لحاظ عدم القيد في موضوع جعله وأمره كاشفا عن سعة الملاك والغرض، وليس الكاشف نفس عدم القيد بحيث لو أمكن للعبد أن يصل إلى عدم القيد دون لحاظ من المولى له لاكتشف سعة الغرض، فالكلام كل الكلام في هذه النقطة، وهي تحديد الكاشف عن سعة الغرض، هل هو اللحاظ أم الملحوظ؟

076

والحاصل: أن مبنى سيدنا الخوئي قدس سره في حقيقة الإطلاق أنه بمعنى لحاظ سريان الحكم لكل مصاديق الطبيعي ، فإن التعبير بلحاظ السريان وإن ورد في بعض تقريراته [مصباح الأصول ج1 ص317] حيث جمع بين لحاظ السريان وكون الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم التقييد، كما أنه في المحاضرات [ج1 ص530] جمع بين رفض القيود بمعنى لحاظ عدم دخل شيء في موضوع الحكم وبين لحاظ الإطلاق والسريان، إلا أنه قال في التسجيل الصوتي لبحثه الشريف: (الإطلاق أن لا يلاحظ خصوصية فيرفض جميعها ويجعل الحكم للطبيعي الساري فمعنى لا تشرب الخمر أن ما صدق عليه الخمر فلا تشربه) وظاهر هذه العبارة أن هناك تسلسلا وترتبا في ما يلاحظه المقنن، فأولا يلاحظ المولى الملاك والغرض فإذا كان لا يرى خصوصية دخيلة في غرضه وملاكه، ترتب على عدم رؤيته دخالة خصوصية في الموضوع أو المتعلق أن يرفض الدخل في مقام الجعل، أي: بما أنه لا دخل للخصوصية في الملاك والغرض فهي مرفوضة في مقام جعل الحكم للموضوع أو بإزاء المتعلق، ومعنى رفض الخصوصية لحاظ عدم دخلها، إذ ليس معنى رفض الخصوصية هو عدم لحاظها، بل لحاظ عدم دخلها ، والمترتب على ذلك جعل الحكم على الطبيعي الساري، لا لحاظ السريان، فإن هناك فرقا بين إضافة السريان إلى الحكم وإضافته إلى الموضوع، إذ تارة يلاحظ المولى سريان الحكم إلى أفراد الطبيعي ومصاديقه وقيوده، وتارة يجعل الحكم على الطبيعي الساري بطبعه إلى أفراده وقيوده، فإذا أضيف السريان إلى الحكم فقد لاحظ المولى الحكم ساريا في المصاديق والقيود وهذا يعني أن الإطلاق جمع بين القيود لملاحظة القيود بنحو العموم الاستغراقي وجعل الحكم بإزائها، وإذا أضيف السريان إلى الموضوع فمعناه أن المولى في مقام الاعتبار أخذ الطبيعي تمام الموضوع أي لوحظت فيه صفة التمامية، ومن الواضح أنه إذا لاحظ وصف التمامية للموضوع فقد جعل الحكم للطبيعي الساري، فإنه إذا كان الطبيعي تمام موضوعه فكل ما صدق عليه الطبيعي فهو فرد للموضوع، وهذا يقتضي أن القيود ملحوظة إجمالا، كما صرح بذلك في تعليقته على أجود التقريرات، والنتيجة أنه يكفي في مقام الإطلاق جعل الحكم على الطبيعي بما له من سريان وشمول لمصاديقه، مما يقتضي أن يلاحظ القيود إجمالا بلا حاجة إلى لحاظها تفصيلا.

**الأمر الخامس:** لا ريب أن الإطلاق بمعنى لحاظ عدم القيد هو ضد للحاظ القيد عند الجميع، كما أن الإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد مقابل للتقييد تقابل السلب والإيجاب عند الجميع. كما أنه ليس الخلاف في المقام حول الصدق العرفي في أن أيا منهما هو الإطلاق، فهاتان النقطتان ليستا محل خلاف ونزاع، وإنما البحث في نقطتين: الأولى: ما هو الكاشف عن سعة الغرض؟ هل هو لحاظ عدم القيد أم عدم لحاظه؟ الثانية: هل أن الإطلاق بمعنى لحاظ عدم القيد ضروري عند استحالة التقييد؟

**النقطة الأولى:** قد أفاد السيد الصدر طاب ثراه أن الإطلاق عبارة عن أمر عدمي - وهو عدم لحاظ القيد - والسر في ذلك أن انقسام الماهية إلى أقسامها الثلاثة: الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا والماهية لا بشرط انقسام للماهية مقيسة لما هو خارج عنها، فماهية الرقبة بالنسبة إلى الإيمان إما بشرطه وإما بشرط عدمه أو لا بشرط، ولا دخل للحاظ الأقسام في تحقق الانقسام، فكما أن اتصاف الماهية بشرط شيء أو بشرط لا هو ملحوظ لا لحاظ، وإنما اللحاظ طريق لإدراكه، فكذلك اتصاف الماهية باللابشرطية المعبر عنها بالإطلاق ملحوظ لا أنه نفس اللحاظ، لأن اللابشرطية هي عبارة عن كون الماهية مقيسة للإيمان لم تقيد بشرط الإيمان ولا بشرط عدمه، فاللحاظ ليس إلا طريقا محضا لاتصاف الماهية بهذا الوصف السلبي وهو اللابشرطية، وليس له دخل في الانقسام، فلامعنى للقول بأن الإطلاق هو لحاظ اللابشرطية ، مع أنه وصف للماهية في رتبة سابقة على اللحاظ واللحاظ مجرد طريق إليه.

ولكن سيدنا الخوئي قدس سره يرى أن البحث ليس عن واقع اللابشرطية مقابل البشرط شيء أو البشرط لا، وإنما البحث في الكاشف عن سعة الملاك بحسب المرتكز العقلائي، فلو فرض أن اللابشرطية وصف للماهية واللحاظ مجرد طريق إليه إلا أن الكاشف عن الغرض بحسب المرتكز العقلائي هل هو نفس الملحوظ أم لحاظه؟ والصواب أن الكاشف عن سعة الغرض لدى المولى فعله الاختياري، والفعل الصادر عنه بالاختيار هو رفض دخل القيد، لا كون الماهية غير مقيدة بقيد وجود أو عدمي، وإنما رفض المولى في مقام الجعل والاعتبار دخل القيد في المجعول، نتيجة عدم دخل له في الغرض والملاك موجب لانكشاف أن الملاك واسع.

**الأمر السادس:** في تنقيح النقطة الثانية من مورد البحث بين الأعلام.

وبيان ذلك: أنه لا ثمرة لهذا الاختلاف في فرض إمكان التقييد، فإنه إذا أمكن التقييد كما إذا قال: (أعتق رقبة) ولم يقيده المولى بالإيمان فلا تظهر الثمرة، لأنه سواء أقلنا بأن الإطلاق لحاظ عدم القيد فاللحاظ موجود، أوقلنا بأنه نفس عدم التقييد فهو متحقق أيضا، وإنما تظهر الثمرة بين المبنيين في فرض عدم إمكان التقييد، حيث إن سيدنا الخوئي قدس سره أفاد في فرض عدم إمكان التقييد أن الإطلاق متعين كاشف عن سعة الغرض مع أن الإطلاق أمر وجودي، فكيف يتصور تعينه عند استحالة التقييد؟

وتحرير هذه النقطة يتوقف على بيان الإهمال، حيث إن سيدنا الخوئي قدس سره فرغ عن كون الإهمال غير معقول، فلذا رتب عليه أنه إذا لم يمكن التقييد وكان الإهمال غير معقول تعين الإطلاق.

وبيانه أن للإهمال ثلاثة معانٍ:

**المعنى الأول:** أن يكون المولى مترددا في الجعل نتيجة لتردده في ملاك حكمه، ولا يعقل صدور الجعل مع التردد في موضوع الحكم أو متعلقه، فإن القضية الجعلية تتكون من أركان ثلاثة: الحكم والمتعلق والموضوع، فإذا قال مثلا: (أقم الصلاة عند الزوال) فالأمر حكم والصلاة متعلق والزوال موضوع، وكل قضية جعلية متكونة من الأركان الثلاثة لا يعقل صدورها من المولى مع تردده في ملاك حكمه، لأن تردده في ملاك حكمه يعني تردده في الموضوع والمتعلق، وبالتالي فكيف يصدر منه الجعل والاعتبار مع تردده في الموضوع والمتعلق؟

**المعنى الثاني:** أن المولى ملتفت إلى حدود غرضه، وبما أنه كذلك فلا يعقل أن يكون الموضوع في مقام الجعل لا مقيدا ولا مطلقا، فإن لحاظه للملاك يقتضي أن يلاحظ في مقام الجعل الموضوع أو المتعلق إما مقيدا أو مطلقا، إذ ما دام الجعل على ضوء الملاك فمتى لاحظ الملاك مقيدا أو مطلقا لاحظ المجعول مقيدا أو مطلقا، وهذا ما بينه في تعليقته على أجود التقريرات [ج1 ص165] قال:

(التحقيق في المقام أن يقال إن من اشتاق إلى وجود فعل مع التفاته إلى إمكان وقوعه في الخارج على وجوه، فاما ان يتعلق شوقه بخصوص حصة خاصة منه مقيدة بقيد وجودي أو عدمي أو يتعلق بمطلق وجوده) أي: أن مطلق الوجود غير الوجود المطلق ، فالأول هو الطبيعي لا بشرط، لا الوجود المطلق الذي هو بنحو العموم الاستغراقي (القابل للانطباق على كل واحد من الوجودات الخاصة فلا يكون لخصوصية من الخصوصيات دخل في غرض المولى وفي متعلق شوقه وجوداً أو عدماً بلا فرق في ذلك بين التقسيمات الأولية والثانوية) خلافا للمحقق النائيني الذي فرق بينهما، فقال بالإمكان بالنسبة إلى التقسيمات الأولية دون الثانوية (ضرورة أن متعلق الشوق لا بد وان يكون متعيناً في ظرف تعلقه به ولو بعنوانه الإجمالي ويستحيل فرض الإهمال في الواقع ، وتعلق الشوق بما لا تعين له في مرحلة تعلقه به ، فكما أن الملتفت إلى انقسام الماء إلى حار وبارد إذا اشتاق إلى شربه فلا مناص له من تعلق شوقه اما بالمطلق أو بالمقيد فكذلك الملتفت إلى انقسام الصلاة مثلا إلى قسمين باعتبار انها يؤتى بها في الخارج تارة بقصد الأمر وأخرى لا بقصده إذا اشتاق إلى وجودها فلا مناص له من تعلق شوقه اما بالمطلق أو بالمقيد، فاستحالة إهمال المشتاق إليه في مرحلة تعلق الشوق به أمر مشترك فيه بين التقسيمات الأولية والثانوية ، وعليه فإذا فرضنا استحالة تقيد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص فلازمه كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً ، وإذا فرض استحالة التقييد بالخلاف أيضاً فالإطلاق يكون ضرورياً لا محالة، و على ذلك فلا يبقى مجال لدعوى استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق).

077

والمتحصل من مطلب سيدنا الخوئي قدس سره الشريف جهات ثلاث:

**الأولى:** أن الإطلاق والتقييد بالنسبة للغرض متقابلان على نحو السلب والإيجاب، بينما الإطلاق والتقييد بالنسبة لموضوع الجعل متقابلان على نحو التضاد.

وبيان ذلك: أن غرض المولى إما متقوم بالقيد أو لا، حيث إن الغرض أمر تكويني واقعي فتقيده أو إطلاقه ليس منوطا بلحاظ المولى، ولذا يكون تقابل التقييد والإطلاق في الغرض غير محتاج إلى اللحاظ، فإن الغرض في واقعه إما متقوم بالقيد أو لا، مثلا: الغرض من تجهيز الميت إما متقوم باستئذان وليه أو ليس متقوما به، فهو في الواقع إما بشرط شيء أو لا بشرط، ولا يحتاج إلى لحاظ من المولى، مما يعني أن تقابل الإطلاق والتقييد فيه هو تقابل السلب والإيجاب.

ولكن بالنسبة إلى موضوع الجعل ومتعلق الجعل ليس كذلك، أي أن المولى بعد أن أدرك أن غرضه إما مع القيد أو لا، فإذا تصدى للجعل فلا محالة سيكون التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل الضدين لا السلب والإيجاب، أي أن الكاشف عن ضيق الغرض لحاظ القيد لا نفس القيد، والكاشف عن سعة الغرض لحاظ عدم دخل القيد لا نفس عدم القيد، فالقيد وعدمه وإن تقابلا في الغرض تقابل السلب والإيجاب ولكنهما في متعلق الجعل أو موضوعه متقابلان تقابل الضدين، لما سبق من أن الكاشف عن أغراض المولى وحدودها فعله الاختياري، فلا كاشف عن الضيق إلا لحاظه للقيد، ولا كاشف عن السعة إلا رفضه أي: لحاظ عدم دخل القيد، وهو معنى كون تقابلهما بلحاظ متعلق الجعل تقابل الضدين لا تقابل السلب والإيجاب.

**الثانية:** ذكر سيدنا الخوئي قدس سره أنه لو نظرنا إلى لحاظ القيد ولحاظ عدمه بما هما أمران وجوديان فلهما ثالث وهو عدم لحاظهما، واستحالة أحدهما لا تعني استحالة الآخر ولا ضرورة وجوده، بل هناك شق ثالث وهو أن لا يلحظ أيا منهما، وهذا ممكن بحد ذاته، وإنما قلنا بأن تقابلهما من تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما لعامل خارجي لا لذاتهما، وذلك العامل الخارجي هو استحالة الإهمال ولغويته، أي: أن امتناع الإهمال ولغويته هو الذي فرض أن لا يكون لهما ثالث، وإلا فهما يقبلان أن يكون لهما ثالث في حد ذاتهما.

**الثالثة:** إنما بنى سيدنا الخوئي قدس سره على أنه إذا امتنع التقييد تعين الإطلاق بالمعنى الوجودي وهو لحاظ عدم القيد، كما أنه يكشف عن سعة الغرض ولا يحتاج لمتمم الجعل خلافا للمحقق النائيني قدس سره وإن كان متعينا في فرض امتناع التقييد.

وهذا ما أوجب الإشكال من قبل تلامذته، فإن ما يكون متعينا على المولى بحيث يفرض نفسه عليه كيف يكون كاشفا عن سعة الغرض مع عدم اختياريته ؟!

والجواب عن ذلك أن سيدنا الخوئي قدس سره الشريف قد فرض أن الإهمال مستحيل أو لغو، حيث إن للإهمال ثلاثة معانٍ:

الأول: الإهمال بمعنى التردد وهو مستحيل.

الثاني: الإهمال بمعنى أن متعلق الجعل وقع لا مطلقا ولا مقيدا، مع أن الجعل على طبق الملاك وإلا لكان بلا ملاك ، فمن المحال أن يقع لا مطلقا ولا مقيدا ممن يعلم حدود غرضه وملاكه.

وبقي الإهمال بالمعنى الثالث، وهو ما ذكره السيد الشهيد قدس سره دفاعا عن مبنى المحقق النائيني قدس سره [البحوث ج2 ص 92] من أن المقصود بالإهمال في كلمات النائيني قدس سره ليس الإهمال الوجودي - أي: المردد خارجا بين المطلق والمقيد - وإنما المراد الإهمال المفهومي - وهو أن موضوع الجعل مدلول اسم الجنس وهو القضية المهملة أي: الماهية المهملة - وقد تصدى في البحوث [ج3 من ص 404 الى ص 408] لشرح المقصود بالماهية المهملة، وهي الماهية التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ، بمعنى أنها إذا لوحظت لم يلحظ معها ما هو خارج عنها من تقسيماتها حتى الحكم المحمول عليها، ففي قوله: (أعتق رقبة) يكون الملحوظ ذات الرقبة لا الرقبة بما هي مشروطة بالأمر، وإلا لكان الأمر بها من الضرورة بشرط المحمول، ولا الرقبة بشرط عدم الأمر وإلا لزم من الأمر بها التناقض، ولا الرقبة التي لوحظ معها الإطلاق - أي: سواء كان هناك أمر أم لم يكن - وإلا لزم من الأمر بها الخلف. وبعبارة أخرى: إن المنظور ذات الرقبة من دون وصفي الإطلاق والتقييد، فإنهما حيثيتان لحاظيتان زائدتان على الماهية، والذي دعا لذلك أنه لا يمكن التقييد للمحاذير السابقة ولا الإطلاق لأنه عدم التقييد في مورد يمكن فيه التقييد، والمفروض أن التقييد ممتنع بحسب الفرض، لذلك اضطر المولى إلى جعل موضوع أمره ذات الماهية المهملة، مع تصديه لرفع الإهمال بأمر ثانٍ يكون متمم الجعل، ولا يلزم من ذلك أي محذور، لأن المحذور المتصور أحد ثلاثة:

الأول: الجهل بحدود الملاك المستلزم للتردد في المجعول، لكن المفروض أن لا جهل للمولى لابحدود الملاك ولاحدود موضوع جعله.

الثاني: أن المجعول له حظ من الوجود في أفق الذهن وعالم الاعتبار، والوجود محتاج إلى مشخص، فلا يعقل أن يكون المشخص للمجعول في وعاء الاعتبار الماهية المرددة، و هو غير وارد فإن المشخص للمجعول في وعاء الاعتبار تعلقه بذات الماهية المهملة التي هي أمر متعين في الذهن.

الثالث: أن المحذور ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات كما سبق عرضه من أن المجعول من الأمور التي ينشئها المولى من خلال الصور الذهنية فلا يعقل مع التفاته لمساحة ملاكه وأنه مطلق أو مقيد أن يلاحظ موضوع جعله لا مقيدا ولا مطلقا، وفيه: أن ذلك بمكان من الإمكان، إذ غاية ما يلزم منه أن الأمر الأول مما لايتطابق مع الملاك، لأن الغرض والملاك إما مقيد أو مطلق، و كون موضوع الجعل القضية مهملة مما لا يطابق ذلك الغرض والملاك، إلا أن تعلق الأمر بالماهية المهملة مورد اضطرار المولى لاستحالة التقييد والإطلاق تبعا له، والحاصل أن المتعين أمام المولى جعل الأمر بإزاء ذات الماهية المهملة لانتفاء البديل .

وأشكل على هذا الدفاع نفس السيد الصدر قدس سره [ص 92] بأن مقتضى هذا البيان عدم الحاجة للأمر الثاني المتمم للجعل، والوجه في ذلك: أنه إما أن يكفي في انطباق الماهية على ما في الخارج عدم القيد - أي الإطلاق الذاتي - فستكون الماهية المهملة في قوة المطلقة، إذ كما أن الماهية المطلقة - أي التي لوحظ معها عدم القيد - تنطبق على مصاديقها قهرا فالماهية المهملة تنطبق على مصاديقها قهرا، بلحاظ أن للماهية سريانا ذاتيا لمصاديقها، فيكون الأمر بالصلاة على نحو الماهية المهملة منطبقا قهرا على الصلاة لا بقصد القربة، إذ لا يمنع من الانطباق إلا التقييد، والمفروض أنها ليست مقيدة، فلا حاجة لمتمم الجعل المفيد فائدة الإطلاق، نعم لو أريد المقيد احتيج لمتمم الجعل .

وإما أن لا يكفي في الانطباق على ما في الخارج عدم لحاظ القيد - كما هو مبنى السيد الخوئي قدس سره - فستكون الماهية المهملة في قوة المقيدة، لأنه لا يمنع من انطباقها على المقيد إلا الإطلاق، والإطلاق لحاظ زائد على ذات الماهية والمفروض عدمه، فلا حاجة لمتمم الجعل المفيد فائدة التقييد، لأن المهمل بحسب الفرض في قوة المقيد، نعم لو كان الغرض هو المطلق احتيج في إثباته إلى الأمر الثاني المتمم للجعل .

والحاصل أن هذا التصوير الذي قد ذكر دفاعا عن المحقق النائيني قدس سره لإثبات أن الجعل الأول مهمل محتاج إلى تتميمه بالأمر الثاني ، يلزم منه عدم الحاجة إلى متمم الجعل وهو خلف .

078

ويلاحظ على ما ذكره السيد الصدر قدس سره تصويرا لمطلب المحقق النائيني قدس سره وإشكالا عليه:

أما أصل التصوير لمطلب المحقق النائيني قدس سره فغير تام، إذ المفروض أن المحقق النائيني قدس سره يرى أن الإطلاق عدم التقييد في مورد يمكن فيه التقييد، لا أنه لحاظ زائد على الماهية، بل هو نفس عدم التقييد، فالدفاع عنه بتصوير أن الإطلاق والتقييد لحاظان زائدان على الماهية، وحيث استحال كلاهما في متعلق الجعل الأول اضطر المولى لجعل أمره على الماهية المهملة، مما لا يجتمع مع مطلب المحقق النائيني قدس سره، كما أنه لا يجتمع مع مبنى سيدنا الخوئي قدس سره، وإن كان يرى أن الإطلاق لحاظ زائد على الماهية، فإنه وإن كان لحاظا زائدا على الماهية إلا أنه متعين عند امتناع التقييد، فما ذكر من التصوير لا ينفع دفاعا عن المحقق النائيني قدس سره ولا نقاشا لسيدنا الخوئي قدس سره، إذ لا ينسجم مع مبنى النائيني ولا مع مبنى سيدنا الخوئي قدس سرهما.

وأما الإشكال على التصوير كما في البحوث [ج2 ص 92] بأنه إما أن يكفي في سراية الحكم لمصاديقه سراية ذاتية عدم التقييد- فالقضية في قوة المطلقة وإن جعل الأمر بإزاء الماهية المهملة ، وإما أن لا يكفي في السراية مجرد عدم التقييد فالقضية في قوة المقيدة، فلاحاجة لمتمم الجعل على كل حال **ففيه** أنه غير تام، فإن محل البحث في الكاشف عن سعة الغرض، ولذا لا يكفي عدم التقييد في نفسه للكشف عن سعة الغرض، بل الكاشف عن سعة الغرض عدم التقييد في مورد إمكانه لا مجرد عدم التقييد، فإذا لم يكن عدم التقييد كاشفا عن سعة الغرض فكيف تكون المهملة في قوة المطلقة؟ كما أنها ليست في قوة القضية المقيدة، فإنه حتى لو فرض أن المجعول بإزاء الماهية المهملة أمر حقيقي في قول المولى: (حنط الميت) على نحو الإهمال - كما هو مبنى السيد الصدر قدس سره - فإن غاية ذلك أن الإتيان بالتحنيط عن قصد الامتثال قدر متيقن مما هو مسقط للأمر، ولكنه لايعني أنه تحديد للإمتثال، إذ لعل متعلق الأمر التحنيط لا بقصد الامتثال، ويكون التحنيط بقصد الامتثال مسقطا للأمر لتحقيقه غرضه وإن لم يكن هو للقصد دخل في الإمتثال، ولذلك لو شك في دخالة قصد الامتثال في مورد جعل الأمر بإزاء الماهية المهملة فإنه تجري البراءة عن دخله، ويمكن للمكلف أن يأتي بالتحنيط لا بقصد الامتثال مما يعني أن الأمر بالماهية المهملة ليس حافظا لغرض المولى لو كان في المقيد .

**والنتيجة المتحصلة** مما سبق هي أن جعل الأمر بإزاء القضية المهملة لا مطلقة ولا مقيدة لغو، لأنه لا يكشف عن حدود الغرض، ولا يوجب تحديد مقام الامتثال، وبما أنه لا يكشف عن حدود الغرض ولا يكون محددا لمقام الامتثال فصدوره لغو من المولى.

وبعد المفروغية من استحالة الإهمال أو لغويته نصل إلى النتيجة التي بنى عليها سيدنا الخوئي قدس سره، وهي إمكان التمسك بالقضية المجعولة سواء كان الغرض في المطلق أم في المقيد، فهنا مقامان:

**أحدهما:** ما إذا كان الغرض الواقعي في الماهية لابشرط، وقد أفيد في هذا المقام أن الإطلاق الكاشف عن سعة الغرض - الذي هو عبارة عن لحاظ عدم القيد - متعين من جهة، وكاشف عن سعة الغرض من جهة أخرى، مما يعني أن سيدنا الخوئي يطرح دعويين:

**الأولى:** أن الإطلاق - بمعنى اللحاظ - متعين في فرض امتناع التقييد.

**الثانية:** أن الإطلاق في مورد امتناع التقييد كاشف عن سعة الغرض وإن كان متعينا.

 **أما الدعوى الأولى** فيمكن تقريبها ببيانين:

**البيان الأول:** أن الإطلاق الذاتي مساوق للإطلاق اللحاظي، أي: أنه لا يتصور إطلاق ذاتي إلا ومعه إطلاق لحاظي في مورد سعة الغرض.

وتوضيح ذلك: أن المولى إذا أدرك الغرض وأحرز حدوده فهو إما أن يلحظ متعلق الأمر مقيدا أو يلحظه لا مع القيد، لأن الغرض إما أن يكون مع القيد أو لا معه، فرؤية الغرض منشأ لرؤية متعلق الأمر مع القيد أو لا مع القيد، إذ المفروض أنه لا يمكن للمولى أن لا يلاحظ ماهية متعلق الجعل أو موضوعه، لأن الجعل إنشاء والإنشاء متقوم باللحاظ، فلا محالة لا بد من لحاظ متعلق الجعل بعد إدراك الغرض، فإذا لاحظ المولى متعلق جعله فإما أن يلحظه مع القيد أو لا معه، فإن لاحظه مع القيد فهو تقييد وإن لاحظه لا مع القيد كان إطلاقا ذاتيا، لأن كون الملحوظ هو المتعلق لا مع القيد موجب لسراية الحكم لكل أفراده ومصاديقه قهرا أراد المولى أم لم يرد، وهذا هو الإطلاق بنظر النائيني والسيد الصدر قدس سرهما، غاية الأمر أن المحقق النائيني قدس سره يرى أن ملاحظة الماهية لا مع القيد إنما يكون إطلاقا كاشفا عن الغرض إذا كان التقييد ممكنا، وإلا سمي إهمالا، بينما السيد الصدر قدس سره يرى أن تقابله مع التقييد تقابل السلب والإيجاب أمكن التقييد أم لم يمكن، فالإطلاق الذاتي يفرض نفسه في حال عدم التقييد ولو لعدم إمكانه، وهذا يعني أن الماهية لا مع القيد ستكون ملحوظة على كل حال عند- عدم التقييد - لدى جميع الأنظار، ولكن إذا كان هذا الجعل مقرونا برؤية سعة الغرض كان ذلك لا محالة مساوقا لرؤية عدم دخل القيد في متعلق الجعل، ولا يمكن التفكيك بينهما، فإن من يرى سعة غرضه فإنه يرى أنه لا دخل للقيد في متعلق جعله، فسيقترن لحاظ الماهية لا مع القيد بلحاظ عدم دخل القيد تصورا وتصديقا، أي كما أن المولى تصور الغرض لا مع القيد وصدق بأن لا دخل للقيد في الغرض فكذلك رأى أن متعلق أمره مما لا دخل للقيد فيه تصورا وتصديقا، وهذا هو معنى الإطلاق اللحاظي، فالإطلاق الذاتي هو لحاظ الماهية لا مع القيد، والإطلاق اللحاظي: لحاظ الماهية المقترن بلحاظ عدم دخل القيد، وهو المعبر عنه بالرفض.

**وبعبارة أخرى:** تارة تكون الماهية ملحوظة على نحو اللابشرط وتارة تكون اللابشرطية ملحوظة مضافا إلى لحاظ الماهية، فعلى مبنى السيد الصدر والمحقق النائيني قدس سرهما يكون الإطلاق لحاظ الماهية لا بشرط، بحيث يكون اللابشرط غير ملحوظ بلحاظ زائد، بينما على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره فإن اللابشرطية واقعة تحت اللحاظ أيضا، فإن المولى يلاحظ الماهية بصفة اللابشرطية، إذ ما لم تلاحظ اللابشرطية لا يكون الإطلاق كاشفا عن سعة الغرض، حيث إن الكاشف عن سعة الغرض فعل اختياري صادر من المولى، وهو لحاظ اللابشرطية لا مجرد لحاظ الماهية لا بشرط.

فالحاصل أن عدم التقييد - ولو لامتناعه - يعين على المولى أن يلاحظ المتعلق مع لحاظ اللابشرطية، لأنه متى أدرك سعة الغرض أدرك أن متعلق أمره لا بشرط وصدق بأن لا دخل للشرطية في متعلق أمره.

**البيان الثاني:** أن يقال: إن الجعل والاعتبار الصادر عن جد من المولى هو الجعل المطابق للغرض، وإلا فالجعل الذي لا يطابق الغرض لغو، فإذا كان الجعل الجادّ هو الجعل المطابق للغرض فمتى أدرك المولى الغرض وحدوده لم يصدر منه جعل جاد إلا بجعل مطابق لغرضه، فهو إما أن يرى أن متعلق جعله مقيد أو مطلق، فإن لم يكن مقيدا اقترن لحاظ متعلقه بلحاظ عدم دخل القيد في متعلق الجعل وإلا لم يكن متطابقا مع غرضه بل كان لغوا، ولذا قلنا بأن جعل الأمر بإزاء الماهية المهملة لغو لأنه لا يكشف عن حدود الغرض ولا يكون موجبا لتحديد مقام الامتثال بحيث يمنع من جريان البراءة عند الشك في دخل القيد وعدمه.

 **الدعوى الثانية:** هي أن الإطلاق كاشف عن سعة الغرض وإن كان متعينا، فإنه ليس المدعى أن استحالة التقييد تفرض تكوينا على المولى أن لحاظ عدم القيد حتى يقال: إنه أمر قهري غير اختياري فلا كاشفية له عن غرض المولى، وإنما المدعى: أنه لو صدر جعل عن جد من المولى في فرض سعة الغرض وامتناع التقييد فإنه لايصدر إلا مع لحاظ عدم دخل القيد في المتعلق، حيث إن عدم دخل القيد في غرض المولى يقتضي من المولى الحكيم الذي يكون جعله متطابقا مع غرضه وملاكه أن يلحظ عدم دخل القيد في متعلق جعله، وليس مفروضا عليه تكوينا ليلزم الإشكال، بل لا زال هذا أمرا اختياريا صادرا منه بمقتضى الحكمة ومقتضاه الكشف عن سعة الغرض .

079

**ثانيهما**: في أن الغرض إذا كان مختصا بالإتيان بالعمل بداعي الأمر، وكان تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر ممتنعا، فما هو الكاشف العقلائي عن ضيق الغرض بحسب مبنى سيدنا الخوئي قدس سره؟

ويمكن تحليل كلامه قدس سره بأحد وجهين :

**الأول:** وهو يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن هناك فرقا بين التقييد الذاتي والتقييد اللحاظي، كما يظهر جليا في علاقة المأمور به بالأمر، فمثلا: إذا أمر المولى بالصلاة فالصلاة بلحاظ قيود الواجب متقيدة لحاظا كتقييد الصلاة بالطهارة والاستقبال والاطمئنان، وبلحاظ قيود الأمر متقيدة ذاتا لا لحاظا، حيث إن للأمر قيودا كما أن للمأمور به قيودا، فمثلا: من قيود الأمر بالصلاة الوقت، إذ لا أمر بالصلاة قبل الوقت، وأثر ذلك أن الصلاة متقيدة بقيود الأمر - ومنها الوقت - ذاتا وإن لم تكن متقيدة بها لحاظا، والسر في ذلك أن نسبة الأمر إلى المأمور به كنسبة الوجود للماهية، فكما أنه لا يعقل أن تكون الماهية المنتزعة من الوجود أوسع من الوجود بل هي حده فكذلك لا يعقل أن يكون المأمور به أوسع من الأمر، فإذا كان الأمر متقيدا لحاظا بالزوال فالمأمور به هو الصلاة المتقيدة بالزوال ذاتا، فإن ضيق الأمر لحاظا موجب لا محالة لضيق المأمور به ذاتا، فلا صلاة إلا في فرض الزوال، لا لأجل أن المولى قيد الصلاة المأمور بها بالزوال لحاظا وإنما اكتفى المولى بتقييد الأمر بها بالزوال ليكون تقييد الأمر بالزوال موجبا لضيق الصلاة المأمور بها، فلا تنشأ عن الأمر إلا ضيقةً كما في قوله: (ضيق فم الركية)، بل لا يعقل التقييد اللحاظي في مورد التقيد الذاتي .

وبناء على ذلك فكما أن التقيد اللحاظي مضاد للإطلاق فإن التقيد الذاتي مضاد له، : إذ كما أن التقيد اللحاظي - لحاظ القيد - أمر وجودي مضاد للإطلاق - وهو لحاظ اللابشرطية - لأنهما لا يجتمعان في موضوع واحد فكذلك التقيد الذاتي أمر وجودي مضاد للإطلاق، حيث لا يجتمعان في موضوع واحد، فلا يعقل أن تكون الصلاة المتقيدة ذاتا بالزوال ملحوظةً على نحو اللابشرطية من جهته، والسر في ذلك: أنه لا يعقل الجمع بين اللحاظين، أي: لحاظ الصلاة المتولدة عن أمر متقيد بالزوال مع لحاظ الصلاة على نحو اللابشرط من حيث الزوال، فإنهما لحاظان متضادان لا يجتمعان على موضوع واحد، فكما أن القيد في المأموربه الذي لا يجتمع مع الإطلاق فيه اقتضى التضاد بين لحاظيهما - لحاظ القيد ولحاظ اللابشرط - كذلك عدم اجتماع تولد المأمور به عن أمر متقيد مع إطلاق المأموربه اقتضى التضاد بين لحاظيهما .

**المقدمة الثانية:** بما أن لحاظ حدود مقام الجعل لا ينفك وجدانا عن لحاظ واقع الغرض وحدوده، فلحاظ كون الغرض من الأمر بتحنيط الميت صدور التحنيط بقصد الأمر لا مطلقا إما أن يقتضي لحاظ القيد في متعلق الأمر، أو كون المأمور به - وهو تحنيط الميت - ملحوظا على نحو التولد عن أمر متقيد بهذا الغرض المعين، وحيث إن اللحاظ الأول ممتنع فالثاني هو المتعين، لذلك لا يعقل الجمع بين لحاظ التحنيط متولدا عن أمر ذي غرض ضيق مع لحاظ التحنيط على نحو اللابشرطية، وبالتالي لم يتولد التحنيط إلا متقيدا ذاتا بالأمر الناشئ عن الغرض الضيق لا مطلقا، ونتيجته أن متعلق الأمر بالتحنيط ليس هو الماهية لا بشرط من جهة قصد الامتثال - لتقيده ذاتا - ولا الماهية المهملة، لكون تولدها عن أمر متقيد بالغرض المعين ملحوظا في الأمر بها، وبعبارة أخرى: إن الإهمال لا يجتمع مع كون المتعلق متقيدا في ذاته بحيث لم يولد إلا ضيقا لا يقبل التوسعة، وكما أن لحاظ القيد هو الكاشف عن ضيق الغرض بضميمة دلالة مقام الإثبات عليه حيث إن التقييد في مقام الإثبات بقول المولى: (حنط الميت بقصد الأمر) كاشف عن لحاظ القيد في مقام الجعل الكاشف عن ضيق الغرض، فكذلك قول المولى في مقام الإثبات: (لا تحنيط في أمري الفعلي بحنط الميت إلا ما كان عن أمر ذي الغرض المعين كاشف عن لحاظ نشؤ المتعلق عن الأمر ذي الغرض المعين).

**الوجه الثاني:** ويعتمد أيضا على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** بما أن البحث في المقام ليس بحثا في المصطلحات - وهو ما هو نوع التقابل بين مصطلحي التقييد والإطلاق؟ فهل هو على نحو التضاد أو الملكة والعدم أو السلب والإيجاب؟ - وإنما البحث في المقام في الكاشف عن الغرض سعة أو ضيقا كما تقدم، فالكاشف عن سعة الغرض إطلاق والكاشف عن ضيقه تقييد، أي أن الميزان في تحديد نوع التقابل بينهما ليس هو المصطلح بل هو الكاشفية عن الغرض سعةً أو ضيقا، فلأجل ذلك يقال: كما أن لحاظ اللابشرطية كاشف عن سعة الغرض أمكن التقييد أم لم يمكن فكذلك لحاظ المأمور به مقيدا إن أمكن التقييد أو لحاظ الأمر به متقيدا بأمر في طوله - الموجب للتقيد الذاتي فيه - كاشف عن ضيق الغرض، وكما أن لحاظ المأمور به مقيدا مع لحاظ المأمور به لا بشرط - متضادان من حيث الكشف عن الغرض سعة وضيقا فكذلك لحاظ الأمر به متقيدا بأمر آخر مضاد للحاظ المأمور به على نحو اللابشرطية من حيث الكشف والحكاية عن سعة الغرض وضيقه.

**المقدمة الثانية:** أن المفروض في كلمات سيدنا الخوئي قدس سره إمكان تحصيل قصد الأمر بالأمرين الضمنيين، أو بمثابة الضمنيين لنشؤهما عن غرض واحد، فقد أفاد قدس سره أنه إن لم يمكن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر فإنه يمكن التوصل لأخذ قصد الأمر بتعدد الأمر، ويمكن تقريب مراده بأن يقال : إن حل المعضلة بتعدد الأمر لا يتوقف على ما فرضه المحقق النائيني في الأمر الأول من الإهمال، بمعنى إنشاء الأمر متعلقا بماهية مهملة كي يرد عليه أنه لغوٌ كما سبق، بل يمكن للمحقق النائيني قدس سره أن يتوصل إلى نفس النتيجة بالأمرين الضمنيين أو ما هو بمثابة الأمرين الضمنيين بنحو آخر، وهو كون الأمر الضمني الأول مشروطا بالأمر الضمني الآخر على نحو الشرط المتأخر، وذلك باعتبار أن الأمر الضمني الأول أمر بالتحنيط والأمر الضمني الثاني أمر بامتثال الأمر الأول بقصده، والوجه في ذلك أن الأمرين بما هما ضمنيان أو بمثابة الضمنيين فلا يعقل جعلهما على نحو القضية الحينية بأن يقول: أنت مأمور بالتحنيط حين كونك مأمورا بالإتيان بالتحنيط عن قصد الأمر الأول، فإن القضية الحينية ليست حافظة للغرض لأنها لا توجب التضييق، كما لا يعقل أن ينشئهما على نحو مفاد واو الجمع بمعنى أن الآمر جمع بين الأمرين من دون علقة بينهما، بل إن الأمر الأول مشروط في فعليته بلحوق الأمر الثاني، وهو الأمر بالإتيان بالتحنيط بقصد الأمر الأول، فمع اشتراط الأمر الأول بالثاني على نحو الشرط المتأخر، لايتولد المأمور به بالأمر الأول إلا متقيدا ذاتا - لا لحاظا - بما هو مؤدى الأمر الثاني، فحينئذ لا حاجة لدعوى نشؤ أمرين: أحدهما متعلق بالماهية المهملة كي يرد إشكال اللغوية، فإن اشتراط الأمر الأول بلحوق الأمر الثاني الكاشف عن حدود الغرض من الأمر الأول، يعني أن متعلق الأمر الأول ولد لا مهملا ولا مطلقا، نعم هو مهمل بالإهمال اللحاظي بمعنى عدم لحاظ القيد ولحاظ اللابشرطية لا أن متعلقه الماهية المهملة التي قصر النظر على ذاتها، فإن ذلك خلف التقيد الذاتي والإهمال اللحاظي بالمعنى المذكور المجتمع مع التقيد الذاتي أمر ممكن نظير نسبة الموضوع للمحمول، حيث إن الموضوع في قولنا: (الصلاة واجبة) لم يلحظ بماهو واجب وإلا لكانت القضية ضرورية بشرط المحمول، ولم يلحظ على نحو اللابشرط ، بمعنى أن الصلاة وجبت أم لم تجب فهي واجبة - فإن ذلك خلف الإخبار عنها بالوجوب، مما يعني أن الموضوع بالنسبة للمحمول مهمل لحاظا ، مع أن الموضوع في واقعه هو الصلاة ذات ملاك الوجوب لا مطلقا، ولا يخفى أن كلا الوجهين المذكورين لبيان إمكان لحاظ كاشف عن ضيق الغرض في فرض امتناع التقييد مبنيان على عدم ورود إشكال المحقق العراقي قدس سره وهو التهافت في اللحاظ بحسب الرتبة، وإلا فلايعقل ملاحظة المأمور به ناشئا عن أمر ذي غرض يقتضي قصد الأمر به حين الأمر به، كما لا يعقل ملاحظة الأمر الضمني الأول مشروطا بأمر يتعلق بالعمل بقصده، لكن حيث إن الإشكال غير وارد بني المطلب في المقام على عدمه . وبذلك تلخص أن ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره على مستوى المقام الأول - وهو إمكان الإطلاق الكاشف عن سعة الغرض حتى مع امتناع التقييد - وإمكان التوصل للتقيد في فرض ضيق الغرض بتعدد الأمر الضمني أو ما هو بمثابته كلامٌ تامٌّ ، وهو المسلك الصحيح الذي لاغبار عليه .

**تنبيه:** إن ماذكرناه من تقريبات عديدة لكلامه قدس سره قد لا تلتقي مع بعض العبارات في تقريرات بحثه، ولذلك فإن ما ذكر ليس تفسيرا لتقرير بحثه، وإنما هو تحليل لصلب فكره بسد الفجوات التي يمكن الإيراد بها على مبناه قدس سره.

**المبنى الثاني:** قد أفاد المحقق النائيني قدس سره أن الإطلاق ليس إلا عدم التقييد في مورد إمكان التقييد وإلا فلا إطلاق بل هو إهمال.

وأورد على كلامه قدس سره بإيرادين:

**الإيراد الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الأصول [ج2 ص 59] من أن المعتبر في تقابل الملكة والعدم قابلية المورد للملكة في الجملة لا قابلية شخص المورد للملكة، مثلا: لا إشكال في أن الإنسان جاهل بكنه الله عز وجل مع أن علمه بكنه الله عز وجل مستحيل، فمع أن الملكة - وهي العلم بذاته تعالى - مستحيلة إلا أن عدم الملكة وهو الجهل بها ضروري ولذا يوصف الإنسان بالجهل، مما يعني أنه لا يشترط في تقابل الملكة والعدم أن يكون المورد قابلا للملكة بشخصه بل يكفي أن يكون المورد قابلا للملكة في الجملة باعتبار أن الإنسان قابل للعلم ببعض المغيبات وإن لم يكن قابلا للعلم بكنه ذات الله تبارك وتعالى فهذه القابلية في الجملة - وهي قابلية العلم ببعض المغيبات - كافية لصدق عدم الملكة، وكذلك لا ريب في أن الإنسان عاجز عن الطيران، مع أن الإنسان لا يقبل القدرة على الطيران، فصدق عدم الملكة - وهو العجز - في مورد لا يقبل الملكة مما لا ريب فيه، والمصحح لذلك أن الإنسان قابل للقفز في الجملة، وهذا كافٍ في صدق عدم الملكة.

080

وبعبارة أخرى: إن الإطلاق يراد به عدة معانٍ:

**المعنى الأول:** أن المقصود بالإطلاق هو الإطلاق العرفي، أي: صدق عنوان الإطلاق من حيث إنه عدم الملكة في مقابل صدق عنوان التقييد - وهو الملكة -، ولكن لو أريد به هذا المعنى ففيه أنه لا يتوقف صدق عدم الملكة على قابلية شخص المورد للملكة، بل يكفي في ذلك القابلية النوعية، فلا يقال للجدار إنه جاهل بالغيب؛ لفقد القابلية النوعية على العلم، ولكن يقال للإنسان إنه جاهل بالغيب؛ لقابلية نوعه للتقييد بالعلم ببعض الأمور، وإن لم يكن قابلا بشخصه، لكفاية القابلية النوعية.

**المعنى الثاني:** أن المقصود بالإطلاق هو الإطلاق باصطلاح أهل الحكمة، وهو اللابشرط القسمي، وهذا أيضا لا يتوقف على قابلية المورد للتقييد لا شخصا ولا نوعا، والسر في ذلك أن اللابشرط القسمي عبارةٌ عن لحاظ الماهية لا مع القيد، فإن الذهن إذا توجه إلى الماهية مقيسةً إلى خصوصية معينة - كما إذا توجه إلى ماهية الصلاة مقيسة إلى خصوصية الاستقبال مثلا - فإما أن يلحظ الذهن الماهية متصفة بهذه الخصوصية أو يلحظ الماهية متصفة بعدمها أو يلحظها لا بشرط، ومعنى أنه يلحظها لا بشرط أنه يلحظها لا مع القيد، وهذا ما يعبر عنه بالمعقولات الأولية، فإن المعقولات الأولية هي اعتبارات الماهية الثلاثة، فاللابشرط القسمي الذي هو عبارة عن لحاظ الماهية لا مع القيد هو الإطلاق بحسب اصطلاح الحكماء، ومن الواضح أن اللابشرط القسمي لا يتوقف على إمكان الاشتراط، فإن مورد اللابشرط القسمي كون الماهية مقسما للإطلاق والتقييد، أمكن التقييد أم لم يمكن، فمتى كانت الماهية مقسما للإطلاق والتقييد في نفسها صدق على عدم لحاظ الماهية بشرط شيءٍ أو بشرط لا اللابشرط القسمي وإن لم يكن المورد قابلا للتقييد.

**المعنى الثالث:** أن المقصود بالإطلاق ما يقتضي سراية الحكم لأفراد الطبيعة في حد ذاته، بلحاظ أن التقييد يمنع سراية الحكم لأفراد الطبيعة ويوجب اختصاص الحكم بالحصة المقيدة، فالإطلاق عبارةٌ عما يقتضي سراية الحكم لجميع أفراد الطبيعة. وهذا أيضا لا يتوقف على إمكان التقييد أصلا، لا على القول بكون الإطلاق أمرا وجوديا - كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - ولا على القول بكون الإطلاق أمرا عدميا كما هو مبنى السيد الصدر قدس سره.

أما على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره فإن سراية الحكم لجميع أفراد الطبيعة منوطة بلحاظ اللابشرطية، أي: لحاظ عدم دخل القيد، فمتى توفر اللحاظ سرى الحكم لجميع أفراد الطبيعة أمكن التقييد أم لم يمكن.

وأما على مبنى السيد الصدر قدس سره فإن المفروض أن الإطلاق يقابل التقييد تقابل النقيضين، وحيث لا يعقل ارتفاع النقيضين فمتى لم يكن هناك تقييد - ولو لاستحالته - تعين الإطلاق، فتحقق الإطلاق على هذا المبنى أيضا لا يدور مدار إمكان التقييد.

**والخلاصة:** أنه ما هومراد المحقق النائيني قدس سره من أن الإطلاق يدور مدار إمكان التقييد؟ فإن أراد الإطلاق العرفي فهو يدور مدار قابلية التقييد نوعا لا شخصا، وإن أراد الإطلاق عند أهل الحكمة فإنه يتوقف على المقسمية للإطلاق والتقييد لا على إمكان التقييد، وإن أراد ما يقتضي سراية الحكم لتمام أفراد الطبيعة فإن ذلك يدور مدار لحاظ اللابشرطية على مبنى السيد الخوئي أو عدم التقييد على مبنى السيد الصدر قدس سرهما.

ولكن يمكن للمحقق النائيني قدس سره أن يقول: إن مرادي من الإطلاق ما هو كاشف عن سعة الغرض، وعدم التقييد لا يكشف عن سعة الغرض في مورد امتناع التقييد، لأنه مع فرض امتناع التقييد فإنه يحتمل أن يكون عدم التقييد لا لأجل سعة الغرض بل لأجل عجز المولى عن التقييد، فلا يكشف عدم التقييد في مورد استحالة التقييد عن سعة الغرض، وبما أن مرادنا من الإطلاق ما يكشف عن سعة الغرض، والمفروض أن عدم التقييد في فرض استحالة التقييد لا يكشف عن سعة الغرض فلا تقييد ولا إطلاق، بل هو إهمال، وهذا ما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره من دعوى الإهمال.

**الإشكال الثاني على مبنى المحقق النائيني قدس سره:** ما يقتنص من عبائر السيد الصدر قدس سره في تقرير الشيخ حسن عبد الساتر [ج2ص 290] وحاصله أن يقال: بناء على مبنى المحقق النائيني قدس سره من وجود أمرين أمر بذات الصلاة مهمل وأمر بالصلاة بقصد الأمر الأول يلزم استحالة كلا الأمرين، والوجه في ذلك مايبتني على مقدمتين :

**المقدمة الأولى:** أن الأمر الثاني - وهو قوله: (صل بقصد الأمر الأول) - إما أن يكون لا بشرط من حيث وصول الأمر الأول وعدمه أو بشرط وصوله، فإن كان لا بشرط من حيث وصول الأمر الأول فهو محال، إذ لا يعقل محركية الأمر الثاني نحو امتثال الأمر الأول حتى مع عدم وصوله، مع تقوم الامتثال بالوصول ولو احتمالا، فلا محالة سوف يتقيد الأمر الثاني بوصول الأمر الأول، فكأنه يقول: (صل بقصد امتثال الأمر الأول إن وجد ووصلك).

**المقدمة الثانية:** إن الأمر الأول لا يعقل أن يكون مهملا، فإن المهمل مما تستحيل فعليته فيستحيل وصوله، وإذا استحال وصوله استحالة فعلية الأمر الثاني حيث إن فعلية الأمر الثاني فرع وصول الأول، فإذا استحال وصول الأمر الأول استحال الأمر الثاني.

**وبيان ذلك:** أن فعلية الأمر فرع إمكان انطباق موضوعه أو متعلقه على الخارج، وانطباقه على الخارج فرع كونه بقوة القضية المقيدة أو القضية المطلقة، والمهمل ليس في قوة أحدهما، أما أنه ليس في قوة القضية المقيدة فإن كون الموضوع في قوة القضية المقيدة يفتقر إلى أحد عاملين: **الأول:** أن يكون التقييد موضوعا للحكم، **الثاني:** أن يكون الموضوع لا بشرط بلحاظ الحصة المقابلة للحصة المقيدة، فإذا قال المولى مثلا: (أقم الصلاة في ظهر يوم الجمعة) فكونه في قوة القضية المقيدة بمعنى أنه ينطبق على صلاة الظهر يفتقر إلى أحد عاملين: **الأول:** أن يؤخذ في موضوع الأمر القيد بأن يقال: (صل صلاة الظهر) فيكون الانطباق واضحا، لأن التقييد قد أخذ في الموضوع، **الثاني:** أن يكون الموضوع - وهو الصلاة - لا بشرط من حيث الحصة المقابلة، وهي صلاة الجمعة، فإذا كان موضوع (أقم الصلاة) لا بشرط بالنسبة لصلاة الجمعة فمقتضى عدم تقييد الموضوع بالحصة المقابلة - وهي صلاة الجمعة - انطباقه على الحصة الأولى، وهي صلاة الظهر، فانطباق الطبيعي على الحصة منوط بأحد هذين العاملين.

وهذا في المقام مفقود، أما العامل الأول فإن المولى لم يقل: (صل بقصد الأمر الأول) حتى ينطبق المتعلق على الصلاة بقصد الأمر، وأما العامل الثاني، فإنه لم يقل: (صل لا بشرط من حيث فقدان قصد الأمر) حتى ينطبق على الصلاة بقصد الأمر، إذ المفروض أن القضية مهملة، فإذا لم ينطبق عنوان (صل) على الحصة المقيدة - وهي الصلاة بقصد الأمر - لأن كلا عاملي الانطباق مفقود فقوله: (صل) ليس في قوة القضية المقيدة، وإذا لم يكن صالحا للانطباق على المقيد لم يكن صالحا للانطباق على المطلق حيث إن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق فهو مهمل، مضافا لإصرار المحقق النائيني قدس سره على أنه لا إطلاق للماهية، وفقد الإطلاق يعني عدم سريان الحكم لأفراد الطبيعة، إذ لا معنى للإطلاق إلا السريان فإذا انتفى الإطلاق فلا سريان، ومع عدم السريان فليست الماهية بقوة القضية المطلقة، وإذا استحال ذلك استحالت فعلية الأمر، فإن فعليته فرع إمكان انطباق متعلقه خارجا، وإذا لم يقبل أن ينطبق لا على المطلق ولا على المقيد ففعليته مستحيلة، وإذا استحالت فعليته استحال وصوله، لأن الوصول فرع الفعلية، بل مقتضى ذلك استحالة جعل الأمر على نحو الإهمال لكونه مساوقا لأمر لايقبل الفعلية ولا الإمتثال، وبناء عليه يستحيل الأمر الثاني لأن فعلية الأمر الثاني فرع وصول الأمر الأول ووصوله فرع فعليته وفعليته مستحيلة بحسب الفرض، حيث إن فعلية الأمر إما بانطباقه على القضية المطلقة أو المقيدة فإذا لم يقبل الانطباق عليهما فلا فعلية له.

081

**المسلك الثالث:** مسلك السيد الصدر قدس سره، وبيان مسلكه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** في بيان معنى الإطلاق وقد أفيد في كلامه قدس سره أن تحديد معنى الإطلاق مقابل التقييد راجع إلى اعتبارات الماهيّة كما ذكر في علم المعقول، قال في المنظومة:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها مورده

من لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعنيي بشرط لا استمع إلي

فأول حذف جميع ما عدا والثاني كالحيوان جزءا قد بدا

ولا بشرط كان لاثنين نمي فأول قسم وثان مقسمي

ومعنى ذلك أن الماهية إذا قيست إلى خصوصية من الخصوصيات كما إذا قيست ماهية الصلاة إلى خصوصية الاطمئنان أو الاستقبال، فإما أن تكون الصلاة مقترنة بالاستقبال أو مقترنة بعدمه، أو لا بشرط بمعنى عدم لحاظ شيء مع لحاظ الماهية، والقسم الثالث وهو المعبر عنه باللابشرط القسمي هو الماهية المطلقة، ومعنى أنها هي الماهية المطلقة أن المنطبق على مصاديقه دون قيد هو نفس الماهية لا لحاظها، ودعوى أن المنطبق هو الماهية بوصف الإطلاق الذي يقتضي لحاظ الوصف مع لحاظ الماهية لاذاتها ناشئة عن الخلط بين حد اللحاظ وحد الملحوظ، فإن وصف الماهية بالإطلاق منتزع من اللحاظ لا من الملحوظ، أي أن الذهن عندما يلحظ الماهية لا مع القيد كما إذا لاحظ الصلاة لا مع الاستقبال انتزع من هذا اللحاظ وصف الماهية بالإطلاق، لا أن الإطلاق ملحوظ وصفا للماهية، وإلا فالماهية المطلقة المنطبقة على مصاديقها هي ذات الملحوظ نفسه المعبر عنه باللابشرطيَّة في حد ذاتها، بحيث لو أمكن تحقُّق الماهية اللابشرط في الذهن بدون لحاظ لكانت هي المطلقة، فاللحاظ مجرد طريق وآلة للماهية لا بشرط، غاية ما في الباب أنه ينتزع من هذا اللحاظ - الذي هو انكشاف للماهية لا بقيد - عنوان الإطلاق، لا أن الإطلاق صفة للحاظ كما يستفاد من كلمات السيد الخوئي قدس سره.

وبناءً على ذلك فالفارق بين الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي فارقٌ اعتباري، وإلا فمتى لحظ المولى الماهية لا مع القيد تحقق الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي.

وبيان ذلك: أن الإطلاق الذاتي هو عبارة عن ما يقتضي سريان الحكم وشموله لواجد القيد وفاقده من دون حاجة إلى لحاظ السريان، وهذا حاصل، فإن الماهية اللابشرط مع غض النظر عن لحاظها منطبقة على أفرادها ومصاديقها، حيث يكفي في انطباق الماهية اللابشرط على مصاديقها وأفرادها أنها لم يلحظ معها القيد، ولا يتوقف سريان الحكم في أفرادها ومصاديقها على لحاظٍ، وهذا ما يعبر عنه بالإطلاق الذاتي.

وأما الاطلاقُ اللحاظي المعبر عنه في كلماتهم برفض القيود لا جمعها فهو وصف الماهية لا مع القيد عند لحاظها، حيث إن منشأ انتزاع اتصاف الماهية بالإطلاق هو لحاظها لامع القيد، فمثلاً إذا لاحظ المولى ماهيَّة الصلاة لا مع قيد الاستقبال، فاتصاف الماهية بالإطلاق بالنظر إلى الملحوظ - وهو الصلاة لا بقيد الاستقبال الساري في أفرده - إطلاق ذاتي، فإن الصلاة لا بقيد الاستقبال تنطبق على الصلاة مع الاستقبال والصلاة الفاقدة للاستقبال، وبالنظر إلى لحاظها كذلك إطلاقا لحاظي، إذ أن لحاظ الصلاة لا مع قيد الاستقبال رفضٌ لدخل الاستقبال في الصلاة بلا حاجة لما ذكره السيد الخوئي قدس سره من لحاظ وصف اللابشرطية، فإذا قال: (أقم الصلاة) فإن سريان الحُكم - وهو أقم الصلاة - للصلاة مع الاستقبال والصلاة لا مع الاستقبال لا يحتاج إلى لحاظ اللابشرطيّة، حيث إن انطباق الماهية على فرديها انطباق ذاتي

والإطلاق اللحاظي المتقوم برفض القيد قد حصل بمجرد اللحاظ بلا حاجة إلى لحاظ زائد وهو لحاظ اللابشرطية.

**الأمر الثاني:** في الفرق بين المعقول الأولي والثاني: إن اعتبارات الماهية من المعقول الأولي، فإن المعقول الأولي هو ما ينتزع من الخارج لا ما يتوقف تعقله على الملحوظ ذهنا، فالإنسان إذا لاحظ الصلاة والاستقبال فهذه الصلاة الخارجية إما أن ينتزع منها صلاة مع القبلة لأن المصلي كان متجها للقبلة، أو ينتزع منها صلاة مع عدم القبلة لكون المصلي متجها لغير القبلة، أو ينتزع من ذات الصلاة نفس الماهية من دون أن يلحظ معها الاقتران بالقبلة ولا بعدمها، فانتزاع البشرط شيء والبشرط لا واللا بشرط من نفس الماهية المتحققة خارجا، لذلك تسمى معقولات أولية، وأما المعقولات الثانوية فهي ما يتوقف تعقله على سبق تعقل أمر آخر، ولذلك من تصور الصلاة مع القبلة أو مع عدمها وانتزع من تلك الصورة عنوان التقيّد، فهذا التقيّد معقول ثاني لا أولي، سواء كان المنتزع عنوان التقيد بالوجود أو كان المنتزع عنوان التقيد بالعدم، ومن هذا القبيل ما يذكره السيد الخوئي قدس سره من الإطلاق، فإن الإطلاق على مبنى السيد الخوئي من المعقول الثاني، لأن الإطلاق على مبناه لحاظ اللابشرطية بمعنى أن صفة اللابشرطية تقع تحت اللحاظ مضافا للخاظ الماهية، حيث إن المولى لاحظ الماهية لا مع شرط ثم انتزع من لحاظ الماهية لا مع شرط عنوان اللابشرطية، فكما انتزع عنوان التقيد انتزع عنوان اللابشرطية، وهذا معنى أن الاطلاق اللحاظي بهذا المعنى من قسم المعقول الثاني لا الأولي.

ومن هذا القبيل اللابشرط المقسمي، فإن اللابشرط المقسمي عبارة عن انتزاع عنوان المقسمية، فإن هناك اعتبارات ثلاثة: لحاظ الماهيّة مع القبلة ولحاظ الماهيّة مع عدم القبلة ولحاظ الماهية في نفسها، فهذه معقولات أولية، ثم إن الذهن يتصوّر جامعا بين هذه اللحاظات الثلاثة ويعبر عنه باللابشرط المقسمي، فاللابشرط المقسمي معقول ثاني لا معقول أولي، خلافا لصاحب المنظومة حيث إن ظاهر قوله: (فلا بشرط كان لاثنين نمي... فأول قسم وثان مقسمي) وشرحه للبيت: هو أن لا بشرط المقسمي من المعقولات الأولية والحال بأنه معقول ثاني.

**الأمر الثالث:** أن الإطلاق الذاتي هو عبارة عما يقتضي سراية الحكم إلى الأفراد والمصاديق، أي أن الماهية لا بشرط القسمي فيها اقتضاء لسريان للأفراد والمصاديق، ولكن لو لوحظت الماهية على نحو اللا بشرط القسمي في مورد امتناع التقييد فإنه لا يحرز سريان الحكم لسائر الأفراد مع تحقق الإطلاق الذاتي، إلا أن هذا الإطلاق الذاتي ممالا يكشف عن سعة الغرض ولا يوجب سراية الحكم بالفعل مع كون المورد مورد امتناع التقييد، كما في محل كلامنا - وهو الصلاة بقصد الأمر - حيث لا يمكن للمولى أن يقيد متعلق الأمر بقصد الأمر، ومع ذلك لاحظ في قوله: (أقم الصلاة) الصلاة لا بشرط القسمي، إلا أن اللابشرط القسمي وإن كان يقتضي في حد ذاته السريان والانطباق على أفراده، لكن هذا لو لم يكن هناك مانع، فإذا كان المورد مما يمتنع فيه التقييد لم يكشف الإطلاق الذاتي عن سعة الغرض، لأنه إطلاق فرض نفسه على المولى حيث إن المولى لا يمكنه التقييد، والمفروض أن اللابشرط القسمي متقابل مع البشرط شيء تقابل السلب والإيجاب، فإذا امتنع البشرط شيء تعين في مكانه اللابشرط، والحاصل أن اللابشرط القسمي إطلاق ذاتي فرض نفسه على المولى حيث لا يمكنه التقييد، وبما أنه إطلاق فرض نفسه على المولى وليس باختياره فلا يكون كاشفا عن سعة الغرض.

وتبين بهذا أن السيد الشهيد قدس سره متفق مع المحقق النائيني قدس سره بأن الإطلاق الذي هو عبارة عن عدم التقييد في مورد يستحيل فيه التقييد لا يكشف عن سعة الغرض، ولذلك سماه المحقق النائيني إهمالا، إلا أن السيد الصدر قدس سره يرى أنه إطلاق، لأن الاطلاق ليس إلا اللا بشرط القسمي، والنقيض يفرض نفسه في مورد امتناع بديله، فلا كاشفية له عن سعة الغرض مع كونه إطلاقا فرض نفسه على المولى.

**الأمر الرابع:** أن مدعى السيد الصدر قدس سره أن الأمر - حيث لا يعقل فيه التقييد - يتعلق بذات الصلاة بما هي، فإن أتى المكلف بالصلاة بقصد الأمر سقط، وأما إذا أتى بالصلاة بدون قصد الأمر فبما أن قصد الأمر لم يؤخذ في المتعلق يسقط الأمر ويتجدد، أما سقوطه فلأن شخص الأمر ووجوده في وعاء الاعتبار متقوم بمتعلقه، وقد تحقق متعلقه فيسقط حتما.

وأما تجدده فلأن الغرض من جعل الأمر هو الإتيان بالعمل بقصد الأمر، وحيث لم يتحقق الغرض يتجدد الأمر من أجل تحصيل غرضه مرة أخرى، فبهذا التحليل الذي جمع فيه بين تقوم الأمر بمتعلقه وبين نشؤ الأمر عن غرضه يكون مقتضى ربط الأمر بمتعلقه سقوطه بتحقق متعلقه، ومقتضى نشؤ الأمر عن غرضه أن يتجدد ما لم يتحقق الغرض، وبذلك يتحقق الاشتراك مع القولين قول صاحب الكفاية قول المحقق النائيني قدس سرهما.

أما الاشتراك مع قول صاحب الكفاية فإن صاحب الكفاية يرى أنه ما لم يتحقق الغرض فإنه لا يمكن للمكلف إخلاء نفسه من المسؤولية، غاية ما في الأمر أنا الصدر يقول بسقوط الأمر وتجدده وصاحب الكفاية يقول أن الأمر باق لعدم تحقق غرضه، ووجه الشركة بينهما أن علية الغرض تقتضي بقاء نوع الأمر وإن كان نظر الصدر بقاء شخص الأمر.

وأما الاشتراك مع المحقق النائيني قدس سره فهو أنه قد ادعى وجود أمرين أمر بذات الصلاة وأمر بالإتيان بالصلاة بقصد الأمر الأول، والصدر يقول بتعدد الأمر لكن بمعنى: أنه إذا أتى المكلف بالصلاة لا بقصد الأمر سقط شخص الأمر وتجدد أمر جديد متعلق بذات الصلاة، لا أن الأمر الثاني تعلق بالصلاة بقصد الأمر الأول، بينما التعدد للأمر عند النائيني قده في آن واحد مع تعلق الثاني بالإتيان بالعمل بقصد الأول.

082

**الأمر الخامس:** ما ذكره في البحوث [ج2 ص 94- 95] وهو أنه إن قيل: إن الأمر الحقيقي ما كان متعلقا بالمحبوب، والمحبوب ما كان وافيا بالغرض، فإذا لم يكن متعلق الأمر بنفسه وافيا بالغرض فلا يعقل تعلق الأمر به، مثلا: تحنيط الميت في نفسه ليس وافيا بالغرض حيث إن الغرض في تحنيط الميت بقصد القربة، فإذا لم يكن تحنيط الميت في نفسه وافيا بالغرض فليس بمحبوب، وإذا لم يكن محبوبا فلا يعقل تعلق الأمر به، لا أن الأمر يصح ويسقط مع الإتيان بالمتعلق ويتجدد مع عدم حصول الغرض .

**قلت:** يمكن دفع ذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** أنه يكفي في تعلق الأمر بشيءٍ عقلا و عقلاءً سد باب عدم الغرض من ناحيته، ولا يعتبر في تعلق الأمر به أن يكون الإتيان به سدا لكل أبواب عدم الغرض، فلا مانع من الأمر بشيء لسد باب عدم الغرض من ناحيته وإن بقيت أبواب أخرى لم يؤمر بسدها لعدم إمكان الأمر بها، مثلا: لو أن المولى العالم أمر عبده الأمي بأن يأتيه بأحد الكتب في موضع معين من مكتبته - ومطلوبه في الواقع كتاب المكاسب - لكن لكون العبد أميا لا يستطيع تمييز كتاب المكاسب من غيره لم يؤمر بعنوان الكتاب، فإن الغرض من الأمر بإحضار أحد الكتب المنظورة هو رجاء أن يصيب العبد الكتاب صدفة فيأتي به، وهذا ما عبر عنه بسد باب عدم الغرض من ناحيته، حيث إن ذهابه إلى المكتبة مقدمة لتحقيق الغرض وسد لباب من أبواب عدمه، وإن كانت المقدمة الأخرى هي وضع اليد اتفاقا على كتاب المكاسب، لكن لم يؤمر بها لتعذرها .

**وبعبارة عرفية:** يكفي في صحة الأمر بعمل أن يكون في العمل معرضية لإصابة الغرض وإن لم يكن علة تامة لإصابة الغرض.

وعلى هذا فلا مانع من أمر العبد بتحنيط الميت مع عدم التقييد بقصد الأمر لامتناع التقييد، والمصحح لهذا الأمر - مع عدم علية متعلقه للغرض - أنه معرض لتحصيله.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه:** أن الأمر معلول للغرض، أي: أن نشؤ الأمر عن الغرض علة مقومة لصحة صدور الأمر من المولى متعلقا بالفعل، فلا يتصور انفكاك الأمر عن غرضه، وبالتالي فإن كان الغرض هو الحيثية الإعدادية – وهي ما عبرنا عنه بالمعرضية أو ما عبر عنه السيد الصدر قدس سره بأن يكون العمل سدا لباب عدم الغرض من جهة الفعل ، وإن لم يكن سدا كاملا - فلازم ذلك سقوط الأمر بلا عودة، إذ ليس الغرض منه بحسب الفرض إلا الحيثية الإعدادية، وقد تحققت بالعمل، فمقتضى ذلك عدم تجدد الأمر، وإن كان الغرض منه الحيثية الفعلية والوصول لنفس الغرض فمقتضاه أن لا يسقط الأمر كما قال صاحب الكفاية قدس سره، إذ الغرض المقوم له حصول العمل بقصد القربة ولم يحصل، وأما دعوى سقوط الأمر مع تجدده فهو خلف علية الغرض للأمر كما عرفت.

**الوجه الثاني:** إن الداعي لتعلق الأمر بالمحبوب محركيته نحوه، وهذا لا يقتضي أكثر من ضرورة تعلقه بالمحبوب في فرض محركيته نحو ما تعلق به ، فلو فرض أن المكلف أمر بتحنيط الميت وأتى بالتحنيط بقصد الأمر فقد حصل ما هو المطلوب بكلا الركنين: التعلق بالمحبوب في فرض المحركية نحوه، إذ لا يراد بالجزء الآخر من الغرض إلا تحقق التعبدية، وهو أن يأتي بالعمل بقصد الأمر وقد أتى به بقصد الأمر، وحيث أتى به كذلك تحقق متعلق الأمر المحبوب لوفائه بالغرض.

**ولكن هذا الوجه محل تأمل**، وبيانه أن هناك محركيتين: محركية توصلية قائمة بكل أمر، ومحركية تعبدية زائدة في الأمر التعبدي، فالمحركية التوصلية الموجودة في كل أمر هي محركية الأمر نحو العمل إن لم يكن له محرك آخر نحوه، بمعنى أنه لو سمع الأمر أتى بالعمل، وأما أن يأتي بالعمل بقصد الأمر أو بقصد آخر، فهذا مما لا دخل له في محركية الأمر، والمفروض أن الغرض في المقام مما لايتحصل بهذه المحركية، وأما المحركية الزائدة - وهي المحركية التعبدية - فلا يكفي في تحقيقها مجرد الأمر بالفعل بداعي أن تحصل المحركية الفعلية وهي التحرك عن قصد الأمر فيتحقق ما هو المحبوب، بل لا بد أن يقيم المولى قرينةً عليها، بجملة خبرية أو أمر إرشادي، وإلا لم يكن أمره متعلقا بما هو المحبوب لعدم محركيته نحوه .

**فتلخص بذلك:** أن لب كلام السيد الصدر قدس سره هو أن الأمر التعبدي هو المتعلق بذات الفعل المتجدد كلما لم يأت المكلف به بقصد القربة.

**الأمر السادس:** بعد المفروغية عن أن حقيقة الأمر التعبدي هو ما تعلق بعمل يسقط به ويتجدد ما لم يتحقق غرضه، وهو قصد الأمر، فإن الطريق لبيان تجدد الأمر في الأوامر الصادرة على نحو القضية الخارجية يكون بإنشاء الأمر وتكراره ما دام العبد لم يحقق غرضه، وأما في الأوامر الصادرة على نحو القضية الحقيقية - كما هو المفترض في الأوامر الشرعية - فهو عن طريق نصب قرينة عامة ترشد المكلف إلى أن لهذا الأمر توجهات عديدة تتجدد ما لم يأت بالعمل بقصد الأمر، بل يكفي المولى في مقام الإثبات أن يقول: (صل بقصد الأمر) فإن المستحيل إنما هو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر ثبوتا، وأما الخطاب في مقام الإثبات فلا مانع من تقييده، إذ ليس ذلك في الحقيقة تقييدا لمتعلق الأمر وإنما بمثابة قرينة متصلة وجملة خبرية تكشف عن تجدد الأمر في مقام الثبوت .

**أقول:** هنا مطلبان:

**الأول:** بناء على ما أفيد سوف ينحل الإشكال على جميع المباني، إذ لا ثمرة للخلاف في كيفية جعل الأمر مع امتناع تقييده وتعلق غرض المولى بقيد التعبدية ما دام يمكن للمولى الإرشاد للتعبدية بأن يقول في مقام الإثبات: (صل بقصد الأمر) حيث إن مقام الإثبات سيكشف عن أمر تعبدي في مقام الثبوت سواء قلنا بمبنى صاحب الكفاية قدس سره الذي يرى أن الأمر التعبدي أمر بالعمل لكنه لا يسقط ما لم يتحقق بقصد القربة، أو قلنا بمبنى المحقق النائيني قدس سره من أن الأمر التعبدي ثبوتا عبارة عن أمرين: أمر بالعمل على نحو الإهمال وأمر بالإتيان بالعمل بقصد الأمر الأول، أو قلنا بما قال به السيد الخوئي قدس سره من أن هناك أمرين ضمنيين: أمر بذات العمل وأمر بقصد الامتثال، أو قلنا بما قال به السيد الصدر قدس سره من أن التعبدي ثبوتا أمر بعمل يسقط بالإتيان به و يتجدد ما لم يؤت بالعمل بقصد الأمر، فإنه على جميع هذه المباني ينكشف الأمر التعبدي ثبوتا بقوله: (صل بقصد الأمر) إثباتا، فلا تظهر ثمرة لاختلاف المباني في حقيقة الأمر التعبدي ما دام يمكن للمولى في مقام الإثبات أن يعبر عن أي مبنى من المباني بهذا التعبير الواحد.

**الثاني:** قد يقال: إن ثمرة الخلاف إنما تظهر في فرض إرادة الإطلاق لا التقييد، إذ على مبنى المحقق النائيني والسيد الصدر قدس سرهما من أنه إذا استحال التقييد ثبوتا فعدم التقييد لا يكون محققا للغرض، لو كان الغرض في الإطلاق، لأن عدم التقييد في فرض استحالة التقييد أمر قهري يفرض نفسه على المولى لعدم معقولية ارتفاع النقيضين ، بينما على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره فإن الإطلاق في مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، لأن المولى في مقام الثبوت وإن استحال عليه التقييد لكنه يمكنه لحاظ اللابشرطية، ولحاظ اللابشرطية محقق لغرضه، لذلك يكون الإطلاق إثباتا كاشفا عن فعل اختياري للمولى ثبوتا وهو لحاظ اللابشرطية حتى مع استحالة التقييد، وأثر ذلك أن الفقيه الذي يبني على مدرسة المحقق النائيني أو السيد الصدر قدس سرهما لا يمكنه أن يرتب أثر الإطلاق في مقام الإثبات، لأنه مع التفاته لاستحالة التقييد، واستحالة التقييد مساوقة لكون عدمه إهمالا لايفي بالغرض أو إطلاقا ذاتيا يفرض نفسه على المولى، فلا يرى بوجدانه انعقادا للإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن إطلاق حافظ لغرض المولى في مقام الثبوت ، وهذه مفارقة تحتاج الى الحل ، إذ كيف يمكن للمولى إثباتا التقييد ويكون كاشفا عن الأمر التعبدي ثبوتا ، ولا ينعقد لكلامه إطلاق في فرض عدم التقييد بحيث يكشف عن الإطلاق ثبوتا، مع أن تقابل التقييد والإطلاق في مقام الإثبات تقابل الملكة والعدم ، فإذا أمكن التقييد أمكن الإطلاق ، وقد أجاب عن ذلك السيد الصدر قدس سره عن ذلك كما سيأتي في تحرير مقتضى الأصل اللفظي مع التأمل فيه .

083

المطلب الأخير في كلام السيد الصدر قدس سره: وهو يبتني على مقدمتين ذكرهما في البحوث [ج2 ص95]:

المقدمة الأولى: أن المولى العرفي غير الملتفت إلى البراهين العقلية التي ذكرها الأصوليون لبيان امتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر -كمحذور الدور والخلف وداعوية الأمر لداعوية نفسه وغيرها من المحاذير المتقدمة- يمكنه أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر ثبوتا ويبرزه بتقييد متعلق الأمر بقصد الأمر إثباتا، لعدم التفاته لموانع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، نعم لو كان المحذور في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من التهافت في اللحاظ - بمعنى أنه لا يعقل للآمر أن يلحظ قصد الأمر عند لحاظ الأمر لأنه من باب لحاظ ما هو متأخر متقدما، وهو ممتنع - ، فمقتضى هذا المحذور عدم الفرق بين المولى العرفي وغيره، لأنه كاستحالة اجتماع النقيضين مما لا فرق فيه بين العالم والجاهل- الا أنه سبق دفعه ولو بكون المأخوذ في نتعلق الأمر قصد طبيعي الأمر لاشخصه - ، وأما المحاذير الأخرى فهي مورد جهل المولى العرفي ، ونتيجةً لجهله يمكنه تقييد متعلق الأمر إثباتا بقوله : (صل بقصد أمري هذا) تعبيرا عن أخذه قصد الأمر في متعلق الأمر ثبوتا.

المقدمة الثانية: بما أن الغرض من التكاليف الشرعية عمل العرف العام بها، وعمل العرف العام بالتكاليف فرع صياغة التكاليف الشرعية على ضوء ما يفهمه العرف العام منها، ولذلك كان المرجع في تحديد المراد الجدي من الأدلة الشرعية هو ما يفهمه العرف العام منها بأدواته التي يستخدمها في تنقيح المراد من كلام أي مقنن آخر ، إذ ليس للشارع طرق خاصة في تحديد مراداته تنافي الطرق التي يبني عليها أبناء المحاورة، و بناء عليه فبإمكان الشارع أن يتكأ على نهج المولى العرفي في تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر ثبوتا ويبرزه إثباتا ، -وإن كان ذلك ناشئا عن جهله ببراهين استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر- فيطلق خطابا مقيدا بقصد الأمر كأن يقول: (حنط الميت بقصد الأمر) أو (صل بقصد الأمر)، اعتمادا على فهم العرف من هذا الخطاب أن الأمر في مقام الثبوت تعبدي ،وإن كان يستحيل عليه التقييد ثبوتا بماهو مقنن ملتفت للبراهين المانعة.

وعلى هذا فلا تظهر ثمرة للاختلاف في أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر ممكن أم مستحيل؟

ولكن يمكن الإشارة في المقام إلى سؤالين سنتعرض لبحثهما بعد ذلك:

السؤال الأول: هل الرجوع إلى العرف في المقام رجوع للعرف في تحديد المفهوم أم في تحديد المصداق؟ أي: هل أن قول الشارع : (صل بقصد الأمر) إنشاء مشتمل على تقييد جدي لكنه بنظر الشارع لايكشف عن تقييد ثبوتي ، بينما هو بنظر العرف كاشف عن ذلك ، أم أن : (صل بقصد الأمر) ليس إنشاء بداعي التقييد ، وإنما هو بيان و إرشاد لضيق الغرض الا أن العرف يراه تقييدا ؟ فعلى الأول يكون العرف حجة لكونه مرجعا في تحديد المفاهيم، وعلى الثاني لا يكون حجة لعدم مرجعيته في تحديد المصاديق.

السؤال الثاني: على فرض كونه تقييدا فإن العرف العام إنما ينتقل من قوله: (صل بقصد الأمر) إلى أن الأمرمقيد ثبوتا بقصده من باب أصالة الاحترازية في القيود ، فهل البناء العرفي على أصالة الاحتراز مما يشمل فهم الاحتراز الناشئ عن الجهل بالاستحالة؟ حيث إن العرف إنما يجري أصالة الاحتراز هنا لجهله باستحالة التقييد، ولو اطلع على استحالة التقييد لم يجرها، فهل لأصالة الاحتراز سعة حتى للمورد الذي يكون إجراؤها ناشئا عن الجهل بالاستحالة أم لا؟ . الرأي الأخير في تحديد العلاقة بين التقييد والإطلاق في التعبدي والتوصلي : رأي سيد المنتقى قدس سره، حيث أفاد في [ج1 ص455]( والذي يبدو لنا عند التحقيق : أنه لاوقع في المقام لهذه الكلمات أجمع ، فإنها بعيدة عن واقع المطلب ) وفي ص - 457-(والذي يتلخص أن امتناع أخذ قصد القربة في موضوع الأمر ومتعلقه يستلزم ضرورية الإطلاق) ، وفحواه أنه ليس كلما استحال التقييد استحال الإطلاق وتعين الإهمال في تمام الموارد كما يقول المحقق النائيني قده في ، وليس كلما استحال التقييد تعين الإطلاق في تمام الموارد كما يقول المحقق الخوئي قده ، بل في المقام تفصيل، وبيانه أن هنا صورتين، إذ تارة يكون امتناع التقييد من جهة عدم قابلية الحصة المعينة لورود الحكم عليها ، وأخرى لايكون من هذه الجهة ، وإنما المحذور في تخصيص الحكم وقصره عليها :

الصورة الأولى: أن لاتلاؤم بين الحكم والحصة، ونتيجة امتناع اجتماعهما امتناع ورود الأمر على الحصة لا تقييدا ولا إطلاقا، حيث إن أصل ثبوت الحكم لها ممتنع في نفسه، فمثلا: لا يعقل الأمر بغسل الجمعة مع كون الغسل بالماء المغصوب، فأصل ثبوت الأمر للغسل بالماء المغصوب ممتنع، فإذا كان ثبوت الأمر للحصة ممتنعا في نفسه امتنع تقييدا وإطلاقا، فلا يثبت للحصة بخصوصها ولا للطبيعي الذي يشملها، وهذا ليس من باب استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق، - كما توهمه عبارة التقرير في المنتقى ص 455- بل من باب امتناع أصل ثبوت الحكم للحصة.

الصورة الثانية: أن يكون الممتنع قصر الحكم على الحصة لا أصل ثبوت الأمر لها ، وهنا فرضان لأنه مع امتناع تقييد الحصة (أ) فقد يمتنع تقييد الحصة (ب) المقابلة لها وقد لايمتنع .

الفرض الأول: أن يمتنع في (أ) ولا يمتنع في (ب)، مثلا: من الممكن أن يشمل الأمر بالحج الحج الحرجي لإمكانه في نفسه ، لكن من الممتنع تقييد الحج الواجب بالحج الحرجي، فإنه مناف للحكمة كما أنه خلف قوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)، ولكن لا يمتنع تقييد الحج الواجب بالحصة المقابلة وهي الحج غير الحرجي، ونتيجة ذلك أن الوجوب إما أن يختص بالحصة المقابلة أي الحج غير الحرجي، أو أن الحكم ثابت لطبيعي الحج حرجيا كان أم غيره، ولا علاقة لهذا الفرض بمحل الكلام .

الفرض الثاني: أن يمتنع تقييد (أ) ويمتنع تقييد (ب)، أي أن امتناع التقييد من الطرفين، ومثال ذلك تقييد وجوب عمل بالفعل بالعلم به كأن يقول المولى: ( تصدق عند رؤية الهلال إن علمت بهذا الأمر) فإن تقييد الحكم الفعلي - المعبر عنه بالمجعول - بالعلم به دور محال، وكذلك تقييد الحكم بالجهل به محال، حيث إن لازمه عدم وصول الحكم لأن فعليته فرع عدم وصوله، والحكم الذي يستحيل وصوله يستحيل جعله، فامتناع التقييد من الطرفين، ومحل البحث في التعبدي من هذا القبيل، فإن تقييد متعلق الأمر بقصد القربة محال وكذلك تقييده بعدم قصد القربة، إذ كما أن تقييد الأمر بقصد الأمر محال للمحاذير المتقدمة فكذلك تقييد الأمر بعدم قصد الأمر، لأن الأمر بالحمل الشائع متقوم بالداعوية والمحركية، فإنه عبارة عن إنشاء البعث بداعي جعل الداعي، أي: بداعي المحركية بالإمكان، فلو اشترطت فعلية الأمر بعدم داعويته ومحركيته لم يكن أمرا، فالاستحالة من الطرفين.

وبما أن الاستحالة من الطرفين فأمامنا محتملان:

المحتمل الأول: الإهمال.

المحتمل الثاني: الإطلاق.

وتعين أحد المحتملين يبتني على ما هو المناط في استحالة تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر، فإن كان: وجه الاستحالة هو استحالة لحاظ القيد ولو لما ذكره المحقق العراقي من التهافت في اللحاظ، فإن هذا المانع كما يمنع التقييد يمنع الإطلاق، فإن الإطلاق رفض القيد ورفض القيد فرع لحاظه ولو إجمالا، فإذا استحال لحاظه استحال الإطلاق، وإذا استحال التقييد واستحال الإطلاق تعين الإهمال بمعنى أن الأمر المتعلق بتحنيط الميت متعلق بالماهية المهملة لا مقيدا ولا مطلقا. وإن كان الوجه في استحالة التقييد غير ذلك كالدور والخلف فاستحالة التقييد حينئذ لا تعني استحالة الإطلاق، حيث إن وجه الاستحالة لا يمتد إلى الإطلاق، فالمتعين حينئذ الإطلاق، -لاستحالة الإهمال والتردد في ثبوت الحكم في مالايتعين فيه الإهمال بحسب ذاته لامتناع الإطلاق- ، بخلاف الإهمال في المحتمل السابق - وهو الإهمال الذي يفرض نفسه - وإنما المستحيل جعل الأمر بالفعل بنحو الإهمال، وبعبارة أخرى: إن هناك فرقا بين ثبوت الإهمال في حد ذاته وجعل الأمر بنحو الإهمال، فإن ثبوت الإهمال ليس مستحيلا، وإنما المستحيل جعله بمعنى أن يتصدى المولى لجعل أمر بماهية لا مطلقة ولا مقيدة.

084

**الجهة الأخيرة في كلام سيد المنتقى:** ما ذكره في [ج1 ص 456] وهي تتضمن أمورا:

**الأمر الأول:** أن امتناع تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر موجب للعلم بأن المجعول من قبل المولى على نحو الإطلاق، حيث سبق أن امتناع التقييد موجب لتعين الإطلاق في فرض إمكانه، وهو جعل الأمر بإزاء الماهية المطلقة.

**الأمر الثاني:** إذا كان المجعول معلوما - وهو الأمر بإزاء الماهية المطلقة أي: ذات العمل من دون دخل القيد فيه - فكيف يجتمع الشك في التعبدية مع العلم بأن المجعول هو الأمر بإزاء الماهية المطلقة؟

والجواب عن ذلك: أن مرجع الشك في التعبدية إلى الشك في دائرة الغرض سعة وضيقا لا الشك في المجعول، أي الشك في أن قصد الأمر هل هو دخيل في غرض الأمر أم لا؟ فهذا هو معنى الشك في التعبدية.

**الأمر الثالث:** إن ما تمسك به جمعٌ من الإطلاق اللفظي - وهو إطلاق المتعلق - لإثبات الإطلاق الثبوتي - وهو الإطلاق في المجعول - أي أن مقتضى قول المولى في مقام الإثبات: (حنط الميت) دون قيدٍ أن المجعول في مقام الثبوت هو الأمر التوصلي، وهو الأمر بتحنيط الميت لا بشرط، **غير تام**، لأن الغرض من التمسك بالإطلاق اللفظي إما الكشف عن المجعول أوالكشف عن دائرة الغرض، فإن كان الهدف من التشبث بالإطلاق اللفظي هو الكشف عن المجعول - أي ثبوت الحكم لمتعلقه لا بقيد - فالمفروض أن المجعول معلوم، لأن امتناع التقييد مساوق لتعين الإطلاق جزما، فلا شك فيه كي يتوصل بالإطلاق اللفظي إلى إثبات الإطلاق في المجعول ثبوتا، ولا ربط للبحث بمسألة - أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة - إذ مع العلم بحدود المجعول فلا مجال للكشف عنه بالإطلاق الإثباتي، بغض النظر عن نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد، وإن كان الهدف من ذلك الكشف عن دائرة الغرض أي: أن قوله: (حنط الميت) بدون قيد كاشف عن أن الغرض من الأمر بتحنيط الميت لا يدور مدار قصد الأمر فهو غير صحيح، إذ لا يحرز أن المولى في مقام بيان حدود غرضه بكلامه كي يتشبث بالكلام للكشف عن الغرض، إذ الغرض العرفي للمقنن عند تصديه لإنشاء الحكم بيان حكمه وحدوده لا غرضه ، نعم لو أريد التشبث بالإطلاق المقامي لا اللفظي المبتني على ملاحظة سائر الملابسات مع الخطاب فحينئذ إذا أحرز أن المولى في مقام بيان ما هو دخيل في غرضه ولم يذكر شيئا آخر سوى قوله: (حنط الميت) كشف ذلك عن أنه لا دخل لقصد القربة فيه، إلا أن هذا تمسكٌ بالإطلاق المقامي لا اللفظي كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

**الأمر الرابع:** ذكر العلمان المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي قدس سرهما [نهاية الدراية ج1 ص 137ط 1، مصابيح الأصول ج1 ص 232 ط 1] أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات ما هو المجعول في فرض امتناع التقييد، فإن امتناع التقييد وإن لم يوجب امتناع الإطلاق ، إلا أن إمكانه لا يجدي في صحة التمسك به، والسر في ذلك أن من مقدمات الحكمة عدم بيان مايمكن أن يكون المولى بصدد بيانه، والمفروض عدم إمكان بيان التقييد لاستحالته وإن أمكن الإطلاق ثبوتا، إلا أن عدم القيد لا يكشف عن كون المجعول من قبل المولى إطلاقاحافظا لغرضه، إذ لعل القيد دخيل لكنه لا يستطيع بيان التقييد، فعدم البيان لا يكشف عن الإطلاق .

وأشكل على ذلك سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص459] بأن هذا التقريب عجيب، إذ تارةً يكون المحذور امتناع التقييد وتارة يكون امتناع البيان، فإن كان الامتناع للبيان فالأمر كما ذكراه، حيث إن القيد ربما يكون دخيلا في المجعول ولكن المولى امتنع عليه بيانه، فلا يصح التمسك بالإطلاق اللفظي في مورد امتناع البيان، لاحتمال كون الإطلاق قهريّا لأجل امتناع بيان القيد مع أنه دخيل في المجعول واقعا، وتارةً يكون الممتنع هو التقييد لا بيانه، فمقتضى استحالة التقييد تعين الإطلاق، لا عدم صحة التمسك بالإطلاق اللفظي لاحتمال دخل القيد، بل القيد مما يمتنع دخله قطعا في مقام الجعل فلاربط لما ذكراه بما نحن فيه .

وهنا عدة تعليقات على كلامه قدس سره:

**التعليقة الأولى:** قد أفاد قدس سره [في ج1ص 555] أنه إذا كان امتناع التقييد لأجل عدم قابلية نفس الذات المقيدة للحكم لزم امتناع الإطلاق ، لأن الإطلاق معناه إسراء الحكم الى جميع الأفراد ومنها الفرد المقيد، وقد فرض عدم قابليته لورود الحكم عليه فيمتنع الإطلاق، بل يختص الحكم بغير المقيد على تقدير قابليته له.

**وفيه:** أنه مبني على امتناع اجتماع الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصة، كالأمر بالصلاة والنهي التحريمي عن الصلاة في بيت النار مثلا ، مع أن هذا محل البحث في باب اجتماع الأمر والنهي كما تعرض له المحقق العراقي والسيد الصدر قدس سرهما [البحوث ج3 ص28] وليس أمر محسوما.

**التعليقة الثانية:** قد أفيد [في ص 45] أنه إذا كان التقييد ممتنعا لامتناع لحاظ القيد، وكان اختصاص الحكم بغير المقيد ممتنعا أيضا، فكما يستحيل التقييد حينئذ يستحيل الإطلاق، وإذا استحال كلاهما تعين الإهمال - أعني الإهمال في موضوع الحكم - لعدم تمكن المولى من تعيينه مقيدا أو مطلقا. وأما إذا أمكن لحاظ القيد وكانت استحالة التقييد لمحذور ثبوتي آخر فاستحالة التقييد توجب تعين الإطلاق لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت والتردد في ثبوت الحكم في مالايتعين فيه الإهمال بحسب ذاته لامتناع الإطلاق ، والوجه في ذلك أنه إذا استحال التقييد والإهمال في مايقبل عدم الإهمال لأن الحاكم لايمكن أن يتردد في حكمه تعين الإطلاق قهرا .

وقد يلاحظ على ذلك بأنه ما هو المراد بالإهمال الذي يكون متعينا في فرض امتناع التقييد والإطلاق ومستحيلا في فرض إمكان الإطلاق؟ فهل المراد به الإهمال الوجودي بمعنى وجود الحكم وجودا مترددا - كما يظهر من عبارة المنتقى بقوله: (لامتناع الإهمال في مقام الثبوت والتردد في ثبوت الحكم) أم الإهمال اللحاظي؟ فإن كان المقصود بالإهمال الإهمال الوجودي أي: وجود الحكم في وعاء الاعتبار مرددا فهذا غير معقول على كل حال، استحال التقييد أم أمكن، وسواء كان وجه الاستحالة في التقييد استحالة لحاظ القيد أو المحذور الثبوتي الآخر ، فإن الوجود - خارجا أو ذهنا - مساوق للتشخص والتعين، فلا يعقل وجود الحكم مرددا.

وإن كان المقصود بالإهمال الإهمال اللحاظي، أي أن الأمر في مقام الثبوت مجعول بإزاء الماهية المهملة التي لم يلحظ معها قيد ، مما يعني أن الحكم متعين متشخص فلا تردد في وجوده، فهذا النحو من الإهمال ممكن ثبوتا على كل حال، سواء أكان لحاظ القيد مستحيلا أوممكنا.

**فإن قلت:** قد أفاد سيد المنتقى [في ج 6 ص 441]: (أن الإهمال المستحيل ثبوتا ما يوجب التردد في الحكم، إذ لا مجال لتردد الحاكم في حكمه نفسه وأما الإهمال غير الموجب لذلك لفرض كون الحكم معلوما فلا مانع منه، والمثال على ذلك أن حجية الأمارة متقيد ذاتا بعدم الشمول لفرض العلم بالواقع، وإن كان موضوع الحجية مهملا من حيث تقييده بعدم العلم، فإن الإهمال الممتنع ما كان في نفس الحكم ، فإذا كان الحكم معلوم الحد في نفسه، فلا يضر الإهمال في الموضوع ، ولو أبيت إلا عن امتناع الإهمال في الموضوع أيضا، باعتبار أن الحاكم مع التفاته الى ضيق دائرة حكمه يلحظ الموضوع ضيقا قهرا عليه، فيكون الموضوع ضيقا أيضا كالحكم، فلامانع من الالتزام به بأن يلحظ عدم العلم ظرفا للموضوع لاقيدا وموردا لاجزءا).

ويمكن تصوير ماذكر هناك في المقام بأن يقال: إن المجعول هو الأمر في ظرف امتناع التقييد والإطلاق ، ومع كونه معلوم الحد والمقدار فلا تردد في وجوده كما لا تردد للحاكم في حكمه نفسه.

**قلت:** مضافا إلى أن الإهمال لا يكون متعينا على المولى في أي ظرف، إذ يمكن للمولى عدم الجعل من الأساس إذا لم يمكنه صدور الجعل مطابقا لغرضه بالتقييد أو الإطلاق، لا الجعل مهملا، إن الإهمال بمعنى القضية الظرفية كما هو ممكن في ظرف امتناع الإطلاق فإنه ممكن ثبوتا في ظرف إمكانه ، نعم بناء على ماذكرناه من تقريب مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن مقتضى حكمة المقنن الملتفت لدائرة غرضه أن لايصدر منه إلا الجعل الحافظ لغرضه مقيدا أو مطلقا، وجعل الأمر مهملا خلف كونه حافظا لدائرة الغرض فهو محال بنكتة اللغوية لا أنه محال في نفسه، فإذا فرض غرضه في المطلق وكان المقيد ممتنعا تعين الإطلاق .

**التعليقة الثالثة:** قد أفاد قدس سره في نفس الموضع أنه إذا كان لحاظ القيد مستحيلا فالإطلاق مستحيل، وهذا إنما يتم بناء على ما هو الظاهر الأولي من بعض كلماته قدس سره من أن الإطلاق متقوم بسريان الحكم لواجد القيد وفاقده وهو منوط بلحاظ القيد [كما في ج2 ص 431] حيث قال في مناقشته للسيد الخوئي قدس سره: (وبالجملة فما ذكره من الإيراد لا يخلو من خدشة، وهو ناشئ عن تخيل كون حقيقة الإطلاق مجرد رفض القيود ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو تسرية الحكم الى مطلق الأفراد الملازم لنفي خصوصية كل فرد في الحكم) وقال [في ج1ص 455]: وذلك لأن الإطلاق معناه إسراء الحكم الى جميع الأفراد ومنها الفرد المقيد). لكن ظاهر بعض كلماته الأخرى أن السريان نتيجة الإطلاق حيث قال [في ج 2 ص 430]: (فعلى الأول يمتنع الإطلاق أيضا،لأن نتيجته سراية الحكم الى جميع الحصص) وبناء على ذلك يتجه الإشكال على ما مضى بأن الإطلاق إما هو عبارة عن عدم القيد - وهو المعبر عنه بالإطلاق الذاتي - أو هو عبارة عن لحاظ اللابشرطية المعبر عنه بالإطلاق اللحاظي، فإن كان الإطلاق عبارة عن عدم القيد فاستحالة لحاظ القيد تقتضي تعين الإطلاق لا استحالته، لأن عدم القيد يقابل التقييد تقابل السلب والإيجاب فلا يعقل ارتفاعهما معا، فإذا استحال لحاظ القيد تعين نقيضه وهو عدم التقييد، وإذا كان المنظور هو الإطلاق اللحاظي أي: لحاظ اللابشرطية فاستحالة لحاظ القيد لا تعني استحالة لحاظ اللابشرطية إلا إذا قلنا بأن الإطلاق جمع القيود فيقال: إذا كان الإطلاق جمعا للقيود فاستحالة لحاظ القيد تقتضي استحالة جمع القيود، وأما إذا كان الإطلاق عبارة عن رفض القيود فإنه لا يتوقف على اللحاظ التفصيلي للقيود بل يكفي الالتفات الإرتكازي، فإن المولى إذا أحرزأن غرضه في ذات الماهية لا بشرطٍ فلحاظها في مقام الجعل رفض للقيود، حيث يكفي في الإطلاق بمعنى رفض القيود أن يرى الماهية تمام موضوعه، بمعنى رفض القيود ارتكازا وإن لم يلحظها، فالعامي إذا وقف دارا على العلماء لأن غرضه في العالم بعلوم أهل البيت عليهم السلام ، مع غض النظر عن أصناف فهو غير ملتفت تفصيلا إلى انقسام العلماء إلى الأصوليين والأخباريين وغير ذلك من الانقسامات، فإنه يكفي في تحقق الإطلاق بمعنى رفض القيود أنه لاحظ ماهية العالم تمام موضوعه، فاستحالة لحاظ القيد لا تستدعي استحالة الإطلاق اللحاظي بمعنى لحاظ اللابشرطية المساوق لرفض القيود ارتكازا ، وبذلك يتضح وجه النظر في ما أفاده قدس سره [في ج1ص 458] بأنه مع العلم بامتناع التقييد ثبوتا فلا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات كون متعلق الحكم مطلقا، فان المعلوم هو امتناع التقييد المساوق للإطلاق الذاتي، وأما الإطلاق اللحاظي لمتعلق الحكم وهو لحاظ اللابشرطية فحيث إنه مشكوك فيمكن إثباته بالإطلاق اللفظي بناء على مسلك سيدنا الخوئي قدس سره .

085

**البحث الأخير في بحث التعبدي والتوصلي:** في مقتضى الأصل عند الشك في التعبدية.

والكلام يقع في مقامين: في مقتضى الأصل اللفظي ومقتضى الأصل العملي.

**المقام الأول:** في مقتضى الأصل اللفظي.

**وهنا أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن البحث في المقام في إطلاق المتعلق، أي: هل يمكن أن يستند إلى إطلاق متعلق الأمر لإثبات التوصلية وعدم اعتبار قصد الأمر؟ مثلا: إذا قال المولى: (حنط الميت) فهل يمكن أن يستند إلى إطلاق المادة - ألا وهي التحنيط المتعلق للأمر - لإثبات أنه توصلي لا تعبدي؟ والبحث مبني على أن الإطلاق رفض القيود لا أنه عبارة عن لحاظ السريان، فإنه لو قيل بأن الإطلاق عبارة عن لحاظ السريان وأن المولى عندما يأمر بتحنيط الميت لا بشرطٍ فإنه يلحظ سريان الأمر لكلا الحصتين - وهما الحصة الواجدة لقصد الأمر والحصة الفاقدة - فإنه قد يواجهنا بعض المحاذير المانعة حتى من الإطلاق بهذا المعنى، فإن من المحاذير في تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر ممتنع بسبب التهافت في اللحاظ، أي: أن المولى لا يمكنه لحاظ القيد أساسا لأن لحاظ القيد عند لحاظ الأمر مستحيل لاسلتزامه ملاحظة ما هو متأخر متقدما، وهذا محال، فبناءً على هذا الوجه من الاستحالة فكما يستحيل لحاظ القيد يستحيل لحاظ سريان الحكم حتى لمورد القيد، إذ كما يمتنع على المولى أن يلاحظ القيد يمتنع عليه أن يلاحظ شمول الحكم لفرض وجود القيد وعدمه، فإن المناط واحد. بينما إذا قلنا: إن الإطلاق هو رفض القيود - كما هو المعروف - بمعنى أن المولى عندما لاحظ متعلق أمره لاحظ عدم دخل قيد فيه، أو لاحظ ماهية المتعلق تمام الموضوع لأمره من دون دخل قيد، فإنه بناء على هذا قد يتصور الإطلاق - في مورد امتناع التقييد - ولو بأن يلحظ القيود بنحو الإجمال، فمحل البحث فعلاً في صحة التمسك بإطلاق متعلق الأمر لإثبات أن متعلق الأمر واقعا توصلي لم يطلب فيه قصد القربة المبتني على كون الإطلاق بمعنى رفض القيود.

**الأمر الثاني:** ربما يقال: إن نفي التقييد بالأعم نفيٌ للتقييد بالأخص، حيث إن المستحيل هو تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر، وأما تقييد متعلق الأمر بقصد القربة - أي: إضافة العمل لله تعالى إضافة تذللية - فليس مستحيلا، وبما أن التقييد بالأعم ليس مستحيلا فيمكن أن يستكشف من عدم تقييد متعلق الأمر بالأعم عدم التقييد بالأخص، أو فقل إن مقتضى عدم تقييد متعلق الأمر بأي قيدٍ من جهة المولى أنه أمر توصلي.

ولكن الصحيح أن نفي التقييد بالأعم تمسكا بالإطلاق إنما ينفي اعتبار التقييد بالأخص إذا لم يكونا متغايرين عرفا، وإن كانت النسبة بينهما عقلا نسبة الأخص للأعم، وإلا فنفي الأعم لا ينفي الأخص، بل يبقى احتمال أن الأمر مقيد بالأخص قائما ؟ فإذا قال المولى مثلا: (لا أمر بزيارة الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) فإنه لا يستفيد منه العرف نفي استحباب الدخول إلى الضريح للسلام في ليلة الجمعة، حيث يرى الغرف التغاير بين عنواني الزيارة والدخول إلى الضريح، وإن كان الدخول إلى الضريح نحوا من الزيارة عقلا، وكذا الحال في عنواني إضافة العمل إلى الله تعالى وقصد امتثال الأمر، فإن العرف لا يرى النسبة بينهما نسبة الأخص للأعم مع أن قصد الأمر أخص من إضافة العمل إلى الله، ولذلك فنفي التقييد بالأعم لا ينفي التقييد بالأخص بحسب النظر العرفي، فلا يجدي التمسك بإطلاق متعلق الأمر لإثبات أنه توصلي، إذ لعل المولى لم يقيد متعلق الأمر بمطلق الإضافة ولكن قيده بخصوص قصد الأمر.

**الأمر الثالث:** ذكر في كلمات الأعلام رضوان الله تعالى عليهم وجوه ثلاثة لبيان امتناع التمسك بالإطلاق لإثبات أن الأمر توصلي:

**الوجه الأول:** ما يستفاد من أجود التقريرات للمحقق النائيني قدس سره [ج1 ص169] من قوله: (إن الإطلاق وإن كان عدميا، الا أنه موقوف على ورود الحكم على المقسم وتمامية مقدمات الحكمة، فإذا فرض في مورد عدم ورود الحكم على المقسم فلامعنى للتمسك بالإطلاق )، وبيانه: أنه يعتبر في التمسك بالإطلاق أن يكون المورد مقسما للإطلاق والتقييد، مثلا: عنوان الرقبة مقسمٌ للرقبة المؤمنة والرقبة اللامؤمنة، ولأجل أن المورد مقسم للمطلق والمقيد فتقييده ممكن وكذلك إطلاقه بنحو رفض القيد، فإذا قال: (أعتق رقبة) ولم يأخذ قيدا استفيد منه أن متعلق الأمر لا بشرط من حيث الإيمان وعدمه، بخلاف ما إذا كان المورد مما لا يصلح للمقسمية فإنه ليس محلا للإطلاق والتقييد، ومثاله محل الكلام.

والوجه فيه أن انقسام العمل إلى العمل بقصد الأمر والعمل لا بقصد الأمر من الانقسامات الثانوية، أي: الانقسامات المتفرعة على وجود الأمر، إذ لولا وجود الأمر لما انقسم العمل الصادر من المكلف إلى عمل بقصد الأمر وعمل لا بقصده، فبما أن هذا الانقسام من الانقسامات الثانوية المتفرعة على وجود الأمر، فليس المورد قبل صدور الأمر مقسما للعمل بقصد الأمر والعمل لا بقصده، حيث إن هذه الانقسامات انقسامات بعد وجود الأمر لاقبله، ولا زم ذلك امتناع التقييد والإطلاق في متعلق الأمر، لكون كلا القسمين فرع وجود الأمر.

والجواب عن ذلك واضح، وهو أن التقسيم حين إنشاء الأمر ممكن، لأن المتفرع على وجود الأمر نفس قصد الأمر خارجا لا تصوره، بمعنى أن العمل الصادر من المكلف خارجا بقصد الأمر الواقعي لا يتصور إلا بعد وجود الأمر، وأما تصور المولى لمقسمية متعلق الأمر لما يكون واجدا لقصد الأمر وفاقدا له فهو ممكن، وحيث إن العمل صالح للمقسمية حين إنشاء الأمر، فيمكن التمسك بإطلاقه لنفي اعتبار قصد الأمر.

**الوجه الثاني:** ما أفيد في البحوث [ج2 ص99] تقريبا لمبنى المحقق النائيني قدس سره، وبيانه: أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق لتقابلهما تقابل الملكة والعدم، فلا ثبوتَ لعدم الملكة في موردٍ إلا مع إمكان وجدانه للملكة، والمفروض أن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر مستحيلٌ، فالإطلاق أيضا مستحيل، فالمتعين هو الإهمال، وبالتالي فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات أن متعلق الأمر في عالم الجعل أمر توصليّ لا يعتبر فيه قصد القربة، وأشكل السيد الصدر قدس سره على المحقق النائيني قدس سره [ص100] بالحل والنقض، أما الحل: فلأن التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل الملكة والعدم، حيث إن المسألة ليست لغوية كما في شرح مدلول كلمة الأعمى ليرجع الى اللعة أو العرف، وإنما المسألة واقعية ترتبط بنكتة سريان الحكم المجعول بإزاء الطبيعي الى تمام الأفراد، وقد سبق ان هناك مسلكين في هذا الباب الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي، وعلى الأول يكون التقابل تقابل السلب والإيجاب، وعلى الثاني يكون التقابل تقابل الضدين، ولا يتصور فرض ثالث لنكتة السريان ليكون من التقابل بين الملكة والعدم.

وأما النقض: فبأن لازم مبنى المحقق النائيني نتيجةٌ غريبةٌ تدل على خلل في مقدمات الدليل، وهي أنه كما يستحيل تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر فكذلك يستحيل تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر، أي كما يستحيل أن يكون المجعول: (صل بقصد صل) فيستحيل عليه أن يكون: (صل لا بقصد الأمر)، إذ لازمه فقدان الأمر للمحركية، وسلب المحركية عن الأمر مستلزم للغويته، فكما أن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر محال، فإن تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر محالٌ، فالتقييد ممتنع من الطرفين وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، فلا إطلاق لا من جهة قصد الأمر ولا من جهة عدم قصد الأمر وهذا يعني أن الأمر مهمل، لا ينطبق على العمل بقصد الأمر ولا على العمل لا بقصد الأمر، ولو أراد المحقق النائيني الخروج من هذا المحذور بالتوصل إلى الإطلاق بالأمر الثاني - وهي فكرة متمم الجعل - بتقريب أن الأمر الثاني مطلق فيستفاد من إطلاقه أن الأمر الأول مما ينطبق على العمل لا بقصد الأمر، ففيه: أن تقييد متعلق الأمر الثاني أيضا بعدم قصد الأمر غير ممكن، فكما أن التقييد في الأول مستحيل فكذلك التقييد في الثاني، فيستحيل إطلاق الأمر الثاني كالأمر الأول، ونتيجة ذلك أن الإهمال في كلا الأمرين مما يمكن رفعه أبدا مهما تعددت الأوامر.

086

ويلاحظ على ما أفاده السيد الصدر قدس سره من جهتين :

 **الجهة الأولى:** في أن تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر هل هو مستحيل؟ وعلى فرض استحالته هل هو موجب لاستحالة الإطلاق من حيث شمول متعلق الأمر للحصة التعبدية؟

وتنقيح ذلك يعتمد على تحديد المحركية المقومة للأمر، حيث ذهب جملة من المحققين كالمحقق العراقي [نهاية الأفكار ج1 ص 192] والحائري [مباني الأحكام ج1 ص 179] والإيرواني [نهاية النهاية ج1 ص 104] إلى أن المحركية المقومة للأمر هي عبارة عن الإتيان بالفعل بداعي الأمر. وتقريب ما أفيد في كلماتهم - وإن اختلفت في بعض النكات - بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الغرض العقلائي من الأمر أن يكون محركا نحو متعلقه، فما لم يحصل هذا الغرض بالإتيان بالعمل بداعي الأمر فلا موجب لسقوط الأمر، لأن الغرض هو العلة المحدثة لوجود الأمر فما لم يحصل غرضه فعلة حدوثه ما زالت باقية، ومقتضى ذلك بقاء الأمر، ولأجل ذلك فلا بد للمولى الملتفت إلى أن غرضه من الأمر المحركية أن يحفظ غرضه، وذلك بتقييد متعلق الأمر بالإتيان به بداعي الأمر، فإذا لم يمكن للمولى التقييد اللحاظي - كما هو مفروض البحث في التعبدي - فلا محالة يكون الناشئ عن الأمر مطلوبٌ خاص وحصة خاصة - وهي العمل المتقيد تقيدا ذاتيا بكونه عن الأمر - وبعبارة أخرى ذكرها المحقق الحائري قدس سره: أن وزان العلة التشريعية وزان العلة التكوينية، فكما أن المعلول للعلة التكوينية هو الحصة - أي: المتضيق ذاتا بكونه عن العلة - فكذلك في العلة التشريعية، مثلا: معلول النار ليس طبيعيّ الحرارة، ولا الحرارة بقيد كونها عن النار وإلا لكانت من القضية الضرورية بشرط المحمول، وإنما المعلول عن النار حصة خاصة من الحرارة، وهي الحصة المتضيقة ذاتا بنحو لا تنطبق على حصة أخرى، وكذلك في باب التشريعات، فإن ضيق الغرض من الأمر موجب لضيق متعلق الأمر بحيث لا ينبسط على طبيعيّ العمل، بل المتعلق حصة خاصة من العمل، وهي المتضيقة ذاتا بنحو لا تنطبق على غير ما يؤتى به بداعي الأمر، والكاشف إثباتا عن ذلك أحد شاهدين :

**الأول:** بما أن الغرض العقلائي من الأمر هو المحركية فالتفات العقلاء للغرض المنظور يقتضي أن لا يسقط الأمر بنظرهم إلا بالإتيان بمتعلقه بداعيه، فهذه الرؤية الارتكازية العقلائية هي القرينة الإثباتية على عدم سقوط الأمر إلا بالإتيان بمتعلقه بداعيه.

**الثاني:** وهو - كما في نهاية النهاية - أن المولى اذا أراد العمل من عبده باختياره فلابد له أن يختار الوسيلة المناسبة لتحريكه نحو العمل، وبما أن الأمر بالعمل بنظر العرف هو وسيلة للإتيان بالعمل بداعي الأمر، لذلك لو كان غرض المولى في مطلق العمل سواء أتي به بداعي الأمر أم لم يكن لكان عليه أن يستخدم وسائل أخرى لقدح الداعي في نفس العبد غير الأمر لتحريكه نحو العمل، حيث إن الأمر لا يكفي في تنبيه العبد على أن الغرض مطلق العمل، فإذا لم يأت المولى بتلك المنبهات واقتصر على الأمر بالعمل كان ذلك قرينة على أن غرضه العمل بداعي الأمر، ولذلك ذهب المحققان الحائريّ والإيروانيّ قدس سرهما إلى أن الأصل في الأوامر التعبدية، وسقوط الأمر بالعمل لا بقصد الأمر ليس من باب الامتثال بل من باب تحقق الغرض، كما لو أمر بتطهير المسجد عن النجاسة فأتى بالتطهير لا بقصد الأمر فإنه من باب الإسقاط للأمر بتحقيق مصلحته وليس من باب الامتثال، إذ الامتثال لا يتحقق إلا بالحصة التعبدية.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد** - كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [محاضرات في أصول الفقه ج1 ص 548] أن ما ذكر غير معقول، وهو أن الغرض المقوم للأمر أن يكون محركا نحو العمل بالفعل - وهو أن يؤتى بالعمل بداعي الأمر - فإن الغرض من كل فعل اختياري ما يترتب عليه ولا يتخلف عنه، وإلا لم يكن علة غائية له، والمحركية الفعلية للأمر قد تتخلف في فرض العصيان أو الغفلة ، فلا يعقل أن تكون هي الغرض المقوم للأمر، وإنما الغرض العقلائي المقوم للأمر هو المحركية الشأنية، ومعناها أن كون الأمر في فرض وصوله مقتضيا للتحريك إن لم يكن هناك محركٌ آخر ولم يكن في البين مانع ، سواء أكان المانع تكوينيا كالعجز أو نفسيا كالمعصية، وهذه المحركية الشأنية الاقتضائية ثابتة في جميع الأوامر التوصلية، ولذلك لو أمر المكلف بتطهير المسجد من النجاسة فأتى بالتطهير لا بداعي الأمر بل بداعٍ آخر كالنظافة أو طرد الناس من المسجد أو الحب لله أو الشكر له فقد تحقق امتثال الأمر، إذ لم يكن الغرض من الأمر سوى المحركية الشأنية الاقتضائية الحاصلة في المقام ، فلا يثبت بما ذكر أن الأصل في الأوامر هو التعبدية.

**المقدمة الثانية:** لو تم تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر كأن قال المولى: (أنت مأمور بتحنيط الميت بشرط عدم قصد الأمر) فإن كان المنظور في هذا التقييد إلغاء أصل المحركية للأمر حتى المحركية الشأنية الاقتضائية فهو خلف المفروغية عن ثبوت الأمر ولو مهملا، حيث إن مفروض كلام المحقق النائيني والسيد الشهيد قدس سرهما أن الأمر الذي لا يعقل تقييده بقصده هل هو مطلق أم مهمل، وقد تصدى السيد الشهيد لإثبات إهماله من الجهتين الحصة التعبدية والتوصلية بلحاظ امتناع تقييده بقصده وعدم قصده، مما يعني المفروغية عن ثبوت الأمر ولو مهملا. وإن كان الغرض من تقييده بعدم قصد الأمر حصره في الحصة لا بقصد الأمر فهل هذا التقييد يستلزم استحالة الإطلاق كما ذكر السيد الشهيد قدس سره؟ فيقال: كما أن امتناع تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر موجب لاستحالة إطلاقه للحصة الأخرى - وهي العمل لا بقصد الأمر - فكذلك امتناع تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر موجب لاستحالة الإطلاق للحصة التعبدية، فلا شمول في الأمر لكلتا الحصتين، إلا أن الصحيح أن هذا غير تام كما أفاده بعض تلامذته في تعليقته على البحوث [ج2 ص100]، وتقريبه أن تقييد متعلق الأمر بأن لا يشمل الحصة التعبدية لا يقتضي استحالة الإطلاق، بل غايته أن الغرض غير عقلائي، حيث إن لازمه أن الأمر لا يسقط لو أتي بمتعلقه بقصده، وليس موجبا لاستحالة التقييد كي يستدعي استحالة الإطلاق، فإن ما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره هو أن استحالة التقييد تستوجب استحالة الإطلاق لكون تقابلهما تقابل الملكة والعدم وهو مما لا يشمل هذا المورد لأن غاية المحذور فيه أن تقييد متعلق الأمر بعدم قصد الأمر غرض غير عقلائي، لكنه ليس استحالة للتقييد فلا يوجب استحالة الإطلاق.

**والنتيجة:** أن الأمر إذا استحال تقييده بالحصة التعبدية فلا إطلاق له بنظر النائيني قدس سره للحصة التوصلية، ولكن لغوية تقييد متعلقه بعدم قصد الأمر لا يمنع من إطلاقه للحصة التعبدية كي يتعين الإهمال من الطرفين، إلا أن بعض الأعلام رحمه الله في كتابه أضواء وآراء عدل عن الإيراد المذكور، وتقريب ما أفاد أن الاستحالة الموجبة لاستحالة الإطلاق لا تختص باستحالة التقييد كعملية ذهنية، بل هي أعم من ذلك، فالمحقق النائيني قدس سره إنما ذهب لاستحالة تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر لا لموضوعية في استحالة التقييد ذهنا، بل لأن مرجع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر كون الأمر موضوعا لنفسه، ولا يعقل أن تكون فعلية الأمر منوطة بفعليته، فكذلك المحذور في المقام فإن أخذ عدم قصد الأمر في متعلق الأمر لازمه أخذ الأمر في موضوع الأمر.

إلا أن التقريب المذكور محل منع فإن هناك فرقا بين القضية الموجبة والسالبة المحصلة، فإن القضية الموجبة - وهي أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر - قد يتوهم منها أخذ الأمر في موضوع الأمر فيرد المحذور، وأما القضية السالبة - وهي أخذ عدم قصد الأمر الذي يجتمع مع عدم أي قصد - فلا تتضمن أخذ وجود الأمر ولا عدم وجوده في موضوعه، لصدق السالبة المحصلة حتى مع عدم موضوعها، وبالتالي فلا محذور في تقييد متعلق الأمر بعدم قصده إلا اللغوية العقلائية، وهي لا تقتضي استحالة الإطلاق .

**الجهة الثانية:** على فرض أن الأمر الأول مهمل من الطرفين فلو توسل المولى لإثبات الإطلاق بالأمر الثاني فقال: (حنط الميت) ثم قال: (حنط الميت) فهل الأمر الثاني كالأول في وقوعه مهملا أم لا؟ قد ذكر السيد الشهيد أنه كالأول ولا فرق بين الأمر وألف أمر، ولكن الصحيح أن الأمر الثاني يختلف عن الأول، فإن الأمر الأول قد فرض فيه استحالة تقييده بقصده وبعدم قصده، فوقع مهملا من الطرفين، ولكن الأمر الثاني يمكن تقييد متعلقه بقصد الأول وإن لم يمكن تقييده بقصد نفسه، حيث يمكن أن يقول المولى: (حنط الميت بقصد الأمر الأول الذي وقع مهملا) وبما أنه يمكن تقييد الثاني بالحصة التعبدية فعدم تقييده يثبت إطلاقه للحصة التوصلية - أي الإتيان بالعمل لا بقصد الأمر الأول - فإنه متى أمكن التقييد بالحصة ثبت الإطلاق لغيرها، وحيث يمكن تقييد الأمر الثاني بالحصة التعبدية بلحاظ الأمر الاول ثبت إطلاقه للحصة التوصلية، وبذلك يكون الأمر الأول شاملا للحصة التوصلية.

**فإن قلت:** إن الأمر الثاني وإن كان مطلقا للحصة التوصلية ولكنه مهمل بالنسبة للحصة التعبدية ، لأن تقييده بعدم قصد الأمر لغو وهذا يقتضي استحالة إطلاقه للحصة التعبدية ، فيكون مهملا من ناحية الحصة التعبدية أيضا كالأمر الأول ، وبما أن المهملة في قوة الجزئية عند النائيني قدس سره فيعود محذور استحالة التقييد بقصد الأمر؟

**قلت:** لما كان تقييد متعلق الأمر الثاني بقصد الأول ممكنا دار الأمر بين التقييد أو الإهمال، وحيث إن الإهمال محال أو خلاف المرتكزات العرفية اقتضى ذلك أن يكون عدم تقييد متعلق الأمر الثاني بقصد الأول إطلاقه للحصة التوصلية، وأما الأمر الأول فهو وإن كان مهملا من ناحية الحصة التعبدية لاستحالة تقييده بها واستحالة إطلاقه لها، لكن القدر المتيقن من امتثاله أن يؤتى بالعمل بقصد الأمر إذ الإتيان بالعمل بقصد الأمر قدر متيقن حتى لو كان الأمر توصليا، أو فقل: إنه مدلول التزامي للأمر، فإن المرتكز العرفي لا يتردد في أن امتثال الأمر الفعلي يتحقق بقصده، فمتى تعلق أمر فعلي بعمل كان المدلول الالتزامي له أن امتثاله يتحقق بالإتيان بالعمل بقصده ولو كان هذا الأمر أمرا مهملا من هذه الناحية.

**فتلخص** أن الإيراد على المحقق النائيني ليس إلا إيرادا مبنائيا وهو أن استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الإطلاق لأن تقابلهما ليس من قبيل تقابل الملكة والعدم، وأما مع الاعتراف بمبناه فلا يرد الإشكال بأن لازمه هو الإهمال الذي لا يرتفع أبدا.

087

**الوجه الثالث من وجوه منع التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية:** عدم كشف الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المطابق لغرض المولى على بعض المباني، أو عدم كشفه عن سعة متعلق الجعل على بعض المباني الأخرى، وبيان ذلك يتم بعرض المباني التي سبق ذكرها، وهي:

**المبنى الأول:** مبنى صاحب الكفاية وسيد المنتقى قدس سرهما من أنه لا فرق بين الأمر التعبدي والأمر التوصلي من حيث المتعلق، وإنما الفرق بينهما من حيث دائرة الغرض بمعنى أن الأمر التعبدي ما كان قصد القربة دخيلا في غرضه والتوصلي ما لا دخل لقصد القربة في غرضه، وإلا فكلا الأمرين متعلقان بذات العمل لا بقيد آخر، فلا فرق بين (حنط الميت) إذا كان توصليا و(حنط الميت) إذا كان تعبديا في أن متعلقهما واقعا هو ذات التحنيط، وإنما الفرق بينهما فقط في دائرة الغرض، وبناءً على ذلك فقد يقال بأنه لو شك في أن المأمور به توصلي أو تعبدي فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي - وهو قول المولى: (حنط الميت) - لإثبات أن التحنيط توصليّ، ويمكن تقريب ذلك بأحد بيانين:

**البيان الأول:** إن المفروض هو امتناع التقييد، بمعنى أن المولى لا يمكنه تقييد متعلق أمره بقصد الأمر، فإذا استحال تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر فالإطلاق حينئذٍ قهريّ على المولى، إما لأن الإطلاق مقابل للتقييد تقابل السلب والإيجاب، لكون الإطلاق هو عدم التقييد، فإذا استحال النقيض تعين نقيضه، أو لأن الإطلاق مقابل للتقييد تقابل الضدين، لكونهما أمرين وجوديين كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره، حيث إن التقييد لحاظ دخل القيد، والإطلاق لحاظ عدم دخل القيد، إلا أن الإهمال لما كان مستحيلا كان المجعول إما مقيدا أو مطلقا، فإذا استحال التقييد تعين كون المجعول مطلقا، وبما أن الإطلاق قهريّ يفرض نفسه على المولى فهو مما يمكن اجتماعه مع كون غرض المولى في المقيد أو كون غرضه في المطلق، حيث إن الإطلاق قائم على كل حال سواء أكان غرض المولى في المقيد أو في الإطلاق، فلا يجدي التمسك بالإطلاق اللفظي، مع التفات المرتكز العرفيّ إلى أن الإطلاق الثبوتي إطلاقٌ فرض نفسه على المولى لامتناع التقييد عليه، إذ لايحرز بالإطلاق اللفظي إطلاقٍ مطابق للغرض من الأمر .

**ويلاحظ على هذا البيان:** أن بيان الغرض بالخطاب هل هو أمر أجنبي عن الخطاب أم هو من شؤون الخطاب؟ فإن قلنا: إن بيان الغرض بالخطاب أمرٌ أجنبي عن الخطاب، وأثر ذلك أن كون المولى بصدد بيان غرضه مما يحتاج إلى قرينة خاصة، ولا يوجد أصل عام يفيد ذلك فربما يكون الإشكال واردا. وإن قلنا: إن من شؤون المولى بيان حكمه بخطابه وبيان غرضه من حكمه بخطابه، أي: كما أن من شؤون الخطاب أنه بيان للحكم فمن شؤون الخطاب ولوازمه أنه بيان لغرض الحكم، فلا حاجة في إثبات كون المولى في مقام بيان غرض حكمه إلى قرينة خاصة، بل كونه في مقام البيان كاف في الدلالة على الحكم والغرض، فحينئذ إن ذكر المولى جملةً خبرية توضح أن غرضه في القيد - وهو قصد القربة - أو أمرا إرشاديا يكشف عن غرضه في القيد علم أن غرضه في المقيد، وإن لم يذكر قرينةً متصلة بخطابه ترشد إلى ضيق غرضه - مع تمكنه من ذلك - فيكون مقتضى عدم ذكر القرينة أن غرضه في المطلق، إذ كما أنه في مقام بيان حكمه بخطابه فهو في مقام بيان غرضه بخطابه، وحيث لم يذكر قرينة على ضيق غرضه فمقتضى عدمها أن غرضه في المطلق، فيصح التمسك بالإطلاق اللفظي للخطاب لإثبات أن غرض المولى في السعة.

**البيان الثاني:** إن مقتضى استحالة التقييد في مقام الثبوت استحالة التقييد المولوي في مقام الإثبات، أي: كما أن المولى في مقام الثبوت عند اعتبار الأمر يمتنع عليه تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر للمحاذير التي مر ذكرها، فكذلك لو تصدى لإنشاء الأمر بالخطاب، أو أراد أن يبرز نفس ما قام باعتباره من الأمر بالخطاب فإنه يمتنع عليه تقييد متعلق أمره في الخطاب بقصد الأمر تقييدا مولويا، فإن عملية التقييد كما هي مستحيلة ثبوتا لأجل المحاذير المتقدمة فإنها مستحيلة إثباتا في مقام الخطاب، إذ الخطاب إنشاءٌ لأمرٍ بقصدٍ جديّ وإنشاء الأمر بقصد جديّ لا يجتمع مع أخذ قصد الأمر في متعلقه، وبما أن تقابل التقييد والإطلاق في مقام الإثبات تقابل الملكة والعدم فإذا استحال التقييد في مقام الإثبات لم ينعقد الإطلاق لأن انعقاده فرع تمامية مقدمات الحكمة، ومنها: إمكان التقييد، وحيث لايمكن فكيف يكون الإطلاق إثباتا كاشفا عن كون الإطلاق ثبوتا إطلاقٌا مطابقا لغرض المولى.

**والجواب عن ذلك:** منع المبنى، فإن المعتبر في انعقاد الإطلاق إمكان عدمه لا إمكان التقييد، أي: يكفي في انعقاد الإطلاق تمكن المولى من عدم الإطلاق وإن لم يتمكن من التقييد، والمفروض أن المولى وإن لم يتمكن من تقييد الخطاب - أي: تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر في خطابه - لكنه يتمكن من أن لا يجعل القضية موضوعا لمقدمات الحكمة، فإنه باستطاعته أن يصيغ خطابه بعنوان انتزاعي يشير لضيق غرضه، وإن لم يتبين به ماهو محط غرضه، أويصوغ القضية الجعلية بنحو الإبهام والإجمال بحيث لا يفهم العبد منه إلا القدر المتيقن، فإذا لم يأت المولى بقضية مجملة ولا مهملة وأطلق قضيته وهو في مقام البيان كشف الإطلاق اللفظي عن إطلاقٍ ثبوتي متطابق مع غرض المولى.

**المبنى الثاني:** مبنى المحقق النائيني قدس سره من أن الفارق بين التوصلي والتعبدي بوحدة الأمر وتعدده، مما يعني أن المقوم للأمر التعبدي هو تعدد الأمر، وعلى هذا المبنى لو لم يرد إلا أمر واحد وشك في أنه تعبدي أم توصلي فهل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات أنه أمر توصليّ؟ فقد يقال: إن مقتضى عدم تعقيبه بأمر آخر في مقام الإثبات كاشفٌ عن أن الأمر الأول ليس مهملا بل هو أمر توصلي .

لكن السيد الصدر قدس سره [في البحوث ج2ص 102] ذكر (بأن إطلاق الجعل الأول لا يعني عدم التقييد بقصد القربة بالجعل الثاني )، وذلك بلحاظ أن غاية عدم ذكر القيد إثباتا في الأمر الأول أنه ليس مقيدا بقصد القربة، وهذا معلوم لامتناع التقييد فيه بلاحاجة لنفيه بالإطلاق، ولايستفاد منه عدم وجود أمر آخر مقيد بقصد الأمر الأول، مضافا الى أنه لو أعقب المولى الأمر الأول بالثاني لم يعد الثاني عرفا تقييدا للأول، كي يكون عدمه إطلاقا فيه. وبعبارة أخرى : إن مصب الإطلاق اللفظي صفات الخطاب وانقساماته، وليس من صفات الخطاب وانقساماته أنه متعقب بأمر آخر أو غير متعقب، فلا تكشف وحدة الخطاب عن كونه مجعولا في عالم الثبوت على نحو التوصلية.

088

**المبنى الثالث في التعبدي والتوصلي:** ما ذهب له السيد الشهيد طاب ثراه من أن الأمر التعبدي مايتعلق بذات الفعل ولكنه يتجدد في فرض عدم الإتيان بقصد الأمر لعدم حصول الغرض منه، وبيان ذلك: أنه لما كان الغرض من الأمر هو الإتيان بالعمل بقصد القربة فمتى أتى المكلف بالعمل لا بقصد القربة سقط الأمر لتحقق متعلقه وتجدد لعدم تحقق غرضه، فإذا ورد إطلاقٌ لفظيّ - كما إذا قال المولى: (حنط الميت) - وشك في أنه تعبدي أو توصلي؟ فمقتضى الإطلاق اللفظي أنه توصليّ، بمعنى أن مقتضى الإطلاق اللفظي نفي تجدده عند الإتيان بمتعلقه، وذلك بأحد بيانين [البحوث ج 2 ص 96]:

**البيان الأول:** إنه لو كان الأمر تعبديا لكان الطريق إلى إثبات التعبدية بالخطاب أن يعقب المولى الأمر بأمر آخر، كأن يقول مثلا: (حنط الميت) ثم يقول: (ائت بالتحنيط بقصد الأمر الأول)، أو أن يردفه بجملة خبرية كأن يقول: (حنط الميت ولا سقوط للأمر بالتحنيط إلا مع قصد القربة)، وهذا التعقيب في واقعه وإن لم يكن تقييدا حيث لا يعقل التقييد المولوي في مقام الإنشاء للأمر بالخطاب، إلا أن قول المولى: (صلّ ولا سقوط للأمر إلا بقصده)، أو قوله: (صلّ وائت بالصلاة بقصد الأمر) مما يتلقاه المرتكز العرفي ويعتبره تقييدا مولويا، مع أنه ليس تقييدا مولويا واقعا، لامتناع تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر ثبوتا وإثباتا، إلا أن العرف لعدم التفاته لبراهين الاستحالة يتعامل معه معاملة التقييد، ومعنى أنه يتعامل معه معاملة التقييد أنه يراه موضوعا لأصالة الاحتراز، ومقتضى كونه موضوعا لأصالة الاحتراز أن يكتشف به التقييد الثبوتي، أي: التقييد في مقام الجعل، فإذا فرض أن المولى لم يأت بالجملة الثانية الدالة على التقييد عرفا فإن العرف يرى تمامية مقدمات الحكمة، وهي: كون المولى في مقام البيان مع إمكان التقييد ولم يعقب أمره بما هو مصداق للتقييد عرفا، وحيث تمت مقدمات الحكمة تم الإطلاق الإثباتي بالنظر العرفي، الكاشف عن الإطلاق الثبوتي في مقام الجعل والاعتبار.

ولكن لا شاهد على أن من مواطن أصالة الاحتراز ما يراه العرف تقييدا نتيجةً لجهله ببراهين الاستحالة كما هو المفروض، فإن بناء العرف المحاوري على أصالة الاحتراز دليلٌ لبيّ، والقدر المتيقن منه ما كان تقييدا مولويا واقعا، لا ما كان تقييدا نتيجةً لجهل العرف ببراهين الاستحالة وغفلتهم عن ذلك بحيث لو ألفت نظر العرف ونبه على وجود براهين وموانع لالتفت لذلك، فبما أنه لا يحرز كونه موردا لأصالة الاحتراز فعدمه ليس كافيا لتمامية مقدمات الحكمة الكاشفة عن الإطلاق الثبوتي.

**البيان الثاني:** أن لو فرض التفات العرف وتمييزه بين جعل الأمر التعبدي بالتقييد وجعله بالتجديد، وأن الأول ممتنع والثاني ممكن، بمعنى أن المولى وإن استحال عليه التقييد ولكن يمكنه التوصل لغرضه في التعبدية بتجديد الأمر، فإذا لم يصغ أمره بنحو التجديد كشف عن كون الأمر أمرا توصليا.

**وبيان ذلك:** أن المولى إذا أنشأ الحكم على نحو القضية الحقيقية فقد يكون المنشأ منحلا لأحكامٍ عديدة في مرحلة الفعلية نتيجة لتكرر فعلية الموضوع، فمثلا: قول المولى: (إن حضرت فصلّ تماما وإن سافرت فصلّ قصرا) مما يمكن أن ينحل لأوامر فعلية عديدة، كلما كرر العبد السفر والحضر من زوال الشمس إلى غروبها عشرين مرة، ولم يصل حتى خرج الوقت، حيث يتكرر في حقه الأمر بالصلاة تماما والأمر بالصلاة قصرا بعدد ما سافر وحضر، ولا مانع من ذلك مع أن المنشأ هو (صل قصرا إن سافرت) بنحو القضية الحقيقية أمر واحد نوعا وإن تعدد شخصا،ونظير ذلك محل الكلام، إذ للمولى أن ينشئ الأمر على نحو القضية الحقيقية كأن يقول : (حنط الميت إن لم يحصل غرضي)، ولازمه تكرر الأمر كلما أتى بالتحنيط بدون قصد الأمر، وذلك لأنه ما لم يتحقق غرض المولى فإن الأمر بـ(حنط الميت) يتجدد، لا بمعنى أن المولى قد صدر منه إنشاءات عديدة، وإنما أنشأ وجعل حكما واحدا بنحو القضية الحقيقية، ولكن القضية الحقيقية منوطة بموضوعها فكلما تكرر موضوعها بالفعل انحلت القضية الحقيقية لأحكام فعلية عديدة بعدد تكرر الموضوع، وبهذا يتوصل المولى إلى كون الأمر أمرا تعبديا، فإذا التفت العرف إلى أن الأمر التعبدي للمولى لا يتحقق إلا بهذا النحو رأى أن إثبات تجدد الأمر مع تحقق متعلقه ممايحتاج إثباتا لمؤنة زائدة، تدل على إتصاف الأمر بهذه الصفة، فإن لم يكن مقام الإثبات مقترنا بتلك المؤنة التي تدل على تجدد الأمر مع تحقق متعلقه كان عدم وجود المؤنة في مقام الإثبات محققا لتمامية مقدمات الحكمة، ومقتضى تمامية مقدمات الحكمة أن ما صدر من المولى أمرٌ واحدٌ لا يقبل التجديد، وهذا يعني أنه أمر توصليّ، إذ لو كان تعبديا لكان متصفا بالتجديد.

**المبنى الرابع:** مبنى سيدنا الخوئي قدس سره، وبيانه بذكر أمور سبق تفصيلها، وخلاصتها:

**الأمر الأول:** إن الفعل الصادر من أي عاقل حال الإلتفات ما كان مطابقا لغرضه، فكذلك مقتضى الحكمة في المقنن أن لا يصدر منه الجعل إلا الجعل المطابق للغرض، فإن كان الغرض في المقيَّد صدر الجعل مقيدا، وإن كان الغرض في المطلق صدر الجعل مطلقا، وأما الجعل مهملا لا مقيدا ولا مطلقا فهو لغو وإن كان ممكنا في حد ذاته، وذلك لعدم مطابقته لغرضه.

**الأمر الثاني:** أن المولى إذا التفت لغرضه فإن كان غرضه في التقييد كان المجعول على سبيل التقييد، فإن كان التقييد ممتنعا مع أن الغرض في المقيَّد لا في المطلق توسل إلى التقييد بإصدار أمرين: أمرٍ بالتحنيط وأمرٍ بالتحنيط بقصد الأمر مع تقيد أحد الأمرين بالآخر ليكشف ذلك عن كون الأمر الأول أمرا تعبديا، وإن كان غرضه في المطلق لا في المقيد والمفروض أن التقييد ممتنع عليه تصدى للجعل بجعل الأمر بإزاء الماهية لا مع قيد لمطابقته لغرضه.

**فإن قلت:** إذا امتنع التقييد على المولى فالإطلاق قهري عليه، والإطلاق القهري على المولى مما لا يحرز مطابقته لغرضه، لعدم تمكنه من رفعه بجعل بديل له، فجعل الأمر بإزاء ذات الماهية لا مع قيد مشترك بين فرض كون غرضه في المقيد وفرض كون غرضه في المطلق؟

**قلت:**

**أولا:** إن الفعل الحكيم الصادر من الحكيم لا يخرج عن كونه اختياريا وإن كان مقتضى الحكمة صدوره، فإن المولى يمكنه أن لا يتصدى للجعل من الأساس، فتصديه للجعل مع التفاته إلى أنه إذا تصدى للجعل لم يمكنه التقييد يعني أن الجعل الصادر منه على نحو الإطلاق أمرٌ اختياريّ، وإن كان مقتضى الحكمة أن يصدر منه لتحقيق أغراضه، إلا أن كون ذلك مقتضى الحكمة لا يخرج الفعل عن كونه فعلا اختياريا بالنسبة إليه، فالفعل القبيح لايصدر من الحكيم، فلوصدر منه الفعل الحسن كان ممدوحا لكونه فعلا إختياريا، ولو كان لازما في حقه .

**ثانيا:** أن عدم التقييد في في فرض امتناع التقييد وإن كان حاصلا بالضرورة، إلا أن الإطلاق بنحو رفض القيود ليس ضروريا، فإن المولى بإمكانه أن يجعل الأمر بأي نحو، ولو بجعل الأمر على نحو القضية المهملة فاعتباره الأمر بإزاء ذات الماهية بنفسه رفض منه للقيد، إذ لا معنى لكون الإطلاق رفضا للقيد إلا أن المولى مع التفاته إلى امتناع التقييد وإمكان الجعل بأنحاء أخرى يتصدى للأمر بإزاء ذات الماهية، والمفروض أن الإطلاق بمعنى رفض القيد إطلاق مطابق لغرضه لأنه اختياري له، وإذا كان كذلك أمكن بالإطلاق الإثباتي كشفه وتحديده.

089

**الأمر الثالث:** أنه قد يقال: إن غرض المولى إما أن يكون في المقيد أو في المطلق، فإن كان غرضه في المقيد توسل لحفظ غرضه بجعل أمرين، وإن كان غرضه في المطلق توسل لحفظ غرضه بجعل الأمر بإزاء ذات الماهية من دون أن يلحظ معها قيدا، مع أن سيدنا الخوئي قدس سره يضيف إلى ذلك لحاظ اللابشرطية - أي لحاظ عدم القيد - فما هو الوجه في ذلك؟

والجواب عن ذلك:

**أولا:** إن هناك خلافا مبنائيا تعرض له سيدنا الخوئي قدس سره في بحث المطلق والمقيد كما تعرض له السيد الصدر قدس سره، وهو أن الماهية المهملة هل هي الماهية المطلقة - أي اللابشرط القسمي - أم هما متغايران؟ فبحسب نظر السيد الصدر قدس سره كما شرحه مفصلا في بحث المطلق والمقيد أن الماهية المهملة التي هي مدلول اسم الجنس هي الماهية المطلقة - اللابشرط القسمي -، باعتبار أن الماهية المهملة هي الماهية التي لم يلحظ معها شيء، ومعنى أنها لم يلحظ معها شيء أنه لم يلحظ إلا ذاتها ولم يلحظ مع ذاتها لا القيد ولا عدم القيد، وهذه هي الماهية اللابشرط القسمي، لأن هذه هي التي تنطبق على سائر الأفراد، فالمولى إذا قال: (أعتق رقبة) ولاحظ أن متعلق أمره ذات الرقبة ولم يلحظ معها شيئا - لا القيد ولا عدمه - انطبقت الماهية على الرقبة الواجدة والفاقدة للإيمان، فهذه الماهية التي قصر النظر على ذاتها التي سميت مهملة ولكن هي المطلقة لأنها هي التي تنطبق على الواجد للقيد والفاقد له، ويتحقق بها سراية المحمول للأفراد سراية ذاتية، وأما بنظر سيدنا الخوئي قدس سره - كما هو نظر صاحب المنظومة الملا هادي السبزواري - أن الماهية المهملة غير الماهية المطلقة، فالماهية المهملة هي الماهية التي قصر النظر على ذاتها ولم يلحظ معها حتى قصر النظر على ذاتها، ولذلك لا يصح أن يحمل عليها إلا ذاتياتها، إذ لو حمل عليها ما هو خارج عنها لزم منه عدم قصر النظر على ذاتها وذاتياتها ، فلم يلحظ معها حتى عدم اللحاظ ولا عنوان الإهمال، وبما أنها هي مدلول اسم الجنس - نحو (رقبة) - فهي الجزء التحليلي المقوم للماهية المقيدة، حيث إن الماهية البشرط شيء والبشرط لا متقومة بذات الماهية - أي: المهملة - بل هي الجزء التحليلي حتى من الماهية المجردة - وهي التي لوحظ فيها وصف التجرد والتعري وقصر النظر على ذاتها - وهي الجزء التحليلي للماهية اللا بشرط المقسمي الملحوظ معها عنوان المقسمية، وأما الماهية المطلقة فهي التي لوحظت على نحو الإرسال والإطلاق، ومعنى أنها لوحظت على نحو الإرسال والإطلاق أنها لوحظ فيها عدم القيد، لا أنه لم يلحظ معها القيد، وهي المعبر عنها الماهية اللابشرط القسمي، وهي القسيم المقابل للماهية البشرط شيء والبشرط لا، فلا تصدق في ذاتها على القسيمين ، بل هي مقابلة لهما لحاظا، بينما الماهية المهملة ليست قسيما للبشرط شيء والبشرط لا، بل هي الجزء التحليلي لكل منهما ، وبناءً على هذا التفكيك بين الماهية المهملة والمطلقة فإن الماهية المهملة - بما هي - ليست مطابقة للغرض، فإن الغرض إن كان في المقيد - المساوق للكلفة والمؤنة - فهو قائم بالحصة لا بالجزء التحليلي منها ، وإن كان في المطلق - أي: في إرخاء العنان والسعة وعدم الكلفة - فهو قائم بالماهية التي لوحظت على نحو الإطلاق والإرسال، ولذلك تكون الماهية المقيدة هي المقابل للماهية المطلقة، حيث إن القيد واقع تحت أشعة التكليف لمساوقته للمؤنة والإلزام ، بينما اللابشرطية لمساوقته للسعة وإرخاء العنان لا يقع تحت أشعة التكليف، وأما الماهية المهملة التي قد لا تلحظ أصلا، أو لا يلحظ معها حتى قصر النظر على ذاتها فليست مطابقة لغرض المولى على كلا المحتملين بحسب المرتكز العقلائي، لأنها الجزء التحليلي المشترك فيهما، وبالتالي إذا تصدى المولى للجعل ولم يمكنه التقييد، فإن كان غرضه في المقيد توسل لحفظ غرضه بجعل أمرين وإن كان غرضه في المطلق فإما أن يجعل الأمر بإزاء الماهية المهملة أو بإزاء الماهية المطلقة، وحيث إن الثاني هو المطابق لغرضه لذلك يتصدى باختياره لجعل الأمر بإزاء ذات الماهية التي لوحظ فيها عدم القيد ، والأمر بإزاء الماهية المهملة وإن كان ممكنا للمولى وهو أمر حقيقي، ولذلك لو اقتضت المصلحة الكتمان وأن يصوغ المولى قانونه في وعاء الاعتبار بجعل الأمر بإزاء الماهية المهملة - التي هي المتصف بواقع المقسمية - للبشرط شيء والبشرط لا واللابشرط - و عبر عنه في مقام الإثبات بقضية مهملة لكان محققا لبعض غرضه، إذ القدر المتيقن من المحقق لغرضه هو الإتيان بالعمل بقصد القربة. وتحقيق المبنى حول الماهية المهملة واللابشرط القسمي في محله في باب المطلق والمقيد .

**ثانيا:** إن سيدنا الخوئي قدس سره يرى ملازمة وجدانية في المقام، وهي أن كل من لاحظ الماهية مقيسةً إلى ما هو خارج عنها وكانت الماهية تمام غرضه فإنه يلاحظ معها عدم القيد، ولو ارتكازا وبنحو الإجمال، وهذه ملازمة وجدانية، إذ تارة يصب المولى نظره على ذات الماهية فيمكن أن يقصر النظر على ذاتها وذاتياتها، وتارة يلحظها مقيسة لما هو خارج عنها، ومن الواضح أن المولى في مقام تحديد غرضه وأنه في طبيعي الفعل أم في فعل خاص ، فإنه لا محالة يلحظ الماهية مقيسة إلى ما هو خارج عنها، ومتى لاحظ الماهية مقيسةً لما هو خارج عنها فهو يلحظ الماهية مع لحاظ عدم القيد ولو كان هذا اللحاظ إجمالا لا تفصيلا.

**الأمر الرابع:** قد يقال - كما ذكره السيد الصدر قدس سره - إن اللحاظ مما لا يدخل في عهدة المكلف، بل ما يدخله المولى في عهدة المكلف ويجعله في مسؤوليته هو الملحوظ لا اللحاظ، وهو الأمر بإزاء نفس الماهية وأما لحاظ الماهية أو لحاظ عدم القيد فهو مما لا يدخل في عهدة المكلف، فإذا لم يكن لحاظ اللابشرطية مما يدخل في عهدة المكلف فلا مبرر لجعل الأمر بإزاء الماهية التي لوحظ معها عدم القيد، إذ لا يدخل في عهدة المكلف إلا الملحوظ، وهو ما يعبر عنه الإطلاق الإثباتي، وعلى ذلك فالمولى إما أن يجعل الأمر بإزاء الماهية المقيدة أو الماهية لا بقيدٍ، وأما اللحاظ فلا ربط له بما يدخل في عهدة المكلف.

**والجواب عن ذلك** أنه من الواضحات عدم كون اللحاظ مما يدخل في المجعول، وقد سبق أن الواقع تحت شعاع التكليف هو القيد لا لحاظ عدمه، ولكن هناك فرقٌ بين الجعل والمجعول، فالجعل أمر لحاظيّ بينما المجعول هو متعلق الإعتبار والتكليف، و هناك قضية وجدانية قائمة بعملية الجعل، وهي أن من لاحظ غرضه ووجد أن غرضه في الماهية من دون قيدٍ فهو في مقام الجعل يتصدى لجعل الأمر بإزاء الماهية التي لوحظ معها عدم القيد، لا بهدف دخول اللحاظ تحت التكليف، بل لأن الوجدان العقلائي يقتضي ذلك، إلا أن الكلام في أن هذا اللحاظ آلي أو موضوعي بحسب مقام الإثبات؟ بمعنى أنه إذا وصلنا خطابٌ مطلق فقال المولى: (أعتق رقبة) فهل يكشف هذا الخطاب عن ذات الملحوظ بالنظر الارتكازي العرفي - بمعنى أنه يكشف لنا عن المجعول عن لحاظٍ معين؟ - فعلى مبنى السيد الصدر من أن اللحاظ أمرٌ طريقيّ آلي فما يكون الخطاب - وهو قوله: (أعتق رقبة) - حاكيا عن نفس المجعول وهو ذات عدم القيد، بينما بحسب مبنى سيدنا الخوئي قدس سره فإن المرتكز العرفي يرى أن مقدمات الحكمة - وهي كون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد - فعل اختياري للمولى إثباتا كاشف عقلا عن فعل اختياري للمولى ثبوتا، وهو كون موضوع الجعل أو متعلقه الماهية على نحو رفض القيد لا ذات عدم القيد ولو كان عن غفلة أوجهل، بل عدم القيد عن لحاظ والتفات ، مما يعني أن لحاظ اللابشرطية منظور في مقام الإثبات على نحو الموضوعية .

فتلخص بعد عرض هذه الأمور في تقريب مبنى سيدنا الخوئي قدس سره أنه إذا ورد على المكلف أمرٌ فقال: (حنط الميت) فإنه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية، أما على المبنى المختار - وهو إمكان تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر - فواضح ، لأنه كسائر القيود التي يكشف عدم القرينة عليه إثباتا عن رفضها ثبوتا ، وأما على مبنى الإمتناع فكذلك يمكن انعقاد الإطلاق اللفظي : حيث إنه لو كان المأمور به هو المقيَّد للزم أن يذكر المولى أمرين: (حنط الميت) و(حنط الميت بقصد الأمر الأول) مع تقييد الأول بالثاني ، وعدم نصب قرينة على تقييد الأمر الأول بالثاني مع كون المولى في مقام البيان كاشف عن الإطلاق ورفض القيد المساوق للتوصلية، كما أنه على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من تصوير جعل التعبدية بأمرين ضمنيين، أحدهما الأمر بذات العمل والثاني الأمر بالإتيان بالعمل بقصد الأمر بالمركب ، فإن المولى لو كان في مقام بيان الأمر التعبدي لقام بذكر المركب بكلا أمريه، وحيث اقتصر على أمر واحدٍ استفيد منه التوصلية، وذلك لأن صفة الإستقلالية والضمنية من شؤون الأمر وانقساماته ، فلو كان تعبديا لكان ضمنيا وجزءا من مركب وهذا يقتضي تقييده ، فعدم نصب قرينة على ذلك مع كون المولى في مقام البيان يكشف عن كون الأمر بالتحنيط مثلا استقلاليا ، وهو المساوق للتوصلية ، بل قد يقال : إنه يمكن إثبات التوصلية بالإطلاق اللفظي بنحو آخر ، يبتني على أن الأصل كون المولى في مقام بيان تمام غرضه بخطابه ، فإنه بناء عليه يقال : إن المجعول إما المقيد وهو مما يحتاج لمؤنة إثباتا وهي تعدد الأمر مثلا ، فعدم نصب قرينة على ذلك يعني أن منظور المقنن إما الأمر بالماهية المهملة أو الأمر بالماهية على نحو الإرسال والإطلاق، ولو كان منظوره الأمر بالماهية المهملة فهو مما يحتاج إلى مؤنة وعناية باعتبار أن قصر النظر على ذات الماهية من دون أن يلحظ معها شيئا متضمن لنوع من الكتمان والإبهام الذي لايكون محققا لتمام غرض المولى، وحيث لم يحصل ذلك فمقتضى عدم المؤنة هو إرادة الماهية المطلقة، وهذا يعني أن الأمر أمرٌ توصليّ فتأمل .

**المقام الثاني:** الإطلاق المقامي وبيانه يعتمد على مقدمتين:

**الأولى:** إن ظاهر حال المولى عندما يأمر بشيء أنه بصدد بيان تمام ما يأمر به باعتباره طريقا إلى بيان تمام غرضه، فلو كان الأمر قاصرا عن بيان تمام غرضه لعدم إمكان أداء تمامه به لكان بالإمكان تتميم ذلك بما يكشف عن تمام غرضه ولو بجملة خبرية.

**الثانية:** إن ظاهر حاله أنه لو كان غرضه في المقيد لبينه ولو بجملة خبرية ، وحيث لم يصنع ذلك انعقد في كلامه إطلاق مقامي لنفي دخل قصد الأمر في الغرض استنادا للظهور الحالي المذكور .

090

**مقتضى الأصل العملي عند الشك في التعبدية:**

وبيان ذلك يبتني على المسالك في حقيقة العمل التعبدي :

**المسلك الأول:** بناء على ما هو المختار من إمكان تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر فإذا شك في التعبدية فالمورد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو مجرى للبراءة، كما إذا شك في أن المأمور به هل هو الصلاة مع جلسة الاستراحة أم لا؟ ممايعني أن المأمور به مردد بين الصلاة لا بشرط والصلاة بشرط جلسة الاستراحة، وبما أن اشتغال عهدة المكلف بالأقل - وهو ذات الصلاة - معلوم فإنه تجري البراءة عن وجوب الأكثر، وهو اشتراط جلسة الاستراحة .

وهنا إشكالان أوردا على التمسك بالبراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين :

**الأول:** أن لدى المكلف علما إجماليا بأن عهدته مشتغلة إما بالأقل على نحو اللابشرط وإما بالأقل على نحو البشرط شيء، فكيف ينحل العلم الإجمالي بالبراءة في أحد طرفيه؟

والجواب عن ذلك: أن المعلوم بالإجمال مردد بين البشرط واللابشرط، ومن الواضح أن البراءة لا تجري عن اللابشرط لأنه مساوق للسعة وإرخاء العنان، فليس فيه كلفة كي تجري عنه البراءة، فتجري البراءة عن الطرف الآخر - وهو البشرط - بلا معارض، فالعلم الإجمالي بوجوب صلاة إما بشرط جلسة الاستراحة أو لا بشرط منحل بجريان البراءة عن البشرط بلا معارض إذ لا معنى لجريان البراءة عن اللابشرط، بل حتى المحقق العراقي قدس سره الذي يرى علية العلم الإجمالي للمنجزية أفاد في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين [نهاية الأفكار ج3 ص 380] القول بالانحلال الحقيقي، وبيانه أن الاختلاف بين الأقل والأكثر ليس ناشئا من اختلاف الوجوب المتعلق بالأقل عن الوجوب المتعلق بالأكثر ، بل الوجب سنخ واحد سرى للأكثر أم لم يسر، ومرجع الشك للشك في ثبوت الزيادة على الأقل المعلوم تفصيلا، فليس لدينا في الحقيقة إلا علم تفصيلي وشك بدوي وهو مجرى للبراءة .

**الإيراد الثاني:** أن الجاري بعد الإتيان بالأقل - كالصلاة بلا جلسة الإستراحة - هو استصحاب وجوب الجامع بين الأقل لابشرط والبشرط شيء وهو من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني الدائر بين الفرد القصير والفرد الطويل، فإن شك المكلف حينئذ يرجع إلى الشك في بقاء وجوب جامع الصلاة وارتفاعه، فيستصحب بقاؤه، وكذلك الأمر في المقام فلو أن المكلف أتى بتحنيط الميت لا بقصد القربة فشك في بقاء الوجوب، فمقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب.

والجواب عن ذلك: أنه ما هو الأثر المطلوب تحقيقه باستصحاب وجوب الجامع؟ والآثار المحتملة في المقام ثلاثة:

**الأثر الأول:** أن يكون الغرض من استصحاب وجوب الجامع إثبات وجوب الأكثر، أي : بما أنه لايعلم أن الواجب هو الصلاة بشرط جلسة الاستراحة أو الصلاة لا بشرط؟ فالغرض من استصحاب الوجوب إثبات أن الواجب هو الصلاة بشرط شيء، ولكن هذا من الأصل المثبت، فإن بقاء وجوب الجامع لا يثبت أن الواجب في عالم الاعتبار هو الصلاة بشرط شيء إلا بالملازمة العقلية، والأصل المثبت ليس بحجة.

**الأثر الثاني:** أن يكون الغرض من استصحاب الوجوب تنجيز نفس المستصحب وهو وجوب الجامع، كاستصحاب كلي الحدث الدائر بين الحدث الأصغر والأكبر لإثبات آثار طبيعي الحدث، وهو ممنوع كما أفيد [في البحوث ج5 ص 361]، فإنه إذا كان العلم الإجمالي بالجامع - الحاصل قبل الإتيان بالأقل- لا ينجزه لعدم كونه بيانا لما يدخل في العهدة على كل حال لعدم دورانه بين المتباينين، فكيف يتنجز بالأصل العملي وهو الإستصحاب .

**الأثر الثالث:** أن يكون الغرض من استصحاب الوجوب تنجيز وجوب الأكثر - لا وجوب الأكثر كي يكون من الأصل المثبت - بدعوى أنه لا معنى لبقاء وجوب الجامع إلا تنجز وجوب الأكثر، وإلا لكان جريانه لغوا، ولكن فيه أنه لا مقتضي لجريان استصحاب وجوب الجامع في نفسه، إذ ليس له أثر في نفسه مصحح لجريانه، فدعوى أنه لولا أثر تنجز الأكثر به لكان جريانه لغوا مصادرة واضحة، وعلى فرض تمامية المقتضي لجريانه فإنه معارض بأصالة البراءة، فإن مقتضى البراءة عن وجوب الأكثر عدم تنجيزه، ومقتضى استصحاب بقاء وجوب الجامع تنجيزه فتتعارض أصالة البراءة مع الاستصحاب من حيث تنجيز الأكثر فيتساقطان ويرجع إلى البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان من حيث الأكثر على القول بها، وإلا فالمرجع البراءة العقلائية كما هو مسلك بعض الأعيان قدس سره .

**والحاصل:** أن استصحاب بقاء الوجوب لا وجه له، والصحيح القول بالبراءة شرعا أو عقلا في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر فكذلك في المقام لكونه من موارده .

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه السيد الصدر قدس سره من امتناع تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر، ولكن المولى يتوصل إلى التعبدية عن طريق تجدد الأمر، فمرجع الأمر التعبدي بناءً على مسلك السيد الصدر قدس سره إلى تجدد الأمر ما لم يحصل غرضه وهو الإتيان بالعمل بقصد القربة، فإذا شك أن الأمر بتحنيط الميت توصلي أو تعبدي فجريان البراءة في المقام أسهل من جريان البراءة بناء على القول بالإمكان، والسر في ذلك أن مرجع القول بالتعبد إلى القول بتجدد الأمر، فالشك في التعبد شك في وجود تكليف جديد، حيث سقط الأمر السابق قطعا، وإنما الشك في أنه تجدد أمر جديد بعد ذلك أم لا؟ فالشك متمحض في الشك في تكليف جديد، وهو مجرى للبراءة بلا ريب.

**فإن قلت:** إن أدلة البراءة ناظرة الى التكاليف الشرعية ، ومن الواضح في المقام أنه لا يحتمل دخل قصد القربة في التكليف الشرعي ليشمله دليل البراءة ، وإنما يحتمل دخله في الغرض فحسب ، وهو أمر تكويني وليس تكليفا شرعيا ليمكن شمول حديث الرفع له ، فإنه إنما يرفع مايكون قابلا للجعل والوضع وهو التكليف لا الغرض.

**قلت:** - كما أفيد في البحوث [ج2 ص 107] - إن دليل البراءة لا يختص بالأحكام الشرعية ، بل يشمل كل جهة راجعة للمولى ويكون فيها تحميل مسؤولية على المكلف ولو كان هو الغرض ، لأن الرفع ليس رفعا للواقع، بل هو رفع للتبعية والمسؤولية، أو فقل : إن مرجع الشك في أمر جديد للشك في أمر ذي غرض يقتضي حدوثه ، فإذا جرت البراءة عن تكليف جديد جرت عنه بما له من الغرض.

**المسلك الثالث:** مبنى المحقق النائيني قدس سره القائل بتعدد الأمر سواء أقلنا بالتعبدية أو بالتوصلية، غاية ما في الباب أنه بناء على التعبدية سيكون هناك أمران: الأمر الأول الأمر بذات العمل على نحو الإهمال، والأمر الثاني أمر بالعمل بقصد الأمر الأول، وبناء على التوصلية فهناك أمر بتحنيط الميت وهو أمر مهمل، وأمر مفيد فائدة الإطلاق، وبالتالي فالشك في التعبدية ليس مرجعه للشك في وجود أمر ثانٍ بل مرجع الشك في التعبدية إلى أحد وجهين :

**أحدهما:** الشك في تقيد الأمر الثاني بقصد الأمر الأول، لأنه لو كان الأمر الأول تعبديا لقيد الأمر الثاني بقصد الأمر الأول، وبما أن الشك في التعبدية شك في تقيد الأمر الثاني بقصد الأول، والشك في التقيد مجرى للبراءة، فمقتضى البراءة عدم تنجز تقيد الثاني بقصد الأول، ونتيجته السعة .

**ثانيهما:** الشك في محتوى الأمر الأول المهمل ، حيث إن الأمر المهمل توصليا كان أو تعبديا مورد لاحتمالين تجري البراءة على أيٍّ منهما:

**المحتمل الأول:** أن يلتزم المحقق النائيني قدس سره بأن الأمر المهمل في قوة الأمر بالمقيد، أي أن المولى إذا قال: (حنط الميت) مهملا فهو في قوة قوله: (حنط الميت بقصد القربة)، غاية ما في الباب أن التقييد بقصد القربة في المقيد تقييد لحاظي، والتقيد في ما هو في قوة المقيد تقيد ذاتي، وبناء عليه فمرجع الشك في أن الأمر الأول تعبدي أم لا الى الشك في أنه لو كان تعبديا لكان إهماله في قوة قوله: (صل بقصد القربة)، فالشك في التعبدية شك في القيد لا محالة وإن كان بنحو التقيد الذاتي لا اللحاظي، وهو من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، ومقتضى البراءة عن التقيد كون المكلف في سعة.

**القول الثاني:** أن يلتزم المحقق النائيني قدس سره بأن الأمر المهمل في قوة الأمر بالمطلق لا المقيد فجريان البراءة حينئذ أسهل.

091

**والمتحصل:** أن مسلك المحقق النائيني قدس سره أن هناك أمرين: أمرا مهملا وأمرا متمما للجعل، فإن كان الأول تعبديا كان الثاني مفيدا فائدة التقييد، وإن كان الأول توصليا كان الثاني مفيدا فائدة الإطلاق، وبناء على ذلك ففي حال الشك في كون الأمر تعبديا أم توصليا هل يتميز المقام عن باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر أم لا؟

وقد أفاد السيد الصدر قدس سره [ج2 ص 105] - كما تقدم - بأن الأمر الأول المهمل إن كان في قوة القضية الجزئية فحال المقام حال سائر موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإن كان الأمر الأول في قوة القضية المطلقة فهل يمتاز المقام من حيث جريان البراءة عن باب الأقل والأكثر؟

والصحيح - كما تعرض له بعض تلامذته - أنه لا ميز بينهما، فالمقام من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبيان ذلك أنه قد ذكر وجهان للاحتياط في باب الأقل والأكثر الارتباطيين -ما سوى العلم الإجمالي بدوران الواجب بين اللابشرط والبشرط شيء الذي سبق بيان انحلاله حكما بالبراءة عن البشرط دون اللابشرط - وهما:

**الوجه الأول:** ما يتعلق بالشك في صفة المجعول، وبيانه أن المجعول كالصلاة لا يعلم أنه مجعول استقلالي أم مجعول ضمني، لأنه إذا كان المركب المأمور به في الواقع هو الصلاة مع جلسة الاستراحة فستكون ذات الصلاة واجبا ضمنيا، لأن الواجب هو المركب من الصلاة وجلسة الاستراحة، وإذا كان الواجب هو الصلاة لا بشرطٍ فذات الصلاة واجب استقلالي لا ضمني، فإذا تردد الواجب بين الصلاة بشرط جلسة الاستراحة أو الصلاة لا بشرطٍ فقد تردد الواجب بين كونه واجبا استقلاليا أو واجبا ضمنيا، فلو أتى المكلف بذات الصلاة من دون جلسة الاستراحة فهو يشك في سقوط الأمر، إذ لعل متعلق الأمر واجب ضمني لا استقلالي، ومع الشك في سقوط الأمر فالجاري هو قاعدة الاشتغال، لأن الشك ليس شكا في حدوث التكليف بل شك في سقوطه ، والشك في السقوط مجرى لقاعدة الاشتغال.

وهذا الوجه قد ذكر وجها للقول بالاحتياط في باب الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو مما ينطبق على المقام، فإنه إذا شك في أن الواجب تعبديّ أم توصليّ، فإن كان الواجب تعبديا فإن الأمر الثاني مقيد بقصد الأمر الأول، وإن كان توصليا كان لا بشرط من جهة قصد الأمر الأول، إذ الواجب التعبدي - على مبنى المحقق النائيني قدس سره - عبارةٌ عن أمرين: أمر مهمل بالتحنيط وأمر ثانٍ بالإتيان بالتحنيط بقصد الأمر الأول، فإذا لم يعلم أن الواجب تعبديّ أم لا فمرجعه للشك في أن التحنيط واجب استقلالي أم ضمني، فإنه إن كان تعبديا فذات التحنيط واجبٌ ضمنيّ، لأن المأمور به هو المركب من التحنيط وقصد الأمر الأول، وإن كان الواجب توصليا - أي: التحنيط لا بشرطٍ - فهو واجب استقلالي، فالشك في أن الأمر الثاني مقيد بقصد الأمر الأول أو مطلقٌ شكٌّ في أن التحنيط واجب استقلالي أو واجب ضمني، فإذا كان الشك الدائر بين الاستقلالية والضمنية مجرى لقاعدة الاشتغال - كما قيل به في باب الأقل والأكثر الارتباطيين - فلا بد من أن يلتزم به في المقام أيضا، فلا ميز بين المقامين.

**الوجه الثاني:** ما يرجع للشك في الغرض لا المجعول، وبيانه: أن الأمر إذا علم تنجز، وإذا تنجز تنجز غرضه، لأن غرض المولى لا يجب تحصيله ابتداءً ولكن إذا تنجز الغرض وجب تحصيله، وقد قيل في باب الأقل والأكثر الارتباطيين: بأن هناك أمرا بالصلاة معلوما، مما يعني أنه قد تنجز الأمر بالصلاة، وحيث تنجز الأمر بالصلاة تنجز الغرض المقوم له، وحيث تنجز الغرض ولا يعلم أن جلسة الاستراحة دخيلة في الغرض الذي تنجز على المكلف أم هي أجنبية عن الغرض، فلو أتى المكلف بالصلاة بدون جلسة الاستراحة فهو لا يحرز تحقيق الغرض الذي تنجز عليه عبر تنجز الأمر، وبما أن العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى إذا تنجز فلا بد من الإتيان بالصلاة مع جلسة الاستراحة تحصيلا للغرض الملزم الذي تنجز على المكلف.

وهذا مما ينطبق على المقام ، فإنه إذا صدر من المولى أمران - كما ذكر المحقق النائيني قدس سره - ولم يعلم أن الأمر الأول المهمل تعبدي أم توصلي، ولكن حيث علم بالأمر تنجز الأمر، وحيث تنجز الأمر تنجز غرضه المقوم له، وبما أن الغرض المقوم للأمر الأول - وهو الأمر بالتحنيط - قد تنجز وشك في أن قصد القربة دخيل في الغرض الذي تنجز أم لا؟ فمقتضى حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض المتنجز على المكلف أن لا يأتي المكلف بالتحنيط إلا مع قصد القربة حيث لا يحرز تحقيق الغرض إلا به.

والحاصل أن ما قيل في باب الأقل والأكثر ينطبق على المقام حرفا بحرف، فلا ميزة للمقام على باب الأقل والأكثر، فمن قال بالاحتياط هناك قال به هنا.

 وسيأتي فك العقدة عند الكلام حول مسلك صاحب الكفاية قدس سره.

**المسلك الرابع:** مسلك الآخوند الخراساني، وقد ذكر في الكفاية: أنه لو قلنا بالبراءة في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لم نقل به في المقام، والوجه في ذلك أنه لا شك في المقام في متعلق الأمر كي يكون مجرى للبراءة ، إذ لا فرق بين التعبدي والتوصلي بنظر صاحب الكفاية من حيث المتعلق، وإنما الشك متمحض في عالم الغرض، وأن قصد القربة دخيل في غرض المولى أم لا؟ وإذا شك في دخل قصد القربة في الغرض جرت قاعدة الإشتغال وإن قيل بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وقد اختلف الأعلام في تحليل ذلك على وجوه :

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هناك فرقا بين المحصَّل الشرعي والمحصَّل العقلي، فمثلا: إذا أمر المولى بالوضوء لأجل الطهارة، فإن الشرط الحقيقي لصحة الصلاة هو الطهارة المسببة عن الوضوء لا نفس الوضوء وأفعاله كما يذهب له بعض الأساتذة مد ظله - خلافا لما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن الشرط نفس الوضوء - مما يعني أن المسبب هنا شرعيّ لا عقلي، أي أن الطهور هو اعتبار شرعي إن حصل الوضوء، فنسبة الوضوء للطهارة نسبة الموضوع للحكم، وأما المحصَّل العقلي فمثل التذكية والذبح - على بعض المباني - ، حيث إن هناك بحثا فقهيا في أن موضوع حلية الأكل هل هو الذبح بالشرائط الشرعية، فالشرط نفس عملية الذبح، أو أن موضوع الحلية هو الذكاة وهل الذكاة اعتبار شرعي كالطهور فيكون من المحصل الشرعي، أم الذكاة أمر تكويني وهو عبارة عن نزاهة الذبيحة وخلوها عن الضرر والكدر، وبالتالي فنسبة الذبح إلى الذكاة نسبة السبب للمسبب العقلي التكويني، فهو من المحصل العقلي لا الشرعي. والفرق بينهما من حيث الأثر : أنه إذا شك في سبب المحصل الشرعي تجري البراءة وإذا شك في سبب المحصل العقلي جرى استصحاب عدم تحققه، فعند الشك في المحصل الشرعي - كما لو شك في اعتبار الترتيب بين الرجلين في المسح - فالشك في شرطٍ في السبب، ويترتب عليه الشك في المسبب وأنه هل تحصل الطهارة بالوضوء الخالي عن الترتيب أم لا؟لكن الجاري هو البراءة عن اعتبار الترتيب بين القدمين ولا يجري استصحاب عدم الطهارة، لأن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، فإن البراءة عن شرطية الترتيب بين القدمين أصل سببي لأنه أصل جارٍ في السبب - وهو نفس الوضوء - واستصحاب عدم حصول الطهارة عند الشك أصل مسببي جارٍ في المسبب - والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي - أي: أصالة البراءة عن اعتبار الترتيب - حاكم على استصحاب عدم الطهارة لأن التسبب بينهما شرعي. وأما إذا شك في المحصَّل العقلي - كما إذا شك في اعتبار الذبح بالحديد أو كفاية الذبح بغيره - فلا تجري أصالة البراءة في السبب، لأن جريان البراءة عن اشتراط الذبح بالحديد لا يثبت حصول الذكاة تكوينا لو ذبح بغير الحديد، إذ الشك في أمر تكويني لا شرعي وأنه هل حصلت الذكاة بالذبح بغير الحديد أم لا؟ والأصل الشرعي لاينقح حال التكوين ، فالأصل الجاري هو استصحاب عدم حصول الذكاة.

092

**المقدمة الثانية:** - كما في أجود التقريرات ج1 ص 177- أنه إذا دار أمر الواجب المأمور به بين الصلاة مع جلسة الاستراحة أو الصلاة لا بشرط جلسة الاستراحة، فإن دخل جلسة الاستراحة في تحقق المأمور به من الدخل الشرعي، فالشك في اعتبار جلسة الاستراحة يرجع إلى الشك في دخل شيء في المحصل الشرعي، ألا وهو مصداق المأمور به، فلأجل ذلك تجري البراءة عن اعتبار جزئية جلسة الاستراحة، وأما في محل الكلام - وهو الشك في أن قصد القربة دخيل في الغرض أم لا - فهو من الشك في المحصل العقلي، لأن الشك في دخل قصد القربة في غرض المولى من الشك في دخل شيء في أمر تكويني، ودليل البراءة لا يتكفل بإثبات ذلك، لأنه أمر لا ربط له بالمولى، فالنتيجة أن الجاري هو أصالة الاشتغال، فلا بد من الإتيان بالعمل بقصد الأمر.

ثم أشكل المحقق النائيني قدس سره على تقريبه لكلام صاحب الكفاية بإِشكالين في المبنى والبناء:

**الإشكال الأول:** في المبنى وحاصله: أن المسبب إن كان أمرا شرعيا نظير ترتب الطهارة على الوضوء والملكية على العقد فإما أن نقول بأن المجعول الشرعي هو المسبب عند تمامية السبب، أو المجعول الشرعي هو السببية، وعلى كليهما لا تجري البراءة، أما على الأول فلأن وجود المسبب عند وجود كل ما يحتمل دخله في السبب مقطوع به فلا معنى لنفيه بالبراءة، ووجوده عند الإتيان بما هو معلوم من الشرائط وإن كان مشكوكا إلا أن شمول حديث الرفع له خلاف الامتنان، فإن عدم حكم الشارع بالطهارة مثلا عند حصول الوضوء بدون ترتيب بين الرجلين خلاف الامتنان، فلا يشمله حديث الرفع، وإن كان المجعول هو السببية فإن سببية الأكثر للمحصل معلومة لا يمكن نفيها بالبراءة، وسببية الأقل وإن كانت مشكوكة لكن لا امتنان في رفعها.

**الإشكال الثاني:** في البناء فإنه لو سلمنا أن البراءة تجري عند الشك في المحصل الشرعي لكننا ننكر أن الأفعال المأمور بها دخيلة في الأغراض دخل السبب في المسبب، فإن المولى عندما يأمر بالصلاة مثلا فإن أمره وإن كان معللا بالغرض، إذ لولا أن له غرضا في الفعل لما أمر به، ولكن ليست نسبة الفعل للغرض نسبة السبب للمسبب، بل إن نسبة الفعل للغرض نسبة المعد للمعد له، لا نسبة الأسباب التوليدية لما يتولد منها، بل حصول الغرض يحتاج إلى عوامل وعناصر تنضم إليه حتى يتحقق، مثلا: نسبة الصلاة للانتهاء عن الفحشاء والمنكر ليست نسبة السبب للمسبب بل نسبة المعد للمعد له، وإلا فتحقق الغرض يحتاج إلى عناصر وعوامل أخرى، فبما أن الفعل المتعلق للأمر ليس سببا للغرض من الأمر فلا معنى لدخوله تحت التصنيف بين ما كان من قبيل المحصل الشرعي وما كان من قبيل المحصل العقلي، فإن هذا التصنيف إنما يتم في علقة السبب بالمسبب، وحيث إن الفعل بالنسبة للغرض ليس من باب السبب والمسبب فهو خارج موضوعا عن هذا التصنيف، ومن الواضح أن نسبة المعد للمعد له أمر تكويني ليس مجرى للبراءة، بل لو كانت نسبة الفعل للغرض نسبة السبب للمسبب فترتب الغرض عليها تكويني لا شرعي، فلا ملازمة بين جريان البراءة في المحصلات الشرعية - لو قلنا بالمبنى - وبين جريانها عند الشك في الجزئية أو الشرطية - بناء على دخل الفعل في الغرض دخل السبب في المسبب - وبذلك يتضح أن لا فرق بين باب الأقل والأكثر والمقام، فكما أن دخل قصد القربة في الغرض أمر تكويني لا يشمله دليل البراءة فدخل جلسة الإستراحة فيه أمر تكويني أيضا .

وهذا الإشكال البنائي غير تام، إذ من الواضح أن كل أمر معلل بالغرض بمعنى أن الغرض علة محدثة للأمر، وبما أن الغرض علة محدثة للأمر فالأمر يدور مدار الغرض، فإن لم يتحقق الغرض بقي الأمر ولم يعقل سقوطه، وإن استوفي الغرض سقط الأمر ولم يعقل بقاؤه، فإن بقاء الأمر مع استيفاء غرضه بقاء للمعلول بلا علة، وسقوط الأمر مع عدم حصول غرضه بقاء للعلة بلا معلول، وكلاهما غير معقول، وبالتالي فالمولى لا يأمر بفعل إلا إذا كان الفعل سببا لتحصيل الغرض، فنسبة الفعل إلى الغرض نسبة السبب إلى المسبب لا المعد للمعد له، فليس الغرض من الصلاة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فإنه غرض أقصى، وإنما الغرض المقوم للأمر بالصلاة نفس الصلة بين الإنسان وربه، وفرق بين الغرض الأقصى الذي يكون الفعل معدا له، وبين الغرض المقوم للأمر الذي يدور الأمر مداره حدوثا وبقاءً، فإن الفعل بالنسبة لهذا الغرض المقوم نسبة السبب للمسبب.

والإيراد على كلامه أن تقريبه لمطلب الكفاية مما لا ظهور لعبارة الكفاية فيه .

**التفسير الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره [في تعليقة أجود التقريرات ج1 ص 176] ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنه لا مجال لجريان البراءة العقلية - وهي قبح العقاب بلا بيان - في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والسر في عدم جريانها هو الشك في حصول الغرض بفعل الأقل، ومقتضى حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى هو عدم الاقتصار على الأقل، لكن البراءة الشرعية جارية في باب الأقل والأكثر نظرا إلى أنها وإن لم تثبت أن المأمور به الواقعي هو الأقل لا بشرط، إلا أنها تثبت الإطلاق الظاهري أي: جواز اكتفاء المكلف في مرحلة الظاهر بما هو المتيقن وهو الأقل.

**المقدمة الثانية:** أن البراءة العقلية لا تجري في كلا المقامين، فكما أنه في باب الأقل والأكثر يشك في دخل الجزء المشكوك في الغرض وهو مجرى لقاعدة الاشتغال، كذلك يشك في المقام في دخل قصد القربة في غرض المولى والشك في دخل قصد القربة في الغرض مجرى لحكم العقل بلزوم تحصيل الغرض، فإن المولى حيث أمر بتحنيط الميت فقد أمر بأمر معلل بالغرض، ومتى وصل الأمر وصل الغرض معه، والغرض الواصل مما يحكم العقل بلزوم تحصيله، فالعقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى فلا بد من الإتيان بالمشكوك فيه كجلسة الاستراحة هناك وقصد الأمر هنا .

لكن عدم جريان البراءة العقلية في باب الأقل والأكثر لا يمنع من جريان البراءة الشرعية فيه بخلاف المقام، لأن الشك في باب الأقل والأكثر الارتباطيين شك في المجعول والمتعلق، حيث يشك في أن المجعول هو الصلاة لا بشرط أو الصلاة بشرط جلسة الاستراحة؟ وبما أن المجعول بيد الشارع رفعه وبيده وضعه، فلذلك تجري البراءة الشرعية فيه، وأما في المقام فالمأمور به هو التحنيط فقط، ولا شك في المجعول والمتعلق أصلا، وإنما يتمحض الشك في أن قصد القربة دخيلٌ في الغرض أم لا؟ وبما أن دخل شيء في الغرض ليس بيد المولى وضعه فليس بيده بما هو مولى رفعه أيضا، لأنها مسألة تكوينية لا ترتبط بالمولى بما هو مولى، فلا معنى لجريان البراءة عنه.

ثم أشكل قدس سره على التقريب المذكور :

**أولا:** ما يظهر من حاشيته على أجود التقريرات [ج1 ص 181] من أنه لا يجب على العبد تحصيل أغراض المولى عقلا، فإن تطبيق ما يفي بالغرض على متعلق الأمر إنما هو وظيفة المولى لا العبد، ولا يجب على العبد إلا الإتيان بما أمر المولى به، أو فقل: إن دور المولى حفظ غرضه بأمره ودور العبد امتثال الأمر فقط، وبعبارة أخرى: إنما يجب تحصيل الغرض الغرض المراد بالتكليف لا مطلقا، فما تعلقت به إرادة المولى وأمر به فهو غرضٌ يجب تحصيله وماخرج عن دائرة الأمر ، أولم يحرز شموله له فلا يجب تحصيله عقلا .

**ثانيا:** ما في حاشية الأجود [ص 177] وهو أنه لو سلمنا أن العقل حاكم بلزوم تحصيل الغرض ابتداءً بغض النظر عن الأمر فالصحيح جريان البراءة العقلية في الأغراض، فإن موضوع البراءة العقلية عدم البيان، ولا فرق في عدم البيان بين بيان التكليف أو بيان الغرض، فكما أن المولى إذا تصدى للتكليف ولم يبين القيد أو الشرط فيقال: إن العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان فكذلك بالنسبة للغرض، فإن المولى متى تمكن من بيان غرضه فلم يبينه مع قدرته على بيانه فإنه مجرى لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالصحيح جريان البراءة العقلية في كلا البابين وإن حصل الشك في الغرض، فكما أنه إذا شك في اعتبار جلسة الاستراحة في الصلاة فلم يقم على التقيد بيان، فهو مجرى لحكم العقل بقبح العقاب بلا بين، كذلك إذا شك في المقام في دخالة قصد القربة في غرض المولى، وكان المولى متمكنا من بيان غرضه، ولو بجملة خبرية، فعدم البيان لغرضه حينئذ مجرى لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا يلزم العبد أن يحقق غرض المولى الذي لم يقم عليه بيان، ومقتضى ذلك جريان البراءة العقلية في كلا المقامين بلا فرق.

والنتيجة أنه إن بني على عدم جريان البراءة العقلية في باب الأقل والأكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ومع حكمه الفعلي فلا مجال لجريان البراءة الشرعية لأن البراءة الشرعية لا تثبت ترتب الغرض على الأقل ، فهذا إن تم تم في المقامين، وإن بني على جريان البراءة العقلية في تلك المسألة - كما هو الصحيح إذ لا يلزم عقلا تحصيل الغرض إلا بالمقدار الذي تصدى المولى لبيانه - فلا بد من القول بجريان البراءة العقلية في المقام أيضا، فالتفصيل بين المقامين مما لا وجه له.

093

**التفسير الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج1 ص472] وهو يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنه لا تجري البراءة العقلية في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وإنما تجري خصوص الشرعية.

أما عدم جريان البراءة العقلية فليس لما ذكره المحقق النائيني قدس سره من التفريق بين المحصل العقلي والمحصل الشرعي، ولا لما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض المولوي، بل الوجه في عدم جريان البراءة العقلية هو عدم انحلال العلم الإجمالي، وما ذكره سيد المنتقى قدس سره هو الأقرب لعبارة الكفاية ، وبيان ذلك: أن العلم الإجمالي بكون الواجب هو الأقل أو الأكثر - كما إذا شك المكلف في أن الواجب هل هو الصلاة بشرط جلسة الاستراحة أو الصلاة لا بشرط - مما لا يعقل انحلاله حقيقة في عالم الجعل، وذلك لتردده في عالم الجعل بين المتباينين لا الأقل والأكثر، فإنه إذا دار الواجب بين صلاةٍ بجلسة الاستراحة أو صلاة لا بشرطٍ فقد تردد الواجب بين الاستقلالية والضمنية، فإنه إن كان الواجب الصلاة لا بشرطٍ فالصلاة واجب استقلالي، وإن كان الواجب الصلاة بشرط جلسة الاستراحة فذات الصلاة واجبٌ ضمنيّ، والتردد بين الضمنية والاستقلالية تردد بين المتباينين، والعلم الإجمالي بين المتباينين لا يقبل الانحلال الحقيقي، وبعبارة أخرى: إن تردد الواجب بين صلاةٍ بجلسة الاستراحة أو صلاة لا بشرطٍ هو ترددٌ بين التسعة والعشرة، أي أن الصلاة المأمور بها إما تسعة فقط وإما عشرة فقط، والتردد بين التسعة والعشرة تردد بين المتباينين، فلا يقبل الانحلال الحقيقيّ في عالم الجعل، ولأجل أنه لا يقبل الانحلال الحقيقي لم يكن مجالٌ لجريان البراءة العقلية، لأن البراءة العقلية موضوعها اللابيان، والعلم الإجمالي الذي لا ينحل بيانٌ، فهو نافٍ لموضوع البراءة العقلية، نعم تجري البراءة الشرعية، وبها يحصل انحلال العلم الإجمالي حكما لا حقيقةً، بمعنى أن البراءة الشرعية تجري في أحد الطرفين بلا معارض، فإن المكلف إذا علم بأن الواجب إما الصلاة بشرطٍ - والشرطُ ضيقٌ - وإما الصلاة لا بشرط - واللابشرط سعةٌ وإرخاء عنان - فتجري البراءة عن الشرط لكونه ضيقا ولا تعارض بالبراءة عن اللابشرط، إذ هو مساوق للسعة وإرخاء العنان فلا تجري البراءة عنه، وإذا جرت البراءة في أحد الطرفين ولم تعارض بمثلها في الآخر فالعلم الإجمالي باقٍ لكن لا منجزية له حكما في الطرف الذي جرت فيه البراءة بلا معارض.

**المقدمة الثانية:** وتتضمن أمرين:

الأمر الأول:حكم العقل بلزوم طاعة المولى في الأمر المعلوم بالتفصيل.

الأمر الثاني: أن الأمر المولوي معلول للغرض، فيدور مدار غرضه، فما لم يستوف غرضه لا يسقط إطلاقا.

وبناء على هذين الأمرين في محل الكلام يرى صاحب الكفاية قدس سره أن متعلق الأمر في التوصلي والتعبدي واحد ذاتا، ولا فرق بينهما إلا من جهة الغرض، أي: إن كان قصد القربة دخيلا في الغرض فهو تعبدي وإلا فهو توصلي، وبناء على ذلك فلا يوجد علم إجمالي في المقام بواجب مردد بين الأقل والأكثر، كما في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، للعلم تفصيلا بأن الواجب هو الصلاة لا بشرط قصد القربة، ولا معنى لجريان البراءة - عقلية أو شرعية - مع العلم التفصيلي بالواجب، بل يحكم العقل بلزوم الإطاعة، ومن جهة أخرى أن متعلق الأمر وإن كان معلوما بالتفصيل إلا أن المكلف يشك في دخل قصد القربة في الغرض وهو يعلم أن الأمر لا يسقط ما لم يستوف غرضه، فلو أتى بالتحنيط بدون قصد القربة فهو يشك في سقوط الأمر للشك في استيفاء غرضه، والشك في السقوط ليس مجرى للبراءة بل مجرى للاشتغال، إذ ليس شكا في التكليف كي يكون مجرى للبراءة ، وعلى أساس ذلك قال صاحب الكفاية قدس سره بأنه إن جرت البراءة الشرعية في باب الأقل والأكثر الارتباطيين لم تجر في المقام لا عقلا ولا شرعا.

**ولكن هنا ملاحظات ثلاث:**

**الملاحظة الأولى:** أن السيد الصدر أشكل على أصل المبنى، وهو أن العلم الإجمالي في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ليس منحلا حقيقةً ، وأفاد أنه منحل حقيقة بحسب عالم العهدة لا بحسب عالم الجعل والاعتبار، لأن اشتغال العهدة بشيء فرع العلم به، ومع عدم العلم به لا تشتغل به العهدة، فما علم بحيث يدخل في عهدة المكلف هو وجوب ذات الصلاة ، بغض النظر عن صفتها - من كونها بشرط أو لا بشرط - فالمعلوم ذات الصلاة، وأما وصفها فهو مشكوك شكا بدويا ، وبما أن ذات الصلاة معلومة وصفتها مشكوكة فتجري البراءة عن صفتها عقلا وشرعا، إذ مع انحلال العلم انحلالا حقيقيا بلحاظ عالم العهدة تجري حتى البراءة العقلية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره في المقام، وبيانه أن هذه العبارة التي جرت في كلمات الأعلام قدس سرهم، وهي (أن البراءة إنما تجري في التكليف لأن التكليف مما يقبل الوضع فهو يقبل الرفع، ولا تجري في الغرض لأن دخل شيء في غرض المولى أمرٌ تكويني لا يقبل الوضع فلا يقبل الرفع) غير صحيحة، بل تجري البراءة في الغرض كما تجري في التكليف، والغرض يقبل الوضع والرفع كما يقبله التكليف. وبيان ذلك أن الغرض وما هو دخيل في الغرض وإن كان لا يقبل الوضع الواقعي - بمعنى أن المولى بما هو مشرع في عالم الواقع والثبوت لا يقوم بوضع الغرض ولا وضع دخل شيء في الغرض - ولكنه يقبل الوضع الظاهري، بمعنى أن المولى لو كان غرضه لزوميا لأوجب الاحتياط على المكلف في مرحلة الشك في الغرض حفظا لغرضه، فالغرض يقبل الوضع ظاهرا بإيجاب الاحتياط في حال الشك، وبناء عليه فهو يقبل الرفع الظاهري ببركة حديث الرفع، فإن قوله صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) يشمل ما لم يعلم من كلفة وضيق سواء أكان منشأ الضيق التكليف أو الغرض، فإذا شك المكلف في دخالة قصد القربة في غرض المولى في التحنيط مثلا فشكه في الغرض شك في ضيق ينشأ من الغرض، وبما أن المولى كان يمكنه المحافظة على هذا الضيق بإيجاب الاحتياط ولكنه لم يجعله فتجري البراءة وتنفي تنجز الغرض في حق المكلف.

**الملاحظة الثالثة:** ما يستفاد من كلمات شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي قدس سره، وهو أن الشك في المقام من الشك في التكليف لا في الغرض فقط ، لأن المكلف إذا لم يعلم أن الغرض هل استوفي بدون قصد الأمر فسقط الأمر أم أن الغرض لم يستوف فالأمر باقٍ فمرجع الشك في الغرض إلى الشك في بقاء الأمر، والشك في بقاء الأمر شك في امتداده وسعة مجعوله ، لأن الأمر لو كان يبقى حتى مع الإتيان بالعمل لا بقصد القربة فمعناه سعة المجعول، والشك في سعة الأمر وامتداده شك في فعلية التكليف، وبما أنه شك في التكليف وسعة المجعول فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية جرى استصحاب بقاء الأمر، وإن لم نقل به - كما هو مسلكه وفاقا للسيد الخوئي قدس سرهما - فالأصل الجاري هو البراءة عن سعة التكليف وامتداده، ولا يعارض بالاشتغال للشك في سقوط الأمر، لأن قاعدة الاشتغال عقلية، وسائر الأحكام العقلية معلقة على عدم ترخيص الشارع على خلافها، فمقتضى ما يستفاد من حديث الرفع من المعذرية والترخيص رفعُ موضوع قاعدة الاشتغال مما يعني أن أصالة البراءة واردة عليها، فالجاري هو البراءة في المقام حتى على مبنى صاحب الكفاية والسيد الروحاني قدس سرهما من عدم الفرق بين التوصلي والتعبدي إلا بحسب المتعلق.

وتبين بذلك أن مقتضى الأصل اللفظي هو التوصلية ومقتضى الأصل العملي هو التوصلية على جميع المباني.

094

وقع البحث في أن مقتضى الأصل اللفظي هل هو كون الواجب نفسيا مقابل الواجب الغيري أم لا؟ وهل أن مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب تعيينيا مقابل الواجب التخييري أم لا؟ وهل أن مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب عينيا مقابل الواجب الكفائي أم لا؟ فهنا مطالب:

**المطلب الأول: في ما لو دار أمر الواجب بين النفسية والغيرية.**

وقد أطلق في عبائر بعض الأصوليين أن مقتضى إطلاق الهيئة في دليل الأمر بالفعل كون الواجب نفسيا لا غيريا، ولكن الصحيح أن هناك تفصيلا في المقام وتختلف نكتة إثبات النفسية فيه باختلاف الموارد، وبيان ذلك: أن هناك جهتين للبحث، إذ تارة يشك في الوجوب الوضعي وتارة يشك في الوجوب التكليفي، أي: تارة يشك في الشرطية بمعنى أن المأمور به هل هو شرط في صحة واجب آخر؟ وهذا شك في الوجوب الشرطي، وتارة يشك في أن الواجب وإن لم يكن شرطا في صحة واجب آخر ولكن هل يجب تكليفا من باب المقدمة لواجب آخر أم لا؟

**الجهة الأولى:** ما إذا تمحض الشك في أن المأمور به شرطٌ في صحة الواجب الآخر أم لا؟ مثلا: لو أمر المشرع بالزكاة وأمر أيضا بأن يؤتى بالزكاة بقصد القربة، ولكن لم يعلم أن الواجب الثاني - وهو قصد القربة - واجب نفسي أم أنه شرط في صحة الزكاة فلا يقع أداء الزكاة امتثالا لأمره ما لم يكن مأتيا به بقصد القربة؟ فالشك متمحض في الشك في الشرطية، بمعنى أن الأمر بإتيان الزكاة بقصد القربة هل هو أمر مولوي يكشف عن وجوب نفسي لقصد القربة أم أنه إرشاد لشرطية قصد القربة في وقوع الزكاة امتثالا؟

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص 388] بأن مقتضى إطلاق المادة في الواجب الآخر عدم اشتراطه بالأول، مثلا: لو شك في أن الإقامة شرط في صحة الصلاة فمقتضى إطلاق المادة في قوله: (أقم الصلاة) عدم اشتراطها بالإقامة قبلها، وكذلك المستفاد من إطلاق المادة في الواجب الآخر - وهو قوله: (عليك بأداء الزكاة) - عدم اشتراطها بقصد القربة، والنتيجة أن قصد القربة واجب في نفسه، وعدم الإتيان به غير مخل بوقوع أداء الزكاة امتثالا لأمره، وهذا كلام متين إذا كان دليل الواجب الآخر لفظيا قد تمت فيه مقدمات الحكمة.

**فإن قلت:** - كما في كلمات السيد الصدر قدس سره [البحوث ج 2 ص 112] - إن لازم هذا الكلام أنه إذا كان دليل الواجب المردد بين النفسي والغيري متصلا بدليل الواجب النفسي فإن إجمال الواجب الأول بين الشرطية والنفسية موجب لسراية الإجمال لدليل الواجب الثاني فلا يمكن التمسك بإطلاق المادة فيه. مثلا: إذا قال المولى: (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) ولم يعلم أن الطهور واجب في نفسه عند دخول الوقت أو واجب شرطي بمعنى أن لا تقع الصلاة إلا به؟ فإن إجمال هذا الدليل من الجهة الثانية - وهي الشك في أن الطهور نفسي أم شرطي - موجب لإجمال المادة في الجهة الأولى - وهي وجوب الصلاة - فلا يمكن التمسك بإطلاق المادة في قوله: (وجبت الصلاة) لإثبات عدم اشتراطها بالطهور نتيجةً لتردد الطهور نفسه بين النفسية والغيرية، نعم لو كانا دليلين منفصلين فإجمال الدليل الثاني لا يسري إلى الدليل الأول.

**قلت:** لو كان الواجب الثاني قيدا في الأول - كما لو قال: (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة متطهرا) - أمكن أن يدعى أن إجمال القيد بين كونه شرطا أو كونه ظرفا موجب لإجمال المادة، وأما إذا افترض أنهما وإن جاءا في دليل واحد إلا أنه معطوف عليه واستفيد بالنظر العرفي أنهما واجبان ولو كانا مستفادين من دليل واحد، فإجمال الثاني وتردده بين الشرطية والنفسية لا يوجب إجمال المادة في الأول، بلحاظ أن المراد الاستعمالي للأمر بالثاني محرز لاشك فيه، وإنما الشك متمحض في المراد الجدي، ولذلك لا يسري إجمال المراد الجدي منه للمعطوف عليه، ولا يكون المقام من صغريات احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، فإنه لو كان في الواقع شرطا في الأول لم يصلح عطفه على الأول قرينة على التقييد والاشتراط، فإن مجرد الأمر به في عرض الأول أعم من ذلك، فحيث لا يصلح للقرينية لا يكون احتفاف الكلام به من احتفافه بما يصلح للقرينية الموجب للإجمال، بل مقتضى عدم تقييد المادة في الأول عدم شرطية الواجب الثاني.

**الجهة الثانية:** أن يقع الشك في الواجب التكليفي لا الشرطي، وهذه الجهة لها صورتان: المقدمة العقلية والمقدمة الشرعية.

**الصورة الأولى:** المقدمة العقلية، والمقصود بها أن متعلق الأمر الأول مقدمة تكوينية لمتعلق الأمر الثاني، بحيث لو لم يكن في البين أمر بالفعل فإن العقل يدرك بنفسه مقدمية الأول للثاني، ولكن مع أنه مقدمة تكوينية هل أمر به الشارع تأسيسا أم تأكيدا لحكم العقل بضرورة الإتيان به مقدمة؟ مثلا لو أن المشرع أمر بالتقاط الجمار من مزدلفة، وأمر برمي جمرة العقبة يوم العاشر من ذي الحجة، ومن الواضح أن الشارع لو لم يأمر بالتقاط الجمار لكان العقل مما يدرك أن التقاط الجمار عادةً مقدمةٌ تكوينية لأداء الواجب الآخر - وهو الرمي - فهل أمره بالتقاط الجمار تأسيس فيكون واجبا مولويا في نفسه أم أنه أمر به أمرا مقدميا تأكيدا لحكم العقل؟

فهنا يمكن أن يقال بأن ظاهر الأمر الصادر من الشارع بما هو شارع أنه أمر تأسيسي، فحمله على أنه أمر تأكيدي أو إمضاء لما يحكم به العقل من ضرورة المقدمية مما يحتاج إلى قرينة، فيثبت بذلك أنه واجب نفسي.

**الصورة الثانية:** المقدمة الشرعية، بمعنى أنه لولا أمر الشارع به لما جاء احتمال كونه مقدمة للواجب، فالمقدمية - لو تمت - إنما هي مستفادة من أمر الشارع وليست مما يحكم به العقل. ولهذه الصورة فرضان أيضا:

**الفرض الأول:** أن يحتمل مقدميته بنحو خاص وهو أن يؤتى بالعمل قبل الإتيان بالواجب النفسي، فلا يشمل فرض الشرط المتأخر، مثلا: إذا أمر الشارع يوم الجمعة بصلاة الجمعة وأمر بغسل الجمعة، و من الواضح أن الغسل ليس مقدمة تكوينية للصلاة، ولكن يحتمل أن الغسل يوم الجمعة مقدمة شرعية للصلاة، بمعنى أنه أمر به تكليفا قبل الصلاة، والأمر به كذلك كاشف عن عن تقيد الصلاة به في رتبة سابقة، فهل الأمر بغسل الجمعة أمر غيري ظرفه أن يقع قبل صلاة الجمعة؟ فهنا يصح أن يقال: إن مقتضى إطلاق قوله: (اغتسل يوم الجمعة) عدم تقييده بإيقاعه قبل صلاة الجمعة، مما يعني أنه لا بشرط من حيث صلاة الجمعة.

**الفرض الثاني:** وهو معترك الآراء، وهو ما إذا صدر أمران مولويان ولم يعلم أن المأمور به بالأمر الأول غيري أم لا؟ بمعنى أن وجوب الأول هل هو منوط بوجوب الثاني أم لا؟ فتكون الإناطة بين الوجوبين، مثلا: إذا قال المشرع: (من مس ميتا بعد برده وجب عليه غسل مس الميت) فهل الأمر بغسل مس الميت بعد البرد واجب غيري؟ بمعنى أن وجوب غسل مس الميت منوط بوجوب الصلاة فلولا وجوب الصلاة لم يجب غسل مس الميت، فالإناطة بين الوجوبين لا بين الواجبين.

وقد وقع هنا البحث بين المحقق الإصفهاني وشيخه الآخوند قدس سرهما في معنى الوجوب الغيري، فإن التمسك بالإطلاق فرع فهم المقصود من إناطة الواجب الغيري بالواجب النفسي ليحدد على إثره كيفية التمسك بالإطلاق، فهنا نظران:

**الأول:** ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج 1 ص 249] بقوله: (والتحقيق أن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، وعدم القرينة على القيد الوجودي دليل على عدمه، وإلا لزم نقض الغرض، لا أن النفسية والغيرية قيدان وجوديان، وأحدهما هو الإطلاق من حيث وجوب شيء آخر بل أحد القيدين عدمي ، ويكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجودي المقابل له ، فمقتضى مقدمات الحكمة تعيين المقيد بالقيد العدمي لا المطلق من حيث وجوب شيء آخر، إذ المفروض أن الوجوب النفسي هو الوجوب لا لغيره، لا الوجوب المطلق، كما أن الوجوب الغيري ليس هو وجوب فعل مع كون الآخر واجبا مقارنا معه، بل هو الوجوب المنبعث عن وجوب آخر، ومقتضى الإطلاق عدم القيد الوجودي لا الوجوب المطلق) مثلا: إذا شك في أن غسل مس الميت واجب غيري فإنه إن كان غيريا كان الوجوب متقيدا بانبعاثه عن وجوب الصلاة، وإن كان واجبا نفسيا فهو وجوب لم ينبعث عن وجوب آخر، فكلاهما نحو من التقييد، وإذا كان كذلك فمقتضى إطلاق الوجوب عدم تقييده بالقيد الوجودي.

095

**والحاصل:** أنه إذا تعلق الأمر التكليفي بعمل وشك في أنه أمر غيري - سواء كانت مقدميته بالسبق على الواجب النفسي أو باللحوق به - أم نفسي فإن مقتضى عدم القرينة على الغيرية كون الوجوب نفسيا، وقد ذكرت عدة وجوه لإثبات ذلك:

**الوجه الأول:** ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره من التمسك بالإطلاق، فإن مرجع الوجوب الغيري إلى اشتراط الوجوب بوجوبٍ آخر، مثلا: معنى كون الطهور واجبا غيريا أن وجوب الطهور مشروط بوجوب الصلاة بحيث لو لم تكن الصلاة واجبة لم يكن الطهور واجبا، وبما أن مرجع الوجوب الغيري إلى تقيد أحد الوجوبين بالآخر فمقتضى الإطلاق - في قوله : (من مس ميتا بعد برده وجب عليه الغسل) - : أن وجوب غسل مس الميت لا بشرطٍ، فيجب سواء وجب شيء آخر أم لا.

وقد أشكل على الوجه المذكور بأن التمسك بالإطلاق فرع عدم قيام دليلٍ على تلازم الوجوبين، وإلا فلو قام دليل على تلازم الوجوبين وشك في أن الواجب نفسي أم غيري فالتمسك بالإطلاق مما لا جدوى فيه، مثلا: لو قام الدليل على أنه لا أمر بالإقامة إلا في ظرف الأمر بالصلاة، بحيث لو سقط الأمر بالصلاة للحيض أو للعجز مثلا يسقط الأمر بالإقامة، فلو شك في أن الأمر بالإقامة غيري أم نفسي لم يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الإقامة أمرا نفسيا، إذ لا يتصور انفكاكه عن الأمر بالصلاة كي يتمسك بالإطلاق، نعم يصح التمسك به في فرض عدم التلازم بين الأمرين، كما في غسل مس الميت، حيث يحتمل بحسب المرتكزات المتشرعية أنه يجب غسل مس الميت حتى مع سقوط الأمر بالصلاة، لاحتمال ترتب آثار أخرى عليه نظير غسل الجنابة، ففي هذه الموارد التي يحتمل فيها التفكيك بين الأمرين يجدي التمسك بإطلاق الأمر الأول لإثبات أنه واجبٌ نفسي.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره، وتقريب نظره يعتمد على مقدمات :

**المقدمة الأولى:** لا ريب أن خصوصية النفسية والغيرية من الخصوصيات الزائدة على الماهية، فإن ماهية الوجوب من حيث هي ليست إلا الإلزام المشترك بين النفسية والغيرية، وإنما يتصف الوجوب بالنفسية والغيرية لمنشأ خارجي، كما ذكر صاحب الكفاية قدس سره.

**المقدمة الثانية:** إن وصف النفسية والغيرية عنوان انتزاعي يتوقف على منشأ الانتزاع ، ومنشأ الانتزاع قد يكون خصوصية وجودية وقد يكون عدمية، ولكل منهما نحوان، أما الخصوصية الوجودية فتارة تلحظ من جهة المبدأ كأن يقال: النفسي عنوان منتزع عن نشؤ الوجوب عن ملاك في نفسه والغيري عن نشؤ الوجوب عن ملاك في غيره ، بمعنى أن المجعول في كلا الفرضين واحد بدون أي تقييد ، غاية ما في الباب أن الناشئ عن ملاك في نفسه موضوع للإتصاف بالنفسية، والناشئ عن ملاك في غيره موضوع للإتصاف بالغيرية ، وتارة من جهة المنتهى كأن يقال: الواجب النفسي مايحكم العقل باستحقاق العقوبة عند تركه باستقلاله ، والغيري ما لا يحكم العقل باستحقاق العقوبة إلا في فرض استلزام تركه لترك الواجب النفسي، وثالثة بحسب الصياغة في عالم الاعتبار كأن يقال - ولو من باب ضيق الخناق -: النفسي ما وجب لنفسه والغيري ما وجب لغيره.

وأما الخصوصية العدمية فهي نحوان، إذ تارة تكون من قبيل الموجبة المعدولة المعبر عنها بالماهية بشرط لا ، كأن يقال: (أعن الفقير الذي لا سند له)، ومقتضى ذلك دخول القيد العدمي تحت اللحاظ، وتارة تكون من قبيل السالبة المحصلة التي لم يلحظ معها القيد لا أنه لوحظ فيها عدم القيد ، ومقتضى ذلك أن تكون خصوصية انتزاعية لا واقعة تحت اللحاظ ، بمعنى أن عدم القيد منشأ لانتزاع الوصف لها ، مثلا عنوان الأمان في قولنا: (البلاد آمنة) تارة ينسبق لدى العرف منه البلاد المتصفة بخلوها من مناشئ الخطر، فهو قيد عدمي واقع تحت اللحاظ ، وتارة يكون المنسبق منه البلاد مع عدم مناشئ الخطر ، على نحو السلب التحصيلي إلا أنه منشأ لانتزاع خصوصية الأمان ، فكونها من قبيل السلب التحصيلي لا يعني أنها ليست خصوصية، وإنما هي خصوصية انتزاعية في طول عدم القيد، وكذلك في المقام يقال: إن النفسية في الوجوب هي إما تقيد الوجوب بعدم كونه للغير على نحو الموجبة المعدولة، أو أن عدم كون الوجوب للغير على نحو السلب التحصيلي هو المنشأ لانتزاع وصف النفسية.

**المقدمة الثالثة:** إن عبارة المحقق الإصفهاني قدس سره [في نهاية الدراية ج 1ص 249] حيث أفاد بقوله: (والتحقيق أن النفسية ليست الا عدم كون الوجوب للغير لا أن النفسية والغيرية قيدان وجوديان ، بل أحد القيدين عدمي ، ويكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجودي المقابل له ، ومقتضى الحكمة تعيين المقيد بالقيد العدمي ، إذ المفروض إثبات الوجوب النفسي ، وهو الوجوب لالغيره ) تحتمل بدوا أن النفسية من الموجبة المعدولة الواقعة تحت اللحاظ ، ويرشد لذلك تعبيره بالقيد العدمي ، وتحتمل أن النفسية عنوان منتزع من السلب التحصيلي ، وقد فهم السيد الصدر قدس سره الأول كما في البحوث [ج2 ص 112] وإن كان لم ينسب الوجه للمحقق الإصفهاني قدس سره ولعله لاحتمال العبارة للمعنيين، ولكن الظاهر منها هو الثاني لافتتاح كلامه بالسلب التحصيلي ، وجعله متعلق التحقيق بقوله: (والتحقيق أن النفسية ليست الا عدم كون الوجوب للغير) وحيث لا معنى لأن تكون نسبة النفسية للغيرية نسبة الأقل للأكثر، أو نسبة الطبيعي للحصة، فإنه خلف تقابلهما، كان ذلك قرينة على كون عدم القيد منشأ لانتزاع عنوان النفسية ، وكون القيد منشأ لانتزاع الغيرية ، ويحمل تعبيره بالقيد العدمي على ذلك - أي على الخصوصية العدمية المنتزعة من حاق عدم القيد - فهو من القيد الإنتزاعي لا القيد الواقع تحت اللحاظ ، ويؤيد ذلك تعرضه قدس سره لنفس المطلب في موضع آخر ، دون أن يعبر بالقيد العدمي [ج2ص 107] وحاصل مطلبه : أن الظاهر من كلام الآخوند قدس سره أن الغيرية عبارةٌ عن اشتراط وجوبٍ بوجوبٍ آخر، ولأجل ذلك كان مقتضى الإطلاق - أي: عدم اشتراط الوجوب الأول بالوجوب الثاني - أن الوجوب الأول نفسي، ولكنه غير صحيح، فإن حقيقة الوجوب الغيري ليست عبارةً عن اشتراط وجوبٍ باقترانه بوجوب آخر، فمثلا: وجوب وجوب العصر مشروط بوجوب الظهر، الا أن هذا لا يعني أن وجوبه وجوب غيري، فإن مجرد اشتراط وجوب باقترانه بوجوب آخر لا يعني أنه وجوب غيري، بل الوجوب الغيري ماكان منتزعا من النشؤ عن ملاك الوجوب النفسي، فمثلا: الطهور واجب غيري، لأن الأمر بالطهور لا ملاك له في نفسه بل هو ناشئ عن ملاك الواجب النفسي ، أوفقل : إن ملاك الأمر بالطهور حفظ ملاك الصلاة، لا عن ملاك في نفسه.

فإذا كان الواجب الغيري هو ما وجب لغيره أو ما كان منبعثا عن وجوبٍ آخر فهو متقوم بخصوصية وجودية،فالمقابل له إماخصوصية وجودية أخرى - كما ذكره صاحب الكفاية - وهي أن الوجوب النفسي عبارة عن لا بشرط من حيث الانبعاث وعدمه، بحيث تكون خصوصية الوجوب النفسي هي نفس اللابشرطية ، أو خصوصية عدمية ، والأول غير معقول، لأن لازم كون الوجوب النفسي هو اللابشرط من حيث الانبعاث عن وجوبٍ آخر وعدمه صدقُ الوجوب النفسي على الوجوب الغيري، حيث إن معنى اللابشرطية أن الوجوب حاصل سواء انبعث عن وجوب آخر أم لم ينبعث وهو خلف التقابل بين النفسي والغيري ، فالصحيح أن الخصوصية المقابلة للخصوصية الوجودية المقومة للواجب الغيري هي خصوصية عدمية، وهي ما لم يجب لغيره،أي: إن مرجع الخصوصية العدمية إلى سلب التحصيل لا الموجبة المعدولة، فليس المقصود بالوجوب النفسي ما كان متقيدا بعدم الانبعاث بحيث يرجع لموجبة معدولة، بل ما لم يؤخذ فيه الانبعاث عن الغير، بنحو السلب التحصيلي .

وبناء على ذلك فيكفي في ثبوت الوجوب النفسي عدم القرينة على التقييد بالانبعاث، حيث إن تقييد وجوب بنشؤه وانبعاثه عن وجوب آخر مؤنة تحتاج إلى قرينة، فعدم وجود قرينة على تقييده بانبعاثه عن وجوب آخر دليلٌ على أن المجعول وجوب لم يؤخذ فيه الانبعاث، والوجوب كذلك متصف بخصوصية انتزاعية هي النفسية بالنظر العرفي ، سواء أدركه العقل بعلم أو علمي ، إذ الوجوب واقعا لاينفك عن نشؤه عن غيره ، أو عدم نشؤه عنه ، فالمنكشف بالإطلاق هو الثاني وهو منشأ لانتزاع عنوان النفسية للوجوب بالنظر العرفي ، لا أن النفسية ذات الوجوب الجامع بين النفسية والغيرية ، بل الوجوب مع عدم القيد هو المنشأ لثبوتها.

ولكن أورد على الوجه المذكور من قبل السيد الصدر قدس سره بعدة إيرادات[ ج2ص 113]:

**أولا:** أن الإطلاق الإثباتي لا يكشف إلا عن عدم لحاظ القيد ثبوتا، لا عن لحاظ عدم القيد، بمعنى أن الإطلاق إثباتا لا يكشف إلا عن الإطلاق الذاتي ثبوتا، وهو نفس عدم القيد، لا أنه يكشف عن لحاظ عدم القيد المعبر عنه بالإطلاق اللحاظي ثبوتا .

ولكن ما أفيد مبني على ما فهمه السيد الصدر قده من كلام المحقق الإصفهاني قده من أن النفسية عبارة عن التقيد بعدم الإنبعاث عن الغير ، على نحو الموجبة المعدولة التي تقتضي وقوع القيد تحت اللحاظ ، وبما أن الإطلاق غاية مايكشف عن عدم القيد لا عن لحاظ عدم القيد، وبعبارة أخرى : إذا شك في التقييد وعدمه - سواء كان قيدا وجوديا أم عدميا - فإن الأمر دائر بين اللاخصوصية والخصوصية لابين القيدين ، ومقتضى مقدمات الحكمة هو الجامع بينهما لا أحدهما . فماذكر غير متجه ، ولكن بناء على مااستظهرناه من الجمع بين عباراته ، من أن الأمر بالفعل مع عدم القرينة على تقييده إثباتا كاشف عن وجوب لم يؤخذ فيه النشؤ عن وجوب آخر ، وذلك السنخ من الوجوب كما هو موضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته في نفسه ، كذلك هوموضوع للإتصاف بالنفسية بحسب النظر العرفي . مضافا إلى أنه لو سلم أن المحقق الإصفهاني قده يرى كشف عدم القرينة عن موجبة معدولة متقومة بلحاظ عدم القيد فإن مرجع النقاش بهذا النحو الى نقاشٌ مبنائي، وإلا فعلى مبنى المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص 492] من أن الإطلاق الموضوع لسراية الحكم لجميع الأفراد هو الإطلاق اللحاظي لا الذاتي ، كما أن مبنى سيدنا الخوئي قدس سره أن ما يكشف عنه عدم القرينة إثباتا هو عدمُ القيد عن لحاظ لا عدم القيد في نفسه، ولو كان عن غفلة أوجهل، فإن كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه قرينة على القيد فعل اختياري له، وهذا الفعل الاختياري يكشف عن فعل اختياري ثبوتا، وهو عدم القيد عن لحاظٍ لا عدم القيد في نفسه ولو كان عن جهل أو غفلة.

**ثانيا:** لو سلمنا أن عدم نصب القرينة يكشف عن الإطلاق اللحاظي فالإطلاق اللحاظي يعني لحاظ رفض القيد فلايكشف عن لحاظ القيد العدمي ، بل كلا القيدين الوجودي والعدمي محتمل ، ولامعين لأحدهما ، فلو قال المولى أكرم العالم المتقيد بقيد ، ودار أمر القيد بين الوجودي وهو العدالة أو العدمي وهو عدم الفسق ، لم يمكن تعيين الثاني بالإطلاق.

وهذا الإشكال كسابقه مبني على مافهمه السيد الصدرقده . مضافا الى أن الإطلاق بمعنى الرفض لايعني أن الرفض ملحوظ وإنما هو عنوان انطباقي على جعل الماهية دون قيد عن التفات، أي أن جعل المولى الأمر بإزاء الماهية لا مع قيد باختيار والتفات هو رفض ، لا أن عنوان الرفض ملحوظ.

**ثالثا:** كما أن خصوصية الوجوب الغيري خصوصية وجودية - وهي ما وجب لغيره - فخصوصية الوجوب النفسي خصوصية وجودية وهي ما وجب لنفسه، فكلاهما خصوصية وجودية أو فقل كما أن الوجوب الغيري ناشئ عن ملاك في غيره فالوجوب النفسي ناشئ عن ملاك في نفسه فكلاهما وصف وجودي ، فإذا دار الأمر بين الخصوصيتين فلا معين لخصوصية النفسية دون الغيرية.

ولكن قد يقال : إن تحديد المجعول إنما يتم بلحاظ ماهو في مقام الجعل لابلحاظ الملاك، كي تعود الخصوصية لخصوصية وجودية ، ولو نظرنا لمقام الجعل، فالخصوصية الوجودية المقترحة هي - أن النفسي ماوجب لنفسه مقابل ماوجب لغيره - لكن فيه أنه لا معنى لأن يجب الشيء لنفسه إلا بمعنى عدم وجوبه لغيره، إذ لا معنى لأن يكون الغاية لوجوب الشيء نفسه، فلا معنى للوجوب النفسي إلا أنه وجوب لم يؤخذ فيه أنه واجب لغيره.

096

**الوجه الأخير:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [في البحوث ج2 ص113] وحاصله أنه إن قلنا في بحث المقدمة - أي: مقدمة الواجب - بأن الواجب هو المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة، فمقتضى الإطلاق أن الواجب نفسي لامقدمي، لأنه لو كان مقدميا لكان متعلق الأمر - أي المادة - مشروطا بأن يكون موصلا إلى الواجب النفسي، فعدم قيام قرينةٍ على أن الإيصال شرطٌ دليلٌ على أن الواجب ليس واجبا مقدميا، وأما إذا لم نقل بذلك - كما هو مسلك صاحب الكفاية قدس سره - وقلنا بأن الواجب الغيري مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة فهناك طريق آخر لإثبات النفسية من دون حاجة للتمسك بإطلاق الهيئة أو المادة ، وهو أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت .

**وبيان ذلك:** أنه إذا دار الأمر بين خصوصيتين ثبوتا وكانت إحداهما هي المناسبة لنكتة في مقام الإثبات كان مقتضى أصالة التطابق تعيينها، ومن موارد ذلك محل الكلام، فإنه إذا قال المولى: (من مس ميتا بعد برده وجب عليه الغسل) ودار أمر وجوب غسل مس الميت بين واجب نفسي أو غيري، فمقتضى مقام الإثبات أنه نفسي، والنكتة في ذلك أن الفارق بين الواجب النفسي والواجب الغيري أن الواجب الغيري تبعيّ أي: ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، كالطهارة فإنها تجب توصلا بها إلى الصلاة، بينما الواجب النفسي واجب في نفسه لا لأجل التوصل لواجب آخر، والأصالة والتبعية وإن لم يكونا من قيود المادة ولا من قيود الهيئة بمعنى أن الأمر في حد ذاته لا يدل لا بهيئته - وهي هيئة افعل - ولا بمادته - وهي قوله: (اغتسل لمس الميت) - على التبعية ولا على الأصالة، ولكن مقتضى القرينة الإسنادية هو كونه نفسيا ، أي: أن إسناد الأمر للفعل المعين كما في قول المولى: (اغتسل إن مسست الميت) ظاهر في كونه مطلوبا بما هو لا بما هو مقدمة لغيره .

فلا حاجة للتشبث بالإطلاق لإثبات أن الواجب نفسي، بل يكفي فيه أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت .

**المطلب الثاني:** ما إذا دار الواجب بين التعييني والتخييري، كما إذا قال المولى: (إن أفطرت متعمدا في نهار شهر رمضان فصم شهرين متتابعين) ولا نعلم أن الأمر بصوم شهرين متتابعين أمر تعييني أم أمر به لأنه أحد الفردين وله عدل آخر كإطعام ستين مسكينا.

ومقتضى الأصل اللفظي هو التعيينية، وبيان ذلك كما أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [ج 2 ص5] يبتني على تحديد حقيقة الواجب التخييري، وأهم المسالك في حقيقته مسلكان :

**المسلك الأول:** أن مرجع الوجوب التخييري إلى الاشتراط، أي إشتراط الأمر التعييني بكل عدل بعدم فعل العدل الآخر، سواء كان عدم فعله شرطا مقارنا للأمر وأثره أن يكون فعله رافعا للأمر بعد حدوثه أو كان عدم فعله شرطا متأخرا وأثره أن فعله في ظرفه مانع من حدوث الأمر بالعدل ابتداء، مثلا: لو كان الواجب في كفارة الإفطار العمدي واجبا تخييري لقال المولى: إن أفطرت متعمدا في نهار شهر رمضان فصم شهرين متتابعين إن لم تطعم ستين مسكينا، بنحو يكون مرجع الوجوب التخييري إلى اشتراط الأمر بالأول بترك الثاني، سواء أكان الإتيان بالثاني رافعا لوجوب الأول أو مانعا من حدوثه، وبما أن مرجع الواجب التخييري إلى الاشتراط فإذا لم تقم قرينة على اشتراط الأمر في مقام الإثبات كما لو قال المولى: (المحرم إن ظلل رأسه فعليه شاة) بدون قيدٍ: (إن لم يطعم)، فهو شاهد على أنه واجب تعييني.

**المسلك الثاني:** أن مرجع الوجوب التخييري إلى الأمر بالجامع الانتزاعي، فمثلا: كفارة الإفطار في شهر رمضان واجب تخييري، ومعنى أنه واجب تخييري أن الأمر بها قد تعلق بالجامع، فكأنه قال: (إن أفطرت في نهار شهر رمضان فكفر بإحدى الخصال الصوم أو الإطعام) فمتعلق الوجوب هو عنوان (الأحد) الذي هو جامع انتزاعي، وبناء على ذلك لو أن المولى لم يذكر عنوان الأحد بل ذكر عنوانا خاصا بأن قال: (إن ظلل المحرم رأسه فعليه شاة) فما هو مقتضى الأصل اللفظي ؟

قد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره الشريف أن هناك طرقا لإثبات أنه واجبٌ تعيييني: طريقٌ من خلال المادة وطريقان من خلال الهيئة.

**الطريق الأول:** من خلال المادة، وهو التمسك بأصالة الإحتراز والموضوعية في العناوين ، فإن المفروض أن المولى قد وجه الأمر على عنوان معين كذبح الشاة، ومقتضى أصالة الموضوعية أن لهذا العنوان خصوصية، أي أن مقتضاها أن ما هو مصب الأمر إثباتا فهو مصب الأمر ثبوتا، وأنه لو كان الواجب عنوان الأحد لم يكن لعنوان ذبح الشاة خصوصية ولا موضوعية، بل الموضوعية للجامع بين ذبح الشاة وبين كسوة المساكين مثلا، وهذا يعني أن الواجب تعييني.

ولكن هذا الكلام محل الإثارة والجدل من جهتين:

 **الأولى:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من أن متعلق الأمر تارة يكون الأخف فيحتمل الإجتزاء بالأشد وتارة يحتمل كون العدل هو المساوي، فإن كان متعلق الأمر الأخف كما إذا قال: (إذا ظلل المحرم رأسه فليذبح شاة) وشك في أنه يجزي ذبح بقرة عن الشاة أم لا؟ فهنا لا يحرز جريان أصالة الموضوعية لدى العرف، فإنها ليست أصلا تعبديا وإنما هي بناء عرفي، ولا يحرز بناء العرف في أمثال هذه الموارد على أن للعنوان الأخف موضوعية بالنسبة للأشد منه ، بل قد يقال : إن مناسبة الحكم للموضوع وهو كون الغرض من الكفارة إطعام الفقير وسد جوعته أن لا خصوصية للشاة مقابل الأشد .

وإن كان متعلق الأمر مساويا للآخر، كما إذا قال المولى: (إذا لبس المحرم المخيط فعليه إطعام عشرة مساكين) وشك في أن الواجب إطعام عشرة مساكين بعنوانه أم الواجب هو الجامع بين إطعام عشرة مساكين وكسوتهم، والكسوة مساوية للإطعام بحسب المرتكزات العرفية، فحينئذ تارة يكون الخطاب في مقام التعليم وأخرى في مقام الإفتاء، فإن كان في مقام التعليم فهو خطاب صادر من المولى ابتداء على نحو القضية الحقيقية فيتمسك فيه بأصالة الموضوعية لإثبات أنه هو الواجب ثبوتا، وأما إذا كان في مقام الإفتاء بأن سأله سائل عن محرم لبس المخيط مثلا، فأجابه بـ(أطعم عشرة مساكين) فإنه لا يحرز جريان أصالة الموضوعية فيه لإثبات أن إطعام العشرة مساكين هي الواجب واقعا بعنوانها، إذ من المتعارف في مقام الإفتاء أن يذكر المولى أحد الخصال ويكتفي به، حيث يكفي في تحقيق الغرض في مقام الإفتاء ذكر أحد الخصال لمبرر عرفي، كأن يختار المولى الخصلة المتعارفة، أو يختار ما هو أسهل بالنسبة للسائل، فذكر إحدى الخصال في مقام الإفتاء لايحرز كونه مجرى لأصالة الموضوعية عند العرف، فلا يمكن اكتشاف أن الواجب تعييني بمجرد الأمر بإطعام عشرة مساكين لمن لبس المخيط وهو محرم مع صدور الخطاب في مقام الإفتاء.

 **الثانية:** ذكر المحقق العراقي قدس سره [في المقالات ج1 ص 411] في بحث مفهوم الوصف أن هناك تسالما بين الأصحاب على أن مقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، أن ما أخذ في مقام الإثبات فهو دخيل في موضوع الجعل ثبوتا، مما يعني أن للوصف دخلا في الحكم، وإنما الإختلاف في كونه علة منحصرة لسنخ الحكم أو لشخص الحكم، والمشهور على كونه علة منحصرة لشخص الحكم، ومقتضاه إنكار مفهوم الوصف، والوجه فيه أن نسبة الحكم للوصف نحو (أكرم عالما فقيها) نسبة الحكم للموضوع نحو (الزكاة واجبة) أو (تجب الزكاة) الظاهر في ثبوت الحكم في الجملة للموضوع، فلا يعني عدم ثبوته لموضوع آخر، ما لم يكن في مقام التحديد والحصر، ولذلك لا يلتزم بمفهوم اللقب نحو (أكرم عالما) لنفس النكتة، والشاهد على تسالمهم على أن ما أخذ من عنوان إثباتا فهو دخيل في الحكم ثبوتا هو تسالمهم على حمل المطلق على المقيد، كما إذا قال: (إن أفطرت فأعتق رقبة) وقال في دليل آخر: (إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإن المرتكز العرفي على حمل المطلق على المقيد مع أن حمل المطلق على المقيد يعتمد على مفهوم الوصف في الجملة المبتني على أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات التي تعني أن للعنوان المأخوذ إثباتا موضوعية في ما هو المأمور به ثبوتا، وبما أنه لا يحتمل تعدد الأمر بأن يكون هناك أمر بعتق طبيعي الرقبة وهناك أمر آخر بعتق خصوص المؤمنة - بحيث يستحق التارك لعتق الرقبة عقابين على ترك واجبين - فمقتضى ضم موضوعية العنوان بالنظر العرفي إلى عدم احتمال تعدد الأمر هو حمل المطلق على المقيد وأن المأمور به واقعا عتق رقبة مؤمنة.

ووجه الإشكال لدى جملة من الأعلام بأنه إن لم نقل بأي مفهوم للوصف لاكليا ولاجزئيا - أي لم نقل بأصالة التطابق في باب الوصف - وهي أن لعنوان الوصف موضوعية ودخلا ولو في شخص الحكم، فلا معنى للتشبث بأصالة الموضوعية في المقام لإثبات التعيينية بأن يقال: إن مقتضى أصالة الموضوعية في على المحرم المرتكب لمحظور التظليل ذبح شاة أن ذبح الشاة واجب تعييني، لكون الموردين من نكتة واحدة، وإن قلنا بثبوت المفهوم للوصف ولو في الجملة بناء على أصالة التطابق جاء ذلك في اللقب أيضا، فيلزم مثل المحقق العراقي قدس سره القول بمفهوم اللقب في الجملة بنفس النكتة، فلو قال المولى : (أكرم العالم) وقال في دليل آخر: (أكرم الفقيه) أو قال: (أكرم عالما) وقال: (أكرم فقيها) فإن مقتضى أصالة الاحتراز أن لعنوان الفقيه موضوعية، وبضم ذلك إلى أمر آخر - وهو عدم احتمال تعدد الأمر بأن يكون هناك أمر بإكرام خصوص الفقيه وأمر بإكرام طبيعي العالم - حمل أحد الدليلين على الآخر فلا يجب إلا إكرام الفقيه، مع أنه لا يقول بمفهوم اللقب ولو في الجملة .

**الطريق الثاني:** طريق إطلاق الهيئة، وهو أن مقتضى إطلاق الهيئة عدم سقوط الأمر إلا بالإتيان بالمادة، فإن المولى إذا قال: (إن لبس المحرم المخيط فعليه إطعام عشرة مساكين) وشك في أن الواجب هو إطعام عشرة مساكين بعنوانه أو أن الواجب هو الجامع بين إطعام عشرة أو كسوتهم، فإن مقتضى إطلاق الأمر أن لا يسقط هذا الأمر إلا بالإطعام بحيث لو كسى عشرة مساكين فإن مقتضى إطلاق هيئة الأمر بقاؤه .

ولكن شيخنا الأستاذ قدس سره الشريف [دروس في مسائل علم الأصول ج1 ص 299] أشكل على شيخه السيد الخوئي قدس سره بأنه بناء على أن الواجب التخييري هو الأمر بالجامع فلا يحتمل اشتراط في البين كي ينفى الاشتراط بإطلاق الأمر، فإن التمسك بإطلاق الأمر فرع توهم اشتراط الأمر، ولا يوجد اشتراط، إذ لو فرض أن الواجب تخييري وأن متعلق الأمر واقعا هو الأحد فكأنه قال: (إذا لبس المحرم المخيط فليكفر بأحد الفردين) فلا اشتراط في المقام، إذ الأمر ليس مشروطا بفعل الأول - وهو الإطعام - ولا بترك الثاني، فلا فرق بين الوجوبين التعييني والتخييري إلا في المتعلق من حيث السعة والضيق ، وليس الفرق بينهما بالاشتراط في هيئة الأمر في التخييري والإطلاق فيه في التعييني كي يتمسك بالإطلاق لنفي الإشتراط كي يتم ما ذكره قدس سره .

**الطريق الثالث:** إطلاق المادة عرفا. وبيان ذلك أنه لو كان الواجب تخييريا لكان المأخوذ إثباتا هو العدل كأن يقال: (أخرج الكفارة بالإطعام أو الصوم) وأخذ العدل نحو من التقييد عرفا للعدل الأول، وإن لم يكن تقييدا حقيقة، وبالتالي إذا ورد الأمر بالإطعام مثلا : وقال: (إن أفطرت فأطعم)، ولم يقم قرينة على وجود عدل له استفيد من عدم ذكر العدل أن الواجب تعييني فتأمل .

097

**المطلب الثالث:** إذا دار الأمر بين العينية والكفائية فما هو مقتضى الأصل اللفظي؟ وتحقيق ذلك يبتني على تحقيق حقيقة الواجب الكفائي، حيث إن في حقيقته ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** أن مرجع الواجب الكفائي إلى وجوب الفعل على كل مكلف بشرط عدم فعل غيره.

**المسلك الثاني:** أن مرجعه إلى تعلق الأمر بأحد المكلفين.

**المسلك الثالث:** أن مرجعه إلى مخاطبة المكلف بالجامع بين فعله وفعل الغير.

وعلى كل مسلكٍ من هذه المسالك يمكن إثبات أن الواجب عيني عند التردد بين العينية والكفائية.

**أما على المسلك الأول** - وهو أن الواجب الكفائي عبارة عن وجوب الفعل على المكلف مشروطا بعدم فعل غيره فمثلا تجهيز الميت واجب كفائي ومعنى ذلك أنه يجب على كل مكلف أن يتصدى لتجهيز الميت ما لم يجهزه غيره، فهو وجوب مشروط بعدم فعل الغير، سواء أكان فعل الغير رافعا للوجوب بعد حدوثه أو مانعا من حدوثه بالنسبة للمكلف - وبناء على ذلك إذا شك في أن رد السلام في قوله تعالى: (إذا حييتم بتحية فحيووا بأحسن منها أو ردوها) واجب على الكفاية أم واجب عيني فمرجع الشك في ذلك إلى الشك في الاشتراط، لأن المكلف يقطع بأنه خوطب برد السلام ولكن لا يدري أن وجوب رد السلام في حقه مشروط بعدم فعل غيره أم لا؟ فمقتضى الإطلاق عدم الاشتراط، ومقتضى عدم الاشتراط أن أثر الوجوب العيني - وهو إدانته بالمأمور به فعله الغير أم لا - يترتب بمقتضى الإطلاق.

**وأما على المسلك الثاني** - وهو أن الواجب الكفائي عبارة عن تعلق الخطاب بالجامع الانتزاعي وهو أحد المكلفين، كما قيل في الواجب التخييري من أن مرجعه إلى تعلق الأمر بإحدى الخصال - فلو شك المكلف في أن الأمر برد السلام متعلق بشخصه أم متعلق بأحد المكلفين؟ فيقال: إن مقتضى إطلاق صيغة الأمر بقاء الأمر ما لم يصدر منه رد السلام ، فلو تصدى غيره ورد السلام وشك أنه هل سقط الأمر عنه برد غيره أم لا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر بقاء الوجوب حتى مع رد غيره، وهذا أثر من آثار الوجوب العيني.

**وأما على المسلك الثالث** - وهو أن الواجب الكفائي عبارة عن مخاطبة المكلف بالجامع بين فعله وفعل الغير، فيجب على كل من سمع السلام طبيعي رد السلام الجامع بين رده ورد غيره فالفرق بين الكفائي والعيني أن متعلق العيني فعل نفسه ومتعلق الكفائي الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره - فلو شك المكلف الذي سمع السلام في أنه مخاطب برد نفسه أم مخاطب بطبيعي الرد الأعم من رد نفسه ورد غيره، فظاهر إسناد الأمر إلى الرد - حيث إنه قال: يجب عليك رد السلام - أن متعلق الأمر هو الرد المستند إليه لا طبيعي الرد، ومقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت أن متعلق الأمر ثبوتا الرد المستند، فالأمر أمر عيني لا كفائي.

**المطلب الرابع: في ظهور الأمر عقيب الحظر.**

فهل الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة أم في الإلزام أم هو مجمل أم في المسألة تفصيل؟ وهنا أمور أربعة لا بد من الالتفات إليها:

**الأمر الأول:** أن محل البحث أن يرد النهي على نفس مصب الأمر، وإلا لم يكن معنى للبحث عن ظهور الأمر عقيب الحظر، مثلا إذا قال المولى: (لا تكرم غير العلماء) ثم قال: (أكرم السادة منهم) فهنا يتعين التخصيص، أي أن قوله: (أكرم السادة منهم) مخصص لقوله: (لا تكرم غير العلماء) وليس هذا من باب الأمر عقيب الحظر، لاختلاف مصب الأمر عن مصب النهي.

**الأمر الثاني:** لا ريب في أن الأمر في العبادة ظاهر في المطلوبية حتى بعد النهي، والمقصود بالعبادة ما هو بحسب المرتكزات المتشرعية لا يقع إلا عبادة، مثلا: ما ورد في الرواية: (قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها) أو لو قال مثلا: (لا تصم عاشوراء) ثم قال: (صم عاشوراء) فإن الأمر بالعبادة بعد النهي عنها ظاهر في مطلوبيتها ولو طلبا ندبيا، والسر في ذلك: أنه لا يحتمل في العبادة الإباحة، إذ لا معنى لكون العبادة - وهي إضافة العمل إلى الله تبارك وتعالى - أمرا مباحا، بل العبادة مساوقة للرجحان، ولا يتصور فيها الإباحة، فمتى ورد أمر بالعبادة - ولو بعد النهي - فإنه ظاهر في المطلوبية، مما يعني أن محل البحث في غير العبادات.

**الأمر الثالث:** إذا كان الأمر مسبوقا بالنهي لعنوان ثانوي، مثلا: قوله تعالى: (فإذا حللتم فاصطادوا) ظاهر عرفا في مجرد الإباحة، أي أنه ظاهر عرفا في بقائه على ما كان قبل النهي لأن النهي عن الصيد لم يكن نهيا بالعنوان الأولي بل بعنوان ثانوي وهو كون المكلف محرما، فإذا ارتفع النهي لارتفاع العنوان الثانوي رجع الحكم كما كان، وكذا قوله تعالى: (فإذا تطهرن فائتوهن من حيث أمركم الله) ظاهر في بقاء الإباحة فإن من البعيد أن تكون مقاربة الزوجة واجبا شرعا بعد الطهارة من الحيض، بل ظاهر الآية أنه باقٍ على ما كان باعتبار أن النهي عن مقاربة الزوجة كان لعنوان ثانوي وهو طروّ الحيض، فيبقى الحكم على ما كان. وهذا خارج عن محل البحث.

**الأمر الرابع:** ليس لهذا البحث ثمرة عملية ما لم نقل بظهور الأمر بعد الحظر في الإباحة بالمعنى الأخص ولا يدعي ذلك أحد بحسب الظاهر .

وبعد تبين هذه الأمر الأربعة نقول:

في قوله تعالى: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) هل الأمر هنا بعد الحظر ظاهر في الإباحة أو في الإلزام أو هو مجمل؟ وهنا أقوال:

**القول الأول:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج1ص 513] من أن الأمر بعد الحظر ظاهر في الإباحة إذ لا يستفاد من قوله: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) أكثر من كسر الحظر ورفعه وأن الأمر مباح، لا بمعنى الإباحة بالمعنى الأخص بل بمعنى الإباحة بالمعنى الأعم، أي: إنه غير محظور، ولكن قد يقال: إن الإباحة بالمعنى الأعم لازم عقلي لمفاده لأنه سواء كان المراد منه الإباحة بالمعنى الأخص أو الإلزام فالإباحة بالمعنى الأعم منطبق على المراد على كل حال لا أن الأمر بعد الحظر ظاهر في ذلك ظهورا سياقيا .

**القول الثاني:** ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره وفصله سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج 2 ص 12] وهو الإجمال، وتقريبه: أن دلالة الأمر على الإلزام إما بالوضع أو بالإطلاق أو بحكم العقل، وعلى جميع المسالك فإن احتفاف الأمر بسبق الحظر مانع من استفادة الإلزام أو الإباحة، أما بناء على وضع صيغة الأمر للدلالة على الإلزام -كما هو مبنى الكفاية - فإنه إذا تردد الأمر بعد الحظر بين الإلزام والإباحة فلا مجال لإثبات الإلزام إلا بأصالة الحقيقة، وهي أصل عرفي لا تعبدي فلا يحرز جريانه مع سبق الأمر بالحظر، وأما بناء على أن منشأ ظهور الأمر في اللزوم هو الإطلاق - كما هو مسلك المحقق العراقي قدس سره - فمن مقدمات الحكمة عدم قيام ما يصلح للقرينية، والمفروض أن سبق الأمر بالحظر مما يصلح للقرينية على الإباحة، فلا ظهور للأمر ببركة الإطلاق في الإلزام لعدم تمامية مقدمات الحكمة. وأما بناء على أن الأمر ظاهر في إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف وأن اللزوم بحكم العقل- كماهو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - فظهور الأمر في إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف منوط بعدم وجود ما يصلح للمانعية وسبق الأمر بالحظر صالح للمانعية منه، فلا ظهور للأمر في اعتبار الفعل على ذمة المكلف كي يكون موضوعا لحكم العقل بالإلزام، والنتيجة أن الأمر بعد الحظر مجمل.

**وأشكل عليه** السيد الصدر قدس سره [في بحوث في علم الأصول تقرير الشيخ حسن عبد الساتر ج4ص 340] بأن الموردية - أي موردية المادة لتوهم الحظر - لا تصلح للقرينية على خلاف الظاهر، وإنما غايتها إثارة احتمال كون المراد الجدي غير ما هو ظاهر اللفظ، ومن الواضح أن احتمال خلاف الظاهر لا ينفك عنه ظاهر من الظهورات ، فلا أثر له في رفع اليد عن الظهور ، فإذا تم ظهور صيغة (افعل) في نفسها في الوجوب أو إبراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف فكون المورد مما يحتمل فيه الخلاف لا يمنع من العمل بالظاهر.

**ولكن فيه:** أن مدعى سيدنا الخوئي قدس سره أن سياق أن تعقيب الحظر بالأمر سياق ، والدلالة السياقية من الدلالات المؤثرة على نفس الظهور الإستعمالي بحيث لا ينعقد مع استيجاب السياق لتصور رفع الحظر لا للطلب والإلزام ، نعم لايبعد كلامه لو كانا دليلين منفصلين .

**القول الثالث:** ما ذهب إليه السيد الصدر قدس سره [ج4ص 343 من تقرير عبد الساتر] من أنه لا إجمال في المدلول الاستعمالي أبدا وإنما الإجمال في المراد الجدي، فلا معنى للبحث في ظهوره في الإباحة، بل لا ظهور له في الإباحة أصلا.

وبيان ذلك أن للأمر مدلولين مدلولا تصوريا ومدلولا تصديقيا: المدلول الأول: النسبة الإرسالية، وهذا باقٍ لا يتغير سواء أسبقه الحظر أم لم يسبقه وتوهم الحظر أم لم يتوهم، فإن ظهور الأمر في النسبة الإرسالية ظهور ثابت. المدلول الثاني: كون النسبة الإرسالية عن إرادة جدية للفعل أو عن داعي المحركية، وورود الأمر في مورد توهم الحظر يوجب إجمال المراد الجدي، والوجه في ذلك أن النسبة الإرسالية في هذا المورد تناسب أحد مدلولين تصديقيين، فإن المولى حينما يستعمل صيغة (افعل) في النسبة الإرسالية فهذا يصلح أن يكون بداعي إرادة الفعل ، كما يصلح أن يكون بداعي كسر تحرج المكلف وتردده ، فإن المكلف الذي كان محظورا إذا أمر كان الأمر صالحا بالنسبة له لرفع تردده وإرخاء العنان له في الفعل، كأن يقال للصائم: (إذا غربت الشمس فاشرب الماء) حيث لا يستفاد منه أكثر من كسر الحظر بإلقاء المادة إليه، والنتيجة أن الموردية لتوهم الحظر ليست قرينة توجب إجمال المدلول التصوري للأمر، وإنما توجب إجمال المدلول التصديقي، وبذلك يتضح أيضا أن الخلاف في ظهور صيغة (افعل) في هذا المورد في الإباحة وعدمه بلا موجب، فإن المدلول الاستعمالي باق لم يختلف، وهو كما يناسب إرادة الفعل يناسب كسر الحظر، فلا وجه لظهوره في الإباحة.

**فإن قلت :** قد ذكر السيد الصدر قدس سره [في البحوث ج2 ص 49] أن للأمر مدلولين تصوريين: مطابقيا والتزاميا، فالمطابقي هو النسبة الإرسالية، والالتزامي نشؤ النسبة الإرسالية عن إرادة للفعل ، بحيث حتى لو سمع الأمر من الجدار ينتقش في الذهن دلالة الأمر على نشؤه عن إرادة للفعل تصورا، وبالتالي فكونه واقعا بعد الحظر لم يؤثر فقط على مستوى المدلول التصديقي، بل أوجب الإجمال في المدلول التصوري الثاني، ومقتضى ذلك أن للخلاف في ظهور صيغة (افعل) في مورد توهم الحظر في الإباحة مجالا لاحتمال انعقاد ظهور تصوري التزامي لها في النشؤ عن الإباحة؟

**قلت:** قد أفاد السيد الصدر قدس سره [بحسب تقرير مباحث الأصول ج2 ص 109] أن وجه دلالة الصيغة على الوجوب أن الإلقاء الذي هو أمر تكويني خارجي يستبطن طبعا سد كل أبواب العدم، فإذا صدرت صيغة (افعل) الدالة تصورا على النسبة الإرسالية بمعنى إلقاء المخاطب وتوجيهه نحو الفعل، وكان ظاهر حال المولى أنه في مقام الدفع التشريعي كان مقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري المطابقي والمدلول التصديقي هوكون الدفع التشريعي سدا لتمام أبواب العدم في عالم التشريع وهو معنى الوجوب، وهذا يعني أن القرينة إنما يكون لها دور في التأثير على المدلول التصوري الذي يكون مجرى لأصالة التطابق بالنظر العرفي لا مطلقا، فوجود مدلول تصوري التزامي لصيغة الأمر يعني نشؤ الأمر عن الإرادة، وإن تأثر بورود الأمر في مورد الحظر، لكنه لا يسلب الصيغة دلالتها المطابقية على النسبة الإرسالية الصالحة لكلا المدلولين التصديقيين، ما دام المدلول الإلتزامي المجمل ليس موردا لأصالة التطابق في نفسه .

098

**المطلب الرابع: في دلالة الأمر على الفور أو التراخي.**

وبيان ذلك بذكر عدة أمور:

**الأمر الأول:** ذكر صاحب الكفاية قدس سره أن الأمر لا دلالة له على الفور ولا على التراخي، ثم قال بأن مقتضى إطلاق الأمر جواز التراخي.

وقد أشكل عليه سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج1 ص517 -518] بأن صاحب الكفاية قدس سره ذكر في بدء المطلب أن الأمر لا دلالة له على الفور ولا على التراخي، فهل مقصوده من ذلك أنه لا دلالة له على لزوم التراخي؟ أم أن مقصوده أنه لا دلالة للأمر على جواز التراخي؟ فإن كان مقصوده الأول ففيه: أنه لا يحتمل أحد لزوم التراخي، كي ينفى ذلك من قبل صاحب الكفاية قدس سره، وإن كان مقصوده الثاني وأن الأمر لا دلالة له على لزوم الفورية ولا على جواز التراخي فإنه يتنافى مع ما ذكره في الذيل من أن مقتضى إطلاق الأمر جواز التراخي، فكيف يوفق بين قوله في الصدر: إن الأمر لا يدل على التراخي وقوله في الذيل: إن مقتضى إطلاق الأمر جواز التراخي؟

ويمكن أن يقال - كما ذكر بعض المعلقين على الكفاية - بأن المنظور في الصدر هو الدلالة الوضعية، والمنظور في الذيل الدلالة الإطلاقية، فإن صاحب الكفاية يرى أن الأمر لم يوضع لا للدلالة على الفورية ولا للدلالة على جواز التراخي، فلا دلالة وضعية في البين، ولكن مقتضى الإطلاق اللفظي أنه يجوز للمأمور التراخي في الإتيان بالفعل.

**الأمر الثاني:** ما هو الدليل على الفورية؟ استدل على اعتبار الفورية بأحد وجهين: وجهٍ من نفس الأمر ووجهٍ من خارج الأمر.

**الوجه الأول:** ما كان من نفس الأمر. ويمكن تصويره بعدة أنحاء:

**الأول:** أن ظاهر أمر المولى لعبده بشيء مطلوبيته فورا، فإذا قال الأب لولده: (ائتني بماءٍ) فإن ظاهره أن مطلوبه الإتيان بالماء فورا، فلو تأخر عن ذلك ساعة أو يوما استوجب العقوبة.

**الثاني:** إن البناء العقلائي قائم على لزوم الإتيان بالمأمور به فورا ، بحيث يكون جواز التراخي محتاجا لقرينة، فما لم يقم الآمر قرينةً على جواز التراخي فاللازم هو المبادرة .

وقد نوقش في ذلك تبعا لما في الكفاية: بأنه لا دلالة للأمر لا بالوضع ولا بالإطلاق إلا على طلب إيجاد الطبيعي بغض النظر عن النحوين الفورية والتراخي، ما لم تقم قرينة حالية أو ارتكازية على الفورية كصدور الأمر من المولى العرفي لحاجة لحظية كما في أمره بإحضار الدواء وإنقاذ المريض والإتيان بالماء والغذاء لا في تمام الأحوال، وبذلك يتضح وجه النقد في النحو الثاني .

**الثالث:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [في بحوث في علم الأصول ج 4 ص 387] بأن مادة الأمر وإن لم تكن لها دلالة على الفورية، إلا أن مفاد الهيئة هو النسبة التحريكية، وكما أن التحريك الخارجي كالتحريك باليد مساوق لفورية التحرك فكذلك التحريك التشريعي.

وأجاب عنه: بأن الفورية في التحرك الخارجي ليست من لوازم طبيعي التحريك كي تشمل التحريك التشريعي، وإنما هي من لوازم شخص التحريك وخارجيته المتمثلة في المحرك وجهته وظرفه، وهذا مما لا يمتد للتحريك التشريعي العام وهو التحريك نحو الطبيعي الجامع بين حال الفورية وعدمها، بتقريب أن محركية الخطاب المولوي ليست إلا حكم العقل بلزوم تنفيذه عند وصوله، وتنفيذ الخطاب إنما هو على طبق ما وقع عليه، فلو وقع على نحو الفورية فامتثاله كذلك ولو وقع على نحو التوسعة فالمهم عدم تركه.

**الوجه الثاني:** وهو الاستدلال على الفورية من خارج الأمر. وقد استند فيه إلى الآيتين المباركتين: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض) وقوله تعالى: (فاستبقوا الخيرات) فإن ظاهر الآيتين أن الفورية في جميع الواجبات مطلوبة، فلو فرض أن الأمر لا يدل في نفسه لا هيئة ولا مادة على الفورية فإن وجوبها مستفاد من الآيتين، وهو دليل عام يشمل جميع الواجبات والتكاليف .

ولكن صاحب الكفاية قدس سره وغيره من الأعلام دفع هذا الوجه من الاستدلال بعدة مناقشات:

**المناقشة الأولى:** أن لكل من الدليلين خصوصية لا يستفاد منها العموم لسائر التكاليف، أما قوله عز وجل: (فاستبقوا الخيرات) فواضح، فإن الاستباق هو التنافس بين المكلفين في تحقيق الخير، الذي يتمثل في محاولة كل واحد بالإتيان بما هو أفضل كما أو كيفا ، فمفاد الآية نظير قوله تعالى (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) وليس المراد به الفورية بلحاظ عمل المكلف نفسه، وإنما الاستباق بلحاظ المقارنة بين عمله وعمل غيره في مجال الخير، فلا ربط للآية بمسألة الفورية، حيث إن محل البحث في الفورية عبارة عما لو أمر الإنسان بعمل فهل يجب عليه الإتيان به في الزمان الأول أم لا؟ بينما مدلول قوله: (فاستبقوا الخيرات) أن المطلوب هو التنافس في الوصول إلى فعل الخيرات، وهذا أمر لا ربط له بمسألة الفورية.

وأما قوله عز وجل: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) فإن ظاهره أن المأمور به سبب المغفرة، أي: سارعوا إلى سبب يوجب المغفرة، ومن الواضح أن سبب المغفرة هو التوبة، أوفعل الحسنات الماحي لأثر صغائر الذنوب كما في قوله تعالى: (إن الحسنات يذهبن السيئات)، وكما أن التوبة واجب فوري عقلا، فكذلك مفاد الآية أن السبب المحصل للمغفرة واجب المسارعة اليه، لا أن الآية ناظرة لكل التكاليف الصادرة من المشرع كي يقال: إن جميع التكاليف الصادرة من المشرع يلزم فيها الفورية، والشاهد على ذلك أنه لا يقال لمن لم يصدر منه ذنب: (عليك المسارعة للمغفرة بالإتيان مثلا بصلاة الظهر فورا).

فظهر أن الآيتين أجنبيتان عن مسألتنا.

**المناقشة الثانية:** إن الاستدلال بالآيتين على الفورية مدفوع نقضا وحلا.

**أما نقضا** فإن أكثر المستحبات والواجبات ليست فورية، خصوصا الواجبات الموسعة كالصلاة والكفارة ، ولازم خروجها عن مفاد الآية تخصيص الأكثر المستهجن.

وأما حلا فبأن الأمر في الآيتين لا ظهور له في الإلزام، إذ لو كانت المسارعة للمغفرة والخير واجبا لكان الأنسب بيان ذلك بذكر لازم الوجوب من ترتب العقوبة على المخالفة، والتحذير من الغضب والشر المترتب على ترك المسارعة.

وقد أورد على النقض والحل:

أما النقض فإن استفادة الوجوب لو كانت بحكم العقل كما يراه سيدنا الخوئي قده فلايضر بها كثرة التخصيص ، وذلك لأن موضوع حكم العقل باللزوم الطلب المولوي مع عدم الترخيص في الترك ، فما ثبت فيه الترخيص من موارد التخصيص كالواجبات الموسعة لا حكم للعقل فيه بالوجوب، وما لم تقم فيه قرينة على الترخيص فهو مورد للوجوب عقلا، وكذلك بناء على دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق، نعم إذا كانت دلالة صيغة (وسارعوا) على الوجوب بالوضع فتخلف هذه الدلالة بتخصيص الأكثر موجب لانكسارها وعدم انعقادها عرفا.

وأما الحل فإنه منقوض بسائر الأوامر الوجوبية التي اكتفي فيها باستفادة الوجوب من الصيغة وإن لم تقترن بذكر الوعيد والتحذير . لكن سيد المنتقى قدس سره [ج1ص 518] دفع ذلك بأن الآيتين محفوفتان بالمرتكز العرفي، القائم على أن المسارعة للمغفرة والاستباق للخيرات أمر حسن مندوب إليه، فاحتفاف الآيتين بهذه المرتكزات موجب لانصرافهما عرفا للندب والمحبوبية، فلو كان مراد الشارع من قوله: (وسارعوا) و(فاستبقوا) الإلزام مع التفاته إلى أن المنصرف منهما لدى العرف هو الندب لأقام قرينة على الإلزام بالوعيد على العقوبة، وحيث لم يقم هذه القرينة فالمنصرف من الآيتين بمقتضى احتفافهما بالمرتكزات العقلائية هو الطلب الندبي لا الإلزامي.

**المناقشة الثالثة :** ماذكره شيخنا الأستاذ قدس سره توجيها لعبارة الكفاية [دروس في مسائل علم الأصول ج1ص 316] وحاصله أن الآيتين ظاهرتان في أنه ليس في المسارعة والإستباق ملاك وراء ملاك إحراز الإتيان بالخير وسبب المغفرة ، ومن الواضح أن فعل الخير وتحصيل المغفرة مما يستقل العقل بحسنه في نفسه ، فلا يستفاد منهما الأمر المولوي وإنما الإرشاد لما يستقل به العقل.

**ولكن قد يلاحظ على ذلك** بأن ظاهر أخذ مادة المسارعة والإستباق في متعلق الأمر أن لهما خصوصية وأن فيهما ملاكا نفسيا يقتضي الأمر به، وبما أن العقل لاحكم له بحسن المسارعة والإستباق في نفسه وراء حسن الخير وتحصيل المغفرة فلا موجب لرفع اليد عن ظهورهما في الأمر المولوي**. وأضاف السيد الصدر قدس سره** [في بحوث في علم الأصول ج 4 ص 388] أنه على فرض أن العقل مستقل بالحسن فليس حكمه به على سبيل الإلزام وإنما على سبيل الإستحسان، فلا ينافي ذلك تصدي المولى للإلزام بهما لملاك يقتضي ذلك. **ولكن قد يقال:** لا يبعد أن المرتكز العقلائي على حسن المسارعة تحفظا على الملاكات من فوتها لعارض غير متوقع، واحتفاف الآية بذلك مانع من ظهورها في الإلزام المولوي.

**الأمر الثالث:** إن الفورية على أقسام ثلاثة:

**القسم الأول:** هو تقيد المأمور به بالزمن الأول لوصول الأمر ،فإذا انقضى الزمن الأول سقط الأمر، كوجوب رد السلام الفوري إلا أن فوريته بمعنى أنه متى لم يحصل حتى فات زمانه عرفا سقط الأمر.

**القسم الثاني:** أن الفورية أمر زائد على ما هو المأمور به ، بمعنى مطلوبية الإتيان بالعمل في الزمن الأول ولكن إذا انقضى الزمن الأول تحول الواجب إلى واجب موسع، وذلك كالأمر بصلاة الآيات فإنه فوري عند حصول الزلزلة، لكن لو لم يأت به المكلف على نحو الفورية سقطت الفورية وبقي أصل الأمر بنحو الواجب الموسع.

**القسم الثالث:** أن المراد بالفورية الإتيان بالمأمور به فورا ففورا، أي انحلال الأمر بالفورية الى أوامر بعدد الأزمنة، نظير الأمر بإخراج الخمس و إخراج الزكاة، فإنه يجب فورا ففورا، بحيث كل ما مر زمن لم يأت به تعين عليه الإتيان به في الزمن الثاني.

وبناء على ذلك فلو كان مدرك استفادة الفورية هو الآيتان لكان ظاهرهما القسم الثالث ، بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ، إذ لا معنى بحسب المرتكزات لسقوط الأمر بالمسارعة للخير والمغفرة بتركها في الزمن الأول، ولكن إذا كان مدرك استفادة الفورية هو الأمر بالفعل فعلى أي نحو من الأنحاء الثلاثة يمكن حمله؟ وقد أفاد صاحب الكفاية قدس سره بأنه إن كان الأمر الدال على الفورية ظاهرا في وحدة المطلوب أي أخذ الفورية قيدا في متعلق الأمر، كأنه قال: يجب رد السلام فورا، فهو ناظر للقسم الأول، بحيث لو لم يأت به فورا فلا أمر، وإن كان الأمر الدال على الفورية ظاهرا في تعدد المطلوب كما لو قال: تجب صلاة الآيات عند حدوث الزلزلة ويلزم إيقاعها فورا، فإن مفاده القسم الثالث، وهو أن المطلوب بالأمر الإتيان بالعمل فورا ففورا كما في مسألتي أداء الخمس والزكاة.

ولكن أشكل عليه من قبل الأعلام - ومنهم سيد المنتقى [ج1ص 519] وشيخنا الأستاذ قدس سرهما [في الدروس ج 1 ص 321] أنه لو كان الأمر دالا على الفورية بنحو تعدد المطلوب فالظاهر منه هو القسم الثاني، أي أن ظاهره مطلوبية العمل ومطلوبية إيقاعه فورا، والفورية هي عبارة عن إيقاعه في الزمن الأول، فإذا انقضى الزمن الأول ارتفع المطلوب الثاني لارتفاع موضوعه ويبقى المطلوب الأول وهو الإتيان بأصل العمل ولو على نحو الواجب الموسع، وليس معنى تعدد المطلوب الإتيان بالعمل فورا ففورا إلى آخر الأزمنة.

وهذه المناقشة واردة.

**الأمر الرابع:** على فرض أن الواجب موسع ولكن لو احتمل المكلف الفوت للموت أو العجز أو الحيض وكان احتمالا عقلائيا لمناشئ معينة، فهل يجب المبادرة للصلاة فورا مع كونها من الواجب موسع؟

قد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره [في التنقيح ج8ص 15 في أحكام الأموات ] إلى أن استصحاب الحياة لا أثر له في جواز التراخي في أداء الحقوق ورد الأمانات مع احتمال الموت كما ذكرناه في الواجبات الموسعة أداء وقضاء كالصلاة، لأن تنجز التكليف يقتضي إحراز الخروج عن عهدته فبمجرد الشك في الموت يجب عليه الإمتثال فورا.

وتقريب كلامه قدس سره أنه لا مجال للتراخي والإمهال في الإتيان بالواجبات الموسعة أداء أو قضاء كما في الصلاة والصوم مع احتمال الفوت احتمالا عقلائيا، إلا بناءً على أحد أصلين: الأول: أصالة القدرة الثاني: استصحاب القدرة.

أما أصالة القدرة - حيث ذكر فقيه عصره سيد المستمسك قدس سره إنه أصل عقلائي ثابت فإذا شك إنسان في قدرته على العمل كما لو أمر المكلف بدفن الميت وشك في قدرته على ذلك لصلابة الأرض أو نزول الثلج فلا مجال للتنصل بحجة عدم إحراز القدرة ، فإن الأصل عند العقلاء أن الإنسان قادر - ففي المقام أيضا قد يقال: إذا شك المكلف في بقاء قدرته إلى آخر الوقت أو فوتها بموت ونحوه فالأصل أنه قادر، ومقتضى ذلك جواز التأخير.

**ولكن يرد عليه** أنه ليس جريان الأصل هنا عقلائيا، لأن الفرض كون خوف الفوت خوفا عقلائيا، فلا معنى لبناء العقلاء على جريان أصالة القدرة مع حصول خوف عقلائي للفوت .

وأما استصحاب القدرة الحاصلة بالفعل مع الشك في بقائها إلى آخر الوقت بغرض إثبات جواز التأخير، فقد يقال في تقريب ذلك : إن وجوب إحراز الخروج عن عهدة التكليف المنجز بالإمتثال إنما هو بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فاللازم هو تحصيل ما يؤمن من العقوبة الأخروية فكما أن الإطمئنان العقلائي ببقاء القدرة أو البينة الشرعية مؤمن من ذلك وأثره جواز التأخير فكذلك استصحاب القدرة، ولو تخلف الإستصحاب وحصل الفوت فإن عدم تحقق الإمتثال مستند للشارع لا الى تقصير المكلف، ولكن سيدنا الخوئي يمنع من ذلك ويرى أن التمسك باستصحاب القدرة في المقام من قبيل الأصل المثبت، وبيانه : أنه بعد أن أمر المولى بطبيعي الصلاة بين الحدين - الزوال والغروب - حكم العقل بأنه يمكن الإتيان بالطبيعي في أوله أو آخره لتساوي الأفراد الطولية من حيث انطباق الجامع عليها ، ولكن بعد وصول التكليف وحكم العقل بأن الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني لا من حيث دفع الضرر المحتمل فقط بل لاقتضاء حق المولوية ذلك فلا مجال عقلا لتطبيق هذا الحكم العقلي إلا بإحراز الإمتثال إما وجدانا أو بحجة شرعية، فحكم العقل بجواز تطبيق الجامع على الفرد المتأخر لا يكون تطبيقا لحكمه بضرورة إحراز الفراغ اليقيني إلا مع إحراز العقل قيام الحجة على تحقق الامتثال في آخر الوقت، واستصحاب القدرة إلى آخر الوقت لا يثبت تحقق الامتثال حتى مع بقاء عزمه على ذلك إلا بالملازمة العقلية، وهو أصل مثبت، فلا محالة يتعين على المكلف المبادرة مع خوف العجز أو الموت.

099

**المطلب الخامس: في دلالة الأمر على المرة أو التكرار.**

وبيانه: هل يدل الأمر في قول المولى مثلا : (يجب على العبد صلة الرحم) على أن المطلوب صرف وجود صلة الرحم بحيث لو حصل مرة واحدة كفى أم المستفاد من الأمر بصلة الرحم هو التكرار؟ والتكرار كما يصدق على الأفراد الطولية يصدق على الأفراد العرضية، وهو المعبر عنه بالدوران بين الدفعة والدفعات، مثلا: إذا قال المولى: (تصدق على الفقير) وقلنا بأن الأمر ظاهر في التكرار فإن التكرار لا يختص بالأفراد الطولية بمعنى أن يأتي بصدقة بعد صدقة بل يشمل الأفراد العرضية ، بحيث لو استطاع أن يتصدق على مائة فقير في لحظة واحدة فإنه واجب أيضا.

وقد وقع البحث في عدة أمور مهمة:

**الأمر الأول: في دلالة الأمر على المرة والتكرار.**

والصحيح أنه لا دلالة له لا بمادته ولا بهيئته، أما عدم دلالة المادة - كما لو قال: (صل) أو (تصدق) - فإنه لا يستفاد من عنواني الصلاة والصدقة المرة أوالتكرار، والسر في ذلك أن ظاهر عنوان المادة إرادة نفس الطبيعي أي: طبيعي الصدقة أو طبيعي الصلاة من دون ملاحظة المرة أو التكرار ، والشاهد على ذلك عرفا أن لهذه المادة عدة هيئات، فقد تكون ضمن فعل أمرٍ نحو (صل) أو فعل مضارع نحو (يصلي) أو فعل ماضٍ نحو (صلى) وقد تكون ضمن مصدر نحو (الصلاة)، ولا نجد مع تغيرها بتغير الهيئات في تمام صورها دلالة على المرة أو التكرار .

وأما عدم دلالة الهيئة فإنه لا يستفاد من هيئة (افعل) إلا النسبة الإرسالية والطلبية، فكما لا يستفاد من المادة إلا الطبيعي فكذا لا يستفاد من الهيئة إلا النسبة الإرسالية.

بل أضاف السيد الصدر قدس سره أن إضافة الإيجاد الواحد أو الإيجاد المتكرر لمدلول الهيئة من إقحام معنى اسمي في معنى حرفي، وهو غير مألوف عرفا ، لأن معنى الهيئة معنى حرفي - وهو النسبة الإرسالية أو النسبة الطلبية - ومعنى المرة والتكرار معنى اسمي، فإن مرجع استفادة المرة أو التكرار من الهيئة أن يكون مفاد (تصدق) النسبة الطلبية نحو إيجاد واحد، أو النسبة الطلبية نحو إيجاد متكرر، وهذا يعني أن طرف النسبة التي هي معنى حرفيّ معنى اسمي، وذلك ليس معهودا ومألوفا في الأوضاع اللغوية والعرفية فتأمل.

**الأمر الثاني:** إن الأمر بحسب الوضع وإن لم يوضع للمرة ولا للتكرار، ولكن قد يستفاد من إطلاق الأمر التكرار والانحلال بلحاظ الموضوع ، وهو مابحثه المحقق العراقي قدس سره في المقام - كما نقل عنه في المنتقى عن تقريره في بدائع الأفكار ج1 ص 255] وتبعه السيد الصدر هنا [البحوث ج2 ص 121- 126] مع أن صاحب الكفاية قدس سره تعرض لهذا المسألة في أول النواهي، ولذلك اضطر السيد الصدر قدس سره إلى تكرار البحث نفسه في أول النواهي [البحوث ج 3ص 17]

وحاصل المسألة أن مقتضى إطلاق القضية المشتملة على الأمر الانحلال بحسب الموضوع دون المتعلق؟ مثلا: إذا قال المولى: (أكرم العالم) أو: (تصدق على الفقير) فظاهر الخطاب انحلال الأمر وتعدده بعدد أفراد العالم، بحيث كلما وجد عالم فهناك أمر بإكرامه، ولكنه لا ينحل بانحلال متعلقه، بمعنى أنه إذا وجد العالم وجب أكرامه ولو مرة واحدة، مما يعني أن الحكم يتعدد بلحاظ موضوعه لا بلحاظ متعلقه، فهل أن ذلك يختلف باختلاف الموارد أم لذلك ضابطة عرفية نوعية؟

وقد تصدى السيد الصدر قدس سره لاستكشاف الضابطة النوعية المستفادة من الإطلاق ، وهنا مطلبان، إذ تارة تلاحظ هذه الضابطة في الأوامر وتارة تلاحظ في النواهي:

**المطلب الأول: الضابطة في الأوامر.**

 إذا قيل: (أكرم العالم)، فهو ظاهر في كون موضوع الحكم مفروض الوجود في رتبة سابقة على الحكم، وذلك يقتضي تبعية الحكم لموضوعه عرفا، ومقتضى تبعية الحكم لموضوعه رجوعه لقضية شرطية مؤداها أنه كلما تحقق الموضوع تحقق الحكم، فالعالم في قوله: (أكرم العالم) حيث أخذ مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر بالإكرام كان مقتضى ذلك تبعية الأمر بالإكرام لوجود العالم، وهذه التبعية بالنظر العرفي قضية شرطية مفادها أنه كلما وجد العالم فأكرمه، وحيث إن الطبيعي يتعدد وجوده بعدد وجود أفراده كان مقتضى تبعية الأمر لوجود الطبيعي انحلال الحكم لأحكامٍ عديدة في مرحلة الفعلية بعدد فعلية أفراد موضوعه. وأما بالنسبة لمتعلقه فالأمر بالعكس، فإن نسبة الصلاة والإكرام للأمر ليست كنسبة الموضوع للأمر، لأن المتعلق تابع للأمر لا العكس، حيث إن المطلوب بالأمر إيجاد المتعلق فكيف يكون الأمر تابعا للمتعلق؟ ولو كان مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر به لزم من الأمر تحصيل الحاصل ، فبما أنه أريد بالأمر إيجاد المتعلق، والمتعلق صادق على الطبيعي بنحو صرف الوجود فلا يستفاد من الأمر بشيءٍ إلا طلب صرف الوجود ولذلك قيل إن الإطلاق في الموضوع شمولي لانحلاله لأحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع، والإطلاق في المتعلق بدلي لكفاية صرف الوجود منه تحقق الإمتثال.

**المطلب الثاني: الضابطة في النواهي.**

والكلام فيها هو الكلام في الأوامر ، بمعنى أننا لو أغمضنا النظر عن المناسبات الارتكازية الحافة بمرحلة الخطاب أو بمرحلة الإمتثال لقلنا أن مرجع قوله: (لا تكرم الفاسق) إلى أنه كلما وجد فاسق فهناك نهي عن إكرامه، فينحل الحكم - وهو الحرمة - لأحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع، وأما بلحاظ المتعلق فهل تتعدد حرمة إكرام الفاسق عند وجوده بحيث لو أكرمه عندما وجده ولو عصيانا فهل يحرم إكرامه ثانيا أم لا؟ والصحيح أن النهي إنما هو عن صرف وجود الإكرام بحيث لو عصى فأكرم سقط النهي ولو لعصيانه فلا يحرم إكرامه بعد ذلك، ولكن توجد في المقام مناسبة ارتكازية عرفية متعلقة بمقام الامتثال، وهي ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أن المرتكز العرفي قائم على أن الطبيعة توجد بوجود فردٍ ولا تنعدم إلا بعدم سائر الأفراد، مع أنه بحسب الدقة العقلية لا فرق بين الوجود والعدم، فإن الطبيعي كما يتعدد وجوده بعدد الأفراد يتعدد عدمه بعدم الأفراد، بلحاظ أن نسبة الطبيعي لأفراده نسبة الآباء للأولاد لا نسبة الأب لأولاده، إلا أن مقتضى المرتكز العرفي أنه لا يتحقق امتثاله إلا بترك سائر أفراد الإكرام، وإلا فالمنهي عنه في عالم الجعل هو صرف وجود الإكرام، لكن امتثال هذا النهي بمقتضى هذه المناسبة الارتكازية لا يتحقق إلا بترك سائر أفراد إكرام الفاسق.

وماقيل به في الجملة الإنشائية أمرا أو نهيا يأتي في الجملة الخبرية إيجابا أو سلبا، فمثلا: إذا قيل: (العالم نافعٌ) فإن المستفاد منها الانحلال أي: انحلال النفع بانحلال العالم، فكلما وجد العالم فهو نافع، ولكن إذا وجد العالم فلا يتعين في صدق القضية الخبرية أن يكون نافعا في كل يوم، بل يكفي أن يصدر منه صرف وجود النفع، بينما القضية السالبة كما لو قيل: (العالم ليس بموجود) لا تصدق بالنظر العرفي إلا إذا بعدم كل عالم للمناسبة الارتكازية التي سبق بيانها في امتثال النهي.

**الأمر الثالث:** إن ما ذكر من تعدد الحكم وانحلاله بعدد أفراد الموضوع ناشئ إما عن صياغة القضية وإما للمناسبات الارتكازية، فلو قيل: (العالم أكرمه) كان المستفاد من صياغة القضية أن الموضوع قد أخذ مفروض الوجود، وإذا قيل: (خذ بقول العالم) فإن الصياغة لا ظهور لها في حد ذاتها في أخذ العالم مفروض الوجود بحيث يستفاد منها الإنحلال، لكن المناسبات الارتكازية تقتضي أنه كلما وجد عالم فخذ بقوله، وحيث إن المناسبات الارتكازية قد تتخلف في بعض القضايا في باب الأوامر فلا ينعقد لها ظهور في الإنحلال، وذلك كما لو قال المولى: (توضأ بالماء) فإنه لا يستفاد منه أنه كلما وجد ماء فتوضأ به لا بصياغة القضية ولا بالمناسبة الارتكازية، بل إن ظاهره أن المأمور به صرف وجود الوضوء بماء لا أنه كلما وجد ماءٌ فإن الوضوء مأمور به.

100

**الأمر الرابع:** أن ما سبق من الضابطة النوعية - بمعنى انحلال الحكم بلحاظ موضوعه إلى أحكام عديدة وعدم انحلاله بلحاظ متعلقه - هل هو قاعدة لا تتخلف؟

قد أفاد السيد الصدر قدس سره أن مقتضى الضابطة النوعية: أن الحكم بلحاظ موضوعه ينحل لأحكام عديدة، مما يعني أن الإطلاق بلحاظ الموضوع شموليّ لكنه لا ينحل بلحاظ متعلقه - حيث إن المطلوب من جهة المتعلق صرف الوجود - مما يعني أن الإطلاق بلحاظ المتعلق بدليّ لا شموليّ، ولكن مع ذلك قد تقوم قرينة تقتضي عدم الانحلال بلحاظ الموضوع، وقد تقوم قرينة تقتضي الانحلال بلحاظ المتعلق، ولذلك ذهب سيدنا الخوئي قدس سره إلى أنه لا ضابطة في البين، وإنما مسألة الانحلال وعدمه تتبع القرائنَ الارتكازية والمناسبات، بينما يرى السيد الصدر قدس سره أن هناك ضابطة عرفية نوعية تقتضي الانحلال بالنسبة للموضوع لولا القرينة على الخلاف وتقتضي عدم الانحلال بلحاظ المتعلق لولا القرينة على الخلاف، فما هي القرينة على الخلاف؟

أما بالنسبة للموضوع فإن كونه نكرة منونة ظاهر في الوحدة وعدم الشمولية كما لو قال المولى: (أكرم عالما) فإن تنوينه موجب لظهوره في البدلية مع أنه موضوع في القضية، فليس مرجع قوله: (أكرم عالما) إلى قوله: (كلما وجد عالم فأكرمه) بل مرجعه إلى مطلوبية صرف وجود إكرام عالم.

ولكن الصحيح أن عنوان (عالما) وإن كان ظاهرا في الوحدة إلا أنه ليس من جهة التنوين، فإنه إن لوحظ سياق الإسناد اللغوي في هذه الجملة، فإن موقع كلمة (عالم) فيها موقع الموضوع، فهي نظير (أكرم العالم)، حيث إن كليهما على نسق واحد من حيث كونه موضوعا في القضية والتنوين لا أثر له، ولكن العرف بحسب المناسبات الارتكازية عنده يرى أن كلمة (عالما) وإن كانت موضوعا بحسب الإسناد اللغوي إلا أنها بحسب اللب قيدٌ في المتعلق، فمرجع قوله: (أكرم عالما) إلى: أكرم عالما ولو بإيجاد عالمٍ ثم إكرامه، فلو كانت للمكلف القدرة على إيجاد عالم ثم إكرامه لكان ذلك مأمورا به في قوله: (أكرم عالما)، فلم يؤخذ العالم مفروض الوجود في رتبة سابقة على الحكم، بل أخذ قيدا في المتعلق عرفا، نظير ما يفهم من قوله: (ابن مسجدا) و(أنشد قصيدة )، إذ ليس ظاهره أنه إن وجد المسجد فابنه، بل ظاهره مطلوبية إيجاد هذا المضمون - وهو بناء مسجد - كما استظهر من قوله: (توضأ بالماء) إذ ليس ظاهره أنه إذا وجد الماء فتوضأ، بل ظاهره أنه أوجد الوضوء بالماء ولو بإيجاد الماء، فلو فرض أن المكلف قادر على إذابة الثلج والتوضؤ بالماء وجب عليه ذلك، ولذلك لا تنتقل وظيفته للتيمم إلا إذا كان عاجزا عن استعمال الماء، وأما لو كان قادرا عليه بصنع الماء فإنه يجب عليه. فالمسألة لا تدور مدار التنوين وعدمه بل مدار المناسبات الارتكازية، ولذلك لو جاءت النكرة المنونة في مورد النهي فقال: (لا تكرم عالما) فإنه يستفاد منه الشمولية مع أنه نكرة منونة، مما يعني أن التنوين وعدمه لا دخل له في القرينية، بل الظهور تابع للمناسبات الارتكازية.

وأما من جهة المتعلق فقد سبق بأن ظاهر وقوعه متعلقا كونه مأخوذا على نحو صرف الوجود، ولكن في باب النواهي قرينةٌ عرفيةٌ عامة توجب ظهور المتعلق في الشمولية بحيث يكون إطلاق المتعلق في باب النواهي إطلاقا شموليا لا بدليا، مثلا: إذا قال المولى: (لا تكذب) فإنه ليس المنهي عنه صرف وجود الكذب، إذ كل إنسان تاركٌ لصرف وجود الكذب بالضرورة، بل المنهي عنه كل كذب.

والسر في ذلك - مع أن الكذب متعلقٌ لا موضوع - أن الغالب في موارد النهي عن الطبيعة قيام المفسدة بكل فرد من أفرادها، بينما الغالب في موارد الأمر قيام المصلحة بصرف الوجود، ونتيجة ذلك أنه إذا أمر المولى بطبيعيّ كان المتبادر للعرف أن المطلوب صرف الوجود لأن الغالب كون المصلحة قائمة بصرف الوجود، وأما إذا نهى عن طبيعي كان المنصرف منه الإطلاق الشمولي باعتبار أن الغالب في المفاسد أن تكون عامة لكل أفراد الطبيعة، الا أن يقال في منع ذلك، بأنه لا قرينة عامة في باب النواهي لاختلاف ملاكات النهي عرفا وشرعا باختلاف الموارد فلا يستفاد من النهي الشمولية في مرحلة الجعل من جهة غلبة الشمولية في الملاك، وإن كان لا يتحقق الإمتثال للنهي إلا بترك سائر الأفراد ما لم تقم قرينة على الخلاف كالنهي في مورد التقية الخوفية الذي يسقط بالعصيان والمخالفة لانتفاء موضوعه، بلحاظ أن النهي عن الطبيعي ظاهر عرفا في مطلوبية تركه وإعدامه، وهو متوقف عرفا على الكف عن سائر أفراده، مما يعني أن الفارق بين النهي والأمر في المتعلق بالشمولية والبدلية إنما هو في مرحلة الإمتثال لا الجعل.

وأما الفرق بينهما من حيث الموضوع فإن ظاهر سياق الردع والزجر في باب النواهي عدم دوران فعلية النهي مدار فعلية الموضوع كما في الأوامر، فقوله: (لا تشرب الخمر) لا ظهور فيه في القضية الشرطية بمعنى أنه إذا وجد الخمر فلا تشربه، بل الظاهر منه النهي الفعلي عن شرب الخمر ولو بصنعه، فالحرمة فعلية ولو لم يكن الخمر فعليا، ولا يرد على ذلك محذور اللغوية، حيث إن ثمرة فعلية الحرمة البناء على كف النفس عن مخالفتها، فلذلك لو فرض المكلف سجينا مكبل اليدين فإنه يحرم عليه شرب الخمر حرمة فعلية لكفاية الأثر النفسي وهو البناء على الطاعة في ذلك.

ومما يتفرع على ذلك ما وقع البحث فيه في بعض الموارد من كون العنوان فيها بالنسبة لبعض الجهات هل هو بحكم الموضوع فيكون الإطلاق فيه شموليا أم بحكم المتعلق فيكون الإطلاق فيه بدليا، مثلا: موارد وجوب الكفارة نحو: (إذا استعمل المحرم الطيب وجبت عليه الكفارة)، حيث وقع البحث في أنه: هل تتعدد الكفارة بتعدد الطيب من المحرم نفسه؟ فإن استظهر كونه بمثابة الموضوع من هذه الجهة أيضا كان مقتضى ذلك تعدد الكفارة بتعدد الطيب ولو من محرم واحد في يوم واحد، ونحوها صلاة الآيات فإنه إذا تعددت الآيات بأن اجتمع الكسوف والزلزلة والريح المخوفة في آن واحد فهل يعني ذلك تعدد الموضوع المساوق لتعدد الأمر بصلاة الآيات، وأوضح مثال على ذلك غسل مس الميت من حيث تعدد الأمر بالغسل بتعدد المس، إذ لاريب في أن مس الميت بلحاظ أفراد الميت موضوع، نظير استعمال الطيب بلحاظ أفراد المحرم، ولذا لو تعدد المس لتعدد الميت تعدد الغسل، ولكن الكلام في تعدد الأمر بتعدد مس الميت الواحد، فهل أن مس الميت الواحد بحكم الموضوع بحيث يتعدد الأمر بتعدده أم بحكم المتعلق؟ فإذا استظهر كونه بحكم الموضوع فالإطلاق فيه شمولي وإذا استظهر كونه بحكم المتعلق فالإطلاق فيه بدلي، بمعنى أنه إذا نظر لمس الميت بما هو موضوع للأمر بالغسل - كما هو ظاهر سياق الأمر - فهو سبب، وإذا كان سببا فتعدد وجوده تعدد للسبب، ومقتضى تعدد السبب تعدد الأمر، وهو ما يعبر عنه بأن الأصل عدم تداخل الأسباب، وبعد المفروغية عن تعدد الأوامر فهل يكفي في مقام الامتثال غسل واحد؟ وهو ما يعبر عنه بتداخل المسببات، وقد يمثل لتداخل المسببات: بما إذا قال: (أكرم عالما) الظاهر في كونه سببا لإكرام عالم وقال: (أكرم هاشميا) الظاهر في كونه سببا لإكرام هاشمي، وقال: (أكرم نجفيا) الظاهر في كونه سببا لإكرام النجفي، فلو أكرم المأمور عالما هاشميا نجفيا سقط الأمر مع أن الأوامر متعددة، لكن هذا المثال بحسب الدقة من موارد الانطباق القهري لموضوع الأمر لا من باب تداخل المسببات، حيث إن المأمور به في كل واحد منها صرف وجود العنوان، ولازم ذلك انطباقه قهرا على مورد اجتماع العناوين، بخلاف مورد التداخل فإن المفروض فيه تعدد وجود المأمور به، مثلا إذا تعددت الأوامر بصلاة الآيات لتعدد الآية كما هو ظاهر القضية الشرطية، فإن تعلق الأوامر العديدة بصرف وجود صلاة الآيات محال لامتناع تأثير التكاليف مع استقلالها في الانبعاث نحو وجود واحد، كامتناع اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد، وذلك قرينة على تعلق كل واحد منها بفرد غير الفرد المتعلق للأمر الآخر، وحينئذ يأتي دور البحث في تداخل المسببات وهو الاجتزاء في مقام الامتثال بفرد واحد من صلاة الآيات.

وأما مع وجود أوامر عديدة بعدة عناوين كالأمثلة السابقة - الهاشمي والعالم والنجفي - وظهورها في مطلوبية صرف الوجود فانطباقها على مورد الاجتماع قهري لا يحتاج لقرينة كي يقال إنه من تداخل المسببات.

وبالجملة: إن مقتضى الأصل عدم تداخل الأسباب، وحيث لم تتداخل فمقتضى الأصل عدم تداخل المسببات، فلا بد من تعدد غسل مس الميت ولو في مس ميت واحد.

**الأمر الخامس:** هل أن الانحلال في قولنا: (أكرم العالم) انحلال في مرحلة الجعل أم في مرحلة الفعلية؟

**هنا مسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول:** مسلك سيدنا الخوئي قدس سره وهو المشهور، وهو أن الانحلال في مرحلة الجعل من دون فرقٍ بين المطلق - نحو (أكرم العالم) - أو العموم الوضعي - نحو (أكرم كل عالم) -، ومعنى ذلك أن عملية الجعل وإن كانت واحدة لا متعددة والصورة المرتسمة في عالم الجعل صورة واحدة وهي توجيه الأمر بالإكرام لطبيعي العالم، ولكن المطلوب النفسي للمولى في هذا الجعل أوامر عديدة بعدد أفراد العالم، وهو من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص، فلو أن شيخ العشيرة قال: (سميت كل من يولد في يوم النصف من شعبان مهديا) فإن عملية الوضع وإن كانت واحدة ولكن المطلوب تعدد التسميات بعدد المواليد، فهذا هو الانحلال في مرحلة الجعل، غاية ما في الأمر أن الكاشف عن الانحلال في العموم هو الوضع - وهو كلمة (كل) - والكاشف عن الانحلال في الإطلاق مقدمات الحكمة.

**المسلك الثاني:** مسلك السيد الصدر قدس سره في بحث العام والخاص [ج3 ص223] وهو نفي الانحلال في مرحلة الجعل لا في العام ولا في المطلق، وإنما الانحلال في مرحلة الفعلية، يعني أن المولى عندما قال: (أكرم العالم) أو (أكرم كل عالم) لم يقصد جعل أوامر عديدة بعدد أفراد العلماء، وإنما قصد توجيه الأمر بالإكرام إزاء عنوان العالم حتى لو عبر بالعموم، غاية ما في الباب أن المرتكز العرفي يرى أنه كلما وجد عالمٌ صار ذلك الأمر المجعول فعليا، فتتعدد فعلية الأمر بفعلية وجود العالم، الذي يعني أن التعدد في مرحلة الفعلية، أي: في المجعول بالعرض لا في المجعول بالذات، مثلا: إذا قال المولى: (الدم نجس) فإنه لم يجعل نجاسات عديدة بعدد الدماء، بل جعل طبيعي النجاسة لطبيعي الدم، ولكن كلما وجد دم في الخارج بنى الارتكاز العرفي على اتصافه بالنجاسة، فلا انحلال في مرحلة الجعل، لا في العام ولا في المطلق.

**المسلك الثالث:** ما ذهب له السيد الصدر قدس سره في هذا البحث، وهو التفصيل بين العام والمطلق [ج2 ص125] فقد ذكر أنه بالنسبة للإطلاق لا انحلال في مرحلة الجعل، وإنما يتجه الأمر بإزاء طبيعي العالم، ولكن كلما وجد عالم في الخارج صار الأمر بالإكرام فعليا في حقه، فالتعدد في عالم الفعلية والمجعول بالعرض لا المجعول بالذات، وأما العام - كما لو قال: (أكرم كل عالم) - فظاهره النظر إلى الأفراد لا الطبيعي، ومقتضى نظره للأفراد تعدد الأوامر بعدد الأفراد المنظور إليها.

وليس هذا التفصيل ببعيد عرفا إذا قصد منه أن التفات المقنن إلى أن ملاك أمره متعدد الوجود بتعدد وجود الأفراد يقتضي تعلق إرادته بما هو موطن الملاك، وإن كان المجعول في مقام الإعتبار واحدا، إذ لا يحتمل عرفا - مع أن الجعل واحد - كون المجعول والمعتبر بالذات متعددا بعدد الأفراد في الخارج، سواء في التكليف نحو: (أكرم كل عالم) أو في الوضع نحو: (الدم نجس).

101

**البحث في تبديل الامتثال بالامتثال .**

هناك عناوين ثلاثة وقعت محلا للبحث، وهي: إبطال الامتثال، وتعدد الامتثال، وتبديل الامتثال بالامتثال.

**العنوان الأول**: **إبطال الامتثال.**

وهو مما لا إشكال في معقوليته إذا كان بنحو الدفع لا بنحو الرفع، أما الدفع فواضح، فإن المحقق لإبطال الامتثال بمعنى إعاقة حصوله بحيث لا يحصل بفعل المكلف، هو إما إيجاد مانع أو تخلف شرط، فلو فرض أن المكلف أحدث قبل أن يذكر آخر لفظٍ من التسليم في صلاته فقد أبطل الامتثال بمعنى أنه دفع حصوله، وكذا لو لم يأت بشرطه، مثلا: الغسل الليلي للمستحاضة شرط متأخر في صحة صومها لليوم السابق على بعض المباني، فلو أن المستحاضة بعد الفراغ من صومها لم تأت بالغسل فصومها باطل مع أنه قد حصل، ولكن عدم الإتيان بالشرط المتأخر - وهو الغسل - إبطالٌ للامتثال على نحو يمنع حصوله لتخلف شرط أو وجود مانع.

وأما الرفع بمعنى رفع الامتثال بعد تحققه فهو مما لا يعقل، إذ الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، وذلك مبني على كون الامتثال أمرا تكوينيا واقعيا وليس اعتباريا، وهو عبارة عن مطابقةُ المأتي به للمأمور به، فلا يتصور فيه أن يبطل بعد حصوله .

**العنوان الثاني: تعدد الامتثال.**

وهو على نحوين، إذ تارة يكون التعدد على نحو العرضية وأخرى يكون على نحو الطولية، مثلا: من استطاع الحج استطاعة مالية لا بدنية، فإنه يجب عليه الحج وذلك بأن يستنيب من يحج عنه، كما في صحيحة عبدالله بن سنان: (إن أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيخا كبيرا لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره أن يجهز رجلا يحج عنه)، فلو أن المكلف الذي خوطب بالحج على نحو الاستنابة استناب ثلاثة أشخاص للحج عنه في سنة واحدة، فهذا من قبيل تعدد الامتثال على نحو العرضية، وتارة يكون تعدد الامتثال على نحو الطولية نظير أن يبدل صلاته التي صلاها فرادى بأخرى جماعة، أو أن يبدل صلاته التي صلاتها في بيته بأخرى في المسجد أو عند ضريح سيد الشهداء عليه السلام، والكلام يقع في كل من القسمين:

**القسم الأول** - وهو تعدد الامتثال على نحو العرضية - نحو من استناب ثلاثة أشخاص ليحجوا عنه في سنة واحدة وكان التحلل من الإحرام في لحظة واحدة، فهل يعد مجموع الحجات الثلاثة امتثالا واحدا، أم أنها امتثالات متعددة لأمره بالحج؟ أم أن الامتثال بأحدها؟ وفي المقام ثلاثة محتملات:

الأول: تعدد الامتثال بلحاظ أن الامتثال عبارة عن موافقة الأمر والمفروض أن الجميع كذلك.

الثاني: كون المجموع امتثالا واحدا، وبيانه أن تعدد الامتثال محل تأمل إذ وحدة الأمر تقتضي وحدة الامتثال، والمفروض أن العاجز بدنيا المستطيع ماليا لم يخاطب إلا بأمر واحد بحج واحد، ولم يخاطب بأوامر كي تتعدد الامتثالات في حقه، فلا مقتضي لاعتبار جميع الحجات امتثالا على نحو الاستقلالية، وأما تحقق الامتثال بإحدى الحجات بعينها فهو ترجيح بلا مرجح، و تحقق الامتثال بإحداها لا بعينها ممنوع، فإن ما يكون مصداقا للامتثال بالنظر العقلائي ما كان له ما بإزاء في الخارج، وعنوان (إحدى الحجات) هو عنوان انتزاعي ليس له ما بإزاء في الخارج وإن كان له منشأ انتزاع - وهو كل حجة حجة في حد نفسها - فالمتعين أن يكون مجموع الحجات امتثالا واحدا.

الثالث: أن المحقق للامتثال إحدى الحجات لا بعينها، وبيان ذلك يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن بين الامتثال وتحصيل الغرض من التكليف عموما من وجه، إذ قد يتحقق امتثال الأمر دون تحصيل غرض، وقد يتحقق تحصيل الغرض دون امتثال أمر، أما تحقق الامتثال فإنه يدور مدار صلاحية الأمر للمحركية، فمتى كان الأمر الصادر صالحا لمحركية المخاطب نحو الإتيان بمتعلقه فأتى به حصل الامتثال وإن لم يكن للآمر غرضٌ في نفس العمل، فإن الامتثال لا يعني المساوقة مع وجود الغرض وتحصيله، وقد يحصل الغرض بلا امتثال، كما لو علم المكلف أن للمولى غرضا لزوميا في العمل الفلاني ولكن المولى لم يتمكن من الأمر به لغفلته أو لعجزه، فعلم المكلف بذلك يقتضي عقلا الإتيان به قضاءً لحق المولوية، فكما أن المولوية تقتضي المبادرة لامتثال أمر المولى فإنها تقتضي أيضا تحقيق الأغراض اللزومية للمولى، والنتيجة أن بين الامتثال وتحقيق الغرض عموما من وجه.

المقدمة الثانية: إن كان المدار في سقوط الأمر على تحقق الامتثال - بمعنى موافقة الأمر فمن استناب ثلاثة أشخاص للحج عنه فقد امتثل امتثالات عديدة لإتيانه بحجات متعددة عنه، وكل حجة امتثال للأمر بالحج في سنة الاستطاعة، وعدم المرجح لحجة بعينها لا يوجب المصير إلى اعتبار المجموع امتثالا واحدا، فإن فقد المرجح كما يجتمع مع اعتبار المجموع امتثالا واحدا فإنه يجتمع مع اعتبار الجميع امتثالات عديدة للأمر بالحج، وكون الأمر واحدا لا ينطوي على اقتضاء عقلي أو عقلائي لامتثال واحد، إذ غاية ما يقتضيه الأمر هو موافقته وقد تحققت الموافقة بجميع الأفراد في عرض واحد.

وأما إذا كان المدار في سقوط الأمر على تحقق الغرض، وموافقة الأمر ملحوظة بالنظر العقلائي على نحو الطريقية المحضة لتحقيق الغرض اللزومي للمولى ولا موضوعية لعنوانها، ولذلك ذهب عدة من الأعلام منهم السيد الصدر قدس سره إلى أن المناط في العقوبة على تفويت الغرض لا على ترك موافقة الأمر، بحيث لو أن العبد خالف أمرين وكان الملاك والغرض من الأمرين واحدا لم يستحق إلا عقوبة واحدة، حيث لم يفوت على المولى إلا ملاكا وغرضا واحدا وإن كان بمخالفة أمرين أو أكثر، فكما أن المناط في وحدة العقوبة وتعددها على فوت الملاك فكذلك المناط في سقوط الأمر، وبالتالي فمن استناب ثلاثة أشخاص للحج عنه في سنة واحدة يقع الامتثال بإحداها لا بجميعها ولا بمجموعها، والسر في ذلك أن المناط في سقوط الأمر على حصول ملاكه، وإحداها محقق للملاك من الأمر جزما، فلا مقتضي أصلا لتعدد الامتثال ولا لاعتبار المجموع امتثالا ما دام إحداها محققا للغرض والملاك. وليس المقصود بـ(إحداها) عنوان الأحد حتى يقال: إنه انتزاعي والمناط في الامتثال على ماله بإزاء في الخارج، وإنما المقصود به هو واقع المعنون بعنوان الأحد لا نفس العنوان، أي ما يعبر عنه بالأحد على سبيل البدل، فواقع المصداق هو المحقق للامتثال، لأن واقع إحدى الحجات محقق للغرض، ولا مانع عقلا ولا عقلائيا من ذلك.

وبذلك تبين أن تعدد الامتثال على نحو العرضية بناءً على إناطة سقوط الأمر بتحقق الملاك أمرٌ محال.

102

ومقتضى التحقيق في هذه المسألة - وهي تحديد ما هو مصداق الامتثال في فرض تعدد الوجود على نحو العرضية - أن يقال: إن الواجب تارة يكون عينيا وأخرى كفائيا وثالثةً تخييريا، وبيان ذلك بذكر الأمثلة:

**المثال الأول:** للواجب العيني ما إذا قال المولى: (أكرم عالما) فأكرم المكلف عالمين في آن واحد، فهل يعتبر إكرام عالمين في آن واحد امتثالين أم امتثالا واحدا للمأمور به أم أن الإمتثال بأحدهما؟ ونحو ما إذا نذر أن يتصدق على الفقير بألف دينار فأعطى هو ووكيله في آن واحد لفقيرين ألفي دينار فما هو المحقق للامتثال في هذا الفرض؟

**المثال الثاني:** للواجب الكفائي، كما لو قال المولى: (إذا مات المسلم وجبت الصلاة عليه بنحو الكفاية) فصلى عليه مائة في آن واحد، فهل هذه امتثالات أم أن المجموع امتثال واحد للوجوب الكفائي أم أن الإمتثال بإحدى الصلوات؟

**المثال الثالث:** للواجب التخييري، كما إذا قال المولى: (من أفطر في شهر رمضان متعمدا فعليه أن يعتق رقبة أو يطعم ستين مسكينا أو يصوم شهرين متتابعين) فأعتق المكلف رقبةً وأطعم ستين مسكينا في آن واحد، فهل هذا امتثال واحد ولو بإحدى الخصلتين أم امتثالان؟

**والصحيح** أنه لا إشكال في أن تعدد الامتثال غير معقول، إذ المفروض وحدة الأمر، ومقتضى وحدة الأمر وحدة الامتثال، إذ لا يعقل أن يكون للأمر الواحد امتثالات عديدة ولو في عرض واحد.

وإنما البحث في تحديد ما هو المحقق للامتثال الواحد من بين هذه الأفراد العرضية المتكافئة، مثلا: لو خوطب المكلف بـ(أكرم عالما) فأكرم عالمين في آن واحد فهل يعد المجموع امتثالا واحدا أم أن الامتثال قد وقع بأحدهما؟

وتحقيق هذه النقطة – وهي أن المجموع امتثال واحد أم أن الامتثال بأحدهما – يبتني على بحث آخر، وهو أن الامتثال أمر واقعي تكويني أم الامتثال اعتبار عقلائي؟ ولأجل اختلاف المبنى في حقيقة الامتثال تختلف النتيجة في محل الكلام، فهنا مبنيان في المقام:

**المبنى الأول:** ما يظهر من أغلب الأعلام قدست أسرارهم وهو أن الامتثال أمر واقعي تكويني وليس أمره بيد اعتبار العقلاء، وبيان ذلك بذكر مطلبين:

**المطلب الأول:** في إقامة الدليل على أن الامتثال أمر واقعي تكويني.

والدليل عليه أحد وجهين:

**الوجه الأول:** أن الامتثال ليس إلا عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به، فمتى ما كان المأتي به جامعا للشرائط فاقدا للموانع فهو امتثال، ومن الواضح أن انطباق المأمور به على المأتي به من الأمور الواقعية التي لا شأن للاعتبارات والارتكازات العقلائية في التصرف فيها، فإذا قال المولى: (أكرم عالما) فأكرم العبد عالما تحقق الامتثال سواء اعتبره العقلاء أم لم يعتبروه.

**الوجه الثاني:** أن الأمر لا ينفك عن الغرض والملاك، لأنه فعل اختياري للآمر، وكل فعل اختياري لا يعقل صدوره بدون علة غائية، إذ كما يفتقر الفعل الاختياري لعلة فاعلية فإنه يفتقر لعلة غائية ولو كانت الغاية الاعتباط واللهو، وبناء على ذلك فسببية العمل للغاية والملاك سببية واقعية تكوينية وليست بيد العقلاء، فالمولى إذا قال: (أكرم عالما) أو قال: (من استطاع الحج استطاعةً مالية وقصر بدنه عن الإتيان بالمناسك فعليه أن يستنيب) فإن الاستنابة ذات ملاك، ومتى تحققت في الخارج تحقق ملاكها قهرا، فبما أن سببية العمل للملاك واقعية فالامتثال أمر واقعي تكويني ليس بيد العقلاء التصرف فيه.

**المطلب الثاني:** بما أن الامتثال أمر واقعي فلو استناب المستطيع ماليا العاجز بدنيا ثلاثةً من الأشخاص واقترنت المناسك بدءا وختاما إحراما وإحلالا فحينئذ إما أن تكون هذه الحجات الثلاث من النواب الثلاثة امتثالات عديدة وهو غير معقول لما مضى من أن وحدة الأمر تقتضي وحدة الامتثال، وإما أن يكون الامتثال بأحدها على سبيل البدل، وهو غير معقول أيضا لأن الأحد على سبيل البدل عنوان انتزاعي ليس له ما بإزاء خارجا، حيث إن الوجود مساوق للتشخص والتعين، فكل حجة من الحجات الثلاث وجود متعين في نفسه، وعنوان الأحد عنوان انتزاعي منشأ انتزاعه الحجات الثلاث، أو أن الامتثال قد تحقق بحجة معينة من الحجات الثلاث وهو ترجيح بلا مرجح، وهو وإن لم يكن محالا قبيحٌ، فإن المحال هو الترجح بلا مرجح بمعنى وجود المعلول قبل تمامية العلة، فتعين أن يكون مجموع الحجات امتثالا واحدا لأن المأمور به – وهو وجود الحج على نحو النيابة – قد تحقق بالحجات الثلاث من دون ميز.

**المبنى الثاني:** أن الامتثال اعتبار عقلائي ذو منشأ واقعي ، وبيان ذلك بذكر مطلبين:

**المطلب الأول:** أن المحقق لفراغ العهدة من الأمر التكليفي على وزان المحقق لفراغ الذمة أو تخلص عين المال من الحكم الوضعي، ولا ريب لدى أحدٍ في كون المحقق لفراغ الذمة من الحكم الوضعي أو تخليص المال منه من قبيل الاعتبار العقلائي لا من قبيل الأمر الواقعي، مثلا: من كان مدينا لزيد بمليون دينار وعند أداء الدين أدى كل منهما – أي: المكلف ووكيله - في آن واحد مليون دينار لزيد، فقبض زيد مليوني دينار من المدين ووكيله في آن واحد، فإنه لا ريب في أنه لا يعد مجموع الأداءين أداءً واحدا للدين وإنما تحقق أداء الدين بأحدهما، فيجب على الدائن أن يرجع أحد المليونين لتحقق فراغ ذمة المدين بأحدهما، وكذلك في باب الزكاة كما لو فرض أنه وجب على المكلف زكاة إبله فكان في خمسٍ وعشرين من الإبل خمسُ شياهٍ مثلا، فدفع المكلف هو ووكيله للحاكم الشرعي زكاتين بأن دفع للحاكم عشر شياهٍ في آن واحد، فلا يعد المجموع أداء لزكاة واحدة أيضا، بل المحقق لتخليص عين المال الزكوي من الزكاة المتعلقة أحدهما لا مجموعهما، والسر في ذلك أن الدائن لا يملك أكثر من مليون في ذمة المدين، فكيف يكون مجموع المليونين أداءً؟ كما أن طبيعي الفقير لا يملك في عين المال الزكوي أكثر من خمس شاه فكيف يكون أداء عشر شياه أداء للزكاة؟ فهذا منبه واضح على أن المحقق لتفريغ الذمة من الدين بأحدهما لا بمجموعهما، مع أن الأحد عنوان انتزاعي ليس له ما بإزاء في الخارج، إذ الوجود مساوق للتعين والتشخص، مما يعني أن المحقق لأداء الدين والزكاة اعتبارٌ عقلائي وليس أمرا واقعيا، فكما أن المحقق لأداء الدين في فرض التعدد العرضي أحد الفردين، إذ لا يملك الدائن في ذمة المدين أكثر من ذلك، فكذلك المحقق لتفريغ العهدة من التكليف بحجة نيابية إحدى الحجات لا مجموعها، إذ لا يقتضي الأمر المتوجه للمكلف بحجة نيابية أكثر من وجود واحد لحج نيابي.

**فإن قلت:** بما أن الأحد مما لا خارجية له فكيف يكون موضوعا لحكم شرعي ذي أثر عملي في الخارج؟

**قلت:** إن الأحد موضوع لآثار عملية بحسب المرتكزات العقلائية، وله أمثال ونظائر في الفقه، مثلا: ما ذهب إليه الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره [مصباح الفقاهة ج5ص 272] من أن الكلي في المعين اعتبار عقلائي وليس أمرا واقعيا، فإذا قال المالك للمشتري: (بعتك صاعا من هذه الصبرة) فإن المبيع كلي لا شخصي مضاف للصبرة الخارجية بنحو لو تلفت لبطل البيع، ولو تلف بعضها ولم يبق إلا مقدار صاع لتعين كونه للمشتري، ولو كان الباقي عدة أصواع لكانت ولاية الفرز والتطبيق بيد البائع لا المشتري، مما يعني أن المملوك للمشتري ليس صاعا جزئيا لا متعينا ولا مشاعا، بحيث يكون المشتري شريكا مع البائع في كل حبةٍ حبةٍ من الصبرة، فلو كان الصاع مثلا عشر الصبرة لكان له في كل حبة عشرها، بل المملوك كلي مضاف للصبرة لا أكثر، وإلا لو كان صاعا خارجيا بنحو الشركة لكانت ولاية التطبيق والفرز بيدهما معا، وكان التلف واردا على كلا الشريكين لا خصوص البائع، مما يعني أن المبيع اعتبار عقلائي محض ليس له ما بإزاء في الخارج ، وإنما بنى العقلاء على ملكيته لترتب آثار عملية عليها، فكذلك الحال في المحقق لتفريغ الذمة من متعلق الحكم الوضعي والتكليفي من حيث كونه اعتبارا عقلائيا ذا آثار عملية .

103

**المطلب الثاني:** في دفع الإشكالات التي يمكن إيرادها على المسلك المختار من أنه إذا تعددت الوجودات العرضية فإن امتثال التكليف بأحدها لا بمجموعها، فإنه قد يورد على هذا المسلك بعدة إيرادات:

**الإيراد الأول:** إن متعلق الأمر هو الطبيعي الصادق على القليل والكثير، ومقتضى صدق الطبيعي على القليل والكثير أن يكون المجموع امتثالا واحدا لا كون أحد الوجودات امتثالا، إذ المفروض أن متعلق الأمر لم يؤخذ فيه قيد الوحدة ولا الكثرة، كالأمر بالحج النيابي غيرِ المقيد بالوحدة أو الكثرة، وأثر ذلك أن المكلف لو استناب ثلاثة أشخاص للحج عنه في سنة الاستطاعة كان المجموع امتثالا واحدا لانطباق الطبيعي على المجموع، ولذلك ذكر جملة من الأعلام إمكان التخيير بين الأقل والأكثر حتى في الوجودات الطولية فضلا عن الوجودات العرضية، مثلا: يجب على المكلف في الركعة الثالثة على نحو التخيير أن يسبح أو يقرأ الفاتحة، وبما أن المأمور به على نحو التخيير طبيعي التسبيح الذي لم يقيد بالوحدة فلو أن المكلف أتى بتسبيحات ثلاث لكان المجموع امتثالا لا أن إحداها امتثال، فهو مخير في مقام الامتثال بين التسبيحة بشرط شيء – وهو شرط الثلاث – أو التسبيحة وحدها، وهذا من التخيير بين الأقل والأكثر ظاهرا، فإذا أمكن ذلك في الوجودات الطولية أمكن في العرضية بنحو أوضح.

**والجواب عنه** أن البحث ليس في إمكان الانطباق وعدمه، بل في المقتضي لاستيعاب المجموع وعدمه، وبيانه: أنه لا ريب أن متعلق الأمر إذا كان هو الطبيعي - كطبيعي الحجة النيابية - فهو مما يمكن انطباقه على المجموع كما يمكن انطباقه على أحد الأفراد، فمجموع الحجات حج نيابي، وقد خوطب المكلف العاجز عن الحج بدنيا بالحج النيابي، وقد أتى بالحج النيابي من خلال مجموع الحجات، فإمكان الانطباق مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام كل الكلام في المقتضي، وأن الأمر يقتضي وجودات ثلاثة من الحج النيابي أم أنه لا يقتضي إلا وجودا واحدا؟ وإلا لورد النقض بالمفرغ لما في ذمته من الحكم الوضعي كالدين مثلا، فإن المكلف إذا كان مدينا بعمل معين كما لو استؤجر على خياطة أي ثوب أو إصلاح أي جهاز فقام هو ووكيله بخياطة ثوبين أو إصلاح جهازين في آن واحد، فإن الإشكال وارد فيه أيضا، حيث إن ذمة المكلف اشتغلت بطبيعي خياطة ثوب وهو منطبق على الواحد والأكثر، فمقتضاه أن يكون مجموع الخياطتين للثوبين أداء للدين، أو مجموع إصلاح جهازين تفريغا لما في ذمته مع أنه لا قائل بذلك، والسر في ذلك أن البحث ليس في إمكان الانطباق بل في المقتضي للشمول وأن تفريغ الذمة من الدين هل يقتضي أكثر من وجود واحد أم لا؟ فيقال: بما أن ما كان المكلف مدينا به خياطة ثوب فلا يملك الدائن على المدين أكثر من وجود واحد، وبالتالي فخياطتان لثوبين أكثر مما هو مدين به، فلا محالة يكون المفرغ لذمته من الدين إحدى الخياطتين، وكذلك الأمر في المقام حيث إن ما أمر به المكلف هو حج نيابي، والأمر لا يقتضي اشتغال ذمته بأكثر من وجود واحد للحج النيابي، فلأجل قصور المقتضي في نفسه لا يكون المفرغ للعهدة أكثر من وجود واحد للحج النيابي، فعدم كون مجموع الحجات امتثالا لا لوجود المانع من الانطباق، فإن إمكان الانطباق تام ولذلك أمكن التخيير فيه بين الأقل والأكثر، بل لقصور المقتضي عن اقتضاء الشمول واستدعائه، مما يعني أن المفرغ للعهدة من الحكم التكليفي على وزان المفرغ للذمة من الحكم الوضعي في أنهما يشتركان في نكتة قصور المقتضي عن الشمول لأكثر من وجود واحد.

**الإيراد الثاني:** ما هو الأثر العملي للاعتبار العقلائي بكون أحد الأمرين أو الأمور امتثالا دون المجموع؟

**والجواب ذلك:** أن الثمرة العملية هي أن اختيار التطبيق بيد المكلف لو كان في الإختيار غرض يعود عليه إذا لم يمنع منه مانع شرعي، وبيان ذلك: أن تطبيق المأمور به على أحد الوجودات ليس قبيحا، إذ القبيح هو الترجيح بلا مرجح لا اختيار أحدها لعدم المرجح، أي: بما أن الوجودات متساوية متكافئة فعدم المرجح لأحدها على الآخر يقتضي أن المكلف لو اختار أحدها لم يكن اختياره قبيحا إذ لا مرجح لأحدها على غيره، فالمقام من قبيل رغيفي الجائع وطريقي الهارب، ما لم يمنع مانع شرعي.

مثلا: إذا نذر المكلف أن يتصدق بألف دينار على فقير ففي مقام الوفاء بالنذر تصدق هو ووكيله في آن واحد على فقيرين بألفي دينار فهنا لا مجال لاختيار التطبيق بنحو يفضي لإلغاء الفرد الآخر لوجود المانع الشرعي، وهو أن ما كان لله فلا رجعة فيه، والمفروض أن كليهما صدقة ولا رجعة في الصدقة، فالمانع الشرعي أوجب لغوية اختيار تطبيق المنذور على أحد الوجودين، وأما لو فقد المانع الشرعي كما في الفدية على المشهور بين الفقهاء من عدم اعتبار قصد القربة فيها، فلو فرض أن المكلف مرض في شهر رمضان فلم يصم واستمر مرضه إلى شهر رمضان القادم، فإن وظيفته دفع الفدية عن اليوم الذي أفطر فيه مدا من الطعام للفقير، فلو دفع هو ووكيله في آن واحد مُدّين بعنوان الفدية على نحو الحيثية التقييدية، فإن له اختيار التطبيق على أحد المدين واسترجاع الآخر إذ لا يعتبر في أداء الفدية للفقير قصد القربة من جهة ، وأن التسليم بعنوان الفدية بنحو الحيثية التقييدية من جهة أخرى وليس بنحو الداعي، كي يقال بأن تخلف الداعي لا يضر بتمامية الهبة .

**الإيراد الثالث:** إن الفرق بين الأمر الواقعي والاعتباري أن الواقعي لا يختلف باختلاف الأنظار، بخلاف الاعتباري، فمثلا: طلوع الشمس في أول النهار أمر واقعي لا يختلف باختلاف الأنظار بخلاف وجوب التمام على كثير السفر مثلا فإنه قابل لاختلاف الأنظار، والامتثال أمر واقعي فإنه إذا لوحظ بحقيقته أو بأثره فلا يختلف باختلاف الأنظار، والسر في ذلك أن حقيقة الامتثال هي مطابقة المأتي به للمأمور به، فمتى طابقه كان امتثالا، وهو أمر واقعي لا دخل لاختلاف الأنظار فيه، وكذلك من ناحية الأثر، فإن أثر مطابقة العمل للمأتي به تحقق الغرض، فسببية العمل لتحقق الغرض - وإن كانت شأنية اقتضائية - سببية واقعية تكوينية لا مجال لاختلافها باختلاف الأنظار، فكيف يقال : إن الامتثال اعتبار عقلائي مع أنه بحقيقته وأثره أمر واقعي كما عرفت؟

**والجواب عن ذلك** - مضافا للنقض بأداء الدين وأداء الزكاة كما مر شرحه حيث إن تفريغ الذمة من الدين أو تخليص المال من الحق الزكوي بانطباق ما اشتغلت به الذمة أو ما اشتغل به على ما قبضه الدائن أو الفقير خارجا، وهو أمر واقعي لا يختلف باختلاف الأنظار - أن البحث ليس في الامتثال بالحمل الأولي بل في الامتثال بالحمل الشائع، أي: ليس الكلام في تعريف الامتثال، فإن الامتثال بالحمل الأولي هو مطابقة المأتي به للمأمور به المساوق لسببيته واقتضائه لتحقق الغرض ولا يتصور الانفكاك بينهما، ولكن الكلام في الامتثال بالحمل الشائع، أي: أن المحقق لفراغ العهدة خارجا هل يمكن أن يتدخل فيه الاعتبار الشرعي والعقلائي في بعض الموارد أم لا؟ فإن الامتثال هو المطابقة بالحد الذي يقتضيه الأمر، ولكن هل المطابقة بالحد الذي يقتضيه الأمر مما يخضع للاعتبار في مقام الصدق والتحقق خارجا أم لا؟ **والصحيح** هو دخالة النظر العقلائي في بعض الموارد في مقام الصدق ، فمثلا لو أتى المكلف بعملين مطابقين للمأمور به في الوجودات الطولية، مع أنه مخاطب بأحدهما - كما لو صلى فرادى ثم صلى جماعة، وقد ورد في رواية أبي بصير: (صل معهم يختار الله أحبهما إليه)، أو أتى بأكثر من عمل في الوجودات العرضية كما لو كان مستطيعا ماليا عاجزا بدنيا فاستناب ثلاثة للحج عنه فإن كلا من الحجات في نفسه مطابق للمأمور به ومقتضٍ لتحقق الغرض، وهنا يأتي السؤال أن المحقق للمطابقة بالمقدار الذي يقتضيه الأمر هل هو المجموع أم أحد الوجودات؟ ففي هذه الفروض قد يتدخل الاعتبار العقلائي في تحديد المحقق بالمقدار المأمور به، وحيث إن الأمر بالحج النيابي لا يقتضي أكثر من حج نيابي واحد اقتضى ذلك أن يحكم البناء العقلائي بتحقق الامتثال بإحدى الحجات، وقس على ذلك بقية الموارد.

104

**الإيراد الرابع:** أن المقرر في علم المعقول أنه إذا اجتمعت علل على معلول واحد كان المجموع علة لا أن إحداها علة لوجوده، مثلا: إذا اجتمعت نيران متعددة على إحراق ورقةٍ واحدة فإن مقتضى ذلك أن يكون مجموع النيران علة لإحراق الورقة لا جميعها ولا إحداها. أما عدم كون الجميع علة فلاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الوجود الواحد، وهذا غير معقول، إذ كما لا يعقل تأثير الواحد الشخصي في الكثير كذلك لا يعقل تأثير الكثير بما هو كثير في واحدٍ شخصيّ، وأما عدم كون إحدى النيران علة تامة لإحراق الورقة فلأن وجود المعلول بإحدى العلل دون غيرها من الترجح بلا مرجح، والترجح بلا مرجح محال، فمقتضى ذلك أن يكون مجموع العلل علة واحدة للمعلول الشخصي ألا وهو إحراق الورقة، فبناءً على ذلك في المقام يتعين كون مجموع الأفراد العرضية امتثالا واحدا ، فإنه إذا اجتمعت عدة أفراد من الامتثال كما لو استناب المكلف بالحج النيابي ثلاثة أشخاص لثلاث حجات نيابية في سنة واحدة فإن نسبة هذه الحجات إلى الملاك والغرض نسبة العلل الكثيرة للواحد، وكما أن العلل الكثيرة إذا اجتمعت على معلول واحد كان مجموعها علةً فكذلك إذا اجتمعت الأفراد العرضية على غرضٍ واحد كان المجموع هو العلة في تحقق الغرض، لا كل واحد منها ولا إحداها.

**والجواب عن هذا الإيراد:** - مضافا الى أن الأغراض الشرعية ليست كلها من قبيل المصالح الخارجية بل قد تكون من الأمور الإعتبارية العقلائية - أن هناك فرقا بين صورتين:

الصورة الأولى: هي اجتماع العلل الموجبة على شخص وجودٍ واحد، كاجتماع النيران على شخص إحراقٍ واحد، أو اجتماع الشمس والمشي والقرب من النار على إيجاد شخص حرارةٍ واحدة، فإنه من اجتماع العلل الكثيرة من حيث الوجود الشخصي على شخص معلول واحد وهو محال، مما يعني أن مجموعها علة واحدة، ومن هذا القبيل ما لو كلف مجموعة أشخاص بإزالة شخص قطرة نجاسة واحدة، فإنه لا محالة يكون المجموع علة، أو لو كلف مجموعة أشخاص بإيجاد شخص أداء دين واحد، فإنه لا محالة يكون المجموع علة لشخص ذلك المعلول.

الصورة الثانية: اجتماع المقتضيات في زمن واحد، مثلا: إذا أمر الأب أولاده بأن قال: (أريد كأس ماء) فامتثل الأبناء الثلاثة الأمر في آن واحد، وأحضر كل واحد منهم كأس ماء أمام أبيه، فإن المقام ليس من اجتماع العلل على شخص معلول واحد، وإنما هو من اجتماع المقتضيات في زمن واحد، وذلك لأن الغرض من إحضار الماء تحقق الاستعداد لشربه ، سواء شربه بإرادته وحركته أم لا، ومن الواضح أن إحضار كل كأس في نفسه مقتضٍ لحيثية إعدادية وهي تمكن الأب من شرب الماء، فكل واحد في نفسه علة إعدادية اقتضائية واقتضاؤها الإعدادي قائم بها حتى مع وجود المقتضيات الأخرى، فهو نظير اجتماع الشمس والحركة والنار من حيث أن كل واحد منها علة إعدادية اقتضائية لشخص من الحرارة من دون تزاحم، وليس من اجتماع العلل على إيجاد شخص معلول واحد كي يلزم من ذلك أن يكون المجموع علة واحدة.

وحيث إن الأغراض للأوامر الشرعية والعرفية عادة هي من قبيل الحيثيات الإعدادية الاقتضائية أو لا أقل من أن بعضها كذلك لم يكن اجتماعها في زمن واحد موجبا حتما لكون المجموع امتثالا واحدا ، نظير ملاك الأمر بالصلاة أو الصوم أو الزكاة أو مقدماتها أو توابعها فإنه عبارة عن اقتضاء العمل استعداد المكلف للصلة بربه الموجب للإنتهاء عن الفحشاء والمنكر .

فتلخص بذلك أن المحقق للإمتثال في فرض اجتماع الأفراد العرضية للامتثال هو إحداها بحسب النظر العقلائي لا مجموعها.

**العنوان الثالث: تبديل الامتثال بالامتثال.**

وهذا إنما يتصور في الأفراد الطولية كما لو صلى المكلف فرادى ثم أراد إبدالها بصلاة الجماعة، أو أمر المكلف بتسبيح في الركعة الثالثة فسبح تسبيحة واحدة ثم أراد أن يبدلها بتسبيحات ثلاث.

وهنا مسألتان ينبغي الفرز بينهما وهما: كون مجموع الأفراد الطولية امتثالا واحدا ، وإمكان تبديل الإمتثال بالإمتثال على فرض عدم كون المجموع امتثالا واحدا :

**المسألة الأولى:** هل يمكن في الأفراد الطولية أن يجعل المجموع امتثالا واحدا كما ذهب إليه الأعلام في الأفراد العرضية؟ كما لو أتى المكلف بالتسبيح بثلاث تسبيحات بقصد كون المجموع امتثالا واحدا للأمر بالتسبيح لا من باب تبديل الامتثال بالامتثال بل من باب تحقيق الامتثال الواحد بمجموع الأفراد الطولية.

ذهب بعض الأجلة رحمه الله [في كتابه أضواء وآراء ج1ص 188] إلى إمكان كون مجموع الأفراد الطولية امتثالا واحدا عقلا خلافا لسائر المحققين في المقام كما قيل به من قبلهم في الأفراد العرضية.

والسر في ذلك: أن متعلق الأمر صرف وجود الطبيعي الصادق على القليل والكثير، وبما أن متعلق الأمر هو الطبيعي الصادق على القليل والكثير أمكن صدقه على مجموع الأفراد عند قصد المكلف ذلك ، مثلا: المأمور به طبيعي التسبيح، والتسبيح كما يصدق على تسبيحة واحدة يصدق على تسبيحات ثلاث، فلو أراد المكلف امتثال الأمر بطبيعي التسبيح من خلال الإتيان بمجموع تسبيحات ثلاث تحقق بذلك امتثال واحد للأمر بالتسبيح ، فهذا نظير ما لو أمر المكلف برسم خط، فإنه يمكنه أن يكتفي بالخط القصير كما يمكنه أن يمده و يرسم خطا طويلا، فلو أتى بالخط الطويل فلا إشكال ولا ريب في أنه امتثل الأمر برسم الخط حيث لم يؤمر إلا بالطبيعي الصادق على كل منهما، فكذا الأمر بطبيعي التسبيح في الركعة الثالثة فإن المكلف لو امتثل الأمر بمجموع تسبيحات ثلاثٍ، فهو امتثال واحد .

**فإن قلت:** إن صدق امتثال المأمور به على المجموع مع أنه قد يتحقق بالفرد الأول فرع بقاء الأمر ، إذ صدق عنوان تطبيق المأمور به على المجموع فرع وجود أمر، بمقتضى التضايف بين المأمور به والأمر ، والمفروض أن الأمر قد سقط بالفرد الأول، فكيف يصدق تطبيق المأمور به على المجموع مع سقوط الأمر؟

**قلت:** إن كان المراد بسقوط الأمر عدم اقتضائه للمحركية لأكثر من تسبيحة واحدة فهو صحيح ، لكن هذا غير ضائر بانطباقه على المجموع ، وإن كان المراد عدم صلاحية متعلق الأمر للإنطباق على المجموع لو أراد المكلف تطبيقه عليه فهذه مصادرة، فإن سقوط الأمر بهذا المعنى بالفرد الأول فرع عدم إمكان انطباقه على المجموع ، إلا أنه ليس كذلك فإن متعلق الأمر طبيعي التسبيح لا التسبيحة الواحدة، أي أن متعلق الأمر لم يقيد بالوحدة كي يسقط بالفرد الأول، وطبيعي التسبيح كما يصدق على الواحدة يصدق على الثلاث، فإذا أراد المكلف أن يمتثل الأمر بطبيعي التسبيح بأحد مصداقيه فلا يسقط الأمر بالتسبيحة الأولى ما دام قصد المكلف إناطة امتثال الأمر بالمصداق الثاني وهو التسبيحات الثلاث.

**فإن قلت:** إن متعلق الأمر صرف الوجود الذي لا يقبل التكرار، فيتعين أن ينطبق قهرا على الفرد الأول، فمتى أتى بالتسبيحة الأولى تحقق صرف الوجود، ومتى تحقق صرف الوجود انتفى متعلق الأمر، فلا معنى لانطباق المأمور به على مجموع التسبيحات.

**قلت:** إن هناك فرقا بين إضافة متعلق الأمر لصرف وجود الطبيعي بين الحدين - التسبيحة والثلاث - وإضافة المتعلق لإيجاد الطبيعي بنحو صرف الوجود ، فلو أضيف المتعلق لإيجاد الطبيعي بنحو صرف الوجود بمعنى أن متعلق الأمر الأمر بإيجاد الطبيعي على نحو صرف الوجود فإن صرف الإيجاد قد تحقق بإيجاد التسبيحة الأولى، إذ لايصدق على الإيجاد للفرد الثاني من التسبيح أنه إيجاد للطبيعي على نحو صرف الوجود ، بل هو تكرار له، وإن أضيف للطبيعي بين الحدين ، والطبيعي كذلك يصدق على القليل والكثير، وعلى الواحد والمتعدد فلا مانع، وبما أن متعلق الأمر الطبيعي القابل للصدق على الواحد والمتعدد فمقتضى ذلك عدم سقوط الأمر مع قصد المكلف امتثال الأمر بصرف الطبيعي بالمجموع. والشاهد على ذلك قياس المقام بمورد المراد التكويني، مثلا: من أراد الرياضة لبدنه عن طريق طبيعي المشي الصادق على القليل والكثير ، فكما يتحقق مراده بالمشي مسافة 1 كيلو فإنه يتحقق مراده بالمشي مسافة 2 كيلو، ولا يقال أنه لو أراد المشي 2 كيلو أن صرف الوجود قد تحقق بالمشي مسافة 1 كيلو، فكذا الحال في المراد التشريعي، كما لو أمر بصرف طبيعي التسبيح فأتى بمجموع تسبيحات ثلاث امتثالا للأمر.

ولأجل ذلك كان التخيير بين الأقل والأكثر معقولا من دون إرجاعه للتخيير بين المتباينين ، لأنه إذا كان المأمور به هو الطبيعي الأعم فبإمكان المكلف أن يطبق الطبيعي على القليل والكثير لا بما هما متباينان، لأن المحققين - ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره - ذهبوا إلى عدم إمكان التخيير بين الأقل والأكثر بل لا بد من إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، فمثلا التخيير بين التسبيحة والثلاث لا بد أن يرجع إلى التخيير بين تسبيحة بشرط الوحدة - وهو شرط لا - والتسبيحات الثلاث - أي بشرط شيء - ومن الواضح أن التخيير بين البشرط لا والبشرط شيء تخيير بين المتباينين لا بين الأقل والأكثر، ولكن على هذا التصوير فإنه يمكن إرجاعه إلى التخيير بين الأقل والأكثر من دون أن يكون بين المتباينين، حيث إن المكلف قد أمر بطيعي قابل للصدق على التسبيحة والتسبيحات الثلاث فإذا أراد أن يطبق المأمور به على التسبيحات الثلاث كان ذلك امتثالا، لا من باب تعدد الإمتثال فإنه فرع تعدد الأمر والأمر واحد في المقام ، بل من باب كون المجموع امتثالا واحدا، الذي يعني كون المكلف مخيرا في مقام الامتثال بين تطبيق الطبيعي ضمن تسبيحة أوضمن تسبيحات ثلاث، وهذا تخيير بين الأقل والأكثر عقلا وليس بين المتباينين، بل يمكن أن يخاطب بذلك شرعا أيضا ما دام معقولا، فيقول المشرع: أنت مخير في الركعة الثالثة في تطبيق طبيعي التسبيح في واحدة أو في ثلاث، وإن كان ذلك روحا وملاكا من التخيير العقلي ، إلا أنه بحسب الإعتبار تخيير شرعي .

**فإن قلت:** بعد المفروغية عن تحقق المأمور به بالأقل فالأمر الضمني التخييري بإضافة الأكثر لغو لأن مرجعه الى التخيير بين وجود الشيء وعدمه.

**قلت:** يكفي في دفع اللغوية إمكان جعل المجموع امتثالا واحدا لتحقق الغرض به. وبناء على ذلك فما ذكره المحققون ومنهم السيد الصدر قدس سره من عدم معقولية كون المجموع امتثالا واحدا في الأفراد الطولية غير تام، بل هو ممكن عقلا وشرعا، نعم ظاهر الأمر بالطبيعي أن المطلوب هو إيجاد الطبيعي بنحو صرف الوجود الذي ينطبق قهرا على الفرد الأول، ولا يعقل تكراره، ولكن ذلك لا يمنع تحقق الإمتثال بالمجموع لو كان متعلق الأمر صرف وجود الطبيعي بالنحو الأعم من القليل والكثير.

105

**والصحيح** ما ذهب إليه معظم المحققين - ومنهم السيد الصدر قدس سره - من أن الأمر بالطبيعي مما يسقط بأول وجود في الوجودات الطولية بناءً على كون الامتثال أمرا واقعيا، وبيان ذلك بذكر مطلبين:

**أحدهما:** إن محل الكلام لدى أرباب الأصول الطبيعي المتضمن لأمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن متعلق الأمر هو الطبيعي المعرى عن قيد الوحدة والكثرة، إذ لو كان مقيدا بالوحدة لتعين تطبيقه على أول وجود لكونه مصداق المأمور به، ولو كان مقيدا بقيد الكثرة لما تحقق الامتثال بأول فرد.

**الأمر الثاني:** أن الطبيعي وإن كان في نفسه صادقا على القليل والكثير، فمثلا: طبيعي التسبيح صادق في نفسه على تسبيحة أو تسبيحات، كما أن قراءة القرآن عنوان صادق في نفسه على قراءة سورة أو عشر سور، لكن المفروض أن الطبيعي قد تعلق به الأمر، ومقتضى تعلق الأمر به أن المأمور به ليس الطبيعي بما هو هو، بل المأمور به - في طول تعلق الأمر - هو الطبيعي بغرض إيجاده، بلحاظ أن لا أمر بدون ملاك، وحيث إن الملاك ليس قائما في الطبيعي بما هو هو بل في إيجاده وتحقيقه خارجا فمقتضى ذلك أن متعلق الأمر الطبيعي بغرض إيجاده، لا الطبيعي الموجود ذهنا وإلا لزم المحال بإيجاده خارجا، ولا الموجود خارجا وإلا لزم تحصيل الحاصل .

**الأمر الثالث:** أن مصطلح صرف الوجود المتكرر في ألسنة الأصوليين يقصد به الناقض للعدم، لا الوجود المتصف بالوحدة مقابل المتعدد، ومقتضى ذلك أن المنطبق القهري لصرف الوجود هو أول وجود، إذ ما دام صرف الوجود هو الناقض الرافع للعدم فالمصداق والمنطبق القهري له هو أول وجود، وحيث إن الأمر قد تعلق بالطبيعي - كطبيعي التسبيح - لملاك في إيجاده، كان المأمور به هو الطبيعي بغرض إيجاده الرافع لعدمه لا بما هو هو.

ومحل الكلام لدى الأعلام الطبيعي الجامع للأمور الثلاثة - وهي كون متعلق الأمر الطبيعي المعرى عن أي قيد بغرض إيجاده الطارد لعدمه المعبر عنه بصرف الوجود، وصرف الوجود منطبق على أول وجود قهرا، فمثلا: متى تحققت أول تسبيحة تحقق المأمور به قهرا.

**ثانيهما:** في ربط نتيجة البحث في المقام بالبحث في المحقق للامتثال. وحاصله:

**أننا تارة نبني** على أن المحقق للامتثال خاضع للنظر العقلائي ولو في بعض الموارد لا أمر واقعي قهري، فيمكن حينئذ القول بكون مجموع الأفراد الطولية امتثالا واحدا للأمر، فإن الأمر وإن تعلق بطبيعي التسبيح إلا أن طبيعي التسبيح حيث يصدق على الواحد والمتعدد فإن كان في البين غرض عقلائي في تحقيق امتثاله بالمجموع فيمكن قصد امتثاله بالإتيان بالمجموع، إلا أن مرجع ذلك إلى التقييد في متعلق الأمر ببركة احتفافه بالمرتكزات العقلائية المحكمة في مقام تحقيق الغرض المولوي، وذلك بأن يقال: إن متعلق الأمر في قول المولى: (سبح في الركعة الثالثة) هو التسبيح بشرطٍ متأخر، وهو أن لا يتعقبه مصداق آخر، والسر في ذلك أنه لما كان قوله: (سبح) محفوفا بالمرتكزات العقلائية المتصرفة في مقام الامتثال - لبناء الرؤية العقلائية على دخالة الأغراض العقلائية في حفظ الغرض المولوي وتحقيقه في بعض المصاديق بنحو أوفى من غيرها - أمكن للمكلف تحويل امتثاله للأمر من الفرد إلى المجموع إذا كان في ذلك غرض عقلائي حافظ للغرض المولوي، فمقتضى ذلك كاشفية المرتكز العقلائي عن كون المتعلق من أول الأمر هو التسبيح المشروط بأن لا يلحقه تسبيح آخر، بحيث متى لحقه تسبيح آخر لم يكن التسبيح الأول هو الامتثال، بل كان الامتثال بمجموع الأفراد، وإلا لم يعقل بقاء الأمر بالطبيعي على نحو صرف الوجود بعد تحقق الفرد الأول .

وهذا كما يتأتى في الأفراد الطولية يتأتى في الأفراد العرضية لو كان في تحقيق الامتثال بالمجموع غرض عقلائي حافظ للغرض المولوي، وإلا فلا مقتضي في الأمر لأكثر من وجود واحد، كما لو نذر المكلف أن يتصدق على الفقير، وكما يمكنه في مقام الامتثال أن يحقق الوفاء بالنذر بدرهم فإنه يمكنه أن يحققه بمائة درهم لغرض عقلائي حافظ لغرض التصدق.

**وتارة نبني** على أن الامتثال أمر واقعي من دون دخل للأغراض العقلائية في التصرف في مقام الإمتثال ولو بنحو الكشف عن حدود متعلق الأمر .

فعلى هذا المسلك الثاني يقال: هناك فرقٌ بين الوجود الاتصالي والوجود الانفصالي، فالوجود الاتصالي كنسبة الخط القصير للخط الطويل أو نسبة صلاة القصر للتمام، فلو أن المولى أمر العبد برسم خط فالعبد مخير في مقام الامتثال بين أن يكتفي بالخط القصير أو مده بالخط الطويل، ولو أتى بالخط الطويل كان الخط امتثالا واحدا عقلا وعرفا، لأن الخط الطويل فردٌ واحد وليس مجموع أفراد، وكذلك الحال في القصر والتمام حيث يتخير المكلف في حائر الإمام الحسين عليه السلام بين القصر والتمام، مثلا: لو نذر المكلف أن يصلي صلاة العشاء ليلة الجمعة عند رأس سيد الشهداء عليه السلام، فإنه يتخير بين أن يوجد المنذور بصلاة القصر أو بصلاة التمام، وإذا أوجدها بصلاة التمام فليس من باب أن مجموع الأفراد امتثال واحد، بل هو فرد واحد عقلا وعرفا .

وأما الوجود الانفصالي كالتسبيحة الواحدة والثلاث، أو السورة والسور، أو السجدة والسجدات، وكل ما انفرز فيه الفرد عن غيره من الأفراد، فهل يتحقق المأمور به فيه بمجموع الأفراد الطولية بحيث يكون مجموع الأفراد الطولية امتثالا واحدا أم لا؟

وهنا بنى معظم المحققين على أنه ما دام متعلق الأمر هو الطبيعي على نحو صرف الوجود، وصرف الوجود هو الناقض للعدم، فأول وجود هو المنطبق القهري لصرف الوجود، فلا مجال لبقاء الأمر عقلا كي يكون مجموع الأفراد امتثالا واحدا.

وبناء على ذلك فلا يعقل التخيير بين الأقل والأكثر إلا بإرجاعه إلى التخيير بين المتباينين، أي لا يعقل التخيير بين تسبيحة أو تسبيحات إلا بالرجوع إلى المتباينين، أي: تسبيح بقيد الوحدة أو تسبيح بقيد الثلاث.

**تم الكلام في المسألة الأولى.**

**المسألة الثانية: تبديل الامتثال.**

قد سبق أن هنا عناوين ثلاثة: تعدد الامتثال، وهدم الامتثال، وتبديل الامتثال بالامتثال.

**أما تعدد الامتثال** - المعبر عنه في بعض الكلمات بالامتثال عقيب الامتثال - فهو غير معقول فإن مقتضى وحدة الأمر وحدة الامتثال، أي: لا اقتضاء في الأمر لأكثر من امتثال واحد، فلا يتصور تعدد الامتثال مع وحدة الأمر كما لو أمر بصلاة الظهر فأتى بها فرادى وجماعة وكان كلا الفردين امتثالا في حد ذاته.

**وأما هدم الامتثال** فقد سبق أنه معقول على نحو الدفع لا الرفع، مثلا: قطع الوضوء واستئنافه من جديد من دون فوت الموالاة، أواستئناف الطواف والغسل من دون فوت الموالاة ، فهذا هدم للامتثال على نحو الدفع، أي: منع أن يقع الفرد الأول امتثالا، لا أنه وقع امتثالا ثم رفع .

**وأما تبديل الامتثال بالامتثال** الذي هو محل الكلام، فإن مرجعه بحسب الدقة إلى هدم الامتثال على نحو الدفع لا الرفع، فإن المكلف إذا صلى فرادى ثم قامت الجماعة فأراد أن يصلي الفريضة جماعة، معرضا عن الامتثال الأول بالامتثال الثاني، فإن كان صدق الامتثال على الفرد الأول منوطا بشرط متأخر - وهو أن لا يعقبه امتثال آخر - كان تعقيبه بالامتثال الثاني مانعا من صدق الامتثال على الفرد الأول، لا من باب تبديل الامتثال بالامتثال بل من باب منع كون الفرد الأول امتثالا، وإن لم يكن صدق الامتثال على الفرد الأول منوطا بشرط متأخر فلا أثر لقصد الإعراض عنه بالإتيان بفرد آخر لعدم معقولية رفع ما وقع امتثالا فإن الشيء لاينقلب عما وقع عليه .

106

والحاصل: أن ما يسمى بتبديل الامتثال بالامتثال مرجعه إلى هدم الامتثال على نحو الدفع لا على نحو الرفع، إلا أنه سواء قلنا بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال أو لم نقل بإمكانه فقد وقع البحث في إمكان تجديد الامتثال بقصد قربي، مثلا: من صلى فرادى فهل يمكنه أن يستأنف امتثال الأمر بالصلاة ضمن صلاة الجماعة بقصد قربي أم لا يمكنه ؟ سواء عبرنا عنه بأنه من قبيل تبديل الامتثال بالامتثال أو من قبيل هدم الامتثال.

وهنا ثلاثة أنظار:

**النظر الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، وهو التفصيل بين فرضين:

**الفرض الأول:** أن يكون امتثال الأمر علة تامة لتحصيل الغرض، كما إذا أمر المكلف بإزالة النجاسة فإن امتثال الأمر علة تامة لتحصيل الغرض، أو أمر المكلف بإهراق الماء في حلق المولى فأهرق الماء في حلقه فإن إهراق الماء في الحلق علة تامة لحصول الغرض - وهو الارتواء ورفع العطش - وفي هذا الفرض لا مجال لتبديل الامتثال بالامتثال، إذ المفروض أن الأمر معلول لغرضه، ومع استيفاء غرضه وتحققه خارجا لا يعقل بقاء الأمر، وإلا لكان من قبيل بقاء المعلول بلا علة وهو محال، وحيث سقط الأمر قهرا فلا مجال لتجديد الامتثال، فإنه فرع وجود الأمر، ولا أمر كما عرفت.

**الفرض الثاني:** أن يكون امتثال الأمر مقتضيا لتحقق الغرض لا علة تامة، كما إذا أمر الأب ولده بإحضار الماء بغرض شربه فأحضر الولد كأس الماء وجعله بين يدي أبيه، فإن امتثال الأمر هنا ليس علة تامة لحصول الغرض - وهو الارتواء ورفع العطش - وإنما هو معد للغرض ومقتضٍ لحصوله، وإلا فتحقق الغرض باختيار الأب لا باختيار الولد، لأنه متوقف على إرادته وتحريك عضلاته لشربه، ففي هذا الفرض يعقل بقاء الأمر، إذ ما دام الأمر منوطا بالغرض والغرض لم يتحقق بعدُ فمقتضى عدم تحقق الغرض أن للأمر بقاءً، وبما أن الأمر باقٍ فيمكن تجديد الامتثال بعد الامتثال إلى أن يحصل الغرض وهو شرب الأب للماء.

**وأورد عليه** بأن بقاء الأمر منوط بإمكان محركيته فإن كان متعلقه بعد امتثاله هو الجامع بين الحصة السابقة والحصة الثانية فلازم بقاءه تحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان متعلقه هو ما سوى الحصة السابقة لزم أن يكون الباقي شخصا من الأمر مختلفا عن الشخص السابق ، لأن شخص الأمر متقوم بمتعلقه وهو خلف الفرض .

**النظر الثاني:** ما ذكره العلمان المحقق الأصفهاني وسيدنا الخوئي قدس سرهما ، وتقريبه بأمرين:

**الأمر الأول:** لا يمكن انفكاك امتثال الأمر عن الغرض بحيث يكون بينهما مقدمة غير اختيارية، بل امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض حتما، إذ المفروض أن الأمر فعل اختياري للمولى، وكل فعل اختياري فهو منوط تكوينا بعلة فاعلية - وهي جعل الأمر - وعلة غائية هي المحركة نحو الفعل - وهي الغرض من الأمر - فالغرض مقوم للأمر لأنه المحرك للفاعل نحو الفعل، ولا يكون مقوما له ما لم يكن مترتبا على امتثاله ترتب المعلول على علته التامة، وإلا فلو كان الغرض مما قد يحصل بالامتثال وقد لا يحصل لم يكن هذا علة غائية محركة لصدور الأمر إلا على سبيل الاحتياط لا على سبيل التكليف النفسي بحيث يكون الإحتياط هو الغاية المحركة لا نفس الغرض .

**الأمر الثاني:** إن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من المثال - وهو مثال إحضار الماء من أجل شرب المولى وارتوائه - لا ربط له بمحل البحث، حيث إن في هذا المثال غرضين: معدا ومعدا له، فالمعد هو تمكن المولى من الشرب، ومن الواضح أن تمكن المولى من الشرب بعد إحضار الكأس غرضٌ في نفسه، أي: أنه غرض إعدادي اقتضائي متحقق بامتثال الأمر - وهو إحضار كأس الماء - وهناك غرض أقصى وهو المعد له، وهو ارتواء المولى ورفع عطشه، فالغرض الذي حصل هو المقوم للأمر والذي لم يحصل ليس مقوما للأمر، أي أن الذي حصل - وهو الغرض الاقتضائي الإعدادي - هو غرض الأمر واقعا وهو المقوم لصدوره وهو المترتب على امتثاله ترتب المعلول على علته التامة، ولأجل ترتبه على امتثال الأمر ترتب المعلول على علته التامة فمقتضاه سقوط الأمر، ولا يتصور للأمر بقاءٌ بعد إحضار الكأس، وأما الغرض الذي لم يحصل بعد - وهو شرب المولى للماء لأجل الارتواء - فلا يعقل أن يكون غرضا من الأمر لأن الغرض من الأمر ما كان اختياريا للمأمور ولذلك يتصدى المولى لإدخاله في عهدة المأمور بالأمر، والمفروض أن الغرض الثاني ليس غرضا اختياريا للمأمور، بل هو اختياري للآمر فلا يعقل إناطة الأمر به بحيث يكون هو العلة الغائية لصدور الأمر مع أنه ليس اختياريا للمأمور.

**النظر الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [منتقى الأصول ج2 ص12] وقريب منه ما ذكره السيد الصدر قدس سره في البحوث [ج2ص 128]، ومحصل هذا النظر أمران:

**الأمر الأول:** لا برهان من عقل أو ارتكاز عقلائي على إناطة الأوامر بالأغراض النفسية الاستقلالية التي تترتب على امتثاله ترتب المعلول على علته التامة، بل يكفي في الغلة الغائية المحركة نحو صدور الأمر أن يكون في امتثاله اقتضاء وإعداد لحصول غرض نفسي للمولى يتوقف على مقدمة أخرى غير امتثال الأمر، فيكون امتثال الأمر إحدى العوامل والمقدمات لتحصيل ذلك الغرض الأقصى.

**الأمر الثاني:** إن مفروض البحث في استئناف الامتثال بقصد قربي متفرع على وجود غرضين غرض إعدادي وغرض نفسي أقصى بحيث يحتمل بقاء الأمر ما لم يستوفى الغرض الأقصى، وحيث لا برهان على اعتبار كون الغرض من قبيل ما يترتب على الامتثال ترتب المعلول على علته التامة ، فيمكن عقد البحث في صورة كون الامتثال اقتضاء للغرض - كما في أمر الأب ولده بإحضار الماء لأجل شربه- لأنه إذا لم يكن هناك إلا غرض واحد يترتب على امتثال الأمر ، فمتى تحقق الامتثال تحقق الغرض وبتحقق الغرض يسقط الأمر وبسقوط الأمر لا معنى لتجديد الامتثال، فمحل الكلام هو فرض وجود غرضين: غرض اقتضائي وغرض نفسي، كما إذا أمر المولى ولده بإحضار الماء بغرض شربه فأحضره، فيقال هل للولد أن يجدد الامتثال مرة بعد أخرى إلى أن يشرب الأب الماء أم لا ؟

**وتحقيق المطلب:** أنه إن قلنا بأن متعلق الأمر المقدمي هو المقدمة الموصلة فلا أمر بإحضار الكأس إلا في فرض كون إحضار الماء مقدمة موصلة للغرض النفسي وهو شرب الأب للماء، لما ذكر في بحث المقدمة عند البحث في الوجوب الغيري من أن مصب الوجوب الغيري المترشح من الوجوب النفسي لذي المقدمة هو المقدمة الموصلة، فلا أمر غيري بغيرها، فمقتضى ذلك احتمال بقاء الأمر لاحتمال عدم كون الإحضار الأول مقدمة موصلة، ومقتضى احتمال بقاء الأمر صحة تجديد الامتثال بقصد قربي الى حين حصول المقدمة الموصلة لشرب المولى.

وإن قلنا بأن متعلق الأمر الغيري مطلق المقدمة - كما هو رأي صاحب الكفاية قدس سره - فمجرد إحضار الماء كافٍ في سقوط الأمر، لأن الغرض من الأمر بإحضار الماء هو تحصيل الإعداد والتمكين من شرب الماء، والمفروض أن المقدمة قد حصلت فيسقط الأمر بها، ولكن مع ذلك يمكن تجديد الامتثال بقصد قربي، وذلك لأن الأمر وإن سقط لكنه سقط اعتبارا لا روحا، فإن روح الأمر بأن يكون وصلة ووسيلة لحصول ذلك الغرض النفسي، فالأمر وإن سقط - لأن مصبه مطلق المقدمة - لكن روحه لا زالت باقية، أو فقل: إن الأمر قد سقط فاعليةً لا فعلية، أي أنه فقد المحركية لأن متعلقه قد حصل فحيث فقد المحركية لا فاعلية له ولكن فعليته بمحبوبية متعلقه وهو كونه وسيلة لتحقيق الغرض المحبوب للمولى وهو الغرض الأقصى ، فلا زال إحضار الماء محبوبا لأجل التوصل للغرض الأقصى بشرب الماء وإن لم يكن المكلف ملزما به، فإذا سقط الأمر فاعلية لا فعلية أمكن تجديد الامتثال لا على نحو الإلزام بل على نحو المحبوبية من أجل تحصيل ما هو الغرض المحبوب للمولى، فدعوى المحققين الإصفهاني والخوئي قدس سرهما من أنه لا مجال بعد الامتثال إلا سقوط الأمر وعدم إمكان تجديد الامتثال غير تامّة، فإنه في إحدى الصورتين يحتمل بقاء الأمر وإن حصل امتثال، وفي الصورة الأخرى وإن سقط الأمر إلا أن امتثاله بتحقيق غرضه الأقصى ممكن ، وكما أن للمولى أن يختار الفرد الموصل للغرض الأقصى في الصورة الأولى ، فإنه يمكن له أن يختار الفرد المحقق للغرض - وإن سقط الأمر - في الصورة الثانية .

ولكن الحق مع المحققين الأصفهاني والخوئي قدس سرهما، فإن معقد البحث في الأمر بقصد تحقيق الغرض بامتثال الأمر ، وهو إنما يتصور في الغرض الذي يقبل الدخول في عهدة العبد لأنه مما يمكن إيجاده بالإمتثال ، وهذا مما لا يتصور تخلفه عن الإمتثال كما لا يتصور بقاء الأمر بعد استيفاءه، وأما الأمر برجاء تحصيل الغرض النفسي الأقصى فهو في واقعه أمر بالإحتياط وهو خروج عن الفرض ، كما أن استئناف العمل بقصد تحقيق الغرض الأقصى من الأمر مع الإلتفات لسقوط الأمر ليس من باب تجديد الإمتثال في شيء ، إذ لا معنى له مع سقوط الأمر .

**تعقيب:** قد استدل جملة من الأعلام على إمكان تجديد الامتثال بجملة من الروايات تعرض لها السيد الصدر قدس سره وقسمها لطوائف وبحثها بحثا فقهيا، فطائفة تدل على محبوبية إعادة الفرادى جماعة كموثقة عمار [الوسائل ج8ص 403 باب 54 من أبواب صلاة الجماعة ح9] وطائفة مفادها أن الله عز وجل يختار أحبهما إليه،كرواية أبي بصير [نفس المصدر ح 10] وهي دالة على المدعى لولا ضعف سندها بجهالة محمدبن الوليد، والطائفة الثالثة - وهي المهمة - وهي صحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام [نفس المصدر ح 1]: (في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء) وهي ظاهرة في تجديد الامتثال.

وقد تفصى السيد الخوئي قدس سره عن ذلك بأن عنوان الفريضة لا ظهور له في الواجب بالفعل، بل هو عنوان مشير إلى الصلاة اليومية، فصلاة الظهر فريضة يومية وإن لم تكن واجبة بالفعل ، لذلك من صلى الظهر وأتمها له أن يعيد الظهر جماعة، إذ تصح الصلاة جماعة في الصلوات اليومية وإن لم تكن واجبة، أي للمكلف أن يعيد الصلاة اليومية امتثالا للأمر الندبي بصلاة الجماعة .

ولكن الحق مع السيد الصدر قدس سره فإن ما أفيد خلاف ظاهر الرواية، فإن عنوان الفريضة ظاهر في الواجب بالفعل أداء أو قضاء ، وظاهر قوله: (يجعلها الفريضة إن شاء) أن يجعلها امتثالا للأمر الوجوبي بالصلاة المفروضة عليه إن شاء، والتعبير بـ(إن شاء) مقابل أن يأتي بها صلاة الظهر بقصد الأمر الندبي بصلاة الجماعة، واستظهر السيد الصدر قدس سره من الرواية أن هناك أمرا بالجامع بين صلاة الظهر فرادى إن لم يعقبها بالجماعة بقصد استئنافها، أو صلاة الظهر جماعة ، فمتى ما أعقب الفرادى بالجماعة انكشف أن ما هو مصداق الامتثال هو الثاني، لأن كون الأولى مصداقا للامتثال منوط بشرط متأخر وهو عدم لحوقها بصلاة الجماعة بقصد استئنافها ، وهذا في الواقع من باب هدم الامتثال لا من باب تبديل الامتثال بالامتثال، وما أفاده متين .

107

**البحث في الإجزاء.**

ويقع في مقامين:

**المقام الأول:** في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري، كما لو صلى المكلف جالسا لعجزه عن القيام أثناء تكبيرة الإحرام، ثم تجددت قدرته على القيام إما في الوقت أو في خارجه، فهل يحكم بإجزاء عمله بعد تجدد القدرة أم لا؟

**المقام الثاني:** في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، كما لو قلد المكلف السيد الخوئي قدس سره الذي يرى أن كثرة السفر لغير عمل أو دراسة ليست موضوعا لإتمام الصلاة، فقصر المكلف بناءً على تقليده، ثم رجع للسيد السيستاني مد ظله الذي يرى أن ديدن كثرة السفر في نفسه - سواء أكان للعمل أم للترويح - موضوع للتمام ، فهل يجزي ما صلاه قصرا عن تكليفه بالتمام أم لا؟ وهذا هو المعبر عنه بإجزاء امتثال الأمر الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف اجتهادا أو تقليدا.

**المقام الأول: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري**

ويقع في مطلبين: الأول في مقام الثبوت والثاني في مقام الإثبات.

**المطلب الأول: في مقام الثبوت.**

والبحث في مقام الثبوت يقتضي التعرض لعدة أسئلة، ما هو الإجزاء المبحوث عنه؟ وما هي فروض المسألة من حيث الإجزاء وعدمه؟ وما هو الأثر المترتب على القول بالإجزاء أو عدمه؟ وهل يتصور الجمع بين صحة العمل وكونه موجبا لتفويت مقدار من الملاك الملزم أم لا؟

**السؤال الأول: ما هو الإجزاء المبحوث عنه؟**

إن للإجزاء مصداقين:

**الأول:** أن يكون الإتيان بالمأمور به الاضطراري وافيا بالملاك الملزم للأمر الاختياري واقعا، ومقتضى وفائه بالملاك الملزم سقوط الأمر .

**الثاني:** أن لا يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بالملاك الملزم، ولكن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مانع من فعلية وجوب الإعادة، لانتفاء موضوع التكليف لتعذر استيفاء ملاكه الملزم.

**السؤال الثاني: ما هي فروض المسألة من حيث الإجزاء وعدمه؟**

وهنا فروض أربعة:

**الفرض الأول:** أن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري - كما لو صلى المكلف جالسا لعجزه عن القيام ثم تجددت قدرته - وافيا بتمام الملاك الملزم، ولا إشكال حينئذ في الإجزاء .

**الفرض الثاني:** أن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع كون الباقي من الملاك ملزما ممكن التحصيل، وفي حكمه ما لا أثر له إلا استيفاء ملاك الأمر الإضطراري، ولا إشكال حينئذ في عدم الإجزاء.

**الفرض الثالث:** أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بجزء من الملاك الملزم والباقي منه ليس ملزما، فما هو لب الملاك الملزم قد استوفي بالمأمور به بالأمر الاضطراري، والجزء الباقي ليس بملزم، ولا إشكال حينئذ في الإجزاء أيضا لأن العبرة بالمقدار الملزم لا بتمام الملاك.

**الفرض الرابع:** أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا ببعض من الملاك الملزم مع بقاء بعضٍ من الملاك الملزم أيضا، إلا أن المقدار الباقي مما يتعذر تحصيله بعد فعل الأول. ولازم ذلك سقوط الأمر وعدم وجوب الإعادة، ولكنه لا من باب الإجزاء بالمعنى الأول - وهو وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري بالملاك الملزم - بل بالمعنى الثاني للإجزاء وهو سقوط الأمر قهرا لا لاستيفاء ملاكه الملزم بل لتعذر تحصيل باقي ملاكه الملزم بعد فعل الأول، فعدم وجوب الإعادة لانتفاء الموضوع لا لأن الملاك الملزم قد استوفي كي يسقط الأمر لاستيفاء ملاكه.

**السؤال الثالث: ما هو الأثر العملي الذي يترتب على الفروق بين الفروض الأربعة التي تم بيانها؟**

وهنا ثلاثة آثار: الجواز الوضعي للمبادرة مع كون الاضطرار غير مستوعب للوقت ، والجواز التكليفي في إيقاع النفس في الاضطرار المستوعب ، والجواز التكليفي في المبادرة .

**الأثر الأول:** الجواز الوضعي، فلو أن المكلف بادر في أول الوقت وأتى بالعمل اضطرارا لكونه في أول الوقت عاجزا عن القيام إحرازا لفضيلة أول الوقت، أو من باب استصحاب العجز الى آخر الوقت فهل يجوز ما فعله وضعا حين تجدد القدرة له أثناء الوقت؟

والجواب عن ذلك: إن الإجزاء مبني على الفرض الأول والثالث ، وهما كون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام الملاك أوببعض منه مع كون البعض الباقي غير ملزم فيأتي السؤال: هل يشمل الوفاء فرض الاضطرار غير المستوعب للوقت؟ إذ المفروض تجدد القدرة مع بقاء الوقت، أم يختص الوفاء بفرض الاضطرار المستوعب؟

فإن قلنا بأن وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري بتمام الملاك أو ببعضه الملزم خاصّ بالاضطرار المستوعب فلم يتحقق ميزان الوفاء في المقام ، ومقتضى ذلك عدم الجواز وضعا فعليه أن يعيد، وإن قلنا بأن هذين الفرضين يشملان الاضطرار غير المستوعب، فلا محالة يسقط الأمر ويجزي عمله ولو تجددت القدرة أثناء الوقت.

**الأثر الثاني:** الجواز التكليفي في إيقاع النفس في الاضطرار اختيارا المفضي للعجز عن الامتثال الإختياري طول الوقت ؟

فإن قلنا بالفرض الثاني أي أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يفي ببعض الملاك والباقي من الملاك الملزم مما يمكن تحصيله كان إيقاع النفس في الاضطرار تفويتا لجزء من الملاك الملزم في حقه في الوقت، فلا يجوز وإن كان إيقاع النفس في الاضطرار قبل الوقت، فإن المكلف وإن لم يخالف تكليفا فعليا إلا أنه فوت الملاك الملزم الذي يحرز لزومه فعلا، وتفويت الملاك الملزم للمولى قبيحٌ عقلا وإن لم يكن هناك تكليف فعلي كما ذكر في بحث المقدمات المفوتة.

وإن قلنا بأن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري المستوفي لبعض من الملاك الملزم موجب لتعذر تحصيل الباقي الملزم، فلا يجوز إيقاع النفس في الاضطرار لنفس النكتة وهي قبح تفويت بعضٍ ملزمٍ من الملاك.

فيبقى الفرضان الآخران: وهما أن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام الملاك أو وافيا بالمقدار الملزم من الملاك، حيث يأتي السؤال : بناء عليهما ، وهو هل يشمل الوفاء المتحقق بهما فرض إيقاع النفس في الاضطرار اختيارا أم يختص بما إذا كان الاضطرار بغير الاختيار؟ فإذا كان مختصا بالاضطرار بغير الاختيار ، فلا يجوز إيقاع النفس في الاضطرار لكونه مساوقا لتفويت الملاك الملزم، وإن كان شاملا لفرض إيقاع النفس في الاضطرار اختيارا فيجوز إيقاع النفس في الاضطرار اختيارا.

**الأثر الثالث:** في جواز البدار للصلاة الاضطرارية في أول الوقت مع تجدد القدرة على الصلاة في آخر الوقت .

**وبيان ذلك** بالتفصيل بين صورتين، فإن كان المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام الملاك أو بالمقدار الملزم منه وكان وفاؤه مما يتسع لفرض الإضطرار غير المستوعب فتجوز المبادرة، وإن كان غير وافٍ بشيء ووجوده كعدمه أو كان وافيا ببعض مع كون الباقي الممكن التحصيل ملزما فيجوز أيضا، وأما إذا كان المأمور به بالأمر الاضطراري موجبا لتحصيل بعض وبقاء بعضٍ يتعذر تحصيله بعد الإتيان بالأول فلا تجوز المبادرة تكليفا فإنه بحكم تفويت مقدار ملزم من الملاك.

**السؤال الرابع: هل يعقل في الفرض الرابع الجمع بين صحة العمل شرعا وكونه مفوتا لمقدار ملزم من الملاك؟**

فقد يقال: إنه لا يمكن الجمع بين الأمرين لمقدمات ثلاثٍ:

**المقدمة الأولى:** بما أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مفوت لمقدار ملزم من الملاك فيتعين أن يكون المأمور به بالأمر الاختياري مشروطا بشرط عدمي وهو عدم سبق الإتيان بالمأمور به الاضطراري ، فكأنه قال: (صل الصلاة الاختيارية بشرط عدم سبق الصلاة الاضطرارية) لأن سبق الصلاة الاضطرارية مفوت لمقدار ملزم من الملاك.

**المقدمة الثانية:** أن الأمر بالمقيد أمر ضمني بالتقيد، فإذا قال المولى: (صل إلى القبلة) فمرجعه إلى أن تقيد الصلاة بالقبلة مأمور به أمرا ضمنيا، وبناء عليه فالأمر بالصلاة الاختيارية المتقيدةً بعدم سبق الاضطرارية مرجعه إلى أمر ضمني بتقيد الصلاة الاختيارية بعدم سبق الاضطرارية.

**المقدمة الثالثة:** بما أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فالأمر الضمني بترك الصلاة الاضطرارية نهيٌّ عن الصلاة الاضطرارية، والمنهي عنه مبغوض، والمبغوضية تقتضي الفساد، ومقتضى ذلك أن كونه مفوتا يقتضي فساده ، بينما اتصافه بالتفويت فرع صحته لأن الفاسد لا أثر له فكيف نجمع بين الأمرين: الصحة وتفويت الملاك؟

**108**

وبعبارة أخرى: إن وجه امتناع الجمع بين صحة العمل وكونه مفوتا لملاك الواجب الاختياري يبتني على مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن العمل الاضطراري - كالإتيان بالصلاة قاعدا لمن هو عاجز عن القيام - في أول الوقت مفوت لملاك الصلاة الاختيارية بعد تجدد القدرة في الوقت، فإن من بادر للصلاة الاضطرارية في أول الوقت فإنه يتعذر عليه تحصيل الملاك الملزم في الصلاة الاختيارية بعد تجدد القدرة أثناء الوقت.

**المقدمة الثانية:** بما أن العمل الاضطراري مفوت لملاك العمل الاختياري فمقتضى ذلك أن يكون العمل الاختياري مشروطا بعدم سبق العمل الاضطراري، أي أن مقتضى سببية الصلاة الاضطرارية لفوت ملاك الصلاة الاختيارية أن يكون المأمور به الصلاة الاختيارية المشروطة بعدم سبق الاضطرارية أثناء الوقت، إذ لا يعقل أن يكون متعلق الأمر الصلاة المهملة، كما لا يعقل أن يكون المتعلق الصلاة لا بشرط من حيث سبق العمل الاضطراري وعدمه، فإن لازم كونها لا بشرط عدم اهتمام المولى بإحراز تمام ملاكه الملزم لفوت مقدار منه بسبق العمل الاضطراري ، وعدم اهتمامه به خلف كونه ملاكا لزوميا فيتعين كون المأمور به مشروطا بعدم سبق الاضطراري .

**المقدمة الثالثة:** أن مرجع الواجب المشروط بشرط إلى أمر نفسي ضمني بالتقيد - فإذا كان المأمور به الصلاة إلى القبلة مثلا كان تقيد الصلاة بكونها إلى القبلة مأمورا به ضمنا - وكذلك في المقام ، فإنه إذا كان المأمور به هو الصلاة الاختيارية المشروطة بعدم سبق الاضطرارية فالتقيد مأمور به بأمر نفسي ضمني.

**المقدمة الرابعة:** أن الأمر النفسي بالتقيد يقتضي أمرا مقدميا بالقيد لأن إيجاد القيد مقدمة لإيجاد التقيد ، فالأمر بالتقيد يترشح منه أمر مقدمي بالقيد، مثلا: الأمر بتقيد الصلاة بالطهور يترشح منه أمر مقدمي بالطهور، فكذلك الأمر بتقيد الصلاة الاختيارية بترك الصلاة الاضطرارية يترشح منه أمر مقدمي بترك الصلاة الاضطرارية، لأن في ترك الصلاة الاضطرارية أول الوقت إيجادا للتقيد أي: تقيد الصلاة الاختيارية بعدم سبقها بالإضطرارية.

**المقدمة الخامسة:** بما أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فالأمر المقدمي بترك الصلاة الاضطرارية يقتضي نهيا عن الصلاة الاضطرارية، فالصلاة الاضطرارية منهي عنها ومبغوضة.

**المقدمة السادسة:** بما أن المبغوضية في العبادة تقتضي الفساد فالصلاة الاضطرارية مبغوضة ومبغوضيتها تقتضي فسادها فالصلاة الاضطرارية فاسدة، وبالتالي فكيف يجمع بين صحتها من جهة ومفوتيتها لملاك الصلاة الاختيارية من جهة أخرى التي تقتضي مبغوضيتها وفسادها؟

**وهنا وجوهٌ للجواب عن الإشكال .**

**الوجه الأول:** المنع من المقدمة الأولى وهي كون العمل الاضطراري سببا لفوت ملاك الاختياري، وهو ما يقتنص من كلام السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص138] وتقريبه: أنه من المحتمل أن تكون العلقة بين الاضطراري والاختياري علقة التضاد، ولا يعقل في الضدين أن يكون أحد الضدين سببا لعدم الضد الآخر ، أو تكون العلقة بين العمل الاضطراري وملاك المأمور به الاختياري هي التضاد فلا يعقل أن يكون الأول سببا لفوت الثاني، لأن التمانع بين الضدين يرجع إلى التمانع بين المقتضيين، والتمانع بين المقتضيين في رتبة واحدة فلا يكون أحدهما هو السبب لعدم الآخر، فمثلا: التضاد بين القيام والقعود يرجع إلى التمانع بين مقتضييهما وهما: إرادة القيام وإرادة القعود، فكما لا يجتمع الضدان في الوجود في جسم واحد في آن واحد لا يجتمع المقتضيان في الوجود، وسبق أحد الضدين لتمامية علته مساوق لامتناع الآخر لكن لا لسببية الأول لعدمه، بل لقصور الموضوع عن استيعابه بعد وجود الأول، فلأجل ذلك لا يعقل أن يكون الفعل الاضطراري سببا في فوت الاختياري أو فوت ملاكه لأنهما ضدان والتمانع بينهما في رتبة واحدة.

**الوجه الثاني:** لمنع المقدمة الأولى، وحاصله: لو سلمنا أن التنافي بينهما ليس من قبيل التضاد فمع ذلك ليس العمل الاضطراري سببا لفوت الاختياري، بل منشأ فوت الاختياري عدم إرادته لا فعل الاضطراري، فإن المكلف إذا أقدم على الصلاة الاضطرارية أول الوقت وهو عالم بتجدد القدرة أو محتمل له، فإن السبب في فوت الاختياري أو فوت ملاكه ليس هو العمل الاضطراري بل هو عدم إرادته، فإن عدم إرادته للإتيان بالعمل الاختياري عند تجدد القدرة أثناء الوقت هو سبب فوت الاختياري عليه لا الإتيان بالاضطراري، فلا وجه للقول بأن المفوت للاختياري هو العمل الاضطراري.

**ويمكن الجواب عن هذا الوجه** بأن يقال: نعم بالنسبة إلى من لا عزم له على الاختياري حتى مع تجدد القدرة على الاختياري وفعلية أمره يكون السبب في فوت الاختياري عدم إرادته ، وأما إذا كان عازما مريدا لفعل الاختياري عند تجدد القدرة عليه ولكن أتى بالاضطراري في أول الوقت لإحراز فضيلة الوقت أو لخوف العوائق عن امتثال أمر المولى فلا محالة سوف يستند فوت الاختياري لنفس العمل الاضطراري، إذ متى أتى به تعذر عليه تحصيل الواجب الاختياري من حيث إنه ذو ملاك.

**الوجه الثالث:** وهو منع المقدمة الخامسة، وهو ما أشار إليه السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص139] وحاصله: أن اقتضاء الأمر المقدمي للنهي عن ضده العام هو أول الكلام، فإن الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده هو ما كان نفسيا لا غيريا، فالغيري لا يقتضي مبغوضية ضده حتى يكون فعل الاضطراري منهيا عنه.

**الوجه الرابع:** وهو منع المقدمة الأخيرة : وحاصله أنه لو سلمنا أن الأمر المقدمي يقتضي مبغوضية الضد، ولكن المبغوضية الغيرية لا تقتضي الفساد، لأن المبغوضية التي تقتضي الفساد هي التي تنصب على العمل بعنوانه كما لو نهى المولى عن الصلاة بعنوانها كـ(لا تصل في الحمام) أو (لا تصل بحذاء امرأة)، وأما النهي الغيري فليس نهيا عن عنوان الصلاة الاضطرارية بل هو نهي لبًّا عن مفوتيتها للعمل الاختياري، فهي مبغوضية غيرية، ولا تقتضي الفساد لأنها لم تنصب على العنوان المأمور به، فالمأمور به عنوان والمبغوضية منصبة على عنوان آخر وهو المقدمية والسببية لفوت الواجب الاختياري.

**ولكن قد يقال في نقد هذين الوجهين** - لمنع المقدمة الخامسة والسادسة -: أن المطلب لا يدور مدار المبغوضية، بل تكفي نفس المفوتية في الفساد بغض النظر عن عنوان المبغوضية، لأن المفوت للغرض اللزومي للمولى مبعد عن المولى وكل مبعد عن المولى لا يقع مقربا إليه، إذ كيف يكون المفوت لأغراض المولى مقربا منه؟! وبعبارة المحقق العراقي قدس سره - في باب النهي عن العبادة -: إن المناط في مقربية العمل أن يكون حال المولى بالنسبة لفعله أحسن من تركه، فمتى ما كان الفعل بالنسبة للمولى أحسن من الترك فهو مقرب، وكل ما لم يكن كذلك فليس مقربا، وليس العمل الاضطراري في أول الوقت أحسن من تركه، لأنه لو تركه وانتظر تجدد القدرة وأتى بالعمل الاختياري في الوقت فقد أتى بالغرض اللزومي بتمامه، وأما لو أتى بالعمل الاضطراري أول الوقت فهو وإن أحرز بعض الغرض اللزومي لكنه فوت على المولى مقدارا من غرضه اللزومي ، ومن الواضح أن هذا الفعل ليس أحسن من الترك فلا يقع مقربا للمولى وهو معنى الفساد.

**والنتيجة** أن منع المبغوضية أو منع كون المبغوضية الغيرية مقتضيا للفساد لن يرفع الإشكال، حيث إن المفوتية فرع صحة العمل لأن العمل الفاسد لا أثر له ، والحال بأن نفس المفوتية تقتضي فساد العمل فكيف يجتمع ذلك مع صحته .

109

**الوجه الخامس لمنع المقدمة الخامسة:** وبيانه ضمن مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن المبغوضية لم تتعلق بطبيعي العمل، وإنما تعلقت بالعمل الصحيح، إذ المفروض أن العمل الفاسد لا أثر له، وما لا أثر له لا يعقل أن يكون مفوتا لملاك الصلاة الاختيارية، فكون العمل مفوتا لملاك الصلاة الاختيارية فرع كونه صحيحا في نفسه كي يكون له أثر ومن خلال أثره يمنع من ملاك الصلاة الاختيارية، فلذلك يكون متعلق المبغوضية والنهي الغيري الصلاة المأمور بها بالأمر الاضطراري التي يمكن التقرب بها.

المقدمة الثانية: بما أن متعلق المبغوضية الصلاة الاضطرارية الصحيحة فوجود هذه المبغوضية محال، فإن وجودها مستلزم لعدمها، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال.

**وبيان ذلك:** أن الصلاة الاضطرارية الصحيحة تقتضي مفوتية ملاك الصلاة الاختيارية، وكونها مفوتة لملاك الصلاة الاختيارية يقتضي مبغوضيتها، وكونها مبغوضة يقتضي فسادها، وفسادها يقتضي عدم مفوتيتها، لأن الصلاة الفاسدة لا تكون مفوتة لملاك الصلاة الاختيارية، وعدم مفوتيتها يقتضي عدم مبغوضيتها، لأن المبغوض ما كان مفوتا، فإذا لم تكن مفوتة فلا مبغوضية له، فالنتيجة أن وجود المبغوضية يقتضي عدم المبغوضية، وما يسلتزم وجوده عدمه محال.

وبذلك يندفع الإشكال، لأنه مبني على أن المفوتية تستلزم المبغوضية وذلك لا يجتمع مع الصحة، ولكنه ممنوع لأن وجود المبغوضية بالبيان المتقدم محال، فالمفوتية وإن حصلت الا أنها لا تستلزم المبغوضية، لأن وجود هذا اللازم محال، ولا مانع من كون الصلاة صحيحة وإن كانت مفوتة، لأن الإشكال في الجمع بين المبغوضية والصحة لا في المفوتية، ولا مبغوضية كما عرفت.

وقد أجاب السيد الصدر قدس سره عن هذا الوجه [البحوث ج2 ص139] بأن هذا الكلام غير فني، وتقريبه أن هناك فرقا واضحا بين الامتناع في مقام الجعل والامتناع في مقام الامتثال، فإن كان مدعى صاحب هذا الوجه الامتناع في مقام الجعل أي: لا يعقل أن يكون في مقام الجعل عمل صحيح مبغوض لأن المبغوضية تقتضي عدمها وما يقتضي عدمه فهو محال، فهذا المدعى غير معقول، لأن ما تعلقت به المبغوضية هو العمل الصحيح، لأن الفاسد لا أثر له، فإذا كان مصب المبغوضية في عالم الجعل العمل الصحيح فكيف ينقلب بعروض المبغوضية عليه إلى كونه فاسدا؟ فلا وجه لدعوى أن المبغوضية في مقام الجعل توجب انقلاب معروضها من كونه صحيحا إلى كونه فاسدا وإذا كان فاسدا لم يكن مبغوضا، فيلزم من وجود المبغوضية عدمها، بل الصحيح أن المحذور في مقام الامتثال لا في مقام الجعل، بمعنى أنه إذا التفت المكلف في مقام الامتثال إلى أن العمل الاضطراري مبغوضٌ لكونه مفوتا لملاك الاختياري امتنع عليه قصد القربة به، فالتفاته للمبغوض أوجب امتناعه في مقام الامتثال وإلا ففي مقام الجعل مصب المبغوضية هو العمل الصحيح، فلا معنى للتفصي عن الإشكال بدعوى أن المبغوضية لا وجود لها لأن وجودها يستلزم عدمها، بل المبغوضية حاصلة إلا أنها تقتضي الامتناع في مقام الامتثال.

وما ذكره قدس سره لا ينسجم مع مبناه في التعبدي والتوصلي [ج2 ص94] من اعتبار الحسن الفاعلي والحسن الفعلي في تمامية العبادة، فلا يكون العمل عبادة حتى يجمع الحسنيين: الحسن الفاعلي بإضافة العمل لله عز وجل إضافة تذللية والحسن الفعلي بأن يكون العمل في حد نفسه محبوبا إذ لا معنى لإضافة ما ليس محبوبا للمولى والتقرب به إليه، وبناء عليه فكون الصلاة الاضطرارية أمرا مبغوضا لكونه مفوتا لملاك الاختيارية مانعٌ من الحسن الفعلي وصلاحيته للمقربية سواء التفت المكلف حين الامتثال إلى كونه مبغوضا أم لم يلتفت، فالعمل في حد نفسه لا يصلح للمقربية، فيعود الإشكال مرة أخرى، وهي أن العمل الصحيح يقتضي المفوتية، والمفوتية تقتضي المبغوضية والمبغوضية تقتضي الفساد والفساد يقتضي عدم المفوتية وعدم المفوتية يقتضي عدم المبغوضية، فلازم وجود المبغوضية عدمها.

ولكن هنا جوابان آخران عن الوجه الخامس:

**أحدهما:** ما ذكره الصدر قده في [ج4 ص277] من أن المحال هو الاستلزام نفسه حيث لا يعقل استلزام الوجود لعدمه واستلزام عدم الشيء لوجوده، فإن العلية والاستلزام من شأن الوجودين، لا أن المحال هو وجود ما يستلزم وجوده عدمه لكي يتفصى عن الإشكال بمنع وجوده مع الإقرار بالاستلزام، بل الاستلزام نفسه محال بغض النظر عن طرفيه.

**ثانيهما:** على فرض التسليم بكبرى - أن وجود ما يستلزم وجوده عدمه محال - فإنها لا تنطبق على جميع موارد المبغوضية، أي منع كون المبغوضية للعبادة مستلزمة لعدمها في تمام الموارد.

وبيانه في المقام: أن الصلاة الاضطرارية الصحيحة تقتضي المفوتية، والمفوتية تقتضي المبغوضية، والمبغوضية تقتضي الفساد، وهذا صحيح، وأما الفساد فإنه لا يقتضي المفوتية، لا أنه يقتضي عدم المفوتية، فهناك فرق بين اقتضاء العدم وعدم الاقتضاء للوجود، فإن الفاسد لا يقتضي شيئا، كي يقال: إنه يقتضي عدم المفوتية وعدم المفوتية يقتضي عدم المبغوضية، فليس المقام من موارد ما يستلزم وجود الشيء عدمه.

**الوجه السادس لمنع المقدمة الأخيرة**: أنه لو كانت المبغوضية الغيرية تقتضي الفساد للزم تعلق النهي بغير المقدور، والتكليف لا يتعلق بغير المقدور. فلو كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة لملاك الصلاة الاختيارية فهي منهي عنها، فلو كان النهي عنها يقتضي فسادها لكانت عملا غير مقدور، إذ كيف يمتثل المكلف أمرا لا يقدر على امتثاله لوجود النهي عنه؟ فلازم كون النهي موجبا للفساد أن يكون العمل الصحيح غير مقدور للنهي عنه، لأن النهي يقتضي الفساد، وما لا قدرة عليه لا يعقل أن ينهى عنه الشارع، فالأمر والنهي كلاهما تكليف، والتكليف فرع القدرة.

والجواب عن ذلك - بغض النظر عما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن النهي قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الأمر وأثره العملي البناء النفسي على اجتناب المنهي عنه حتى لو كان مقدورا وهو نحو من الانقياد للمولى - بأن العمل الاضطراري المنهي عنه غير مقدور في طول النهي، لا أنه غير مقدور في رتبة سابقة على النهي، فإنه في رتبة سابقة على النهي كان مقدورا لأنه عمل عبادي صحيح، فعند تعلق النهي به تعلق به بما هو مقدور، وفي طول تعلق النهي به صار غير مقدور، وعدم القدرة الناشئ عن تعلق النهي مما لا مانع منه، بل الممنوع هو تعلق النهي بما هو غير مقدور في رتبةٍ سابقة على النهي، وإلا للغا البحث في أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد بأجمعه.

**والنتيجة:** أنه لا جواب عن الإشكال وهو أنه لا يعقل الجمع بين صحة العمل وبين كونه مبغوضا مبغوضية توجب فساده.

ومنه يتجه إشكال آخر، وهو: أنه تارة يدعى كون العلقة بين العمل الاضطراري والعمل الاختياري هي التضاد وتارة يدعى كون العلقة بينهما هي المانعية والمفوتية، فإن كانت العلقة بينهما هي التضاد فلا مانع من الأمر بهما معا نظير الأمر بالمتزاحمين على نحو الترتب، بأن يقول المولى: (إذا قصرت قدرتك عن الجمع بين إنقاذ الغريق والصلاة في آخر الوقت - للتضاد الاتفاقي بينهما - فأنت مأمور بالأهم وعلى فرض عدم إتيانك به لغفلة أو عصيان فأنت مأمور بالمهم) لأن الصلاة ليست مفوتة لإنقاذ الغريق، لما تقدم من أن الضدين في رتبة واحدة وليس أحدهما سببا لإعدام الآخر، وإنما الموضوع الخارجي قاصر عن استيعابهما في آن واحد، لا أن كلا منهما سبب لعدم الآخر، فالمشكلة في الموضوع القاصر عن استيعابهما في آن واحد لتنافرهما كمال المنافرة، وليست في سببية كل منهما لعدم الآخر، لذلك لو كانت العلقة بين العمل الاضطراري والعمل الاختياري علقة التضاد لم يكن مانع من الأمر بهما على نحو الترتب بأن يقول المولى - إن المكلف مأمور من حين الزوال بالصلاة الاختيارية بين الحدين - الزوال والغروب - لقدرته على طبيعي الصلاة الاختيارية بينهما لو انتظر تجدد القدرة، ولكن لو كان في الواقع ممن لم يمتثل الأمر بالصلاة الاختيارية غفلة أو عصيانا فهو مأمور في أول الوقت بالصلاة الاضطرارية، وأما إذا كانت العلقة بينهما هي المفوتية بمعنى أن العمل الاضطراري مفوت لملاك الاختياري فلا يعقل أن يأمر بالاضطراري مع التفاته إلى أنه موجب لتفويت غرضه اللزومي في الاختياري، فإنه نقض للغرض وهو قبيح.

**110**

**المقام الثاني:** مقام الإثبات.

والبحث فيه في مسألتين: في الاضطرار غير المستوعب، وفي الاضطرار المستوعب.

**المسألة الأولى:** في الاضطرار غير المستوعب.

وذلك كالاضطرار في أول الوقت للصلاة مع التيمم، فهل هناك دليل في مقام الإثبات على إجزاء العمل الاضطراري في أول الوقت عن المأمور به الاختياري بعد تجدد القدرة في الوقت بحيث لا يجب عليه الإعادة أم لا؟

**والبحث في ثبوت الإجزاء وعدمه يبتني على عنصرين:**

**العنصر الأول:** هل لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يشمل الاضطرار غير المستوعب أم لا؟ لأنه لو فرض أن دليل الأمر الاضطراري قاصر من أصله عن شمول الاضطرار غير المستوعب فالإجزاء منتف بانتفاء موضوعه، فإنه إذا كان الاضطرار غير المستوعب - وهو الاضطرار أول الوقت - مما لا أمر به أصلا فلا معنى حينئذ للبحث عن إجزائه عن غيره، فلا بد في البحث عن الإجزاء من فرض أمر يشمل الاضطرار غير المستوعب كي يقال: من أتى بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت فقد أتى بما هو مأمور به فهل يجزي عن الصلاة الاختيارية بعد تجدد القدرة أم لا؟، لذلك لا بد في الإجزاء من كون الأمر الاضطراري شاملا للاضطرار غير المستوعب.

ولكن أفاد جملة من الأعلام قدست أسرارهم أن الأوامر الاضطرارية منصرفة عن الاضطرار بعض الوقت، فإن قوله عز وجل: (فإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامست النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) منصرف عن فقد الماء في مقدار من الوقت مع وجوده في باقي الوقت، كما أن قوله عليه السلام: (المريض يصلي جالسا) منصرف عمن عرض له المرض ساعة ثم تجددت له الصحة والعافية مع بقاء الوقت، والسر في الانصراف هو مناسبة الحكم للموضوع، فإن ظاهر سياق دليل الأمر الاضطراري كقوله: (فلم تجدوا ماءً فتيمموا) جعل البدلية، أي كون التيمم بدلا عن الوضوء في كونه مصداقا لعنوان الطهور، وبما أن سياقه سياق جعل البدلية فإن ما يحتمل عرفا أن يكون بدلا عنه ما كان مستوعبا للوقت، لاما كان مؤقتا، فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع - وهي نكتة جعل البدلية - انصراف أدلة الأوامر الاضطرارية عن الاضطرار غير المستوعب، فلا أمر بالاضطراري إذا كان الاضطرار غير مستوعب، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء.

**العنصر الثاني:** على فرض أن الأمر الاضطراري له إطلاقٌ حتى للاضطرار غير المستوعب كما ذهب إليه بعض الأساتذة في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: (فمن كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج من ماله صرورة لا مال له) بمعنى أن مقتضى إطلاق قوله: (وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه) أن الحج النيابي بدلٌ عن الحج الاختياري بمجرد الحيلولة سنة الاستطاعة ولا يعتبر استمرار الحيلولة مدى الحياة، فالبحث عن إجزاء المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري فرع إطلاق دليل الأمر الاختياري لفرض من عرض له الاضطرار في بعض الوقت، حيث إن مقتضى إطلاق الأمر الاضطراري أن العمل في الاضطرار غير المستوعب مجزي، ومقتضى إطلاق دليل الأمر الاختياري نحو قوله: (الصحيح يصلي قائما) شموله لمن مرض بعض الوقت ثم تجددت له القدرة، مما يعني التقابل بين الإطلاقين، فإن مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطراري إجزاء ما فعله، ومقتضى إطلاق دليل الأمر الاختياري أن يعيد، فحينئذ يكون للبحث عن الإجزاء وعدمه وجه صناعي من حيث تقديم أحد الإطلاقين على الآخر، وأما لو لم يكن لدليل الأمر الاختياري إطلاق، إما لقصور نفس دليل الحكم التكليفي أو لقصور دليل الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية فالإجزاء واضح، ومثال الأول: مالو حصلت آية كالريح المخوفة أو الزلزلة فأراد المكلف أن يمتثل الأمر بصلاة الآيات، وكان في أول وقت حدوث الآية مضطرا لترك القراءة مكتفيا بالركوعات لخوف إصابة الزلزال له مثلا، ثم تجددت له القدرة على صلاة الآيات مع القراءة قبل انجلاء الآية، فهل لدليل الأمر الاختياري - وهو الأمر بصلاة الآيات بقراءة وركوعات - إطلاق يشمل من صلى صلاة الآيات اضطرارا أم لا؟ فإن لم يكن له إطلاق كان مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطراري الإجزاء.

ومثال الثاني: وهو قصور دليل الحكم الوضعي هو دليل شرطية الاستقرار في الأذكار في الصلاة اليومية، فإن دليل الأمر بالصلاة مطلق نحو: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا)، ومقتضى إطلاقه لزوم الصلاة الاختيارية سواء أكان هناك اطمئنان أم لا، وقد ورد عليه دليل اشتراط الاطمئنان في الأذكار، وبما أن دليل شرطية الاطمئنان هو الإجماع، والإجماع دليل لبي، فالقدر المتيقن منه شرطية الاستقرار والاطمئنان في الأذكار لمن كان مختارا في جميع الوقت، وأما من كان مضطرا لترك الاطمئنان في بعض الوقت وصلى فإن دليل شرطية الاطمئنان قاصر عن الشمول له، ومقتضى ذلك أن ما أتى به حال الاضطرار يجزيه، والدليل عليه إطلاق دليل الحكم التكليفي الاختياري - وهو قوله: (أقم الصلاة) - لأن الدليل الذي دل على الحكم الوضعي - وهو الإجماع على شرطية الاطمئنان - قاصر لا يوجب تقييد الدليل المطلق إلا في حالة من كان مختارا طول الوقت فيبقى الفرض الآخر تحت إطلاق دليل (أقم الصلاة) ومقتضى إطلاقه أن من صلى مضطرا بدون استقرار في أول الوقت فصلاته صحيحة.

والحاصل أنه لا بد من إثبات العنصرين حتى يتأتى البحث في الإجزاء وعدمه: وهما إطلاق دليل الأمر الاضطراري بحيث يشمل الاضطرار بعض الوقت، وإطلاق دليل الأمر الاختياري بحيث يشمل الاضطرار بعض الوقت، فيحصل التقابل بين الدليلين.

وقد اتجه الأعلام قدست أسرارهم إلى تقييد الثاني بالأول، فقالوا: إن دليل الأمر الاختياري مقيد بإطلاق دليل الأمر الاضطراري، ومقتضى تقييده به أن عمله مجزٍ، وقد ذكروا وجوها في بيان وجه التقييد:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره - كما في أجود التقريرات [ج1 ص196] - ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد، فلا يوجد أمران بصلاة اختيارية وصلاة اضطرارية في الوقت الواحد.

**المقدمة الثانية:** حيث إن دليل الأمر الاضطراري: (المريض يصلي جالسا) مطلق يشمل الاضطرار غير المستوعب فالصلاة الصادرة من المريض أول الوقت مصداق للمأمور به، وهنا محتملان:

**المحتمل الأول:** أن لا يكون العمل الاضطراري وافيا بالملاك الملزم.

**المحتمل الثاني:** أن ما أتي به اضطرارا وافٍ بالملاك الملزم.

وحيث إن نتيجة المحتمل الأول فعلية الأمر الاختياري أثناء الوقت عند تجدد القدرة، فلازم ذلك أن يكون المكلف مأمورا بصلاتين في الوقت الواحد والإجماع ينفيه، فمقتضى قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد تعين المحتمل الثاني وهو كون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام الملاك.

وأجيب عنه بأن الإجماع مسلم، ولكن معقد الإجماع عدم وجوب صلاتين تعيينا لا على عدم وجوب صلاتين أصلا، وإلا فوجوب صلاتين بنحو الأمر التخييري مما لا مانع منه كما في ظهر الجمعة على القول بالتخيير بين الظهر والجمعة. وبالتالي فمن المحتمل أن يكون في البين صلاتان: اضطرارية واختيارية وأن المكلف مخير بينهما، فكأن المولى قال: (إن أردت أن تحرز فضيلة الوقت فائت بالمأمور به بالأمر الاضطراري وإن أردت أن تحرز الملاك الملزم فانتظر وائت بالمأمور به الاختياري عند تجدد القدرة )، والأمر بصلاتين في وقت واحد على نحو التخيير غير مناف للإجماع.

فالوجه المذكور لعلاج التقابل بين الإطلاقين إطلاق الأمر الاضطراري وإطلاق الأمر الاختياري- الذي اقتضى طرح الثاني - غير تام.

**111**

**الوجه الثاني: ما هو مؤلف من كلمات المحقق العراقي والسيد البروجردي والسيدين الصدر والروحاني قدست أسرارهم والسيد الأستاذ مد ظله بلحاظ أن النكات المذكورة في كلماتهم نكات متسلسلة، فكان المناسب صياغتها في سياق واحد.**

**النكتة الأولى: هل أن هناك أمرين: أمرا بالعمل الاختياري وأمرا بالعمل الاضطراري أم أن هناك أمرا واحدا؟ فإذا فرض أن المكلف اضطر أثناء الوقت للصلاة مع التيمم ثم تجددت القدرة وأصبح قادرا على الصلاة بالطهارة المائية، فهل هناك أمران في حقه - أمر بالصلاة الاضطرارية وأمر بالصلاة الاختيارية – أم لم يتوجه إلا أمر واحد؟**

قد أفيد في تقريرات السيد البروجردي قدس سره [كما في نهاية الأصول ج1 ص127] أنه لا يوجد أمران بالصلاة في وقت واحد، بل لا يوجد إلا أمر واحد بطبيعي الصلاة وإن اختلفت المصاديق، وتقريبه أن يقال: إن في الوقت الواحد بين الحدين – الزوال والغروب – أمرا واحدا بطبيعي الصلاة، إلا أن طبيعي الصلاة له مصاديق، فمصداقه في السفر ركعتان ومصداقه في الحضر أربع ركعات، ومصداقه صلاة الخوف وصلاة الغريق، وصلاة الفرادى والجماعة، وكذلك الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية، فالأمر بطبيعي الصلاة مصداقه أن يصلي قاعدا في حال المرض ومصداقه الآخر أن يصلي قائما في حال الصحة، وهناك منبهان على وحدة الأمر:

المنبه الأول: سياق الأدلة، فإن ظاهر سياق الأدلة المتعرضة لصلاة الخائف وصلاة المضطر وصلاة الغريق أن هناك أمرا بطبيعي الصلاة فرغ عنه وهي في مقام بيان مصاديقه التي تختلف باختلاف الأحوال، لا أن هناك أوامر بعدد الحالات، ومما يؤكد ذلك الجمع بينها في سياق رواية واحدة نحو ماورد عن الصادق عليه السلام: (المريض يصلي قائما فإن لم يقدر يصلي جالسا، فإن لم يقدر أن يصلي جالسا يصلي مستلقيا) وهو ظاهر في بيان حالات امتثال تكليف واحد .

المنبه الثاني: أن لازم تعدد الأمر تعدد العقوبة، فلو فرض أن المكلف كان في أول الوقت فاقدا للماء فكانت وظيفته الصلاة بتيمم فلم يصل عصيانا ثم تجددت القدرة وأصبح قادرا على الصلاة مع الطهارة المائية فلم يصل عصيانا فمقتضى أنه خالف أمرين أن يستحق عقابين، بينما من كان في طول الوقت متمكنا من الصلاة مع الطهارة المائية فلم يصل فإنه لا يستحق إلا عقوبة واحدة، ولا يحتمل أن يكون من اضطر أثناء الوقت فعصى مستحقا عقابين ومن كان مختارا طول الوقت فعصى مستحق عقابا واحدا؟! فهذا منبه على كون الأمر واحدا بطبيعي الصلاة وإن اختلفت المصاديق.

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

أولا: إذا كان مرجع اختلاف وظيفة الاضطرار ووظيفة الاختيار للاختلاف في المصداق فلازم ذلك جواز التعجيز بعد دخول الوقت، إذ غايته انتقال من مصداق إلى مصداق حيث لم يؤمر بخصوص الصلاة الاختيارية بحسب الفرض، وإنما أمر بالطبيعي، فكما يصح للمكلف أن يسافر فيقصر أو يحضر فيتم، أو يصلي فرادى أو جماعة، فللمكلف الذي دخل عليه الوقت وهو واجد للماء أن يتلف الماء فينتقل من مصداق إلى مصداق، ولكن لا يلتزم به أحد، وهو منبه على تعدد الأمر، وأما الجمع بين أحكام حالات المكلف في سياق رواية واحدة فهو من باب بيان عدم سقوط التكليف بالصلاة بتعذر بعض الشروط بل لكل ظرف تكليف يناسبه لا أن الأمر واحد .

ثانيا: لا ريب في انعقاد المرتكز المتشرعي على تعدد الأمر في بعض الموارد، مثلا: لو فرض العكس وأن المكلف كان في أول الوقت واجدا للماء ولم يصل محتملا بقاء الماء إلى أن فقد الماء، فلا إشكال في كونه مأمورا بالصلاة الاختيارية في أول الوقت، ولذلك كان يجب عليه الفحص عن الماء والتحفظ عليه كما في الروايات، وحيث عجز عن الصلاة الاختيارية لطروّ فقدان الماء عليه توجه إليه أمر آخر وهو الأمر بالصلاة الاضطرارية. وبناء عليه فلو لم يصل أصلا فهل يستحق عقوبتين أم عقوبة واحدة؟ مع أنه خالف أمرين .

**والجواب عن ذلك: ما تقدم مرارا من أن المناط في استحقاق العقوبة تفويت الغرض اللزومي لا مخالفة الأمر، فلو تعددت الأوامر وكانت جميعاً ناشئة عن غرض لزومي واحد فلا يلزم من عصيان الأوامر المتعددة تعدد العقوبة، إذ لم يفوت المكلف على المولى إلا غرضا لزوميا واحدا وإن خالف مجموعة من الأوامر، فلا إشكال في أن يكون في حقه عدة أوامر ولكنها لأجل نشؤها عن غرض لزومي واحد لا يقتضي عصيانها إلا عقوبة واحدة.**

**فما ذكره قدس سره من دعوى وحدة الأمر مما لا شاهد عليه .**

النكتة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره [المقالات ج1 ص90] وتبعه العلمان السيد الروحاني قدس سره [المنتقى ج2ص 40] والسيد الصدر قدس سره [البحوث ج2ص 145] وتقريبه أن يقال: إن النكتة في الإجزاء لا تدور مدار وحدة الأمر وتعدده، وإنما تبتني على ظهور لسان دليل الوظيفة الاضطرارية في التصرف في الشرطية بنحو الحكومة توسعة أو تضييقا ، فقد يكون الأمر واحدا ولكن سياق دليل الاضطرار سياق الترخيص في ظرف الاضطرار في ترك الوظيفة الأولية لإحراز ملاك معين، ومثله لا دلالة فيه على الإجزاء، وقد يكون الأمر متعددا ويكون سياق دليل الاضطرار سياق الحكومة على دليل الشرطية ومقتضاه الإجزاء.

وتفصيل ذلك: أنه إذا كان لسان الأمر الاضطراري لسان الترخيص في فرض الاضطرار كلسان دليل نفي العسر والحرج، أو الأمر التكليفي الصرف بالوظيفة الإختيارية كالأمر حال التقية الخوفية لرفع المحذور – كما لو قال عليه السلام: (من كان بين العامة فتوضأ فليغسل رجليه) – فلا دلالة فيه عرفا على وفاء العمل الاضطراري بالملاك اللزومي ليدل على الإجزاء،

 وإن كان سياق دليل الوظيفة الاضطرارية سياق النظر لدليل الجزئية أو الشرطية والتصرف فيه على نحو الحكومة توسعة أو تضييقا فمقتضى إطلاقه هو الإجزاء، فمثال التوسعة ظهور سياق دليل الإضطراري في تحديد ما هو مصداق المأمور به، أو فقل: لسان تنزيل الاضطراري منزلة الاختياري أو لسان جعل البدلية، كما في قوله عليه السلام: (التيمم أحد الطهورين) الظاهر في كون التيمم بدلا عن الوضوء ومصداقا للمأمور به لا مجرد الترخيص، ومثال تضييق دائرة الشرطية قوله عليه السلام: (فإن لم يقدر يصلي جالسا) الظاهر في نفي الشرطية في فرض المرض، ومدلوله الالتزامي العرفي الحكومة بلحاظ النظر لدليل الشرطية وتضييق دائرته بحال التمكن، خصوصا مع ورود دليل الشرطية والنفي في سياق واحد، ومقتضى إطلاقه شمول التنزيل بجعل البدلية أو تحديد مصداق الشرطية حتى لفرض تجدد القدرة، وهو ما يدل التزاما على الإجزاء .

**ولكن قد يلاحظ على ذلك أن جعل التيمم بدلا عن الطهور المائي، أو الانتقال من وظيفة القيام للجلوس يتضمن تشريعين :**

 **الأول: الأمر بالوظيفة الاضطرارية، كما في قوله تعالى: (فإن كنتم مرضى أو على سفر ... فلم تجدوا ماءا فتيمموا).**

**الثاني: التنزيل وجعل المصداقية والبدلية كما في قوله: (التيمم أحد الطهورين).**

والثاني – وهو جعل التيمم بدلا – فرع الأول عرفا، أي: إنما يكون التيمم بدلا عن الطهور المائي في حال كونه مأمورا به بالفعل، ومن المحتمل عرفا دوران التنزيل مدار الأمر الفعلي، ومن الواضح ارتفاع الأمر به عند تجدد القدرة أثناء الوقت، ولعل لسان التنزيل وجعل البدلية اعتبار أدبي لرفع الحزازة النفسية في التيمم بالتراب، أو في الصلاة عن جلوس، أو نوع ترغيب لإدراك بعض الملاكات كملاك فضيلة الوقت، وحيث إن إطلاق جعل البدلية في إطار إطلاق الأمر الفعلي، ولا أمر بعد تجدد القدرة فاستفادة الإجزاء من مجرد جعل البدلية ليست عرفية، فتأمل.

**النكتة الثالثة: ما يقتنص من كلمات المحقق العراقي قدس سره أيضا، من أنه لا فرق في النتيجة من حيث لسان الأدلة، نحو كون مفاد الدليل مجرد الأمر بالوظيفة أو جعل البدلية أو نفي الشرطية، فإن النكتة في الإجزاء تنبسط على جميع الألسنة، وهي أن مقتضى الإطلاق اللفظي للأمر بالوظيفة الاضطرارية حتى لحال تجدد القدرة أثناء الوقت أنه واف بالملاك الملزم، فإن ذلك هو المناسب عرفا للأوامر العرفية في بعض الوقت بالوظيفة التي يعلم بانتفاء موضوعها أثناء الوقت .**

**إن قلت: لعل الأمر بالوظيفة الاضطرارية لا من باب وفائها بالملاك الملزم، بل من باب أنها تفي بالبعض والبعض الآخر من الملاك اللزومي باقٍ ويمكن تحصيله.**

**قلت: - كما في تقريرات السيد البروجردي قدس سره – أن المحتمل وإن كان قائما إلا أنه منفي بالإطلاق عرفا .**

**إن قلت: لعل مناط سقوط الأمر الإضطراري هو انتفاء الموضوع، بمعنى أن الإتيان بالوظيفة الاضطرارية مانع من تحصيل الملاك اللزومي للوظيفة الاختيارية.**

**قلت: - كما في كلمات السيد البروجردي قدس سره – إن هذا مناف لحكمة الشارع فإن المشرع الحكيم لا يأمر بوظيفة على نحو الإطلاق مع كون الأمر بها على نحو الإطلاق مفوتا لما هو غرضه اللزومي.**

**فمقتضى إطلاق الأمر بالوظيفة الاضطرارية وفاؤها بالملاك والإجزاء.**

**وقد ناقش المحقق العراقي قدس سره في هذه النكتة بوجهين:**

**الوجه الأول: إن ظهور الأمر بالوظيفة الإضطرارية في شموله لما بعد تجدد القدرة إطلاقي، ويقابله في دليل الأمر الاختياري بعد تجدد القدرة ظهور وضعي، والظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي، فإن ظهور وفاء الأمر بالوظيفة الاضطرارية بالملاك الملزم إنما هو مستند إلى إطلاق الأمر حتى لفرض تجدد القدرة، بينما الأمر الاختياري بقوله عليه السلام : (صل قائما) ظاهر وضعا في شرطية القيام ودخالته في أصل الملاك اللزومي حتى في حال الإضطرار غير المستوعب، والظهور الوضعي في شرطية القيام أقوى من الظهور الإطلاقي، فإن لم يكن الثاني – وهو الظهور الوضعي – حاكما على الإطلاق فلا أقل من أن يكون معارضا له فكيف يقال بالإجزاء؟**

**ولكن هذه المناقشة مدفوعة، فإن الكلام في شمول الشرطية لحال عروض الإتيان بالمأمور به الاضطراري في ظرفه أثناء الوقت، وثبوت ذلك إنما هو بالإطلاق، والنتيجة هي التقابل بين الإطلاقين.**

**112**

**الوجه الثاني مما ذكره المحقق العراقي في دفع تقديم دليل الأمر الإضطراري على دليل الإختياري:** أن دليل الأمر الاختياري هو الحاكم على دليل الأمر الاضطراري، وبيان ذلك: أن مناط الحكومة هو نظر أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر دون العكس، وهذا ما ينطبق على النسبة بين دليل الأمر الاختياري ودليل الأمر الاضطراري، وبيان ذلك: أن دليل الأمر الاختياري - كقوله: (صل بطهارة مائية) - له مدلولان: مدلول مطابقي ومدلول التزامي، فالمدلول المطابقي هو مطلوبية التقيد أي: كون المأمور به هو الصلاة المتقيدة بالطهارة المائية لظهور التقييد في دخله في الملاك، والمدلول الالتزامي هو النهي عن إعدام الموضوع، لأن المشرع إذا أمر بالتقيد لدخله في الملاك فقد نهى عقلا وعرفا عن إعدام القيد، إذ لا يجتمع الأمر بالتقيد المنوط به الملاك مع الترخيص في إعدام القيد، وبما أن المولى قد أمر بصلاة متقيدة بطهارة مائية فقد ألزم بحفظ القدرة على الإتيان بالمقيد، ونهى عن إيقاع النفس في الإضطرار بإعدام الماء وإتلافه، وهذا يعني أن دليل الأمر الاختياري ناظرٌ لموضوع دليل الأمر الاضطراري، حيث إن موضوع دليل الأمر الاضطراري عدمُ الماء، ودليل الأمر الاختياري ينهى عن إعدام الماء، فدليل الأمر الاختياري ناظر لموضوع دليل الأمر الاضطراري بالنهي عنه، فمقتضى هذه النكتة هو كون دليل الأمر الاختياري الحاكم على دليل الأمر الاضطراري، ومقتضى هذه الحكومة عدم الإجزاء.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه:**

**أولا:** إن الحكومة تبتني على سياق أو خصوصية لسانية في الدليل، لا على مجرد وجود ربط بين مضموني الدليلين، فما لم يكن سياق الدليل ارتكازا أو بحسب خصوصياته اللسانية ناظرا للدليل الآخر فلا يكفي في الحكومة أن يتضمن أحد الدليلين نهيا عن تحقيق موضوع الدليل الآخر، بحيث حتى لو لم يوجد الدليل الآخر لصح النهي عن إيجاد الموضوع، وهذا ما لا ينطبق على المقام فإن كلا الدليلين هنا أمران بموضوعين - أحدهما يأمر بالطهارة المائية والآخر يأمر بالطهارة الترابية - وليس في أحد الدليلين نظر سياقي أو لساني للآخر يقتضي الحكومة، وإن تضمن الأول نهيا عن إيجاد موضوع الثاني .

**ثانيا:** مع غض النظر عن ذلك فإن المناط في الحكومة أن يكون أحد الدليلين متصرفا في موضوع الدليل الآخر -استطراقا لحكمه - أو متصرفا في محموله بالنفي أو الإثبات، كما إذا قال في دليل: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقال في دليل آخر: (الطواف بالبيت صلاة)، فإنه ناظر للأول متصرف في موضوعه بنحو التوسعة، وكذا إذا قال في دليل: (وأحل الله البيع وحرم الربا) وقال في دليل آخر: (لا ربا بين الوالد وولده) فإن الثاني متصرف في موضوع الأول بنحو التضييق استطراقا لنفي الحكم بالحرمة عنه، أو ورد في دليل: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وجاء في دليل آخر: (لا ضرر ولا ضرار) الناظر لمحمول الدليل الأول - وهو الوجوب - المقيد له بفرض عدم الضرر. والضابطة العامة لذلك - لدى مشهور الأصوليين - أنه لو لم يكن الدليل الأول - المحكوم - موجودا لكان الدليل الثاني - الحاكم - لغوا؛ لأن قوام مضمونه بوجود دليل يتصرف فيه موضوعا أو محمولا توسعة أو تضييقا، فإذا كان أحد الدليلين ناظرا لموضوع الآخر أو محموله نظر التصرف توسعة أو تضييقا - لا نظر النهي - فهو حاكم عليه، وأما مجرد أن المدلول الالتزامي العرفي - لو سلم - لأحد الدليلين النهيُ عن إيجاد موضوع الدليل الآخر بلا تصرف في موضوعه فهذا ليس من الحكومة في شيء، فلو أن المكلف لم يمتثل النهي وأعدم موضوع الأمر الاختياري، فلا دلالة في النهي المستفاد من الدليل الأول على نفي الوظيفة الاضطرارية مع تحقق موضوعها لعدم تصدي الدليل الأول لنفي الموضوع استطراقا لنفي الحكم .

وكما ذكر السيد الصدر قدس سره في مناقشته للمحقق العراقي قدس سره في المقام [البحوث ج2ص 146] كأن في كلامه قدس سره خلطا بين مقامين: مقام التصرف من قبل أحد الدليلين في موضوع الدليل الآخر نفيا أو إثباتا استطراقا للحكم، ومقام النهي عن إيجاد موضوع الدليل الآخر، أو فقل: إن لنا بحثين: في جواز إيقاع النفس في الاضطرار المستوعب للوقت اختيارا، وهذا ما ينفيه المدلول الإلتزامي للأمر الاختياري، وبحث آخر وهو أن المكلف لو وقع في الاضطرار غير المستوعب فصلى الصلاة الاضطرارية ثم ارتفع الاضطرار مع بقاء الوقت فهل يكون الثاني حاكما على الأول بنفي إجزاء ماوقع منه عما هو مأموربه؟ وهذا بحث في مضمون وضعي لا علاقة له بالبحث الأول المتكفل بالمضمون التكليفي .

**النكتة الرابعة:** ما ذكره السيدان السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص144] والسيد الأستاذ مد ظله في تقريراته من تقديم الدليل الاضطراري على الاختياري بنكتة الإطلاق المقامي لا اللفظي.

وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أنه ليس بين دليل الأمر الاختياري ودليل الأمر الاضطراري عموم وخصوص مطلق، وإلا لقيد أحدهما بالآخر، بل النسبة بينهما العموم من وجه، وبيان ذلك: أن دليل الأمر الاختياري يفترق عن دليل الأمر الاضطراري فيما إذا لم يكن المكلف مضطرا أصلا طول الوقت، ويفترق دليل الأمر الاضطراري عن دليل الأمر الاختياري في الاضطرار المستوعب للوقت، ويلتقيان في الاضطرار غير المستوعب كما إذا اضطر أول الوقت وارتفع الاضطرار آخره.

وبما أن النسبة بينهما العموم من وجه فلا يصلح تقييد أحدهما بالآخر، بل البحث كل البحث في الحكومة من أحدهما على الآخر .

**الأمر الثاني:** إن الحكومة - أي: حكومة الأمر الاضطراري على الأمر الاختياري - إما أن تكون بالإطلاق اللفظي أو بالإطلاق المقامي، ولا مجال للحكومة بالإطلاق اللفظي بلحاظ أن الإطلاق إنما يتمسك به عرفا لإثبات وفاء العمل الاضطراري بالملاك إذا كان إطلاقا اختياريا للمولى أي: ناشئا عن اقتضاء ملاكه، وأما إذا كان إطلاقا مضطرا إليه المولى لمصلحة جزئية فلا يكون كاشفا عن وفاء متعلقه بالملاك للوظيفة الواقعية، ولا نعني بالإطلاق القهري أن المولى مجبر عليه، بل المقصود به أن إطلاق أمره ليس ناشئا عن مطابقته لملاكه الأصلي كسائر الأوامر التي تكون ظلا للملاك وتابعة له، وإنما منشأ إطلاقه أنه ليس له طريق آخر لإيصال المكلف لإحراز مصلحة جزئية معينة إلا بطريق الإطلاق، وإلا فهو إطلاق فاقد للملاك، وقد يقال: إن المقام من هذا القبيل فإن المولى إنما أطلق ولم يقيد الأمر بما إذا لم يرتفع الإضطرار في الوقت لأنه أدرك أنه لو قام بتقييد الأمر بذلك لم يدرك المكلف فضيلة الوقت، فمن أجل إدراك المكلف فضيلة أول الوقت توجه له الأمر في أول الوقت بالصلاة الاضطرارية لاقتضاء الملاك الأصلي ذلك، فإنه في الواقع مأمور بالصلاة الاختيارية لقدرته عليها بعد ساعة وإنما لأجل إدراك مصلحة جزئية مؤقتة أمره بذلك، فالإطلاق الصادر من المولى ليس إطلاقا جاريا وفق نهج الأوامر الأخرى كي يكون كاشفا عن وفاء متعلقه بالملاك، وهذا احتمال قائم في المقام وجدانا، فبما أنه قائم كذلك فلا يحرز كون الإطلاق في هذا الأمر على نهج الأوامر المعهودة، فلا مجال لكشفه عن وفاء متعلقه بالملاك كي يتمسك به لإثبات حكومة دليل الأمر الاضطراري على دليل الأمر الاختياري بالإطلاق اللفظي.

فتصل النوبة للنوع الثاني وهو الإطلاق المقامي.

**الأمر الثالث:** إن الميزان في انعقاد الإطلاق المقامي الدال على الإجزاء سكوت المولى عن بيان الوظيفة الواقعية ما بعد العمل المأموربه، مع أن السؤال عن الوظيفة ما بعد العمل مرتكز عرفا، فإذا قال المولى مثلا: (التراب أحد الطهورين) فمن المتوقع أن يطرح العرف سؤالا وهو أنه لو صلى المكلف متيمما بالتراب ثم تجددت القدرة فما هي الوظيفة؟ فسكوت المولى عن بيان الوظيفة ما بعد العمل بالأمر الاضطراري مع أنه في مقام البيان يوجب انعقاد إطلاقٍ مقاميّ لدليل الأمر الاضطراري، ومقتضاه أن ليس على المكلف بعد أن يأتي بالصلاة الاضطرارية وظيفة أخرى، فمقتضى الإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري الحكومة على دليل الأمر الاختياري.

ولكن هنا ملاحظتان - كما ذكره السيد الصدر قدس سره وغيره -:

**الأولى:** أن الفارق بين الإطلاق اللفظي - الحكمي - والمقامي بأمرين - على المشهور بين أرباب الأصول - وهما:

الأول: أن الإطلاق اللفظي ناظر لنفي القيد المحتمل للحكم أو المتعلق بينما الإطلاق المقامي يكون ناظرا مضافا لذلك لنفي بعض الملابسات المتعلقة بامتثال الحكم

الثاني: إنه يعتبر في كليهما كون المولى في مقام البيان، إلا أن الطريق لإحراز ذلك في الإطلاق اللفظي هو الأصل العقلائي، وهو أن الأصل في المقنن أن يكون في مقام بيان الحكم وموضوعه ومتعلقه ما لم تقم قرينة على الخلاف، بينما الطريق لإحراز كون المولى في مقام بيان حتى ملابسات مقام الإمتثال وجود قرينة خاصة دالة عليه، لفظية أو سياقية أو ارتكازية، وتطبيق ذلك على المقام: أنه تارة يكون دليل الاضطرار واردا في خصوص الاضطرار غير المستوعب، أو أنه القدر المتيقن منه، كالأوامر في ظرف التقية، فإن سياق قوله عليه السلام: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله) واضح النظر لمن حضر الصلاة معهم في أول الوقت لكون المتعارف عندهم في صلاة الجماعة في الحضر الصلاة في أول الوقت، وبما أن الدليل وارد في فرض الاضطرار غير المستوعب أو أنه القدر المتيقن منه فإنه ينعقد له إطلاق مقامي يستدل به على حكم ما بعد العمل، حيث إن هذا الدليل بنفسه يثير بطبعه سؤالا لدى العرف عن الوظيفة عما بعد إيقاع الصلاة معهم، فسكوت الإمام عن بيان الوظيفة هو عبارة عن إطلاق مقامي ظاهر في الإجزاء، وتارة يكون الدليل على نحو الاضطرار المستوعب، كما لو قال الدليل: (الكسير يصلي جالسا) فإن الاضطرار بكسر الرجل مستوعب للوقت عادة، وحيث لم يبين الإمام الوظيفة بعد خروج الوقت من حيث القضاء كان مقتضى الإطلاق المقامي عدم القضاء، وأما إذا لم يكن الدليل واردا في خصوص الاضطرار غير المستوعب ولا في خصوص الاضطرار المستوعب وإنما استفيد شموله للاضطرار غير المستوعب بالإطلاق اللفظي، فإذا كان شموله للاضطرار غير المستوعب بالإطلاق اللفظي ولا قرينة خاصة على كونه في مقام البيان من تمام الجهات، فلا يحرز كون المولى في مقام بيان تمام الوظيفة، وإن كان في مقام بين وظيفةٍ ما، إلا أن هناك فرقا بين مقام بيان وظيفة ولو مؤقتة ومقام بيان تمام الوظيفة الواقعية، وحيث لم يحرز أنه في مقام بيان تمام وظيفة الواقعية لم يحرز انعقاد إطلاق مقامي كي يستدل به على الإجزاء، حيث يعتبر في الإطلاق المقامي أن تقوم قرينة خاصة على كون المولى في مقام البيان من جهته ولا تكفي أصالة البيان كما في الإطلاق اللفظي، فإن اللفظي يعتمد على مقدمات الحكمة ومنها: أن يكون في مقام البيان، ويحرز ذلك بالأصل العقلائي، وأما الإطلاق المقامي فلا يكفي فيه أصالة البيان بل لا بد فيه من إحراز كون المولى في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسك فيها بالإطلاق المقامي، ولا يحرز ذلك في مثل هذه الأدلة الاضطرارية، لاحتمال كون المولى في مقام بيان الوظيفة التي يدرك بها فضيلة أول الوقت كما عرفت لامطلقا.

**الثانية:** بما أن الإطلاق المقامي هنا متفرع على الإطلاق اللفظي لشمول دليل الأمر الإضطراري للإضطرار المؤقت، والمفروض أن لدليل الأمر الإختياري إطلاقا لفظيا أيضا فسوف تكون تكون النتيجة التعارض بين الإطلاقين اللفظيين لا حكومة المقامي على اللفظي .

**113**

**الوجه الثالث من وجوه دلالة الأمر الاضطراري على الإجزاء: ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية، وقد تصدى لتقريبه سيد المنتقى [ج2 ص26 – ص30] وحاصله يبتني على مقدمتين:**

**الأولى: أن المحتملات الثبوتية للأمر الاضطراري أربعة محتملات: أن يكون المأمور به الاضطراري وافيا بتمام الملاك، وأن يكون المأمور به الاضطراري وافيا بالمقدار الملزم من الملاك، وأن يكون المأمور به الاضطراري وافيا ببعض الملاك مفوتا للبعض الآخر، وأن يكون المأمور به الاضطراري وافيا ببعض الملاك لكن الباقي من الملاك الملزم مما يمكن تحصيله حتى بعد الإتيان بالفعل الاضطراري.**

**والإجزاء تام في المحتملات الثلاثة الأولى، فإن نتيجتها سقوط الأمر بالعمل الاختياري، إما لأن العمل الاضطراري وافٍ بالملاك الملزم أو مفوت له، وعلى كليهما فالأمر بالعمل الإختياري ساقط بعد ارتفاع الإضطرار، وإنما الكلام في المحتمل الرابع وهو أن يكون الإتيان بالمأمور به الاضطراري غير وافٍ بتمام الملاك والباقي مما يمكن تحصيله، فإنه على هذا المحتمل لا يمكن القول بالإجزاء ولا سقوط الأمر.**

**فلأجل ذلك لا بد أن نبحث في أن المحتمل الرابع الذي لا يلتقي مع الإجزاء وسقوط الأمر هل هو منسجمٌ مع ظاهر الأدلة إثباتا أم لا؟ فإن كان المحتمل الرابع منسجما مع ظاهر الأدلة إثباتا فالمحتملات متساوية ولا يمكن استفادة الإجزاء من ظاهرها، وأما إذا كان المحتمل الرابع بالذات منافيا لظاهر الأدلة فلا محالة ستكون النتيجة هي القول بالإجزاء أو سقوط الأمر، لأن باقي المحتملات تؤدي إما إلى الوفاء بالملاك أو سقوط الأمر، بخلاف المحتمل الرابع.**

**المقدمة الثانية: إن نتيجة المحتمل الرابع التقييد بخصوصيتين: خصوصية (أو) وخصوصية الواو، أما التقييد بخصوصية (أو) فلأنه إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به الاضطراري وافيا بالملاك الملزم ولا مفوتا للملاك الملزم ولكنه إن أتى به المكلف أحرز فضيلة الوقت، فإنه يجب عليه الإتيان بالمأمور به الاختياري بعد تجدد القدرة لتحصيل الملاك الملزم، وبناء على ذلك لا يمكن للمولى أن يأمر بالمأمور به الاضطراري تعيينا، إذ لا وجه للتعيين مع عدم وفائه بالملاك الملزم، بل غايته أن يأمر به تخييرا بأن يقول المولى: (إما أن تنتظر حتى تتجدد القدرة وتأتي بالمأمور به الاختياري أو تأتي بالعمل الاضطراري لإدراك فضيلة الوقت) مما يعني كون الأمر به أمرا تخييرا لا تعيينيا.**

**وأما الخصوصية الثانية – وهي خصوصية الواو – فالمفروض أن المكلف مأمور بالعمل الاختياري في آخر الوقت لإمكان تحصيل ملاكه الملزم أتى بالعمل الاضطراري أم لم يأت به، ومقتضى ذلك أنه لم يؤمر بالعمل الإضطراري على نحو الإطلاق، بل لا بد من الأمر به مقيدا بأن يلحقه بالعمل الاختياري، وهذا تقييد بالواو، فكأن مرجع الأدلة إثباتا إلى خصوصيتي (أو) والواو وأن المولى يقول: (أنت مخير بين أن تنتظر وتأتي بالعمل الاختياري أو تأتي بالعملين). وليس هذا تخييرا بين الأقل والأكثر كي يقال: إنه لغو، بل هو تخيير بين المتباينين، أي: بين أن يقتصر على العمل الاختياري في آخر الوقت أو أن يجمع بين العملين.**

**ولكن هذا المحتمل الرابع الذي يفضي إلى تقييد متعلق الأمر الاضطراري بـ(أو) والواو مخالف لظاهر الأدلة، فإن ظاهر إطلاق متعلق الأمر بالعمل الاضطراري عدم التقييد بهما، مثلا إذا قال المولى: (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وقال: (صل بطهارة مائية) فقد صدر منه أمران اختياري واضطراري بنحو الإطلاق، والإطلاق في الأول ناف لاحتمال التقييد بـ(أو) والواو، فمقتضى الإطلاق انتفاء المحتمل الرابع وانحصار المحتملات إثباتا في الثلاثة الأولى، وبما أن نتيجة المحتملات الثلاثة هي الإجزاء فلا يجب على المكلف الإعادة بعد الإتيان بالعمل الاضطراري.**

**هذا تمام تقريب ما أفيد في كلام المحقق الآخوند قدس سره.**

**وقد أورد عليه بملاحظتين:**

**الملاحظة الأولى: أن التخيير لا بد منه على القول بجميع المحتملات، وليس خاصا بالمحتمل الرابع، إذ لم يدع أحد أنه يجب على المكلف تعيينا في فرض الاضطرار غير المستوعب أن يأتي بالعمل الاضطراري، أما إذا كان وافيا بالملاك الملزم فالمفروض أن الاختياري واف بالملاك الملزم أيضا فلا ميزة للاضطراري عليه حتى يؤمر به تعيينا، وأما إذا كان مفوتا للملاك الملزم فلا يعقل أن يؤمر به تعيينا ابتداء مع أنه مفوت للملاك الملزم. وأما على المحتمل الثالث فالأمر أوضح، فعلى جميع المحتملات ليس الأمر الاضطراري تعيينيا، بل المكلف مخير بين الانتظار أو الإتيان بالعمل الاضطراري إدراكا لفضيلة الوقت، فالتقييد بـ(أو) ثابت على جميع المحتملات.**

**الملاحظة الثانية: إن الأمر بالعملين على ضوء المحتمل الرابع ليس من التقييد بالواو كي ينفى بالإطلاق، بل المنشأ للأمر بالعملين أن هناك أمرا تعيينيا ذا ملاك ملزم بالعمل الاختياري، فبما أن المكلف الذي ستتجدد قدرته على العمل الاختياري مأمور واقعا بالعمل الاختياري، فمقتضى وجود الأمر به أن المكلف مأمور به وإن أتى بالعمل الاضطراري، فالجمع بين العملين – في فرض عدم الانتظار واختيار الإتيان بالمأمور به الإضطراري – ليس تقييدا كي ينفى بالإطلاق، بل هو امتثال للأمر الثاني، والحاصل أن لمن يلتزم بالمحتمل الرابع أن يقول: لا مانع من قول المولى: (إما أن تنتظر أو تأتي بالعملين) فالإتيان بالعملين ليس من باب التقييد حتى ينفى بالإطلاق بل من باب وجود الأمر التعييني بالعمل الاختياري آخر الوقت الناشئ عن الملاك الإلزامي أتى بالعمل الاضطراري أم لم يأت به، فهذا تحصيل للملاك الملزم الكامن في العمل الاختياري.**

**الوجه الرابع: ما ذكره تلميذه المحقق العراقي قدس سره، ومحصله: أننا لو قمنا بعرض المحتملات الأربعة لم نجد محتملا ينسجم مع ظاهر الأدلة إلا المحتمل الثالث، وهو كون العمل الاضطراري مفوتا لملاك المأمور به الاختياري، فهذا هو المحتمل المتعين منها.**

**وبيان ذلك: أن المحتملات في المقام ثلاثة من حيث النتيجة:**

**المحتمل الأول: أن العمل الاضطراري واف بتمام الملاك أو واف بالمقدار اللازم من الملاك، وبناء عليه تكون النتيجة في مقام الإثبات هي التخيير بين العملين لأن كليهما واف بالمقدار الملزم من الملاك، فلا معنى للأمر التعييني بأحدهما، ومن الواضح أن ظاهر الأمرين – الاضطراري والاختياري – هو الأمر على نحو التعيين لا على نحو التخيير، لأن مقتضى تعلق الأمر بالعنوان أن للعنوان دخلا في الملاك، وهو ما يعبر عنه بأصالة الموضوعية ، لا أن الدخيل في الملاك الجامع الانتزاعي بين العنوان وغيره، فمثلا: إذا قال المولى: (أكرم العالم) فظاهره أن للعالم موضوعية لا لعنوان آخر ككونه نافعا حتى يشمل الملاك النجار والخباز، وهذا ما يعبر عنه بظهور متعلق الأمر في التعيين، وإلا فلو كان الملاك في الجامع بين العنوان وغيره لكان الأمر تخييريا، وحيث إن المولى قد أمر بالعمل الاضطراري بعنوانه وبالعمل الاختياري بعنوانه فمقتضى ذلك أنهما أمران تعيينيان لا تخييريان.**

**المحتمل الثاني: أن العمل الاضطراري وإن حصل بعض الملاك لكنه مفوت لمقدار ملزم من الملاك، وهذا هو المنسجم مع ظاهر الأدلة، وبيان ذلك: أنه إذا كان الإتيان بالمأمور به الاضطراري مفوتا للملاك الملزم في المأمور به الاختياري فالمأمور به المتعين في علم الله هو العمل الاختياري مشروطا عقلا بعدم سبق الاضطراري، أي أن مقتضى كون المأمور به الاضطراري مفوتا للملاك الملزم في الاختياري أن هناك أمرا تعيينيا به وحظرا عقليا عن الإتيان بالمأمور به الاضطراري لكونه مفوتا للملاك الملزم للمولى، إلا أن المشرع حيث أدرك أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري مفوت لملاك الاختياري أمر به بعنوانه، لا بعنوان جامع بين العملين، بلحاظ أن المفوت لملاك الطهارة المائية هو التيمم بالتراب بعنوانه، ولأجل أنه هو المفوت للملاك صار محظورا عقلا، فمقتضى ذلك أن يصدر الأمر من المولى بالتيمم بالتراب بعنوانه، وإنما أمر به بعنوانه دفعا للحظر العقلي وترخيصا في الإتيان به، فالأمر بالعمل الاضطراري ليس بداعي البعث والمحركية بل بداعي دفع الحظر العقلي وإدراكا لفضيلة الوقت، وهذا هو المحتمل المنسجم مع ظاهر الأدلة، فإن ظاهر دليل الأمر الإضطراري هو الأمر التعييني به، ولا معنى للتعيين إلا في فرض أن يكون للعنوان موضوعية، وحيث إن لعنوانه موضوعية في تفويت الملاك الملزم اقتضى ذلك أن يتعلق الأمر به بعنوانه دفعا للحظر العقلي، حيث لايكفي في الترخيص الأمر به على سبيل التخيير بينه وبين الإختياري لأن في الإختياري ملاكا ملزما يقتضي الأمر به على سبيل التعيين .**

114

**المحتمل الثالث:** ما إذا كان العمل الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع بقاء مقدار ملزم من الملاك يمكن تحصيله.

وهذا المحتمل لا يتوافق مع ظاهر الأدلة لأن ظاهر الأمر الاضطراري - كقوله: (المريض يصلي جالسا) - أن للعنوان موضوعية، وبما أن للعنوان موضوعية فلا ينسجم ذلك مع هذا المحتمل، فإنه بناء عليه لا يكون الإتيان بالصلاة جالسا دخيلا في الملاك الملزم ولا في تفويت الملاك الملزم، فلا يحتمل أن يتعلق به أمر تعييني أو يتعلق به أمر بقصد دفع الحظر العقلي.

فتعين أن المنسجم مع ظاهر أدلة الأوامر الاضطرارية هو المحتمل الثاني، وهو ما كان العمل الاضطراري وافيا ببعض ملاكه مفوتا لما بقي منه وإن كان لزوميا.

وقد يلاحظ على المحقق العراقي قدس سره:

**أولا:** أن الوظيفة الاختيارية المعبر عنها بقوله عليه السلام: (المريض يصلي قائما فإن لم يقدر يصلي جالسا) إما دخيلة في الغرض اللزومي للمولى أو ليست دخيلة، فإن كانت دخيلة في الغرض اللزومي للمولى بحيث لا يتحقق الغرض إلا بها فلا يعقل من المولى الأمر بما يكون مفوتا له، فإنه إذا كانت الصلاة قائما دخيلة في الغرض اللزومي فمقتضى ذلك أن يكون المأمور به الاختياري مشروطا شرعا بعدم سبق الفعل الاضطراري باعتبار أن سبقه مفوت للملاك، ومع تقيده به شرعا فكيف يأمر المولى بتفويت القيد مع مطلوبية تقيد المأمور به بتحققه؟ بل لو لم يكن مشروطا به شرعا فإن التفات المولى إلى أن المأمور به الاضطراري وإن أحرز ملاكا ما - كفضيلة الوقت - إلا أنه مفوت لغرضه اللزومي الأولي، فلا يعقل منه أن يأمر ولو بداعي الترخيص ودفع الحظر العقلي بما هو مفوت لغرضه اللزومي، لأن مآله إلى الترخيص في تفويت الغرض اللزومي، وهو مما لا يجتمع مع كونه لزوميا.

وإن لم تكن الصلاة قائما دخيلة في الغرض اللزومي فلا معنى للأمر التعييني بها مع عدم دخلها في الغرض اللزومي، وهذا خلف مفروض البحث.

**ثانيا:** أن المحقق العراقي قدس سره وقع فيما فر منه، فقد أفاد أن مقتضى المحتمل الأول والثالث مخالفة الظاهر - وهو ظهور الأمر به في التعيين لأصالة الموضوعية في عنوان المتعلق - لكنه ارتكب مخالفة أخرى لظاهر الأمر، وهي أن الأمر بالوظيفة الاضطرارية ليس بداعي البعث بل بداعي الترخيص ودفع الحظر العقلي، فإن داعي البعث والمحركية وإن لم يكن مقوما للأمر كما هو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره - من أن الأمر اعتبار الفعل على ذمة المكلف - لكن ظاهر الأمر الصادر من الشارع أنه بداعي البعث والمحركية، وحمله على أنه لمجرد الترخيص ورفع الحظر العقلي خلاف الظاهر جدا.

**الوجه الخامس:** ما أشار إليه المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج1ص 283] وإن لم يختره، وتقريبه بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ما ذكره شيخه الآخوند قدس سره من أن المحتملات الثلاثة الأولى كلها مساوقة لسقوط الأمر، سواء أكان المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام الملاك أو وافيا بالمقدار الملزم من الملاك أو مفوتا لمقدار ملزم من الملاك، ولا يبقى إلا المحتمل الرابع وهو أن المأمور به الاضطراري وافٍ ببعض الملاك مع بقاء مقدار ملزم يمكن تحصيله، فإنه على هذا المحتمل الرابع لا إجزاء ولا سقوط للأمر، فإذا ثبت أن المحتمل الرابع خلاف ظاهر الأدلة تعين أن الموافق للأدلة هو القول بالإجزاء.

**الأمر الثاني:** يمكن إخراج المحتمل الرابع عن ظاهر الأدلة بأن المحتمل الرابع لا يتم إلا بأحد منشأين كلاهما لا ينسجم مع ظاهر الأدلة:

**المنشأ الأول:** أن يكون هناك ملاكان مستقلان أحدهما ملاك في الجامع وهو طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة الاختيارية والصلاة الاضطرارية، فإذا أتى المكلف ولو بالصلاة الاضطرارية فقد حقق ملاكا للمولى، وهناك ملاك مستقل آخر في الخصوصية المفقودة وهي خصوصية القيام، حيث إن المصلي صلى جالسا بسبب العجز ثم تجددت قدرته فأصبح قادرا على القيام فكما أن هناك ملاكا مستقلا في طبيعي الصلاة وقد استوفي من قبل المكلف، فهناك ملاك مستقل في خصوصية القيام، ومن أجل تحصيل هذا الملاك الملزم في خصوصية القيام أمر المولى بقوله: (الصحيح يصلي قائما).

لكن هذا المنشأ مخالف للمرتكزات المتشرعية المستفادة من ظواهر الأدلة فإن المستفاد مما ورد عن أبي جعفر عليه السلام: ( سئل عما افترض الله عز وجل من الصلوات، فقال : افترض خمس صلوات في الليل والنهار سماها في كتابه)، وكذا المستفاد من رواية المفيد في المقنعة عن النبي صلى الله عليه وآله (ففرض الله الصلاة في كل يوم وليلة سبع عشرة ركعة، وسن رسول الله صلى الله عليه وآله أربعا وثلاثين) أن المأمور به تعيينا - بغض النظر عن وحدة الأمر وتعدده - صلاة واحدة بين الحدين ذات ملاك واحد، فدعوى وجود ملاكين مستقلين أحدهما في الطبيعي والآخر في الخصوصية خلاف المرتكزات المتشرعية.

**المنشأ الثاني:** أن هناك ملاكا واحدا ذا مراتب، فالمرتبة الأولى منه قائمة بالطبيعي وهو طبيعي الصلاة الصادق على الصلاة الاضطرارية والاختيارية، والمرتبة الشديدة منه قائمة بخصوصية القيام، وحيث إن المكلف صلى الصلاة الاضطرارية بقيت المرتبة الشديدة من الملاك الكامنة في القيام، فلا بد للمولى من التصدي لتحصيلها، ولا طريق لتحصيلها إلا بأن يقول: (قم) - لا (صل قائما) - لأنه قد تحقق الملاك في الصلاة وبقي الملاك في خصوصية القيام، لكن لم يصدر من المولى الأمر بالقيام، وإنما صدر (صل قائما)، والأمر بالصلاة قائما إما أمر نفسي وإما أمر مقدمي، وكلا المحتملين مخالف للظاهر، فلو كان أمرا نفسيا فإنه لا ملاك له لأن الملاك في خصوصية القيام لا في الصلاة قائما، وإن كان مقدميا فهو خلاف الظاهر فإن ظاهر الأمر أنه نفسي لا مقدمي.

فالحاصل عدم انسجام المحتمل الرابع مع ظاهر الأدلة .

فتلخص من ذلك أن المحتمل الرابع ساقط بمخالفته لظاهر دليل الأمر الاختياري.

**الأمر الثالث:** إن غاية ما أفيد أنه لو بني على المحتمل الرابع لكان لازمه أن لا دلالة للأمر الاختياري على وجوب الإعادة لأن المنسجم مع المحتمل الرابع أن يقول: ( قم) والدليل الموجود هو (يصلي قائما)، لا ثبوت الإجزاء، وفرق بين الدعويين، فإن النتيجة التي يراد الوصول لها هي أن ظاهر الأدلة الإجزاء، وغاية الدليل أن قوله: (صل قائما) قاصر الدلالة على الإعادة، وهو لا يعني الإجزاء، فإن نفي العنصر السلبي لا يثبت العنصر الإيجابي، فلا بد أن يصاغ هذا الوجه بنحو ينسجم مع فن الاستدلال بأن يقال: إن المقتضي للإجزاء موجود والمانع مفقود، أما المقتضي فهو إطلاق الأمر الاضطراري - نحو قوله: (المريض يصلي جالسا) - حتى لفرض تجدد القدرة، و أما عدم المانع فلأن المانع المتوهم هو المحتمل الرابع، والطرق إليه إما الأمر النفسي بخصوصية القيام بأن يقول المولى: (قم في الصلاة حيث تجددت القدرة) ولا يوجد أمر نفسي بخصوصية القيام، أو دلالة الأمر بالصلاة قائما - نحو قوله: ( يصلي قائما) - على الأمر بخصوصية القيام، وهو خلاف الظاهر، وحيث إن المقتضي للإجزاء تام والمانع مفقود، فمقتضى ذلك ثبوت الإجزاء.

ولكن يلاحظ على ذلك - مضافا إلى أن إطلاق الأمر الاضطراري معارض بإطلاق الأمر الاختياري - أن المحقق الأصفهاني حصر المحتمل الرابع بين صورتين: وجود ملاكين مستقلين ملاك في الجامع وملاك في الخصوصية، ووجود ملاك واحد ذي مراتب إحداها في الطبيعي والأخرى في الخصوصية، ولكن هناك محتملا ثالثا، وهو أن الملاك واحد ذو مراتب لكن مرتبة منه في طبيعي الصلاة ومرتبة منه في الصلاة قائما، لا في خصوصية القيام، أو فقل: المرتبة المشتركة في طبيعي الصلاة والمرتبة اللزومية منه في الطبيعي المتحصص والمتقيد - أو: في التقيد لا في القيد وهو خصوصية القيام - فإذا أتى المكلف بالطبيعي بأن صلى الصلاة الاضطرارية تحققت العلة التامة للمرتبة الأولى من الملاك، وتحقق المقتضي للمرتبة الثانية، لأن الصلاة جزء من الصلاة قائما، فهي ذات اقتضاء للمرتبة الشديدة، وليس هناك انفصال بين المرتبة الأولى واقتضاء المرتبة الثانية، و إلا لكانت المرتبتان بمثابة الملاكين المستقلين، فالمقتضي لملاك الثانية قد تحقق، ولكن الشرط لفاعلية هذا المقتضي وتأثيره ما زال لم يتحقق - وهو أن تقع الخصوصية ضمن الصلاة - فمن أجل تحصيل المرتبة الشديدة من الملاك - وهي المرتبة القائمة بالصلاة قائما - لا بد من أمر بالصلاة قائما بعد تجدد القدرة، فالمحتمل الرابع كباقي المحتملات مما لايتعارض مع ظاهر الأدلة، ومنها ظاهر الأمر الاختياري بالصلاة قائما.

فما أشير إليه في كلمات المحقق الأصفهاني قدس سره - وإن لم يختره - ليس تاما.

**115**

**الوجه السادس والسابع: ما طرحه العلمان السيد الخوئي قدس سره والسيد الأستاذ مد ظله، وقد جعلناهما وجها واحدا بلحاظ أنهما متسلسلان من حيث النكات.**

**وبيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى: وهي مقدمة مشتركة بين المحقق الآخوند والمحقق الإصفهاني والسيد الخوئي قدس أسرارهم والسيد الأستاذ مد ظله وغيرهم من الأكابر: وحاصلها: أن المحتملات الثبوتية للأمر الاضطراري أربعة، وثلاثة منها مساوقة للإجزاء بمعنى سقوط الأمر، أي: سواء أكان المأمور به الاضطراري وافيا بتمام الملاك أو وافيا بالمقدار الملزم من الملاك أو وافيا ببعض الملاك مع تعذر البعض الآخر، فإنه على جميع هذه المحتملات يسقط الأمر بالإعادة إذا تجددت القدرة للمكلف أثناء الوقت. وإنما يرد احتمال عدم الإجزاء بناءً على المحتمل الرابع، وهو أن يكون الإتيان بالمأمور به الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع إمكان تحصيل الباقي من الملاك الملزم، ولكن إذا ثبت أن لازم المحتمل الرابع في عالم الجعل إما غير معقول أو غير عقلائي، كان مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطراري للاضطرار غير المستوعب وانصرافه عن المحتمل الرابع في مقام الإثبات قرينة على ظهوره في الإجزاء وهو حاكم على إطلاق دليل الأمر الاختياري.**

**المقدمة الثانية: أن الوجه في كون المحتمل الرابع المساوق لعدم الإجزاء مستلزما للازم غير معقول أو غير عقلائي في مقام الجعل نكات ثلاث:**

 **الأولى: ما نقل في المحاضرات عن سيدنا الخوئي قدس سره [ج2 ص232] من أن لازم المحتمل الرابع غير معقول، لأن لازم المحتمل الرابع في مقام الجعل التخيير بين الأقل والأكثر، والتخيير بين الأقل والأكثر غير معقول.**

**وبيان ذلك: أنه لو بني على المحتمل الرابع فهذا يعني أن الملاك الملزم في العمل الاختياري، حيث إن المأمور به الاضطراري على هذا المحتمل غير واف بتمام الملاك بل ببعضه، والبعض اللزومي الآخر مما يمكن تحصيله، وحيث يمكن تحصيله وقد تجددت القدرة للمكلف عليه فلا بد من شمول الأمر التعييني بالعمل الاختياري له لفعلية موضوعه، ولكن حيث إن المأمور به الاضطراري وافٍ أيضا ببعض الملاك فمقتضى وفائه ببعض الملاك – ولو بفضيلة أول الوقت – شمول الأمر العام بالصلاة له، ومقتضى الصناعة في الجمع بين شمول الأمر الاختياري للصلاة الاختيارية في الوقت، وشمول الأمر العام للصلاة الاضطرارية هو كون المكلف مخيرا بين الأقل والأكثر، أي: مخيرا بين أن ينتظر فيأتي بالمأمور به الاختياري الوافي بتمام الملاك الملزم وبين أن يأتي بالعملين، أي الاضطراري إحرازا لفضيلة الوقت ثم يتبعه بالاختياري إحرازا للملاك الملزم، والتخيير بين الأقل والأكثر محالٌ، كالتخيير بين تسبيحة وثلاث تسبيحات، لأن الأقل إما محقق لمصداق المأمور به أو لا، فإن كان محققا له فالزائد عليه لغو، وإن لم يكن محققا له فلا وجه لجعله طرفا في مقام التخيير إذ لا معنى للتخيير بين طرفين أحدهما ليس مصداقا للمأمور به، فالتخيير بين العمل الاختياري الذي هو واف بالملاك ومصداق للمأمور به وبين العملين - مع عدم دخل العمل الاضطراري في مصداق المأمور به – غير معقول.**

 **وبالتالي فاحتفاف دليل الأمر الاضطراري – مع فرض شموله للاضطرار غير المستوعب – بهذه القرينة العقلية موجب لانصراف الأدلة في مقام الإثبات إلى المحتملات الثلاثة وهي مساوقة لسقوط الأمر بالإعادة.**

**وناقش السيد الصدر قدس سره [في البحوث ج2 ص142] ما في المحاضرات: بأنه يمكن البناء على المحتمل الرابع المساوق لعدم الإجزاء من دون حاجة في مقام الجعل لأمر تخييري بين الأقل والأكثر، بل يتصور صياغة المحتمل الرابع في مقام الجعل بأمرين: أمر بالعمل الاختياري تعيينا – لمن قدر عليه في الوقت وإن اضطر في أوله – وأمر بالجامع بين الاختياري والاضطراري حيث إن غرض المولى على نحو تعدد المطلوب، فللمولى غرض في الجامع بين الصلاة الاختيارية والصلاة الاضطرارية، وله غرض لزوميّ خاص بالفرد الاختياري، فمقتضى تعدد المطلوب وأن له غرضا في الجامع وغرضا في الفرد أن يصدر أمرين لإحراز غرضيه، فإن انتظر المكلف وأتى بالاختياري فقد امتثل كلا الأمرين، وإن لم ينتظر وأتى بالاضطراري فقد امتثل الأمر بالجامع وبقي عليه امتثال الأمر الاختياري لإحراز ملاكه، فهناك غرضان اقتضى الجمع بينهما صدور أمرين: أمرٍ بالفرد وأمر بالجامع، والغرض من تعدد الأمر - مع أن الإتيان بالفرد محقق للغرضين – إعطاء فرصة للمكلف الذي لا يمتثل الأمر بالفرد إما عصيانا أو نسيانا، أن بإمكانه أن يحقق غرض المولى في الجامع بامتثال الأمر الاضطراري.**

**فإن قلت: إن الأمر بالجامع لغو مادام الأمر الاختياري وافيا بالغرضين بخلاف العكس، وقرينة اللغوية مانع من استفادة تعدد الأمر في مقام الإثبات؟**

**قلنا: إن تعدد الأمر مما لابد منه فإن مقتضى إطلاق الأمر الاضطراري للاضطرار غير المستوعب، وإطلاق الأمر الاختياري لمن قدر عليه في الوقت هو ثبوت أمرين، غاية مافي الأمر أن الجمع بينهما إما بأمر بالاختياري وأمر بالاضطراري، أو أمر بالاختياري وأمر بالجامع بينهما، وحيث إن المرتكزات العرفية لا ترى خصوصية في العمل الاضطراري تقتضي مصلحة خاصة به بما هو عمل اضطراري تقتضي توجه أمر تعييني به، كان مقتضى الجمع بين الإطلاقين – إطلاق دليل الأمر الاختياري نحو: (الصحيح يصلي قائما) الشامل من تجددت له القدرة في الوقت وإن كان مسبوقا بعمل اضطراري، وإطلاق دليل الأمر الاضطراري نحو: (المريض يصلي جالسا) الشامل من مرض ولو بعض الوقت - هو وجود أمرين: أمر لعامة المكلفين – وهو الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري – وأمر لخصوص من اقتدر على العمل الاختياري أثناء الوقت، وهو الأمر التعييني بالفرد، فلا يلزم المحال وعدم المعقولية.**

**الثانية: ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من أن لازم المحتمل الرابع أمر غير عقلائي لا أمر غير معقول، وذلك أن جعل أمرين: أمر بالفرد تعيينا وأمر بالجامع بين الاختياري والاضطراري أمرٌ غير عقلائي.**

**وبيان ذلك: أن هناك فرقا بين أن يكون الجامع طبيعيا وأن يكون الجامع انتزاعيا، فإن كان الجامع بين الفردين جامعا طبيعيا – كأن يقال: (إن المكلف مأمور بأمرين أمر بطبيعي الصدقة – الذي يقتضي التخيير بين صدقة شهر ذي الحجة وصدقة عيد الأضحى - وأمر بالصدقة في يوم العيد) – وبين أن يكون الجامع انتزاعيا – كأن يقال: (إن المكلف مأمور بالجامع بين كونه حوزويا أو كونه موظفا ومأمور بخصوص كونه حوزويا) - بحيث يكون الجامع هو عنوان الأحد، فإن كان الجامع جامعا طبيعيا – كما في المثال الأول – فيتصور بالنظر الارتكازي العقلائي أن للمولى غرضين على نحو تعدد المطلوب في عرض واحد، فلذلك يجعل أمرين: أمرا بالفرد لأن فيه غرضا، وأمرا بالجامع لأن في الجامع غرضا وإن كان الإتيان بالفرد محققا للغرضين – إلا أن منظور المولى هو إعطاء فرصة للمكلف بأنه إن لم يحقق الغرض الخاص في الفرد فلديه إمكانية أن يحقق غرض الجامع، ولا يلزم من ذلك محذور اللغوية بجعل أمرين في عرض واحد، لأنه قد لا يكون الأمر بالفرد محركا وباعثا للمكلف إما لعصيانه أو لنسيانه أو لغفلته، فيتصور في حقه أمر آخر وهو الأمر بالجامع لإحراز غرضه فيه.**

**وإن كان الجامع انتزاعيا - فجعل أمرين – الأمر التعييني بالفرد – كأن يكون طالبا حوزويا – والأمر بالجامع – وهو عنوان الأحد بأن يكون إما حوزويا أو موظفا – غير عقلائي: فإن العنوان الانتزاعي لدى المرتكزات العقلائية ملحوظ على نحو المشيرية المحضة لمنشأ انتزاعه، وليس ملحوظا على نحو الموضوعية كما في الجامع الطبيعي، فهذا يعني أن الملاك في منشأ الانتزاع لا في الجامع، إذ الجامع ليس إلا عنوانا مشيرا لمنشأ الانتزاع مما يعني أن تمحور الملاك بحسب المرتكزات في منشأ الانتزاع لا في العنوان الانتزاعي، فلذلك كان من المستهجن المستنكر لدى العقلاء أن يجعل أمران في عرض واحد: أمر تعييني بالفرد – وهو أن يكون حوزويا – وأمر بالجامع الانتزاعي بين الفرد وغيره مع أنه لا يرى بحسب النظر العقلائي إلا مشيرا لمنشأ الانتزاع، والمفروض أن منشأ الانتزاع فردان متباينان وبالتالي فملاك الأمر إما في كل من الفردين بخصوصيته فإن كانا في عرض واحد فمقتضاه أمر بالجامع بينهما ولا مبرر للأمر بالفرد، إذ لا ميزة لملاكه على ملاك الفرد الآخر، وإن كان بينهما طولية، بأن كان ملاك التوظيف في طول ملاك الحوزوية بحسب درجة الأهمية اقتضى ذلك صدور أمرين على سبيل الترتب، وهما أمر بالأهم وهو الحوزوية فإن لم يمتثل فيأتي دور الأمر بالمهم وهو التوظيف، وإما أن يكون موطن الملاك الأهم في الخصوصية وهي كونه حوزويا، والملاك المهم في أحدهما، من دون دخل لخصوصية التوظيف، فمقتضى ذلك صدور أمرين على سبيل الترتب – وهما الأمر التعييني بذي الخصوصية، فإن لم يمتثل فهناك أمر بالجامع، ولا وجه لجعلهما في عرض واحد.**

**وبعبارة أخرى: إذا كان غرض المولى الحكيم هو أن يوفر للعبد فرصة لامتثال الأمر بالجامع إن لم يحركه الأمر الأول، عصيانا أو نسيانا أو غفلة فالمناسب للطريقة العقلائية جعل الأمرين على سبيل الترتب والطولية لا على نحو العرضية، بأن يقال: (كن حوزويا فإن لم تتحرك لامتثال ذلك الأمر فأنت مأمور بالجامع حوزويا أو موظفا).**

**ويمكن حمل كلام سيدنا الخوئي قدس سره على إرادة استلزام المحتمل للمحذور العقلائي لا المحذور العقلي في المقام بأن يقال: إن لازم المحتمل الرابع صدور أمرين في عرض واحد، وهما أمر بالفرد الاختياري تعيينا، وأمر بالجامع بين الاختياري والاضطراري، لكنه ليس عقلائيا – لكون الفردين متباينين- إلا على سبيل الترتب. فتأمل.**

**116**

**النكتة الثالثة: ما أشار إليه جمعٌ – ومنهم السيد الأستاذ مد ظله – من أن المقام من قبيل المطلق والمقيِّد البدليين، فإن المولى إذا قال: (صل) بإرادة طبيعي الصلاة ولو في ضمن صلاةً اضطرارية وقال: (أقم الصلاة الاختيارية إن قدرت) وقد قدر المكلف على ذلك، فإن النسبة بين (صل) و(صل الصلاة الاختيارية) هي نسبة المطلق للمقيِّد البدليين، نظير قوله: (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) حيث إن النسبة بينهما هي نسبة المطلق والمقيد البدليين. وقد بحثت هذه النقطة مفصلا في باب المطلق والمقيد، وذكر هناك أن صور المسألة ثلاثٌ:**

**الصورة الأولى: أن يحرز وحدة الحكم، بأن يعلم أن الأمر واحدٌ لا أمران، فمثلا إذا قال: (إن ظاهرت فأعتق رقبة) وقال: (إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة) علم أن الحكم واحد، حيث إن الظهار ليس إلا سببا لكفارة واحدة، وحيث لا يعقل أن يكون متعلق الأمر الواحد مطلقا ومقيدا، فلابد من حمل أحدهما على الآخر، وقد وقع البحث في أنه هل يحمل المطلق على المقيد أويحمل المقيد على أنه أفضل الأفراد؟**

**والصحيح هو الأول، وهنا طريقان لإثباه:**

**الأول: ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره [الكفاية ج1ص 250] من أن الطريق لحمل المطلق على المقيد هو الأظهرية، وحيث إن ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق فيحمل على المقيد بواسطة الأظهرية.**

**وفيه: أنه مبني على ظهور صيغة الأمر في الوجوب التعييني، وليس بتام فإن طريق استفادة أصل الوجوب فضلا عن الوجوب التعييني إنما هو الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة، فلا أظهرية لأحدهما على الآخر .**

**الثاني: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره وتبعه سيدنا الخوئي قد سره [كما في موسوعته ج46 ص 544] من أن حجية ظهور المطلق في الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة متوقف على على عدم بيان الخلاف، وظهور الأمر بالمقيد في الوجوب التعييني - وإن كان بالإطلاق أيضا - إلا أنه لكونه أخص موضوعا يصلح أن يكون بيانا له عرفا ، وفي كل مورد يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن ظهور القرينة وذي القرينة يتعين الثاني عرفا، فلاتعارض بينهما.**

**الصورة الثانية: أن يحرز من الخارج تعدد الأمر لا تعدد الواجب، أي: أن هناك أمرين: أمرا بعتق طبيعي الرقبة وأمرا بعتق الرقبة المؤمنة، وهنا فرضان للمسألة:**

**الفرض الأول: أن تعدد الأمر يقتضي تعدد الامتثال فلا يكفي الامتثال الواحد، وذلك بلحاظ أن هناك غرضين مستقلين غرضا في الطبيعي وغرضا في الحصة، كما لو قال المولى لعبده: (ائتني بماءٍ) (ائتني بماء بارد) وعلم أن للمولى أمرين لأن له غرضين: غرضا في طبيعي الماء - وهو رشح وجهه – وغرضا في الماء البارد وهو شربه، فإذا أحرز تعدد الغرض بنحو يقتضي تعدد الامتثال فلا محالة يتعين على العبد أن يعتق رقبة لا بشرط الإيمان ثم يعتق رقبة بشرط الإيمان كي يتحقق امتثال الأمرين، وإلا لكان مقتضى كون المأمور به بالأمر الأول – وهو قوله: (أعتق رقبة) – صرف الوجود أن ينطبق قهرا على عتق الرقبة المؤمنة.**

**الفرض الثاني: أن يحرز تعدد الأمر ولكن الغرض لا يستدعي تعدد الامتثال، بل يحتمل أن للغرض مرتبتين مرتبة في الطبيعي ومرتبة في الحصة، فليس هناك ملاكان مستقلان يقتضيان تعددا في الامتثال، وإنما هناك ملاك واحدٌ ذو مرتبتين مرتبة تستوفى بالطبيعي ومرتبة تستوفى بالحصة، فمتى أتى بالحصة فقد امتثل الأمرين واستوفى المرتبتين، وإن أتى بالجامع فقد امتثل أحدهما واحتاج لامتثال الأمر بالحصة ، ونتيجة تعدد الأمر تخير المكلف في مقام الامتثال بين أن يعتق رقبة مؤمنة ابتداءً فيمتثل كلا الأمرين بعملٍ واحد ويحقق كلا المرتبتين من الغرض، أو أن يعتق رقبة لا مؤمنة امتثالا للأمر بالمطلق فيحقق المرتبة الأولى من الغرض ثم يعتق رقبة مؤمنة امتثالا للأمر بالمقيد فيحقق تمام المرتبة اللزومية من الغرض، نظير ما إذا ورد عليه عامان من وجه، نحو (أكرم عالما) و(أكرم هاشميا) فإنه يمكنه أن يكرر الامتثال فيكرم عالما غير هاشمي ويكرم هاشميا غير عالم ، كما يمكنه أن يمتثل الأمرين امتثالا واحدا فيكرم عالما هاشميا.**

**الصورة الثالثة: أن لا يحرز تعدد الأمر، كأن يقول المولى: (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) فما هو مقتضى الصناعة؟**

**ذكر سيدنا الخوئي قدس سره تبعا لشيخه المحقق النائيني قدس سره في باب المطلق والمقيد [ ج46 ص 545] أن المحتملات الثبوتية أربعة: حمل المطلق على المقيد، حمل المقيد على أفضل الأفراد، حملهما على تعدد التكليف لكن من قبيل الواجب في الواجب، كونهما من قبيل الواجبين المستقلين وفيه فرضان، والمتعين بحسب مقام الإثبات هو الأول وهو حمل المطلق على المقيد، والنتيجة أن وجود أمرين مطلق ومقيد هو بنفسه طريق لإحراز وحدة الحكم . و تقريب مضمون كلامه بنحو متسلسل : أن المحتملات الثبوتية هي:**

**الأول: أن يكون الأمران من قبيل تعدد التكليف لكن الثاني تطبيقي على نحو الأمر بالواجب في ظرف إتيان الواجب الآخر، بمعنى أن (أعتق رقبة) واجب في نفسه على نحو الإطلاق ، وخصوصية عتق المؤمنة واجب آخر ضمن امتثال الأمر الأول فقوله : (أعتق رقبة مؤمنة) طلب تكليفي لجعل الحصة الخاصة ضمن الطبيعي عند تحقيقه ، بحيث ينتفي موضوعه لو طبق على غيره، مثلا: لو نذر المكلف أن يصلي صلاة الظهر الواجبة في الحرم الشريف، فإن صلاة الظهر واجبة على نحو الإطلاق ، وخصوصية كونها في الحرم واجب في واجب ، نظير ما اختاره جملة من الفقهاء في الأغسال الثلاثة للميت – من أن طبيعي الغسل واجب وخصوصية كونه بالكافور أو السدر واجب في واجب – ويترتب على ذلك أنه لو صلى المكلف صلاة الظهر في البيت نسيانا أو عصيانا ، سقط الأمر النذري لانتفاء موضوع النذر، فلا مجال لتداركه، لأن خصوصية كون الصلاة الواجبة في الحرم الشريف التي هي الخصوصية المنذورة إنما هي في فرض امتثال الأمر المستقل بصلاة الظهر، وقد انتفى الموضوع بسقوط الأمر بالظهر لامتثاله ، غاية الأمر إن كان ذلك عن عصيان أثم ولزمته كفارة حنث النذر ، ولكن هذا المحتمل خلاف ظاهر الأدلة، فإن ظاهر (أعتق رقبة مؤمنة) أنه أمر تأسيسي لا تطبيقي.**

**المحتمل الثاني: أنه أمر إرشادي للشرطية، فمعنى قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) أنه يشترط في صحة المأموربه إيمان الرقبة فلا يتحقق امتثال بدونها، وهذا محتملٌ ثبوتا ، بلحاظ أن الأوامر المتعلقة بالقيود ظاهرة في الإرشاد للشرطية كما أن النواهي ظاهرة في الإرشاد للمانعية ، لكن ظاهر الدليل (أعتق رقبة) أن الأمر مولوي بداعي البعث، وحمله على داعي الإرشاد يحتاج للقرينة .**

**المحتمل الثالث: أن يكونا من الوجوبين المولويين المستقلين ، لكن التعدد في الأمر بنحو يقتضي امتثالين لأن لهما غرضين، وإذا كان هذا مراد المولى فلا بد له أن يقيد متعلق أمره الأول- المطلق – بفاقد الخصوصية كأن يقول : (أعتق رقبة لا بشرط الإيمان) و(أعتق رقبة بشرط الإيمان)، فإن إطلاق الخطاب مع التفاته إلى أن الأمر الأول متعلق بعتق الرقبة على نحو صرف الوجود المقتضي لانطباقه قهرا على عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضاه سقوط الأمرين به ، وهو خلف مرامه وأغراضه ، وحيث إن الأمر بالمطلق لم يقيد فهذا المحتمل غير منسجم مع مقام الإثبات أيضا .**

**المحتمل الرابع: أن هناك أمرين مولويين، ولكن لا يقتضي الغرض امتثالين بل يمكن أداء امتثالهما بعمل واحد، نظير العامين من وجه نحو (أكرم عالما) (أكرم هاشميا) حيث إن المجمع لهما مسقط لكلا التكليفين ، وإذا كان الإتيان بالمقيد محققا للإمتثالين فالأمر بالمطلق لغو ، بخلاف العامين من وجه لفرض أن لكل منهما مادة افتراق عن الآخر ، ومن أجل رفع لغوية الأمر بالمطلق فلابد من تقييد الأمر بالمطلق بالإتيان به ضمن غير المقيد ، مع الترخيص في تركه ابتداء ، ومرجع ذلك إلى التخيير ، بين – الإتيان بالمقيد المسقط لكلا التكليفين – أي أن يعتق رقبة مؤمنة ابتداء- والإتيان بالمطلق في ضمن حصة أخرى أولا ثم الإتيان بالمقيد – بأن يعتق رقبة كافرة ثم يتبعها بعتق رقبة مؤمنة، فمقتضى إمكان امتثال الأمرين بعمل واحد أن يصاغ جعل الأمرين على نحو التخيير لدفع لغوية الأمر بالمطلق ، ولكن المحتمل مخالف للظاهر من جهتين: تقييد متعلق الأمر بالمطلق بفاقد الخصوصية وهو يحتاج للقرينة، وحمل الأمر بالمطلق على التخيير وهو ظاهر في التعيين بلا قرينة .**

**المحتمل الخامس: أن لا أمر لزومي إلا بعتق الرقبة والأمر بعتق الرقبة المؤمنة أمر استحبابي من باب أنه أفضل الأفراد، وإلا فالواجب عتق طبيعي الرقبة. وهو ما يعبر عنه بحمل المقيد على المطلق وهذا خلاف الظاهر أيضا، لأن ظاهر قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) بمقتضى أصالة الموضوعية والاحترازية أن للرقبة المؤمنة دخلا في تحقيق الواجب.**

**المحتمل السادس: - وهو المتعين إثباتا – أن يحمل المطلق على المقيد، فليس المأمور به إلا عتق الرقبة المؤمنة، لبطلان باقي المحتملات بلحاظ عدم القرينة عليها ، وبعبارة أخرى: إن نفس صدور الأمرين بهذا النحو الخالي عن القرينة على التقييد قرينة على كون الحكم واحدا لا متعددا، فاستفادة وحدة الحكم من نفس الدليلين .**

**ومقتضى هذا الكلام أنه لو عجز عن عتق الرقبة المؤمنة فلا أمر في حقه أصلا. وتطبيق ذلك في المقام أن المولى إذا أصدر أمرين وقال: (صل الظهر) ولو ضمن الصلاة الاضطرارية وقال: (صل الصلاة الاختيارية) وكان مراده المحتمل الرابع في باب الأمر الإضطراري ، لكانت نتيجته في مقام الإثبات نتيجة المحتمل الرابع من المحتملات الثبوتية السابقة من ضرورة التقييد والتخيير ، لوجود غرض في المطلق - طبيعي الصلاة – وغرض في المقيد – الصلاة الإختيارية – وحيث لا قرينة على ذلك ، فالمتعين في مقام الإثبات أن المأمور به واحد وهو الصلاة الاختيارية ولا أمر بالاضطرارية، وهذا خلف المرام من المحتمل الرابع.**

**وفي مقابل ما مضى بيانان مختلفان .**

**الأول : ما تعرض له السيد الصدر قدس سره في [بحوث ج 3ص 442] في فرض احتمال صدور الأمرين على نحو تعدد المطلوب، وأفاد في شرح كلام المحقق النائيني قده الذي يدعي أن ذلك طريق لإحراز وحدة الحكم من نفس الدليلين. وبيانه: أنه لو كان الأمران عبارة عن تعدد في الحكم لزم التخيير بين الأقل – وهو المقيد – والأكثر – أي: الجمع بين فاقد القيد وواجده – وهو غير معقول ثبوتا ، ولو أن المولى تخلص من التخيير بين الأقل والأكثر بأن جعله من التخيير بين المتباينين فقام بتقييد الأقل بحده - فكان الطرف الأول وهو الأقل هو – عتق الرقبة المؤمنة فقط – أو ابتداء ، والطرف الثاني هو الفاقد والواجد، لكان معقولا ثبوتا لكن لادليل عليه إثباتا ، والنتيجة أن نفس الدليلين المطلق والمقيد طريق لإحراز وحدة الحكم .**

**ثم أورد السيد الصدر قدس سره عليه بأن لا ملزم إثباتا لحمل المطلق على المقيد لمعقولية ثبوت الجعلين بلا تعارض يقتضي حمل المطلق على المقيد وأن يقال: الواجب عتق رقبة مؤمنة، بل مقتضى حفظ ظهور المطلق في الإطلاق في قوله: (أعتق رقبة) أن المأمور به عتق طبيعي الرقبة، وكذلك في قوله: (أعتق رقبة مؤمنة)، يكون المأمور به الآخر هو عتق المؤمنة ويتخير المكلف في مقام الامتثال، وأما ما ذكر من بطلان التخيير فإن أريد به التخيير في مقام الجعل فهو واضح الدفع، فإن ظاهر الدليل أن الأمر متعدد - أحدهما بالجامع والآخر بالحصة – وكذلك في المقام: (صل) و(صل الصلاة الإختيارية)، وإن أريد أن نتيجة الجعلين في مقام الإمتثال بمثابة الجعل الواحد بالأمر بالجامع بين الأقل – المقيد – والأكثر – المجموع – فهو غير صحيح لأن التخيير بين طرفين لا يجتمع مع مطلوبية الحصة على كل حال، والمفروض في المقام أن الحصة – وهي عتق الرقبة المؤمنة – أوالصلاة الإختيارية – مطلوب على كل حال ومأمور به بعينه، أتى قبله بعتق رقبة أخرى أو صلاة اضطرارية أم لا ، فلاتخيير بحسب اقتضاء الجعل وإنما العقل يحكم بالتخيير في مقام الامتثال، لوجود أمرين أحدهما مطلق وأحدهما مقيد ولا يحرز وحدتهما، فمقتضى ذلك التخير في مقام الامتثال بين امتثالهما بعمل واحد أو بتعدد الامتثالين، كما في العامين من وجه ، وإن اريد أن الأمر بالجامع – المطلق- لغو فيكفي في رفع اللغوية أن المكلف قد يتحرك نحو امتثال الأمر بالمطلق دون الأمر بالحصة فلماذا يفوت المولى عليه إحراز درجة من الغرض اللزومي في الطبيعي الجامع ، والنتيجة أن المحتمل الرابع في الأمر الإضطراري ليس منافيا لظاهر الأدلة .**

**الثاني : ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله في بحث المطلق والمقيد بأن كلا النحوين غير عقلائي، وهما البناء على تعدد الأمر في عرض واحد ، و دعوى وحدة الحكم بحمل المطلق على المقيد ، وتقريب مفاده : أنه إذا قال المولى: (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) فلا يخلو إما أن يكون له غرضان مستقلان في عرض واحد غرضٌ في الطبيعي وغرض في الحصة وليس بينهما أي طولية، وهذا يقتضي صدور الأمرين في عرض واحد وليس فيه أي لغوية لأنهما أمران مستقلان لاستيفاء غرضين مستقلين فلا موجب لحمل أحدهما على الآخر أو التخيير، وإن كانت المحركية للفرد – الرقبة المؤمنة – الصلاة الإختيارية- تقتضي المحركية نحو الجامع، ولكن لا مانع من الجمع بين محركيتين للجامع الطبيعي في عرض واحد نتيجة وجود غرضين، وغايتها تأكيد المحركية ، وهذا مامضى بيانه في النكتة الثانية من الفرق بين الجامع الطبيعي والإنتزاعي، وإما أن يكون الغرض واحدا ذا مرتبتين مرتبة شديدة في الحصة ومرتبة خفيفة في الطبيعي، وهذا يقتضي الطولية بينهما، أو أن في البين غرضين بينهما طولية فيتعين الأمر بهما على نحو الترتب، أي: اعتق الرقبة المؤمنة فإن لم تفعل فأعتق أي رقبة. وكذلك الكلام في المقام – في الأمرين الاختياري والاضطراري- فإنه لو كان لهما غرضان مستقلان فيمكن الأمر بهما في عرض واحد لأجل استيفاء ذلك ، وأما إذا كان لهما غرض لزومي واحد يتحقق بتمامه في الصلاة الاختيارية – كما هو الموافق للمرتكزات المتشرعية – من أن الصلاة الإضطراية لاتمتاز على الإختيارية بغرض أو ملاك مستقل ، وإنما غاية أثرها أنها محققة للدرجة من الغرض القائم بالجامع الطبيعي ، فمقتضى الصناعة أن يأمر بهما على نحو الترتب، أي: صل الصلاة الاختيارية فإن لم تفعل – لعدم الإنتظار لحين تجدد القدرة – فأت بطبيعي الصلاة ، ولو ضمن الإضطرارية ، والنتيجة أن المحتمل الرابع غير موافق لظاهر الأدلة – لكن لاللنكتة التي طرحها النائيني والخوئي قدهما من حمل المطلق على المقيد ، بل لاستلزامه الذهاب للترتب وهو خلاف مقام الإثبات .**

117

**والحاصل من تقريرات كلمات السيد الأستاذ مد ظله:** أنه لو بني على المحتمل الرابع الذي يعني غرضين - غرضا في الطبيعي وغرضا في الحصة - لكان المناسب في مقام الجعل أن يكون هناك ترتب بين الأمر بالصلاة الاختيارية والأمر بالجامع، فكأن المولى قال: (يجب على المكلف الصلاة الاختيارية فإن لم يأت بها فهو مأمور بالجامع ولو في ضمن الصلاة الاضطرارية) بلحاظ أن الغرض العقلائي هو تمكين المكلف من تحصيل الغرض في الجامع في فرض عدم تحركه لتحصيل الغرض الخاص، وحيث لا ترتب فلا تناسب بين المحتمل الرابع وظاهر الأدلة.

**ولكن يلاحظ عليه:** أن هذا خلف المحتمل الرابع، والسر في ذلك أن واقع المحتمل الرابع هو أن المكلف كما هو مأمور بالصلاة الاختيارية من أجل تحصيل الغرض اللزومي فيها فهو مأمور بالجامع أيضا لمصلحة في الجامع، لا أنه مأمور بالجامع عند عدم امتثاله للأمر بالصلاة الاختيارية، وإلا فلازمه أن المكلف لو كان في علم الله ممن سيأتي بالصلاة الاختيارية فإن ما أتى به من الصلاة الاضطرارية لغو إذ لا أمر به، إذ الأمر بالجامع ولو في ضمن الصلاة الاضطرارية إنما هو فرع عدم امتثاله للأمر بالصلاة الاختيارية عصيانا أو نسيانا، مع أن واقع المحتمل الرابع أنه مأمور بالصلاة الاضطرارية على كل حال، أتى بالصلاة الاختيارية بعد ذلك أو لم يأت بها، مما يعني أن المناسب للمحتمل الرابع عرضية الأمرين لا ترتب الأمر بالجامع على عدم امتثال الأمر بالصلاة الاختيارية.

**النكتة الرابعة:** ما ذكر [في البحوث ج2ص 143] من إمكان تصوير المحتمل الرابع بنحو التخيير على ضوء مبنى سيدنا الخوئي قدس سره في تحويل التخيير من التخيير بين الأقل والأكثر الممتنع للتخيير بين المتباينين، وبيان ذلك: أنه بناء على المحتمل الرابع تكون الصلاة الاختيارية مأمورا بها على كل حال لأنها محط الغرض اللزومي، غاية ما في الباب أن المكلف مخير بين الصلاة الاختيارية بشرط عدم سبق الاضطرارية والصلاة الاختيارية بشرط سبق الاضطرارية، فإن بإمكان المكلف الإنتظار والإتيان بالصلاة الإختيارية وحدها حين تجدد القدرة أو يأتي بها مسبوقة بالصلاة الاضطرارية،وهذا ليس من التخيير بين الأقل والأكثر بل هو تخيير بين المتباينين، وهما البشرط لا والبشرط شيء، أي: بين الصلاة الاختيارية بشرط عدم سبق الاضطرارية أو الصلاة الاضطرارية بشرط سبق الاضطرارية.

**ولكن قد يورد على ذلك:**

**أولا:** بما ذكره السيد الصدر قدس سره من أن الأمر الضمني بالجامع بين الشرطين - بشرط شيء وبشرط لا - إنما يصح إذا كان للجامع فرضٌ ثالث، وإلا لكان لغوا، مثلا: إذا أمر المولى في الركعة الثالثة بتسبيحة أو تسبيحات، فالمأمور به يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** أن لا يكون هناك فرضٌ ثالث وراء الجامع، كأن يقول المولى: إن المكلف مأمور في الركعة الثالثة بتسبيحة بشرط تعقيبها بمثلها أو تسبيحة بشرط عدم تعقيبها، ومن الواضح أنه لا ثالث لهذين الفرضين، إذ لا يخلو حال المكلف واقعا من أن يكون معقبا أولا معقبا، فالجامع بينهما قهري الحصول، فإنه متى سبح المكلف فهو إما معقب وإما غير معقب، فالأمر الضمني بهذا الجامع لامحركية له فهو لغو.

**النحو الثاني:** أن يكون هناك فرض ثالث وراء الجامع كما لو كان المكلف مأمورا بتسبيحة واحدة أو ثلاث - لا بتسبيحة بشرط التعقيب أو شرط عدمه - فالأمر الضمني بالجامع بين الوحدة والثلاث له شق ثالث وهو أن يأتي بتسبيحتين فقط، وحيث إن الجامع له شق ثالث أمكن الأمر الضمني به لأن له أثرا عمليا وهو كون المكلف مما يمكنه التخلي عن امتثاله باللجوء إلى الفرض الثالث فللأمر بالجامع محركية له نحو ترك الفرض الثالث .

لكن ما أفيد مبني على اعتبار المحركية في الأمر الاستقلالي بالمركب بتمام تفاصيله، ومنها الأمر الضمني فيه، وأما لو قلنا بكفاية المحركية للأمر الإستقلالي بالمركب الصلاتي وهو الصلاة الإختيارية - وإن لم يكن الأمر الضمني بالجامع المشتمل عليه محركا - فلا محذور، حيث إنه يكفي في الأثر قصد الامتثال، فإن الجامع له حالتان: التعقيب وعدمه، وأثر الأمر الضمني بالجامع أنه يمكن للمكلف اختيار إحدى الحالتين بقصد الامتثال للأمر، وهو كافٍ في صحة تعلق الأمر الضمني بالجامع وإن كان الجامع قهري الحصول.

**ثانيا:** أن التخيير في المقام غير مطابق لواقع المحتمل الرابع، سواء كان من التخيير بين الأقل والأكثر أو بين المتباينيين، فإن واقعه أن هناك غرضين غرضا في الحصة وهو تعييني، وغرضا ترخيصيا في الجامع، فلا محل للتخيير بينهما.

**ثالثا:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله، وهو أنه لم يعهد في الشريعة أمر واحد بتكرار الفريضة اليومية ولو بكيفيتين مختلفتين، نعم، قد يوجد أمر واحد بصلاتين - كما ذهب له جمع من الفقهاء كالسيد البروجردي قدس سره من أن نافلة الظهر مأمور بها بأمر واحد وإن كانت أربع صلوات - وأما وجود أمر واحد بالفريضة اليومية على نحو التكرار كالأمر بصلاة الظهر بكيفيتيين اضطرارية واختيارية فهو مما لم يعهد في الشريعة كي يكون ذلك طرفا في تخيير المكلف بين الصلاة الاختيارية وتكرار الصلاة اضطرارية واختيارية، ولا أقل من أن ظاهر قوله عليه السلام: (إن الله فرض من الجمعة إلى الجمعة خمسا وثلاثين صلاة) أن لا أمر واقعي بتكرار الفريضة اليومية ولو بكيفيتين مختلفتين.

**النكتة الأخيرة:** أنه لا يرى عند التدقيق في المحتمل الرابع إلا أمر ترخيصي، حيث إن المكلف مأمور واقعا بالصلاة الاختيارية على كل حال فأمره بالصلاة الاضطرارية في أول الوقت لا محالة إما لأجل فضيلة الوقت - وهو أمر ندبي - أو لأجل تمكين المكلف من احراز ثواب الصلاة - ولو كانت اضطرارية - خوفا من حصول مانع من الإتيان بها أثناء الوقت لموت أو إغماء، مما يعني أن الأمر بالصلاة الاضطرارية ليس أمراً لزوميا، وهذا خلاف ظاهر الأدلة إذ لم يرد دليل يخص الاضطرار المؤقت حتى يستظهر منه أنه أمر ندبي أو ترخيصي، بل الوارد من أدلة الأمر الإضطراري إنما هو في مطلق الإضطرار المنطبق على المستوعب وغيره نحو : (المريض يصلي جالسا) ونحو : (لا تنقض السنة الفريضة) ونحو : (رفع عن أمتي ما اضطروا إليه) وسياقها بنحوين:

الأول: ما ظاهره الأمر الإلزامي نحو (فلم تجدوا ماء فتيمموا) الثاني: ما هو في مقام بيان الحكم الوضعي فقط - وهو رفع الشرطية أثناء العجز - نحو (المريض يصلي جالسا)، وحيث إن المناسب للمحتمل الرابع في مقام الجعل كون الأمر بالفرد الإضطراري أمرا ندبيا أو أمرا ترخيصيا لم يكن متوافقا مع ظاهر الأدلة، إذ لا معنى للتفكيك في الدليل الواحد بين كون مضمونه الإلزام أو بيان الحكم الوضعي في حال الإضطرار المستوعب، وكون مفاده الترخيص في حال الإضطرار غير المستوعب .

**فتلخص مما ذكرناه:** أن أدلة الأوامر الاضطرارية منصرفة عن المحتمل الرابع، إلا أن انصرافها لا يعني المصير للقول بالإجزاء، والسر فيه بقاء المعارضة، فإن مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطراري الإجزاء ومقتضى إطلاق دليل الأمر الاختياري عدم الإجزاء، ومقتضى تعارضهما الرجوع إلى الأصل العملي.

الكلام في مقت ضى الأصل العملي .

وبيانه أن هنا صورا ثلاثا:

الصورة الأولى: أن يتردد المحتمل بين الإجزاء بمعنى وفاء العمل بالملاك اللزومي، أو عدم الإجزاء بمعنى عدم وفائه به مع إمكان تحصيله .

الصورة الثانية: أن يتردد المحتمل بين العمل المفوت لملاك الواجب الاختياري، ويسقط الأمر بالإعادة لأجل تعذر تحصيل ملاكه وعدمه .

الصورة الثالثة: أن يحتمل الأمران، أي كما يحتمل كون العمل الاضطراري مجزيا لوفائه بالملاك فمن المحتمل أنه مسقط الأمر بالإعادة لتفويته لملاك الواجب الاختياري.

118

**الصورة الأولى:** أن يدور المحتمل بين الإجزاء لوفاء العمل الاضطراري بتمام الملاك، أو بالمقدار الملزم منه وهو - المحتمل الأول والثاني من المحتملات الثبوتية - أو عدم الإجزاء بلحاظ أن العمل الاضطراري وإن وفى ببعض الملاك لكن الباقي من الملاك الملزم مما يمكن تحصيله، وهو المحتمل الرابع من المحتملات الثبوتية.

وللصورة فرضان:

**الأول:** إحراز شمول الأمر للعمل الاضطراري.

**الثاني:** عدم إحرازه.

**الفرض الأول:** إذا أتى المكلف في أول الوقت بالعمل الاضطراري كالصلاة جالسا لعجزه عن القيام وهو يحرز أن صلاته شرعية، بمعنى أنها متعلق للأمر الاضطراري، إلا أن لديه شكا في الإجزاء بعد تجدد القدرة أثناء الوقت، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ وتحديد مجرى الأصل العملي يبتني على تحديد ما هو المجعول الفعلي في حقه وتحديد ما هو المجعول على فرض عدم الإجزاء، فإذا تم تحديدهما وقورن بينهما أمكن تحديد مركز الأصل العملي، فيقال في المقام: إن المجعول الفعلي في حق المكلف هو الأمر بالجامع، إذ المفروض أن المكلف لو انتظر ولم يأت بالعمل الاضطراري واقتصر على العمل الاختياري في آخر الوقت فقد امتثل الأمر الواقعي، وهذا شاهد على أنه لم يؤمر بخصوص العمل الاضطراري وإنما أمر بالجامع بينهما، أي: بين أن يبادر إلى العمل الاضطراري لأنه عاجز بالفعل عن القيام أو ينتظر تجدد القدرة ويأتي بالعمل الاختياري.

وأما المجعول على تقدير عدم الإجزاء فقد سبق في تصويره - بناء على المحتمل الرابع الذي يقتضي عدم الإجزاء - بأحد نحوين:

**النحو الأول:** أن يكون المكلف مخاطبا بأمرين: أمرٍ بالجامع بين الاختياري والاضطراري، وأمرٍ بخصوص الاختياري الذي يؤتى به عند تجدد القدرة، وبناءً على هذا النحو فالدوران بين الإجزاء وعدمه في المقام من الدوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأن الخطاب بالجامع - الذي يعني التخيير بين المبادرة للإضطراري أو الإنتظار للإختياري - محرز، ولكن هل هو مخاطب - مضافا للخطاب بالجامع - بتعين الخصوصية - وهي خصوصية العمل الاختياري - عند تجدد القدرة؟ فبما أن المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فالصحيح - خلافا للمحقق العراقي قدس سره [نهاية الأفكار ج2ص230] وغيره - أن الجاري هو البراءة عن التعيين عقلا وشرعا، فلا يجب عليه الإتيان بالعمل الاختياري بعد تجدد القدرة للبراءة عن تعينه.

**النحو الثاني:** لو لم يكن عمله مجزيا لكان مخاطبا بأمرٍ تخييري أحد طرفيه العمل الاختياري من جهة والطرف الآخر العمل الاضطراري بشرط تعقيبه بالعمل الاختياري، وحيث يحتمل المكلف ذلك فالمقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر في أحد طرفي التخيير، فهو نظير أن يقال: (من أفطر في شهر رمضان متعمدا كان مخيرا بين عتق رقبة وصوم شهرين متتابعين) وشك المكلف في أن العدل الثاني للأمر التخييري - وهو صوم شهرين - هل هو عبارة عن صوم ستين يوما أم صوم شهرين وإن لم تبلغ الستين، وهذا من الدوران بين الأقل والأكثر في عدل أحد طرفي الأمر التخييري، فالجاري هو البراءة عن تقيد عدل الواجب التخييري بكونه ستين يوما.

**فإن قلت:** لا مؤنة ولا كلفة في الأمر التخييري في أصله، فلا معنى لجريان البراءة عند الشك في تقيد أحد طرفيه؟

**قلت:** - مضافا الى أن العمل المشروط بتعقبه بعمل أشد مشتمل على نوع من الكلفة، ولو كان أحد طرفي التخيير - أنه لو لم تجر البراءة جرى استصحاب عدم التقييد المفيد للترخيص في ترك القيد. وتطبيق ذلك على المقام: أن العمل الإضطراري إما وافٍ بالملاك فلا أمر تعيينا بعمل اختياري بعد تجدد القدرة، أو ليس وافيا فهو مأمور على نحو التخيير بين عدلين أحدهما العمل الاختياري من جهة والثاني عمل طويل من جهة أخرى - وهو العمل الاضطراري الملحوق بالاختياري- ، وحيث تردد أمره بين الإجزاء وعدمه فقد تردد أمره بين كونه مخاطبا بالجامع بين الاختياري أو الاضطراري أو مخاطبا بتخيير أحد عدليه طويل، والشك في مساحة العدل الآخر للأمر التخييري من التردد بين الأقل والأكثر، فمقتضى البراءة عدم تقيده بالأكثر، والمفروض أنه لم يحرزفي حقه إلا خطاب التخيير بين الاختياري والاضطراري، وقد جاء بأحد فرديه وهو الإضطراري.

**الفرض الثاني:** أن لا يحرز شمول الأمر الإضطراري لفعله، فلعل ما أتى به من عمل اضطراري ليس مأمورا به فما هو مقتضى الأصل العملي؟ وتنقيح مجرى الأصل العملي في المقام يبتني على تنقيح ما هو المجعول الواقعي في حق كل مكلف، وقد اختلف فيه الأعلام على ثلاثة مسالك، تختلف النتيجة باختلافها.

**المسلك الأول:** مسلك السيد البروجردي قدس سره وقد مال إليه السيد الأستاذ مد ظله، وهو أن المكلف لم يؤمر إلا بأمر واحد بطبيعة واحدة، وهو الأمر بطبيعي الصلاة، غاية ما في الباب أن المولى قد طبق هذا الطبيعي على مصاديق تختلف باختلاف حالات المكلف بنحو متمم الجعل التطبيقي، بمعنى أن المولى لم يأمر بالصلاة الاضطرارية ولا الاختيارية ولا أمر بالقصر ولا بالتمام، بل أمر بطبيعي الصلاة فقط، ولكن هذه الخصوصيات العديدة دخيلة في صحة العمل وتمامية الإمتثال: فكأنه قال (لا مصداق للإتيان بطبيعي الصلاة ضمن صلاة ركعتين إلا إذا كنت مسافرا ولا مصداق لطبيعي الصلاة المأمور به ضمن أربع إلا إذا كنت حاضرا ولا مصداق له ضمن الصلاة جالسا إلا إذا كنت مريضا) وهكذا، فاختلاف المصاديق مما لا دخل له في المأمور به الذي هو الطبيعي، وإنما هو دخيل في الصحة وامتثال الأمر.

وبناء على ذلك فإذا أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية وشك في أن المشرع هل يعتبر صلاته الاضطرارية التي أعقبها تجدد القدرة مصداقا للطبيعي أم لا؟ فالشك في اعتبارها مصداقا للطبيعي شك في الامتثال، والشك في الامتثال مجرى لاستصحاب عدم الامتثال أو لقاعدة الاشتغال، ومقتضاه عدم الإجزاء.

**المسلك الثاني:** وهو المشهور بين الأعلام وهو أن هناك أمرين لموضوعين أمر المختار بالصلاة الاختيارية وأمر المضطر بالصلاة الاضطرارية، فإذا شك المكلف الذي طرأ عليه الاضطرار في أول الوقت ثم تجددت قدرته هل هو من الصنف المخاطب بالصلاة الاختيارية لتجدد قدرته أم هو مخاطب بالجامع بحيث يجزي أحد الفردين؟ إذ لا يحتمل أنه مخاطب بخصوص الصلاة الاضطرارية، فإنه لو انتظر وأتى بالاختيارية فقد امتثل الأمر الواقعي قطعا، فالمقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المجعول، ومقتضى الأصل البراءة عن التعيين عقلا وشرعا، وبيان ذلك: أنه قد سبق أن المحتمل الرابع المساوق لعدم الإجزاء يعني أن المكلف مخاطب بأحد نحوين:

**النحو الأول:** أن المكلف مخاطب بالجامع بين الصلاة الاختيارية في ظرف تجدد القدرة والصلاة الاضطرارية في أول الوقت، ومخاطب بأمر تعييني بخصوص الصلاة الاختيارية عند تجدد القدرة، فإن كان عمله مجزيا فهو لم يخاطب إلا بالجامع وإن لم يكن مجزيا فقد خوطب بأمرين: الجامع والأمر التعييني بخصوص الصلاة الاختيارية عند تجدد القدرة، ومقتضى البراءة عن تعيين خصوصية العمل الإختياري هو الإجزاء.

**النحو الثاني:** أن المكلف على فرض عدم الإجزاء مخاطب بأمر تخييري أحد طرفيه العمل الاختياري والطرف الآخر العمل الاضطراري الملحوق بالعمل الاختياري، وحيث يحتمل الإجزاء فإنه يحتمل أنه مخاطب بالجامع بين الاضطراري والاختياري - كما أنه يحتمل عدم الإجزاء فهو يحتمل أنه مخاطب بجامع آخر وهو الجامع التخييري بين العمل الإختياري والعمل الاضطراري الملحوق بالعمل الاختياري. فإذا تردد الأمر بين الجامعين فالجامع الأول قدر مشترك بينهما، فإنه إذا أمر إما بالاختياري أو الاضطراري الملحوق بالاختياري، وإما بالجامع بين الاضطراري أو الاختياري، فنسبة الجامع الأول للثاني نسبة التعيين للتخيير ، إذ أن هناك تخييرا بين الاضطراري والاختياري في الجملة، ويشك في خطابه بجامع آخر يتضمن خصوصية تعيينية في أحد طرفيه، وهي أن يأتي بالعمل الاختياري أو يأتي بعمل اضطراري ملحوق بالاختياري، والجاري في حقه هو البراءة عن التعيين، وأثره الإجزاء، **وبعبارة أخرى:** إن نتيجة التردد بين الخطابين هو التردد في كونه مأمورا بالصلاة الإختيارية عند تجدد القدرة على نحو التعيين أم على نحو التخيير والبراءة جارية عن التعيين ، **وبعبارة ثالثة :** إن طرف الأمر بالصلاة هي الصلاة الإضطرارية المرددة بين اللابشرط والبشرط شيء والبراءة جارية عن الشرط .

**119**

**المسلك الثالث: ما يستفاد من بعض عبارات السيد الصدر قدس سره [بحوث ج1ص 193] من أن طبيعي المكلف مخاطب بالجامع، والمكلف المختار مخاطب بالصلاة الاختيارية.**

**وبيان ذلك: أن طبيعي المكلف لا بشرط من حيث كونه مختارا أو مضطرا مخاطبٌ بالجامع بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري، ولذا لو فرض أنه في صلاةٍ واحدة كان مضطرا في بعض ركوعاتها مختارا في بعض ركوعاتها الأخرى كان ما يأتي به امتثالا لما أمر به، مضافا لأمره بالإختيارية لو كان مختارا، فبناءً على هذا المسلك إذا أتى المكلف بالعمل الاضطراري في أول الوقت ثم تجددت قدرته على العمل الاختياري فالشك في الإجزاء راجعٌ للشك في أنه مخاطب بتكليف جديد بالصلاة الاختيارية أم لا؟ حيث إنه خوطب بالجامع بين الصلاة الاختيارية والاضطرارية وقد امتثل الأمر به، وكما يحتمل كونه مصداقا للمختار عند تجدد قدرته فهو مخاطب بالإختيارية ، فمن المحتمل أن المختار الذي يكون تكليفه الصلاة الاختيارية من كان مختارا طول الوقت، فمرجع شكه إلى الشكّ بأنه هل حدث في حقه أمرٌ جديد عند تجدد قدرته بالصلاة الاختيارية أم لا؟ فتجري في حقه البراءة ولا يجب عليه الإعادة.**

**فإن قلت: إنه لا يجدي المكلف جريان أصالة البراءة عن التكليف بالإعادة عند تجدد القدرة، فإن فراغ عهدته ظاهرا فرع إحراز صحة صلاته، إلا أنه لم يحرز وقوع صلاته السابقة امتثالا للأمر الاضطراري فإنه وإن كان مخاطبا بالجامع الا أن من المحتمل كون صحة الصلاة الاضطرارية في حقه مقيدة بأن يكون الاضطرار اضطرارا مستوعبا؟**

**قلت: نعم لا بد من سد باب هذا المحتمل بنفي التقيد بالأصل، أي: استصحاب عدم تقييد موضوع الصلاة الاضطرارية بالاضطرار المستوعب المحقق لصحة صلاته ظاهرا .**

**فالمتحصل في الفرض الأول – وهو ما إذا دار أمر المكلف بين الإجزاء بمناط وفاء العمل بالملاك الملزم أو عدم الإجزاء – أن الصحيح هو الإجزاء ظاهرا بمقتضى الأصل العملي ما لم نقل بمقالة السيد البروجردي قدس سره.**

**الفرض الثاني: أن لا يحتمل المكلف الإجزاء إلا بمعنى سقوط الأمر الناشئ عن كون العمل الاضطراري مفوتا لملاك العمل الاختياري، والبحث في هذا الفرض في عدة مطالب:**

**المطلب الأول: في تصويره.**

**قد سبق أن الفروض المحتملة ثبوتا ثلاثة: أن يكون العمل الاضطراري وافيا بالملاك الملزم وأن يكون مفوتا لمقدار من الملاك الملزم، وأن يكون وافيا ببعض الملاك مع إمكان تحصيل المقدار الباقي.**

**والبحث فعلا يبتني على حصر النظر للفرض الثاني ، بدعوى أنه لا يحتمل ثبوت الآجزاء بمعنى كون العمل الاضطراري وافيا بالملاك الملزم للعمل الاختياري مع كون الاضطرار اضطرارا مؤقتا، إذ مع فرض أن الاضطرار اضطرار مؤقت وأن العمل الاضطراري فاقد للشرط – كالقيام – فكيف يكون الاضطراري وافيا بالملاك الملزم في الصلاة الاختيارية التامة الشرائط؟ إذ لازمه عدم الفرق بين شرطية القيام وشرطية الطهارة وعدمهما، فالفرض المحتمل للإجزاء هو كون المأمور به الاضطراري مفوتا لملاك الصلاة الاختيارية ، إذ الإجزاء له معنيان: الإجزاء بمعنى استيفاء العمل الإضطراري لملاك الأمر. والإجزاء بمعنى سقوط الأمر قهرا لتعذر تحصيل ملاكه لا من باب استيفاء ملاك الأمر وهو المتعين عقلا .**

**المطلب الثاني:**

**قد يقال: إن هذا الفرض غير معقول، كما ذهب إليه بعض الأكابر قدس سره، والسر في عدم معقوليته أن تفويت الملاك فرع الصحة، فلا يعقل أن يكون العمل اللغو مفوتا لملاك عمل آخر، والصحة فرع الأمر، والمفروض أنه لا يعقل الأمر به حتى يكون صحيحا، إذ لا يعقل الأمر بما يكون مفوتا للغرض اللزومي للمولى، فإن المولى إذا التفت إلى أن العمل الإضطراري مفوت لغرضه اللزومي فلا يعقل أن يأمر به لأن الأمر بها نقض لغرضه اللزومي ونقض الغرض قبيح .**

**وأجيب عنه:**

**أولا: يمكن أن يكون المأمور به الاضطراري صحيحا لا بمعنى موافقة الأمر، بل بمعنى اشتماله على الملاك المحبوب لدى المولى، كما في فرض كون الصلاة الإضطرارية محققة لملاك أول الوقت وهو ملاك محبوب لدى المولى، وإن لم يؤمر بها، لكن هذا الجواب خارج عن محل البحث الفقهي في الإجزاء.**

**ثانيا: أنها مأمور بها أمرا ترتبيا، فإن المستحيل أن يؤمر بها أمرا عرضيا، حيث لا يعقل أن يأمر المولى بالعمل الاختياري من أجل تحصيل غرضه اللزومي مع الأمر في عرضه بالعمل الاضطراري المفوت لغرضه اللزومي، لكن من الممكن أن يأمر به أمرا ترتبيا بأن يقول: (صل الصلاة الاختيارية عند تجدد قدرتك ، وإن كنت في علم الله ممن لا يأتي بالصلاة الاختيارية نسيانا أو عصيانا فأنت مأمور بالصلاة الاضطرارية) وبلحاظ هذا الأمر الطولي تقع الصلاة صحيحة.**

**المطلب الثالث:**

**هل يعقل الجمع بين الإجزاء – بمعنى سقوط الأمر – وبين فعلية الأمر الاضطراري؟ .**

**والصحيح أنه لا يعقل الجمع بينهما، وذلك لأن الأمر بالعمل الإضطراري بنحو الفرض الثالث المساوق لعدم الإجزاء إما غير معقول أو غير عقلائي أو لا يكون كذلك.**

**فإن قلنا: كما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره من عدم صحة الأمر بالفرض الثالث – وهو كون العمل الاضطراري وافيا ببعض الملاك مع إمكان تحصيل الباقي – لكون الأمر الاضطراري بهذا النحو مستلزما للتخيير بين الأقل والأكثر وهو غير معقول، أوكما بنى عليه السيد الأستاذ مد ظله من أن الأمر الاضطراري بهذا النحو أمر غير عقلائي، فنتيجة ذلك أن لا أمر بالعمل الاضطراري، لأن الأمر إما أن يكون على وزان الفرض الثاني ولايعقل أن يأمر المولى بما يفوت ملاكه أو على وزان الفرض الثالث ولازمه غير معقول أو غير عقلائي .**

**وإن قلنا بأنه كما يحتمل الفرض الثاني – وهو المفوتية – يحتمل الثالث – وهو الوفاء ببعض الملاك وبقاء بعض يمكن تحصيله - فالأمر الاضطراري فعلي لانصرافه للفرض الثالث فلا إجزاء، لكون الفرض الثالث مساوقا لعدم الإجزاء ، فالمتحصل: إما لا أمر بالفعل الإضطراري – بمعنى الأمر العرضي غير الترتبي - لكون الأمر بالفرض الثالث ذا محذور عقلي أو عقلائي، أو لا إجزاء بمعنى سقوط الأمر حيث لا يعقل تعلق الأمر العرضي بالفرض الثاني ، فمتعلقه الفرض الثالث وهو مساوق لعدم الإجزاء .**

120

**المطلب الرابع: في تحديد مقتضى الأصل العملي.**

وبيان ذلك أن هنا حالتين: حالة تنجز التكليف بالوظيفة الاختيارية في حق المكلف، وحالة عدم تنجزه.

**الحالة الأولى:** إذا دخل الوقت، وعلم المكلف قبل إتمام الصلاة الاضطرارية بأنه سيرتفع عذره أثناء الوقت وسيكون قادرا على الإتيان بالصلاة الاختيارية، فحينئذ يكون التكليف بالصلاة الاختيارية متنجزا من أول الوقت وإن كان المكلف حينها مضطرا لا مختارا، ولكن حيث إن متعلق الأمر بالصلاة الاختيارية من كان قادرا عليها بين الحدين والمفروض أن المكلف قادرٌ عليها بين الحدين وإن كان بالفعل مضطرا فالتكليف بالوظيفة الاختيارية قد تنجز عليه من حين دخول الوقت، غاية ما في الباب أنه بنحو الواجب المعلق، أي: أن الوجوب فعلي من حين دخول الوقت إلا أن زمان الواجب عند تجدد القدرة، وليس المقام من قبيل منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات، بل المقام من تنجز التكليف بالعلم تفصيلا ، مثلا: من نذر أن يصوم يوم الأربعاء وتردد في أن منذوره صوم هذا اليوم أو صوم الأربعاء القادم، فإن العلم الإجمالي هنا منجز ويعبر عنه بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات، حيث يعلم المكلف أنه خوطب بوجوب الوفاء بالنذر إما اليوم أو الأربعاء القادم، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي صوم اليومين، أما في محل كلامنا - وهو من علم حين دخول الوقت أنه سيكون قادرا أُثناء الوقت على الصلاة الاختيارية - فلديه علم وجداني بتكليف تعييني وهو وجوب الصلاة الاختيارية عليه ما بين الحدين . وبعد المفروغية عن أن هناك تكليفا منجزا في حق المكلف بالصلاة الإختيارية فلو تردد المكلف في أن إتيانه بالصلاة الاضطرارية الآن هل هو مفوت للواجب الذي تنجز عليه أم لا؟ وحيث يحتمل المكلف أن الإتيان بالصلاة الاضطرارية مفوت لملاك الواجب الذي تنجز عليه فمرجع احتماله إلى تردده في أن الواجب المنجز عليه - وهو الصلاة الاختيارية - هل هو مشروط بعدم الإتيان بالصلاة الاضطرارية أم لا بشرط؟ فإن كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة لملاك الواجب الاختياري فالواجب المتنجز عليه مشروط بشرط لا، أي: بشرط عدم سبقه بالإتيان بالصلاة الاضطرارية فعليه الانتظار، وإن كانت الصلاة الاختيارية لا بشرط لعدم كون العمل الاضطراري مفوتا لملاكها جازت له المبادرة إلى الصلاة الاضطرارية، فحيث يدور الواجب الاختياري المتنجز بين شرط لا واللا بشرط فمقتضى البراءة عن تقيد الواجب الاختياري بشرط عدم الإتيان بالصلاة الاضطرارية جوازُ المبادرة إلى الصلاة الاضطرارية، إلا أن المبادرة لا تغنيه عن الإتيان بالصلاة الاختيارية عند تجدد القدرة، إذ المفروض أن التكليف بها قد تنجز في حقه من أول الوقت.

**الحالة الثانية:** أن المكلف قد يئس من ارتفاع العذر أو اعتقد بقاء العجز إلى آخر الوقت، أو أجرى الاستصحاب الاستقبالي الذي يقتضي بقاء العجز والعذر إلى آخر الوقت، فمقتضى يأسه أو اعتقاده بقاء العجز أو استصحاب العذر أن وظيفته هي الوظيفة الاضطرارية لتحقق موضوعها وهو اليأس أو بقاء العذر إلى آخر الوقت، فإذا أتى بالصلاة الاضطرارية ثم تجددت القدرة وانكشف له أن الصلاة الاختيارية مقدورة في حقه فهنا لم يتنجز التكليف بالصلاة الاختيارية من أول الوقت بلحاظ أنه لم يكن يعلم بها، وبناء على ذلك فهل تجب عليه الصلاة الاختيارية بالفعل أم لا؟ فهنا وجهان:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق العراقي قده [نهاية الأفكار ج1ص230] من أن المورد من موارد الشك في القدرة، والشك في القدرة مجرى لأصالة الاشتغال وليس مجرى لأصالة البراءة، وبيان ذلك أنه تقرر في محله في خاتمة شروط البراءة أن القدرة تارة تكون دخيلة في الملاك وتارة تكون دخيلة في التكليف، فإن كانت القدرة دخيلة في الملاك - كما في باب الصوم حيث إنه لا ملاك فيه إلا في فرض القدرة عليه - فلو شك المكلف في القدرة فقد شك في أن الصوم في حقه ذو ملاك أم لا؟ وحيث لايحرز أنه ذو ملاك لا يحرز التكليف به فتجري البراءة في حقه عن وجوب الصوم. وإن كانت القدرة دخيلة في التكليف - وإلا فالملاك تام حتى في فرض عدم القدرة - كدفن الميت، فإنه لا إشكال في أن الملاك في لزوم مواراة الميت في الأرض ملاك تام قدر الناس على تحقيقه أم لم يقدروا، غاية ما في الباب أن فعلية التكليف عقلا في حق المكلف منوطة بواقع القدرة على الدفن، فلو شك المكلف في قدرته على دفن الميت، فهو محرز لتمامية الملاك، وإنما الشك متمحض في القدرة، وهنا تنوعت كلمات سيدنا الخوئي قدس سره [ففي المحاضرات ج44 من الموسوعة ص 61] أفيد أنه (لا فرق في الرجوع إلى أصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين أن يكون منشؤه الشك في القدرة أو من جهة أخرى) [وفي مصباح الأصول ج 47 ص 465] أفيد ( أنه لايجوز الرجوع إلى البراءة عند الشك في القدرة في ما إذا علم فوات غرض المولى بالرجوع للبراءة كما في مثال دفن الميت ، والعلم بالغرض بمنزلة العلم بالتكليف ، فبعد العلم بالغرض وجب الفحص بحكم العقل حتى لا يكون فوت غرض المولى مستندا إلى تقصيره، وبعد الفحص إن انكشف تمكنه من الإمتثال فيمتثل، والا كان فوت غرض المولى مستندا إلى عجزه فيكون معذورا) والصحيح عدم جريان البراءة عند الشك في القدرة الدخيلة في التكليف، وإن كان الشك في القدرة بالطبع شكا في التكليف، وذلك باعتبار قيام مرتكز عقلائي على أن احتمال العجز ليس معذرا، واحتفاف أدلة البراءة بهذا المرتكز أوجب انصرافها عن فرض الشك في القدرة، فلا مجال لجريان البراءة في فرض الشك في القدرة، بل يجب على المكلف أن يتصدى لدفن الميت إلى أن يحرز العجز، ومجرد احتمال العجز غير معذر.

وتطبيق ذلك على المقام أن يقال : إن المكلف بعد أن أتى بالصلاة الاضطرارية مع احتماله كونها معجزة له عن الإتيان بالصلاة الاضطرارية - لكونها مفوتة للملاك - فهو من موارد الشك في القدرة على الإتيان بالصلاة الاختيارية، ومورد الشك في القدرة مجرى لأصالة الاشتغال لا لأصالة البراءة لانصراف أدلة أصالة البراءة عن هذا المورد.

**الوجه الثاني:** أن ما ذكر في الوجه الأول غير تام، وذلك لأن مجرى أصالة الاشتغال الشك في القدرة، لا الشك في الواجب، ودورانه بين المقدور القطعي وغير المقدور القطعي، والمقام ليس من الشك في القدرة بل من الشك في الواجب نفسه، فإن المكلف إذا علم بواجب معين وشك في قدرته عليه كما إذا علم بوجوب دفن الميت وشك في القدرة عليه فهو من الشك في القدرة ، وأما إذا لم يعلم بحدود الواجب - كما في المقام فإن المكلف لا يعلم بعد تجدد القدرة أن الواجب عليه هل هو الصلاة الاختيارية المشروطة بعدم سبق الاختيارية أم اللابشرط - فإن كان الواجب عليه هو الصلاة المشروطة فهو عاجز عنها قطعا فإن الموضوع قد فات نتيجة إتيانه بالصلاة الاضطرارية، ولازم ذلك أن المكلف أعدم موضوع التكليف بالصلاة الإختيارية ، وإن كان الواجب عليه هو الصلاة الاختيارية لا بشرط فهي مقدورة جزما ، فالواجب دائر بين مقدور قطعي وغير مقدور قطعي، وهذا من الشك في الواجب لا الشك في القدرة، فالجاري فيه هو أصالة البراءة لا الاشتغال، لعدم العلم بفعلية التكليف عليه لعدم تنجزه عليه من أول الوقت، وإنما علم الآن بتجدد قدرته فشك في أن الواجب لا بشرط فهو فعلي أم بشرط فهو غير فعلي.

هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

**الصورة الثالثة:** إذا احتمل المكلف أن العمل الاضطراري وافٍ بتمام الملاك كما احتمل أيضا أنه مفوت للملاك، فمقتضى الأصل العملي فيه هو مقتضى الأصل العملي في الصورة الأولى، وهو كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن كان العمل الاضطراري وافيا بتمام الملاك فهو مكلف بالجامع بين الصلاة الاختيارية والصلاة الاضطرارية، وقد امتثل للجامع، وإن كان العمل الاضطراري مفوتا لا وافيا فهو مكلف تعيينا بالصلاة الاختيارية مشروطة بعدم السبق، وبالتالي فهو إما مخاطب بالجامع وقد امتثله وإما مخاطب بخصوص الصلاة الاختيارية فيدور الأمر في حقه بين التخيير - وهو الجامع - والتعيين - وهو الصلاة الاختيارية - ومقتضى البراءة عن التعيين أن لا يجب عليه شيء.

**فإن قلت:** إن البراءة محكومة بالاستصحاب - أي: الاستصحاب التعليقي - حيث إن المكلف في أول الوقت قبل الشروع بالصلاة الاضطرارية يعلم أنه لو ارتفع الاضطرار عنه قبل الصلاة لكان مكلفا بالصلاة الاختيارية، فهو يعلم بوجوب تعليقي عليه، ثم صلى الصلاة الاضطرارية وارتفع عذره، فشك في أن ذلك الوجوب - وهو وجوب الصلاة الاختيارية لو ارتفع عذره - هل هو باق أم لا؟ فيستصحبه ويجب عليه الإتيان بالصلاة الاختيارية.

**قلنا:** قد حقق في محله، أن الاستصحاب التعليقي على فرض التسليم بالكبرى، أن مورده ما كان منوطا بموضوع وشرط، لا ما كان منوطا بموضوع مركب، بيان ذلك: إذا قال المولى: يجب على البالغ المستطيع الحج إذا دخل مكة شهر ذي الحجة، فهنا موضوع وشرط، فالموضوع هو البالغ المستطيع وقد تحقق، والشرط هو دخول مكة شهر ذي الحجة، فإذا بلغ المكلف قبل شهر ذي الحجة فصار وجوب الحج عليه فعليا لكن بنحو التعليق لا بنحو التنجيز، لكونه معلقا على شرط، فلو أن المكلف أصابه الشلل التام وقت دخول مكة وشك أنه هل يجب عليه الحج فيستنيب عنه من يأتي بالأعمال عنه أم لا يجب عليه لحصول المانع فيجري استصحاب ذلك الوجوب التعليقي الذي ثبتت فعليته بنحو التعليق، وبضم الوجوب التعليقي إلى فعلية الشرط يكون الوجوب فعليا منجزا، وأما إذا قال المولى: (يجب على البالغ المستطيع الذي دخل مكة الحج) فكان دخول مكة جزءا من الموضوع ومقتضى تبعية فعلية الحكم لفعلية موضوعه لم يحرز أي وجوب، إذ الوجوب فرع تمامية موضوعه ولم يتم موضوعه، فلا يمكن استصحاب الحكم إذ لم يثبت في حقه وجوب فعلي ولو بنحو التعليق، وعلى هذا فإن كان المقام من قبيل الأول بأن قال المولى: (يجب على المكلف الذي دخل عليه الوقت الصلاة الاختيارية إذا ارتفع العذر) كان ارتفاع العذر شرطا، فيمكن الاستصحاب لتنجز الوجوب، وأما إذا قال المولى: (يجب على المكلف إذا دخل عليه الوقت وارتفع العذر الصلاة الاختيارية) فكان ارتفاع العذر جزءا من الموضوع، فإذا صلى الصلاة الاضطرارية ثم تجددت قدرته فلا معنى لاستصحاب الوجوب ولو على نحو التعليق، فالجاري في حقه هو البراءة بلا أصل حاكم.

**121**

**المسألة الثانية: في الإضطرار المستوعب.**

**والكلام في مقامين: في الأصل اللفظي والأصل العملي.**

**المقام الأول: الأصل اللفظي.**

**والكلام فيه في جهتين: في إطلاق دليل القضاء، وفي حكومة دليل الأمر الاضطراري على دليل القضاء بلحاظ أن محور البحث حول الإجزاء سيكون إما بمنع إطلاق دليل القضاء للإضطرار المستوعب ، أو بتقديم دليل الأمر الإضطراري على دليل الأمر بالقضاء.**

**وقبل الدخول في ذلك لا بد من التعرض لنكتتين ترتبطان بالمقام ثبوتية وإثباتية.**

**أما النكتة الثبوتية فقد يقال - اقتناصا من عبارات المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1ص 283] الذي ساق النكتة لإقامة البرهان على الإجزاء - أن البحث عن الإجزاء بهذا الطريق:**

**وهو أن دعوى حكومة الأمر الإضطراري على دليل القضاء فرع إمكان الجمع بين الأمرين: أمر بالوظيفة الإضطرارية لفعلية موضوعه وهو الإضطرار المستوعب للوقت وأمر فعلي بالقضاء خارج الوقت لفوت الفريضة الإختيارية، والأمران متناقضان فلا يعقل الجمع بينهما كي يصح البحث عن الإجزاء بهذه الطريقة، وبيان ذلك بعبارة الأجود: (أن القضاء تابع لفوت الفريضة في الوقت بملاكها حتى تكون مشمولة لأدلة وجوب القضاء، وحينئذ فالقيد المتعذر في تمام الوقت إما أن يكون دخيلا في ملاك الواجب ولو حين التعذر كالطهور على الإطلاق ، فلا يمكن الأمر بفاقده في الوقت، وإما أن لا يكون له دخل في ذلك حين تعذره، كالطهارة المائية كما هو المفروض، فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها حتى يجب قضاؤها وبالجملة: صدق الفوت بعد فرض الإتيان بالفاقد في الوقت يستلزم دخل القيد المتعذر في الملاك، وهو يستلزم عدم الأمر بالفاقد في الوقت، فالأمر بالفاقد في الوقت وإيجاب قضاء الواجد في خارج الوقت متناقضان) وبما أن الأمر بالفاقد في الوقت ثابت بالضرورة فهو دال على استيفائه الملاك اللزومي، ومقتضاه انتفاء موضوع الأمر بالقضاء وهو الفوت.**

**وحاصل المطلب: أن شرطية القيام في الصلاة مثلا إما دخيل في الملاك الملزم مطلقا أو لا، فإن كان دخيلا في الملاك الملزم حتى في حال الاضطرار المستوعب فلا أمر بالصلاة عن جلوس، إذ المفروض أن الأمر بالصلاة معلول للملاك، والقيام دخيل في الملاك حتى في حال الاضطرار المستوعب، وإذا لم يكن هناك أمرٌ بالإضطراري فلا موضوع للبحث عن إجزاء المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري، لانتفاء الإجزاء بهذا المعنى بانتفاء موضوعه، وإن لم يكن القيام دخيلا في الملاك الملزم حال الاضطرار المستوعب فلا أمر بالقضاء، إذ المفروض أن الملاك حال الاضطرار المستوعب لابشرط من ناحية القيام ، فالبحث عن الإجزاء بتقديم الأمر الإضطراري على الأمر بالقضاء غير معقول .**

**ولكن الصحيح – كما أفيد في تعليقة أجود التقريرات - أن عالم الملاك مما يحتمل انسجامه وموافقته لإطلاق الدليلين دليل الأمر الإضطراري ودليل القضاء حتى لفرض الاضطرار المستوعب، وبيان ذلك: أن من المحتمل أن الملاك للفريضة له مراتب : مرتبة في ذات الصلاة سواء أكانت الصلاة اختيارية أم اضطرارية، ولكون الصلاة في الوقت درجة من الملاك اللزومي، و مرتبة شديدة من الملاك اللزومي في الصلاة عن قيام، - لا في القيام ولو في غير الفريضة - ودخل الصلاة قائما في المرتبة الشديدة -لا في أصل الصلاة – مطلق حتى لحال الإضطرار المستوعب، وحيث يمكن استيفاء المرتبتين – كل واحدة منهما في ظرفها – كان مقتضى ذلك أن يصدر من المولى أمران: أمر بالصلاة في الوقت لإدراك الدرجة الأولى من الملاك اللزومي - وهو ملاك الصلاة في الوقت التي تستوفي ضمنها ملاك أصل الصلاة، وأمر بالصلاة قائما ولو خارج الوقت لإدراك الدرجة الأخرى من الملاك اللزومي، فمن يدعي أن لدليلي الأمرالإضطراري والأمر بالقضاء فعلية تشمل حتى فرض الاضطرار المستوعب فكلامه مما يمكن انسجامه مع مقام الثبوت.**

**وأما النكتة الإثباتية فحاصلها بناء على شمول الأمر الإضطراري للإضطرار غير المستوعب وكون مقتضى إطلاق دليله الإجزاء فالإجزاء في فرض الاضطرار المستوعب بطريق أولى ، لكن سبق أنه لا إطلاق لدليل الأمر الاضطراري حتى لفرض الاضطرار الموقت، وعلى فرض أن له إطلاقا فهو معارض بإطلاق الأمر الاختياري، فلا بناء على الإجزاء في فرض الاضطرار غير المستوعب، لذلك لا بد من البحث إثباتا عن ماهو مقتضى الأصل اللفظي في فرض الاضطرار المستوعب .**

**وذلك بالبحث في جهتين:**

**الأولى: هل لدليل القضاء إطلاق يشمل فرض الاضطرار المستوعب أم لا؟ وهنا مسلكان فقهيان:**

**المسلك الأول: ما يظهر من عدة من الأعلام ومنهم فقيه عصره سيد المستمسك قدس سره الشريف من أن الأمر بالقضاء ثابت بالأمر الأول، بمعنى أن المجعول على نحو تعدد المطلوب، فالإتيان بأصل الصلاة مطلوب وإيقاعها في الوقت مطلوب آخر، وبناء على ظهور الأدلة في تعدد المطلوب فلو أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية في الوقت فهو إنما حقق المطلوب الثاني ، وأما الأول وهو الصلاة التامة الشرائط فمقتضى مطلوبيتها الإتيان بها خارج الوقت. و استفادة تعدد المطلوب بأحد تقريبين:**

**الأول: أن مقتضى الجمع بين قوله تعالى : (أقم الصلاة) وقوله عزوجل : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أن هناك مطلوبين.**

**الثاني: ما في المستمسك [ج1ص 68] بقوله: (أن مقتضى الجمع بين أدلة القضاء والأداء أنه بالأمر الأول ، وأن وجوب الأداء في الوقت بنحو تعدد المطلوب) ولعل مقصوده أن ظاهر أدلة القضاء أنها بيان وقرينة على مضمون أدلة الأداء وأن مفادها بقاء الأمر بأصل الصلاة لا أنها أمر جديد، ومقتضى تعدد المطلوب أنه لو لم يأت بالصلاة الاختيارية في الوقت لأنه مضطر اضطرارا مستوعبا أن يأتي بالمطلوب الثاني بعد خروج الوقت.**

**ولكن هذا المسلك غير تام، فإن ظاهر الأدلة التي دلت على اعتبار الوقت أنه على نحو وحدة المطلوب، فمثلا ظاهر قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) هو الإرشاد للشرطية ، وأن المأمور به هو المشروط، كما أن ظاهر قوله تعالى: (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) أن الصلاة بما هي جامعة لشرائطها مأموربها في الوقت على نحو وحدة المطلوب لا تعدده، كما أن ظاهر قوله عليه السلام: (صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها) أنه أمر مستقل موضوعه الفوت لا قرينة على الأمر الأدائي ، ولذلك لو لم يرد الأمر بالقضاء لم يكن واجبا .**

**المسلك الثاني: مسلك المشهور، وهو أن القضاء بأمر جديد كما الظاهر من مجموع الروايات المتعرضة للقضاء، وهنا وقع البحث في عدة أمور: الأول: هل دليل القضاء في مقام بيان وجوب القضاء كي يتمسك بإطلاقه حتى لفرض الاضطرار المستوعب؟ فإن إطلاقه فرع كونه في مقام البيان . الثاني: على فرض أنها في مقام البيان من هذه الجهة فهل ظاهرها أن موضوع القضاء فوت الفريضة أم فوت الملاك؟ الثالث: على فرض أن موضوعها فوت الفريضة فهل المستفاد منها أن الموضوع فوت الفريضة الفعلية الأدائية أم فوت الفريضة الأولية لولا الطوارئ أم فوت الفريضة اليومية؟**

**أما الأمر الأول فإن ظاهر سياق روايات القضاء عدم كونها في مقام بيان وجوب القضاء كي يتمسك بإطلاقها، فمثلا صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (أربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها) ليست في مقام بيان وجوب القضاء بل ظاهرها المفروغية عن وجوب القضاء في رتبة سابقة، وكونها في مقام بيان وجوب المبادرة إلى قضاء الصلاة الفائتة متى ذكرها ، وكذلك صحيحته الأخرى: (قال : قلت له : رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر ؟ قال: يقضي ما فاته كما فاته) فإنه لا ظهور لها في كونها في مقام بيان وجوب القضاء بل هي في مقام بيان تبعية القضاء للأداء من حيث الكيفية، وحيث لم يثبت كون الروايات في مقام بيان وجوب القضاء لم ينعقد لها إطلاق حتى لفرض الاضطرار المستوعب .**

**وأما الأمر الثاني وهو أنه على فرض أن لها إطلاقا فما هو موضوعها؟ قد ذكر السيد الصدر قدس سره [بحوث ج2ص 154] عدة محتملات ثبوتية سيأتي التعرض لثمرتها في تقرير ما هو مقتضى الأصل العملي، ومنها فوت الملاك بمعنى خسارته أو عدم حصوله، كما احتمله سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات [ج1ص 283] ولعل منشأ استفادته التعبير بالفوت المنصرف للخسارة أي خسارة استيفاء الملاك المحبوب لدى المولى، حيث إن الصلاة مطلوبة لا على نحو الموضوعية، بل على نحو الطريقية لملاكها المحبوب ، ففوتها فوت لملاكها ، ولكنه احتمال لا قرينة عليه عرفا، فإن فوت الصلاة وإن كان فوتا لملاكها، إلا أن الظاهر من نحو: (صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها) و(يقضي مافاته كما فاته) أن الموضوع فوت الصلاة بما هي متعلقة للأمر الإلهي ولو لم يكن فعليا لمانع، لا فوت الملاك، وعلى فرض ظهور الفوت في الخسارة - لا عدم الفعل – فالمنصرف منه عرفا خسارة امتثال أمر المولى .**

**وأما الأمر الثالث فإنه على فرض ظهورها في كون الموضوع فوت الفريضة فهل المنظور فوت الفريضة الفعلية أم الشأنية؟ فإن كان موضوعها فوت الفريضة الفعلية فهي لم تفت لأن المكلف أتى بالصلاة الاضطرارية في الوقت فلم تفته الفريضة الفعلية الأدائية، وإن كان موضوعها فوت الفريضة الشأنية أي: الفريضة الأولية المأمور بها في الوقت لولا عروض الاضطرار فقد فاتته فعليه قضاؤها، ولكن قد يقال في مقابل ذلك: على فرض ظهور الأدلة في أن موضوع القضاء فوت الفريضة فظاهرها – كما ذكر جمع من الأعلام – هو فوت الفريضة اليومية التي أمر بها في أصل التشريع، ولو لم يكن الأمر بها فعليا لمانع كالنوم أو الإغماء أو فقد الطهورين – كما هو مبنى بعض الفقهاء- بلحاظ استعمال الفريضة في النصوص في الصلاة اليومية بغض النظر عن كونها أدائية أو قضائية اضطرارية أو اختيارية مأمورا بها بالفعل أم لا، كما يظهر ذلك من صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ( أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها ؟ فقال ع يقضيها إذا ذكرها ... ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة) مع أنها لم تجب عليه لمانع كالنوم ، وبناء على ذلك فإن صلى الإضطرارية فالفريضة اليومية لم تفت لأن المكلف أتى بالفريضة اليومية في وقتها ولكن بكيفية اضطرارية ، وإن لم يصل لمانع كالنوم أو الإغماء صدق عليه عرفا فوت الفريضة وإن لم تجب عليه في الوقت .**

**والمتحصل مما مضى : أن لا إطلاق لدليل وجوب القضاء حتى لفرض الاضطرار المستوعب، وهذا كاف في الحكم بالإجزاء. ولكن على فرض أن لدليل القضاء إطلاقا يأتي البحث في الجهة الثانية.**

**الجهة الثانية : هل لدليل الاضطرار الشامل للاضطرار المستوعب حكومة على دليل وجوب القضاء أم لا؟ إذ على تقدير حكومته يكون مقتضى إطلاق دليل الاضطرار هو الإجزاء . وهنا وقع البحث في أنه هل لدليل الاضطرار إطلاق أم لا؟ وقد ذكرت وجوهٌ في المقام: عام، وخاص، وأخص.**

**الوجه العام: وهو الذي لا يرتبط بدليل دون آخر ولا بلسان دون لسان، وهو ما تمسك به سيدنا الخوئي قدس سره من الإطلاق المقامي [ج44 من الموسوعة ص 54] لإثبات الإجزاء وعدم وجوب القضاء، وتقريب كلامه بمقدمتين:**

**المقدمة الأولى: أن الغالب في الاضطرار المستوعب تجدد القدرة بعد خروج الوقت، أي: ارتفاع الاضطرار بعد خروج الوقت وقبل الموت، ومقتضى ذلك إثارة السؤال عرفا، بحيث يكون وجوب القضاء بعد ارتفاع الاضطرار محلا للسؤال .**

**المقدمة الثانية: إن الإطلاق المقامي وإن كان متوقفا على إحراز كون المولى في مقام بيان تمام الوظيفة ، إلا أن الصغرى محرزة في المقام والوجه في ذلك : أنه بما أن ارتفاع الاضطرار بعد خروج الوقت متعارفٌ ومثارٌ للسؤال من حيث وجوب القضاء وعدمه ، والمفروض في دليل الأمر الإضطراري المفروغية عن نكتتين: الأولى: أن القدر المتيقن من دليل الأمر الإضطراري هو الإضطرار المستوعب .الثانية: أن المولى في مقام بيان الوظيفة الفعلية للمكلف ، فلازم ذلك أن سكوت الإمام عليه السلام في أدلة الاضطرار عن بيان وجوب القضاء – مع أنه مثار السؤال عرفا – وهو في مقام بيان الوظيفة محقق لإطلاق مقامي دال على الإجزاء وعدم وجوب .**

**الوجه الخاص: على تقدير عدم تمامية الوجه الأول- وهو الإطلاق المقامي ، فإنه يمكن التمسك بلسان بعض أدلة الاضطرار، حيث إن لبعضها خصوصية لسانية تدل على سقوط القضاء، و المناسب لذلك دليلان :**

**الأول: ما دل على جعل البدلية نحو (التيمم أحد الطهورين) (المريض يصلي جالسا) فإن ظاهرها جعل التيمم بدلا عن الطهور بالماء والجلوس بدلا عن القيام، ومقتضى إطلاق جعل البدلية أنها قائمة مقام الشرط المفقود ، ومقتضى ذلك هو الإجزاء. نعم بعض الأدلة لا ظهور لها في التنزيل وجعل البدلية ، وإنما غاية مفادها هو المعذورية كبعض أدلة التقية فلا يستفاد منها الإجزاء، إلا أن يقال : إن استفادة الإجزاء من جعل البدلية منوط بإطلاق دليلها حتى لفرض ارتفاع العذر بعد خروج الوقت وليس بمحرز .**

 **الثاني: ما ورد في عدة روايات من التعبير بالحل كما في قوله عليه السلام: (وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) بدعوى شمول الحلية للحلية التكليفية والحلية الوضعية، فكما أن الحرام حلال تكليفا في فرض الاضطرار فإن الصلاة الاضطرارية حلال وضعا – أي: صحيحة – في فرض الاضطرار، والشاهد على شمول الحلية للحلية الوضعية ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من الإستناد لبعض الروايات، منها قوله عليه السلام: (إذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه) أي: صحت ، ومنها موثقة سماعة: (سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة – أي: الصلاة الاختيارية – الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) و من الواضح أنه ليس في مورد السؤال حرام تكليفي حتى تنصرف الحلية للحلية التكليفية، بل ليس في المورد إلا الحرام الوضعي وهو كون صلاته مستلقيا تامة أم يجب قضاؤها؟ إلا أن يقال : إن المنظور هو السؤال عن تعجيز نفسه عن الصلاة الإختيارية بانتزاع الماء من عينه ، فكان الجواب أنه لا باس به لاضطرار المكلف إليه .**

**وموثقته الأخرى عن أبي بصير: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ فقال: لا إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) فإن ظاهر الرواية أن مورد السؤال : عن السجود بالإستعانة بالغير، فأجاب عليه السلام بأن سجوده بهذا النحو وإن لم يكن صحيحا في حال الاختيار ولكنه حلال في حال الاضطرار، ومعنى حليته أن سجوده صحيح، ودعوى أن منظور الرواية إمساك المرأة وملامستها بقرينة قول السائل: (ليس عنده غيرها) فيكون منظور السؤال الحرام التكليفي خلاف الظاهر، فإنه مضافا الى أن إمساك المرأة لايستلزم الملامسة، أنه لا يحتمل استعانة المؤمن في أداء صلاته بالمرأة الأجنبية التي يحرم ملامستها مطلقا، مما يؤكد أن منظور الرواية هو السجود بنحو الإستعانة لا إمساك المرأة، فمنصرف الرواية حلية السجود وضعا لا تكليفا فتأمل .**

122

**الوجه الثالث:** وبيانه - كما أشير إليه مجملا في كلمات بعض الأعلام - في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين في الشك في إطلاق الجزئية والشرطية لحال النسيان - ومنهم بعض الأكابر قدس سره [في كتاب الخلل ص9]، وتقريبه أن الأدلة في المقام أربعة:

**الأول:** إطلاق الهيئة في دليل الأمر بالمركب كالصلاة نحو قوله تعالى: (أقم الصلاة) فإن مقتضى إطلاق الهيئة فيه فعلية الوجوب سواء تمكن المكلف من الإتيان ببعض الشرائط أم تعذر عليه ذلك، فإذا ضم لهذا الإطلاق العلم بسقوط التكليف بالصلاة الاختيارية في هذا الظرف بدعوى لغويته مثلا كانت النتيجة الأمر بالصلاة الفاقدة للشرط المضطر لتركه.

**الثاني:** إطلاق المادة في نفس دليل الأمر بالمركب، أي: إطلاق متعلق الأمر، وهو عنوان الصلاة أو الصيام كما في قوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فإن مقتضى إطلاق المتعلق أن كل ما صدق عليه أنه صلاةٌ أو صيامٌ فالأمر شامل له، سواء أتعذرت بعض الشروط أم لا، وأثر ذلك : أنه لو شك في شمول شرطية الشرط - كالقيام أو الطهارة المائية - لفرض الاضطرار المستوعب أم لا؟ فإن مقتضى إطلاق المتعلق عدم شمول الشرطية لفرض الاضطرار المستوعب.

**الثالث:** إطلاق دليل الجزئية نحو: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) أو دليل الشرطية نحو: (من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له) أو دليل المانعية نحو: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وأثره في المقام : أنه لو كنا نحن والدليلين السابقين لقلنا: إن مقتضى الإطلاق للهيئة فعلية وجوب الصلاة حال الاضطرار، ومقتضى إطلاق المادة عدم اعتبار شرطية القيام في فرض الاضطرار المستوعب. والنتيجة أن الواجب الواقعي في حق المكلف هو الصلاة الفاقدة للشرط، ولكن نتيجة إطلاق الدليل الثالث هي ثبوت الشرطية في جميع الحالات ومنها فرض الاضطرار المستوعب، هو الحكومة على الإطلاقين السابقين ونفي شمول الأمر للمركب الفاقد للشرط المضطر إلى تركه لعدم جدواه، بمقتضى فعلية الشرطية في فرض الاضطرار وأن ما هو المأمور به هو ما هو واجد للشرط فقط.

**الرابع:** دليل الاضطرار : وهو محور البحث في أنه ناظر للدليل الأول والثاني أم للدليل الثالث؟ والصحيح هو التفصيل في ألسنة أدلة الاضطرار.

1- لسان دليل حديث الرفع نحو قوله صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمتي ما اضطروا إليه) والصحيح خلافا لصاحب الكفاية وبعض الأكابر قدهما أنه لا يستفاد منه الحكومة على الدليل الثالث، أي: لا يستفاد منه تضييق دليل الجزئية أو الشرطية أو المانعية بغير فرض الاضطرار المستوعب، والسر في ذلك قرينتان:

**القرينة العقلية:** وبيانها : أن المجعول في المقام ليس هو الجزئية والشرطية بنحو مستقل كي تكون قابلة للرفع بإزائها، وإنما المجعول هو أمر واحد بمركب - كالصلاة - أو بمقيد - كالأمر بالصلاة المشروطة بالطهارة - والجزئية والشرطية منتزعة من ذلك الأمر بالمركب أو المشروط، ودليل الجزئية والشرطية ما هو الا إرشاد لكيفية المركب والمشروط المأمور به لا جعل مستقل لهما، وبالتالي فإن مقتضى الارتباطية في المركب المأمور به بأمر واحد أن لا يعقل كون دور حديث الرفع - هو اقتصاص الشرطية أو الجزئية - مع بقاء ذلك الأمر بالمركب على ما هو عليه، فإنه خلف الارتباطية، حيث إن مقتضى الارتباطية تقيد كل جزء أو شرط ببقية الأجزاء والشرائط المعتبرة كتلة واحدة في تعلق الأمر بها، فلا يمكن رفع الشرطية أو الجزئية بحذائها، بل لو أريد رفع الشرطية أو الجزئية في فرض الاضطرار المستوعب فإن مقتضاه رفع الأمر بالمركب أو الأمر بالمشروط، وبعبارة أخرى : إن الجزئية والشرطية منتزعان من الأمر بالمركب أو المشروط فرفعهما لا يتم إلا برفع منشأ انتزاعهما، وهو الأمر بالمركب والمشروط، وإذا رفع الأمر بهما احتيج إلى دليل يدل على الأمر بالناقص، فلو كان الدليل الرابع من أدلة الأمر الاضطراري هو ما كان لسانه لسان الرفع فإن مقتضاه هدم الإطلاق الأول والثاني دون الثالث، كما أنه لو أريد بحديث الرفع رفع الأمر الضمني بالجزء أو الشرط المضطر لتركه فإن رفع الأمر الضمني لا يتم إلا برفع الأمر بالمركب لعدم معقولية كون الرفع بإزاء الأمر الضمني في حد ذاته فهو خلف كونه أمرا ضمنيا.

**القرينة العرفية:** إن المنصرف من لسان الرفع - رفع المؤاخذة لا رفع المجعول - وعلى فرض كون المرفوع هو المجعول، والتسليم بكون الجزئية والشرطية مجعولين استقلالا، فإن ظاهر التعبير بـ (رفع عن أمتي... ما اضطروا إليه) كون المرفوع ما كان منشأ للثقل على المكلف، ولا ثقل في الجزئية والشرطية في حد ذاتهما، وإنما الثقل في الأمر بالمركب والمشروط حال الاضطرار لتركهما، فهو المرفوع لا الجزئية والشرطية.

2- كون لسان دليل الاضطرار هو جعل البدلية أو سقوط الشرطية أو تقييد دليل الجزئية أو الشرطية، ومقتضى ذلك النظر إلى الدليل الثالث لا الأول والثاني، وتفصيل ذلك : أما لسان التنزيل وجعل البدلية :فإنه لو كان مفاد الدليل الرابع هو التصرف في الشرط - كما في قوله: (التيمم أحد الطهورين) - فإن ظاهر هذا اللسان النظر للواجب المشروط، أي: كأن منظوره الإقرار بأن هناك أمرا بالصلاة المشروطة بالطهارة، وليس هو بصدد رفع اليد عن الأول والثاني، وإنما غاية ما يفيده أن المأمور به وهو الصلاة المشروطة بالطهارة متحقق في فرض التيمم، لأن التيمم مصداق من مصاديق الطهور، فمقتضى نظره للواجب المشروط وتصرفه في مصداق الشرط لا في أصل الشرطية ولا في الأمر بالمشروط بل في مصداق ما هو الشرط هو التنزيل وجعل البدلية، ومقتضى إطلاق التنزيل وجعل البدلية الإجزاء باعتبار أن العمل الاضطراري في فرض الاضطرار المستوعب واجد لشرط الصلاة المأمور بها. وبعبارة سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص38]: (وبالجملة ليس لدينا في هذا الفرض مأمور به بالأمر الاضطراري، بل ليس الا الأمر الواقعي، غاية الأمر أن دليل الاضطرار يتكفل التوسعة في ما هو المحقق للشرط فيضيف إلى الوضوء - مثلا - التيمم في سببيته للطهارة، وعليه فالمأتي به مع التيمم يكون هو المأمور به الواقعي لأنه صلاة مع الطهارة فلا إشكال في إجزائه، إذ لا تعدد للأمر في المقام كي يبحث عن إجزاء أحدهما عن الآخر)، ولكن تماميته متوقفة على إحراز إطلاق جعل البدلية والتنزيل حتى لفرض ارتفاع الاضطرار بعد خروج الوقت.

**وأما اللسان الثاني:** وهو لسان سقوط الشرطية، بمعنى أن المستفاد من قوله: (المريض يصلي قائما فإن لم يقدر يصلي جالسا) أن شرطية القيام المعتبرة في الصلاة ساقطة في فرض الاضطرار المستوعب، بضميمة الفرق بين حيثيتين، وهما: تارة يكون مفاد دليل الاضطرار سقوط الشرطية في حال الاضطرار المستوعب وهو مما لا يفيد لأنه لا يعني سقوطها في فرض ارتفاع الاضطرار، وإن كان مفاده سقوط الشرطية بسبب الاضطرار المستوعب - لا في حاله - بحيث يكون عروض الاضطرار المستوعب موجبا لسقوط الشرطية فهو المجدي في ثبوت الإجزاء، إذ لا معنى لفعلية الأمر بالقضاء بعد سقوط الشرطية، وبعبارة أخرى: إن قوله عليه السلام: (المريض يصلي قائما فإن لم يقدر يصلي جالسا) لا يتعرض الى الأمر بالصلاة مع القيام، بل يتعرض الى دليل شرطية القيام فيتكفل بمقتضى الحكومة تقييد دليله بحال التمكن، ويكون الشرط للصلاة في حال الاضطرار هو الجلوس، فالإتيان بالصلاة عن جلوس إتيان بالمأمور به الواقعي ومقتضاه الإجزاء.

**وأما اللسان الثالث:** وهو كون لسان الأمر الاضطراري لسان التقييد، بمعنى أن مصب نظر الدليل الاضطراري هو الدليل الثالث، ومفاده أن ما دل على شرطية القيام أو جزئية الفاتحة أو مانعية الزيادة لا إطلاق له لفرض الاضطرار المستوعب، وإنما المجعول من الشرطية من أول الأمر الشرطية في غير هذا الفرض، بلا حاجة للتصرف في مصداق الشرط كما في اللسان الأول، ولا بيان سقوط الشرط بجعل ضده كما في اللسان الثاني، بل بتكفله تقييد الشرطية نفسها، فإذا استفيد التقييد كان مقتضى إطلاق الأمر بالصلاة وصدق الصلاة على الصلاة المأتي بها حال الاضطرار المستوعب هو الإجزاء وعدم فعلية الأمر بالقضاء لتحقق امتثال الأمر الواقعي، أو فقل: إن نتيجة تقييد دليل الشرطية بغير فرض الاضطرار أو نتيجة جعل البدلية أو سقوط الشرطية - هي ورود دليل الأمر الاضطراري على دليل الأمر بالقضاء، فإن موضوع الأمر بالقضاء هو الفوت، ومع شمول الشرطية لما جعل بدلا أو سقوطها أو تقييدها لم يحصل فوت الفريضة كي يكون وجوب القضاء فعليا، الا أن وجود صغرى للمقيد في أدلة الاضطرار - بحيث تكون نسبته لدليل الشرطية نسبة الأخص مطلقا أو ما بقوته من دون تكفله لبيان البدلية أو سقوط الشرطية - غير واضح.

هذا هو الدليل الثالث من الأدلة الخاصة المرتبطة بالحيثية اللسانية لدليل الاضطرار.

**الدليل الأخص:** أي: ما ورد في بعض الموارد لا جميعها، وهذا ما يمكن تقريره في بابين: باب سنن الصلاة وباب التقية.

**أما الباب الأول :** فقد أفيد في كلمات السيد الأستاذ مد ظله أن مقتضى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) أن الإخلال بالسنة حال العذر لا ينقض صحة الصلاة، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** هل المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أن عدم نقض السنة للفريضة في مطلق العذر أم هو خاص بحال النسيان والجهل القصوري ؟ وقد أفيد في كلمات المحقق النائيني سيدنا الخوئي قدس سرهما أن ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة) اختصاص الرواية بفرض النسيان - عند النائيني- والجهل القصوري - عند الخوئي -، لأن ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة) هو النظر لمن التفت للخلل بعد وقوعه، ولا شمول فيها لمن التفت للخلل حين وقوعه، والسر في ذلك أن قوله: (لا تعاد الصلاة) مقابل قوله: (أعد الصلاة)، وإنما يتصور أن يخاطب المكلف بـ(أعد) بعد أن حصل الخلل والتفت لوقوعه حيث يكون المتوقع أن يخاطب المكلف بـ(أعد) فينفى ذلك بخطابه بـ(لا تعاد) فمقتضى المقابلة بينهما أن يكون (لا تعاد) منصرفا كون موردها من التفت للخلل بعد وقوعه إما لنسيان أو جهل قصوري، وإلا فمن كان ملتفتا للخلل حين إيقاعه اضطرارا أو إكراها فهو ممن لا يخاطب بـ(أعد)، بل يخاطب بـ(امتثل)، فلا شمول في القاعدة لفرض الاضطرار أو الإكراه.

ولكن يمكن تقريب كلام السيد الأستاذ مد ظله بأن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: في الذيل المسوق مساق الكبرى وكون ما ذكر في الصدر من تطبيقاتها (لا تنقض السنة الفريضة) هو أن الإخلال بالسنة لا يوجب نقض الفريضة على كل حال، غاية ما في الباب أنه لا يحتمل شموله لفرض الإخلال عن عمد لخروجه بمقتضى المرتكزات المتشرعية القطعية، فالمقتضي لشمول مطلق العذر تام وهو إطلاق الذيل، وما ذكر في صدر الرواية لا يصلح للمنع من الإطلاق، فإن قوله: (لا تعاد الصلاة) مجرد كناية عن صحة الصلاة وليس لحرفية الخطاب موضوعية في الحكم بالصحة، لأنه مجرد إرشاد إلى أن الصلاة التي لم يحصل خلل في أحد الخمسة فيها صلاة صحيحة، وبما أن التعبير عن الصحة بـ(لا تعاد) مجرد كناية ولا معنى في الكنايات للدوران مدار حرفية اللسان كي يقال: إن مقتضى التعبير بـ (لاتعاد) أنه مقابل لـ(أعد) فيختص مورده بمن كان ناسيا أو جاهلا جهلا قصوريا، فلا صلاحية في عبارة صدر الصحيحة للمنع من الإطلاق كما إذا قيل: (زيد كثير الرماد) حيث إنه كناية عن الكرم بلا دخل لكثرة الرماد في بيان كرمه، فمتقضى إطلاق (لا تنقض) أن الإخلال بالسنة لا يوجب نقض الفريضة ولو كان عن اضطرار.

123

والمتحصل من المقدمة الأولى أمران:

**الأول:** أن ظاهر سياق الحديث كون ما ذكر في الصدر تطبيقا لما ذكر في الذيل، أي: أن المنصرف العرفي من قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أن النكتة في مبطلية الإخلال بالخمسة للصلاة كونه إخلالا بالفريضة، وأن عدم مبطلية الإخلال بما سواها كون الإخلال بها إخلالا بالسنة .

الثاني: أن قوله في الذيل: (ولا تنقض السنة الفريضة) لايختص بفرض النسيان والجهل القصوري، و إن كان قد خرج عنه الإخلال العمدي إما لقيام المرتكز المتشرعي على كون الإخلال العمدي مبطلا وإما لإباء المرتكزات العرفية ذلك، إذ لو كان الإخلال العمدي كالإخلال العذري غير مبطل للزم لغوية أدلة الشرائط والأجزاء، فقوله: (ولا تنقض السنة الفريضة) منصرف عن الإخلال العمدي قطعا، إلا أن موضوع الصحة في حديث (لا تعاد) بعد خروج الإخلال العمدي مطلق ، وفيه محتملان:

المحتمل الأول: أن موضوع لا تعاد الإخلال بالسنة عن عذر وهو ما ذهب له السيد الإستاذ مد ظله بتقريب انصراف الرواية له بمقتضى احتفافها بالمرتكزات العرفية .

المحتمل الثاني: ما ذهب له السيد الصدر وشيخنا الأستاذ قدس سرهما من أن موضوعها الإخلال بالسنة لا عن التفات وعمد، وهو من التفت للخلل بعد وقوعه منه ، والفرق بين المحتملين أنه على الثاني يدخل الإخلال بالسنة عن جهل تقصيري مع عدم التردد، نظير من كان معتقدا بصحة عمله وإن كان اعتقاده ناشئا عن جهل تقصيري، وأما لو كان مترددا فهو خارج عن موضوع الصحة لانصراف الرواية بقرينة التعبير بـ(لاتعاد) عن الملتفت للخلل حين وقوعه.

وعلى كلا المحتملين في موضوع (لا تعاد) فإن الحديث شامل للعذر غير المستوعب ولا يختص بالمستوعب ، ولذلك تمسك به الأعلام في من أخل بالاطمئنان في الصلاة نسيانا أو عن جهل قصوري - كما هو عند السيد الخوئي قدس سره - أو تقصيري مع عدم التردد - على مبنى شيخنا الأستاذ قدس سره - فكما يتمسك بها في الجهل أو النسيان غير المستوعب لإطلاق الذيل فمقتضى إطلاقها من ناحية الأعذار الأخرى أن تشمل الاضطرار المستوعب وغيره.

هذا تمام المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** **إن قلت:** ما هو وجه التفريق بين حديث الرفع وحديث لا تعاد؟ حيث قيل بأن حديث الرفع لا يتكفل إخراج الجزء أوالشرط من المركب المأمور به بالأمر الواحد مع بقاء المركب على حاله،بل لا بد من أمر جديد بالفرد الناقص ، بينما التزم بذلك في حديث لا تعاد .

**قلنا:** بعد المفروغية عن نكتة إثباتية متوفرة في حديث (لاتعاد) دون حديث الرفع ، وهي ظهور التعبير بـ(لا تعاد الصلاة) في صحة الصلاة الواجدة للخمسة وإن فقدت بعض السنن عن عذر، والصحة فرع شمول الأمر للناقص، أن الوجه في ذلك أن ظاهر حديث لا تعاد النظر لأدلة الأجزاء والشرائط والحكومة عليها ، لظهوره في التفصيل بين فرائضها وسننها والتفصيل في سننها بين الإخلال بها عن عذر والإخلال عن عمد، فإن مقتضى التفصيل في حديث لا تعاد النظر على نحو الحكومة لأدلة الأجزاء والشرائط. ولكن تحليل هذه الحكومة ثبوتا ، بحيث ينسجم مقام الإثبات مع مقام الثبوت ، بأحد نحوين :

**النحو الأول:** أن يكون مرجع المجعول في باب الصلاة إلى أمرين: أمر بالصلاة التامة إن لم يمتثل الأمر الشامل للصلاة الناقصة، وأمر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة أي المشتملة على الخلل بإحدى سننها عن عذر، فإذا أتى المكلف بالصلاة التامة فقد امتثل الأمرين: الأمر بالصلاة التامة والأمر بالجامع، وإذا أتى المكلف بالصلاة الناقصة - أي: المشتملة على الإخلال بإحدى سننها عن عذر - وافق الأمر بالجامع وسقط عنه الأمر بالصلاة التامة حيث إن الأمر بالصلاة التامة مشروط بأن لا يمتثل الأمر بالصلاة الناقصة وقد امتثله عن عذر، فلايكون الأمر بالصلاة التامة فعليا في حقه لاشتراط فعليته بعدم امتثال الأمر بالصلاة الناقصة - وهو الأمر بالجامع بين التامة والناقصة أي: المشتملة على الإخلال بإحدى السنن عن عذر - ومقتضى ذلك صحة الصلاة مع الإخلال ببعض سننها عن عذر، كما أن التحليل المشار إليه متلائم مع ظهور بعض الروايات الشريفة في أن المكلف لو أخل بإحدى السنن عن عذر فإن صلاته تامة مع أنها فاقدة لبعض السنن، فقد ورد في (صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه و أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته) وظاهرها أن الصلاة التي أخل فيها ببعض سننها صلاة تامة، وهذا ملائم لوجود أمر بالصلاة الناقصة كي يصدق عليها أنها تامة.

النحو الثاني: في تحليل حكومة دليل لا تعاد على أدلة الأجزاء والشرائط، أن المأمور به ابتداء هو الأركان وما لا يكون تركه من السنن عن عذر، بمعنى أن المشرع عندما أمر بالصلاة لم يأمر بالصلاة الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط بعنوانها ، وإنما بعد ذكر جميع الفرائض والسنن أمر بهذا العنوان: (الأركان وما لا يكون تركه من السنن عن عذر) فمتى ترك سنة لا عن عذر لم يمتثل المأمور به، ومتى ترك السنة عن عذر صدق عليه المأمور به حيث أتى بالأركان وما لم يكن تركه من السنن عن عذر، وبذلك تكون الصلاة المشتملة على الإخلال بإحدى السنن لا عن عذر مطابقة لما هو المأمور به فهي صلاة تامة. بل التزم السيد الأستاذ مدظله بشمول الكبرى في قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) لكل مركب اعتباري اشتمل على فرائض وسنن، كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران عن موسى بن جعفر ع : (الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة) وورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ع : (وإن نسي الجمار فليسا بسواء إن الرمي سنة والطواف فريضة) وورد في صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله ع : (إن هذا ليس كرمي الجمار ، إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة) مما يكشف عن عموم الذيل المذكور في صحيحة لا تعاد لغير الصلاة.

هذا تمام الاستدلال بصحيح ( لاتعاد ) على الإجزاء، ولكن ذكر بعض الأكابر قدس سره في كتاب الخلل ص 40 نقضا عليه أن الاستدلال بالصحيحة على المقابلة بين السنن والفرائض بحيث يكون الإخلال بالسنة غير ناقض دون غيرها يبتني على أن المراد من الفريضة في الذيل ما يقابل السنة، أي: فرائض الصلاة، وهو غير تام، وذلك لوجهين:

الأول: أنه لادليل على أن كل فريضة في كتاب الله ناقضة للصلاة ، فإن مادل عليه -(لاتعاد) حصر الناقض بالخمسة ، ولادلالة في ذيله على قاعدة أخرى ، وهي عدم نقض السنة للفريضة ، والسر في ذلك أن تعقيب حصر الناقض في الخمسة بتوسعة التعليل خارج عن الطريقة العقلائية في المحاورات ، فإن صدر الرواية حيث حصرالناقض في الخمسة، فلا معنى للتعميم في الذيل لما سوى الخمسة من الفرائض، فكأنه قال : (لا ينقض الصلاة إلا الخمسة وتنقضها كل فريضة في الكتاب ) وهو كما ترى فإنه تعبير خارج عن المحاورات العرفية، مما يكشف عن أنه ليس المراد من الفريضة في الذيل فرائض الصلاة مقابل سننها . الثاني : أن المراد بالفريضة في الذيل الصلاة نفسها، أي: أن الألف واللام في قوله: (الفريضة) عهدية مشيرة إلى عنوان الصلاة المذكور في صدر الرواية، وكأنه قال ع (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الصلاة) والنكتة في ذلك أن الأمر بالجزء أو الشرط مما لايطلق عليه الفرض لأنه إرشاد للجزئية أو الشرطية ، وليس تكليفا مولويا وراء الأمر بالصلاة ،كما أنه لايطلق على متعلقه من الركوع والسجود نفسه أنه فريضة ، مضافا الى أنه مما لا معنى لإسناد النقض في الصحيحة للفرائض أي الإجزاء ، فإن النقض إنما يتوقع للصلاة نفسها حيث يقع ذلك مثارا للسؤال وهو أن الإخلال بالسنن ينقض الصلاة أم لا؟ ولا يتوقع السؤال عن كون الإخلال بالسنة ناقضا للأركان ، فبما أن ما هو المتوقع عرفا من السؤال هو كون الإخلال بالسنن ناقضا للصلاة فلأجل ذلك دفع التوهم بقوله عليه السلام: (ولا تنقض السنة الفريضة) أي: الصلاة. ويؤكد ذلك أن بعض النصوص قد أضافت النقض للصلاة كما في صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: (القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة) وفي صحيحة زرارة السابقة عن أبي جعفر ع : (أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة).

والحاصل أنه لا ظهور للرواية في كون المراد بالفريضة فرائض الصلاة كي يستدل بها على تقسيم أجزائها وشرائطها إلى سنن وفرائض والإخلال بالسنن غير ناقض دون الفرائض، فإن هذا فرع ظهور الفريضة فيما يقابل السنة، وقد عرفت أنه ليس كذلك.

ويلاحظ على ما أفيد:

أما الوجه الأول - وهو دعوى أن تعقيب الحصر بتوسعة التعليل خارج عن الطريقة العقلائية في المحاورات - فإنه إذا لوحظ سياق الرواية فإن سياق ذيل الرواية من قبيل القياس من الشكل الأول حيث إن قوله: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ظاهر في أن القراءة سنة والإخلال بالسنة لا ينقض الفريضة فالإخلال بالقراءة لا ينقض الفريضة، والقياس إنما يصح إذا اشتمل على كبرى منطوية فيه تكون بمثابة العلة في إنتاجه، فماهي الكبرى المنطوية في قوله: (ولا تنقض السنة الفريضة) والجواب عنه : أن مقتضى المقابلة بين الخمسة وما بعدها حيث قال: (لا تعاد الصلاة من خمسة ... والقراءة سنة) شاهد على أن النكتة في عدم اختلال الصلاة بخلل في القراءة أن القراءة سنة لا لموضوعية في القراءة بل لانطباق عنوان السنة عليها، فمقتضى المقابلة بينها وبين الخمسة أن النكتة في كون الإخلال بالخمسة نقضا للصلاة انطباق عنوان آخر عليها مقابل عنوان السنة لا لموضوعية في الخمسة وإلا لم يكن وجه للتقابل بين الخمسة وبين السنن بل كان ينبغي أن يقول: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة وما سواها لا ينقض) فالتعبير عن عدم ناقضية غير الخمسة بعنوان السنة شاهد على أن النكتة في عدم الناقضية هو كونها سنن فرضت في لسان النبي صلى الله عليه وآله ، وذلك بنفسه موجب لظهور سياق الرواية في التقسيم بين فرائضها وسننها، وبما أن التقسيم قاطع للشركة فلو كان شيء من الفرائض غير ناقض للصلاة لما صح التفصيل بين الفرائض والسنن. وأما الحصر فلعله - كما ذكر المحقق الهمداني قده - من جهة انحصار الفرائض في الخمسة دون غيرها، لا لأجل أن للخمسة موضوعية مقابل السنن ، أو لأن النية وتكبيرة الإحرام مقومة للتلبس بالصلاة، بينما منظور حديث ( لاتعاد ) لفرض تحقق الصلاة ، كما أن القيام المتصل بالركوع في الصلاة قائما مقوم لصدق الركوع عرفا لا أنه فريضة مستقلة فلاتنافي عرفا بين حصر الناقض في الخمسة وسعة التعليل لكل مركب - غير الصلاة- مشتمل على سنن وفرائض - حيث إن الخمسة من تطبيقاته .

وأما الوجه الثاني : ففيه أن مقتضى أصالة الاحتراز والموضوعية في عنوان الفريضة الوارد في الذيل أن لعنوان الفريضة مدخلية في عدم الانتقاض بخلل السنة ، لا أن ذكر الفريضة مجرد تفنن في التعبير بحيث عبر عن الواجب في صدر الرواية بالصلاة وفي الذيل بالفريضة، بل ظاهر الذيل أن وجه عدم النقض في الخلل بالأول أنه سنة ووجه النقض للصلاة بخلل في الثاني أنه فريضة، فلو كان المراد بالفريضة الصلاة لم يكن وجه لهذا الاحتراز إذ الصلاة من حيث كونها فريضة كغيرها من فرائض الإسلام التي تشتمل على فرائض وسنن ، فما هي الميزة في الصلاة كي يقال إن مقتضى كون الصلاة فريضة أن الإخلال بسننها ليس ناقضالها؟ مضافا لعدم المناسبة بين كون الصلاة فريضة وعدم انتقاضها بالسنن مع كون الصلاة ذاتها مركبة من سنن وفرائض ، كما هو ظاهر صحيح زرارة عن أبي جعفر ع في قوله ( عشر ركعات لايجوز الوهم فيهن ، وهي الصلاة التي فرضها عزوجل على المؤمنين في القرآن ، وفوض إلى محمد ص فزاد النبي ص سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة ) فإن مفاده أن مازاده النبي ص من الركعات من السنة ، لا الفريضة ، ومع ذلك فإنه يبطل بالخلل في الخمسة ولو عن عذر ، مما يعني أن لادخل لاتصاف الصلاة بالفريضة في عدم انتقاضها بخلل في السنة ، كماأن إسناد عدم الإنتقاض للفريضة المقابلة للسنة كناية عن كون قوام الصلاة بفرائضها ، وعدم انتقاضها بخلل السنة كناية عن صحة الصلاة وتماميتها بها .

ويؤكد انقسام أجزاء الصلاة لفرائض وسنن ، وصحة إطلاق الفرض والفريضة على الأجزاء والشرائط ، وأن التفصيل فيها من حيث الإنتقاض وعدمه قاطع للشركة ظاهر الصحاح الأخرى نحو صحيحة عبد الله بن سنان: قال أبوعبد الله ع (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلا دخل الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي) فإن ظاهره المقابلة بين القراءة والركوع والسجود وصحيحة زرارة عن أحدهما ع : (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة) وهي ظاهرة في المقابلة.

فتحصل بذلك أن الاستدلال بصحيحة زرارة ونحوها من الصحاح المتضمنة للمقابلة بين الفرائض والسنن على ما في المقام تام بل لو لم يكن التعبير - بالفريضة في الذيل - ظاهرا في إرادة فرائض الصلاة لكفى ذلك في الإستدلال على عدم انتفاض الصلاة بالخلل في السنن عن عذر .

124

**الدليل الثاني من الأدلة الخاصة: أدلة التقية.**

وهي على نوعين:

**النوع الأول:** ما كان ظاهره مجرد الترخيص وبيان المعذورية كما في قوله عليه السلام: (لا دين لمن لا تقية له) أو قوله عليه السلام: (تسعة أعشار الدين في التقية) أو ما في صحيحة الفضلاء: (التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم من تقية فقد أحله الله له) أو قوله في صحيحة أبي الصباح: (ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقية فأنتم منه في سعة)، فإن كل هذه الألسنة لا يستفاد منها أكثر من الترخيص وبيان المعذورية،

 وأما كون العمل المأتي به مجزيا ومسقطا للأمر بالإعادة أوالقضاء فلا.

**النوع الثاني:** ما كان ظاهره الترغيب والحث على العمل المأتي به تقية كما في صحيحة عبد الله بن سنان: (وصلوا معهم في مساجدهم) ومعتبرة حماد بن عثمان: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأول) وكما في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: (صلى الحسن والحسين خلف مروان ونحن نصلي معهم) بتقريب أن مقتضى الحث والترغيب على الصلاة معهم هو الإجزاء إذ لا معنى للحث والترغيب في كون الصلاة الفريضة معهم مع فسادها، بل مقتضى إطلاقها شمولها للاضطرار غير المستوعب خصوصا وأن الحالة الغالبة في صلاة الجماعة لدى العامة أن تكون في أول الوقت .

إلا أن يقال بأن هذه الروايات هي صادرة على سبيل التقية لا على سبيل بيان الحكم الواقعي، فإن المناسب لهذه الألسنة - كما في معتبرة حماد وصحيحة علي بن جعفر - صدورها في ظرف التقية، فمن المستبعد أن تكون الصلاة معهم في الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي أفضل بدرجات من الصلاة خلف الإمامي الجامع للشرائط ، وبما أنه يحتمل أن يكون صدورها على سبيل التقية فلا دلالة فيها على الحث والترغيب جدا فضلا عن دلالتها على الإجزاء،

 ومن هذه الروايات رواية أبي الجارود: (الأضحى يوم يضحي الناس والفطر يوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس) حيث كثر استعمال لفظ (الناس) في الروايات للإشارة للعامة، لا جميع المسلمين. وبالتالي فلو تمت رواية أبي الجارود سندا ولم يكن صدورها على سبيل التقية لكانت دالة على ثبوت الأهلة وضعا في الأضحى والفطر بثبوته لدى العامة .

وقد اتضح بذلك أن مقتضى الأصل اللفظي في الاضطرار المستوعب هو الإجزاء بلحاظ بعض الأدلة الخاصة والأدلة الأخص.

**المقام الثاني: في بيان مقتضى الأصل العملي.**

بناء على عدم تمامية الأصل اللفظي من الأنواع الثلاثة التي تقدمت تصل النوبة إلى الأصل العملي، وتحديد مقتضاه يبتني على تحديد ما هو موضوع القضاء، وهنا اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: أن الأمر بالقضاء ثابت بالأمر الأول .

الاتجاه الثاني: أن القضاء بأمر جديد وموضوعه فوت الفريضة.

الاتجاه الثالث: أن القضاء بأمر جديد وموضوعه فوت الملاك.

**الاتجاه الأول:** وهو أن الأمر بالقضاء ثابت من أول الأمر على نحو تعدد المطلوب، ويمكن تصويره بنحوين:

**النحو الأول:** أن يكون المأمور به أولا هو الفريضة الإختيارية على نحو اللا بشرط من حيث الوقت، وهناك أمر آخر وهو الأمر بإيقاع طبيعي الصلاة في الوقت، فبناء على ذلك لو أن المكلف أتى بالصلاة الاضطرارية في الوقت ثم ارتفع العذر بعد خروج الوقت فإن مقتضى الأمر الأول - وهو الأمر بالصلاة الاختيارية لا بشرط من حيث الوقت - هو القضاء حيث امتثل الأمر الثاني وهو إيقاع طبيعي الصلاة في الوقت دون الأول .

**النحو الثاني:** أن يكون تعدد المطلوب بنحو الأمر بالجامع والأمر بإيقاع الجامع في الوقت، بمعنى أن يكون المكلف مخاطبا بالجامع بين الصلاة الاختيارية والإضطرارية ، بنحو يكون الاضطرار والاختيار من قيود الصحة لا قيود الأمر. فإذا أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية في الوقت وكان مضطرا فقد امتثل كلا الأمرين: الأمر بالجامع والأمر بإيقاع الجامع في الوقت فلا قضاء عليه.

وبناءا على مامضى تتولد حالتان من الشك

الحالة الأولى: إذا علم المكلف أن المجعول في حقه بنحو تعدد المطلوب وشك في أنه مأمور بالنحو الأول أم الثاني؟ فإن كان بالنحو الأول فهو مطلوب بالقضاء وإن كان بالنحو الثاني فلا شيء عليه، فالمقام حينئذ من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومقتضى البراءة عن التعيين عدم تنجز وجوب القضاء ، وبيان ذلك : أن المكلف من حين دخول الوقت والتفاته الى كون الإضطرار مستوعبا ، يعلم أنه مأمور بإيقاع الصلاة الإضطرارية في الوقت إذ لا يحتمل سقوط الأمر بالصلاة ولا قدرة له على غيرها ، ويعلم بأمر آخر لكن لايدري هل هو أمر بالجامع بين الإضطرارية في الوقت والإختيارية خارج الوقت ؟ أو أمر بالصلاة الإختيارية خارج الوقت حيث لا قدرة عليها في الوقت ، فهو مردد بين الجامع المساوق للتخيير والخصوصية المساوقة للتعيين، ومقتضى البراءة عدم التكليف بخصوصية العمل الاختياري.

الحالة الثانية: إذا شك من الأول في أن الأمر بالقضاء هل هو بالأمر الأول بنحو تعدد المطلوب أم بأمر جديد ، فإن كان مخاطبا في أول الوقت بأمرين بالنحو الأول لتعدد المطلوب فهو مخاطب بالصلاة الاختيارية بعد الوقت، وإن كان مخاطبا في أول الوقت بأمر واحد فمرجع شكه للشك في حدوث أمر جديد بالقضاء بعد خروج الوقت، وبما أن مرجعه للشك في حدوث أمر جديد بالصلاة بعد خروج الوقت فهو مجرى للبراءة للشك في حدوث التكليف .

**فإن قلت:** إنه يمكن إرجاع الشك للشك في سقوط جامع الوجوب فيكون المقام من صغريات استصحاب الجامع، لامن الشك في حدوث فرد من الوجوب كي يكون مجرى البراءة ، وبيان ذلك : أن المكلف حين دخول الوقت علم بأنه إما مكلف بالصلاة الإضطرارية في الوقت أو مكلف بالجامع أو مكلف بالإختيارية لا بشرط الوقت، والجامع المشترك بينها هو العلم بأمر بالصلاة ، ولكن هل الأمر بالحد القصير الذي ينقضي بخروج الوقت أم بالحد الطويل الذي يبقى بعد انقضاء الوقت، فالمقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني الذي يدور أمر الكلي فيه بين الخط الطويل والخط القصير، كما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم توضأ وشك أن الحدث من قبيل الحدث الأصغر فقد ارتفع بالوضوء أم من الأكبر فهو باق، فمقتضى استصحاب طبيعي الحدث الدائر بين الحدث الأصغر والأكبر أن تترتب آثار طبيعي الحدث، فليس له أن يمس المصحف إلا بعد إحراز الطهارة ، والمقام من هذا القبيل حيث تيقن المكلف بخطاب بطبيعي الصلاة ولا يدري أنه تحصص بالإضطرارية أوالجامع فقد انقضى بالوقت أم تحصص بالإختيارية فهو باق فيستصحب طبيعي الوجوب.

**قلت :** الصحيح عدم جريان هذا الاستصحاب لأنه إن كان المدعى هو العلم بطبيعي الوجوب بما هو طبيعي لأثر يترتب عليه كما في فرض العلم بطبيعي الحدث الذي هو في نفسه موضوع لأثر شرعي بغض النظر عن أفراده ، والشك في بقائه للشك في تحصصه من الأول ضمن الفرد الطويل ، فهو مخالف للوجدان المتشرعي، فإن المعلوم هو وجوب الصلاة الإضطرارية في الوقت فقط إما لتعلق الأمر بها ابتداء او للأمر بتطبيق الجامع عليها أو لانحصار مصداقه بها ، وشك في حدوث أمر مقارن لهذا الأمر وهو الأمر بالإختيارية لابشرط ، واستصحاب الجامع حينئذ من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، للعلم بحدوثه ضمن فرد وانقضاءه والشك في حدوثه في ضمن فرد آخر، وإن كان المدعى هو العلم بالجامع الإنتزاعي وهو أحد الخطابين إما الخطاب بالجامع بين الإضطرارية والإختيارية أو الخطاب بالإختيارية لا بشرط ، مع عدم ترتب أثر على الجامع نفسه وكون الأثر لكل واحد من الخطابين فهو من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، فإن الجامع المتصور ذو طرفين: الجامع المنطبق قهرا على الصلاة في الوقت كما لو خوطب بالجامع بين الاضطرارية والاختيارية، والخطاب الآخر - بالصلاة الاختيارية - فإن كان هو الجامع المنطبق على الصلاة الاضطرارية فلا تنجز له فعلا لانقضائه بخروج الوقت، وإن كان الخطاب بالصلاة الاختيارية فهو قابل للتنجز، واستصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبله مما لاتنجز له فلا تشمله أدلة الاستصحاب لأنه ليس موضوعا للأثر على كل حال.

هذا تمام الكلام بناء على الاتجاه الأول.

**الاتجاه الثاني:** أن القضاء بأمر جديد ، أي أن هنا أمرين أمرا بالصلاة في الوقت وأمرا جديدا بالقضاء على فرض الفوت، مع فرض كون موضوع الأمر بالقضاء هو فوت الفريضة، ولكن في المقصود بالفريضة محتملات أربعة: الفريضة الأدائية، الفريضة الأولية بمعنى الجامع، الفريضة الأولية بمعنى الاختيارية، الفريضة اليومية، وتختلف النتائج باختلاف المحتملات.

**المحتمل الأول:** أن المقصود بالفريضة الفريضة الأدائية، وبناء على هذا المحتمل فلا قضاء لعدم الفوت حيث إن المكلف أتى بالصلاة الأدائية وهي الصلاة الاضطرارية في الوقت.

**المحتمل الثاني:** أن الموضوع هو فوت الفريضة الأولية بغض النظر عن الطوارئ، إلا أن الفريضة الأولية هي ما احتمله السيد الصدر كما سبق من أن كل مكلف مخاطب بالجامع بين الفريضة الاختيارية والاضطرارية، فإذا كانت الفريضة الأولية في حق كل مكلف هي الجامع فقد أتى المكلف به ، حيث أتى بأحد فردي الجامع داخل الوقت، فلا فوت كي يكون عليه قضاء.

**المحتمل الثالث:** أن الموضوع هو فوت الفريضة الأولية الاختيارية، فإن كل مكلف خوطب بالأصالة بالفريضة الاختيارية التامة لولاالطوارئ، والمفروض أن المكلف لم يأت بها لعجزه عنها ، فقد يقال: إن فوت الفريضة لا يصدق إلا مع كون الفريضة فعلية في حق المكلف حين انقضاء الوقت ، ولذلك من سافر أثناء الوقت وكانت الفريضة الفعلية عليه هي صلاة القصر فلم يأت بها ورجع لوطنه وكان الوقت وافيا فلم يأت بالصلاة حتى خرج الوقت فالفريضة الفعلية في حقه عند خروج الوقت هي التمام - كما هو المشهور- فيجب قضاء الصلاة تماما، والمفروض في المقام أن الفريضة الاختيارية لم تكن فعلية في حق المكلف أثناء الوقت لعجزه عنها ،فلا يصدق الفوت بالنسبة إليها.

**والجواب عن ذلك :** أنه يمكن تحقيق الفعلية للصلاة الإختيارية في حق العاجز عنها في الوقت بأحد نحوين: إما الفعلية خطابا أوالفعلية ملاكا، أما الفعلية خطابا فذلك يتصور في أحد فرضين: **الفرض الأول:** أن يدخل الوقت والمكلف مختار قادر على الصلاة الاختيارية، ولكنه لم يصل إما غفلة أو اعتقادا منه ببقاء الاختيار، الا أنه بعد مرور المقدار الوافي بالصلاة - طرأ عليه الاضطرار الذي استوعب كامل الوقت، فحينئذ إن قلنا بأنه يكفي في فعلية التكليف وبقاء الفعلية حدوث القدرة وإن لم تبق، باعتبار أن النكتة في اشتراط التكليف بالقدرة هي اللغوية حيث إن التكليف بما ليس بمقدور لغو، ويكفي في دفعها حدوث القدرة وإن لم تبق ، فمقتضى ذلك فعلية الفريضة الاختيارية في الوقت وبقاء الفعلية إلى حين انقضاءالوقت باعتبار أن الشرط حدوث القدرة وقد حصل، وأثر ذلك صدق فوت الفريضة الإختيارية ووجوب القضاء، وإن قلنا بأنه لا يكفي في بقاء فعلية التكليف حدوث القدرة بل هي تدور مدار القدرة حدوثا وبقاءً فلا فعلية لها عند خروج الوقت كي يتحقق به موضوع القضاء .

125

**الفرض الثاني:** أن يكون الاضطرار مستوعبا للوقت بحيث لم تمر فرصة يتمكن المكلف فيها من الصلاة الاختيارية، و تصوير فعلية الصلاة الاختيارية حتى مع عدم تمكن المكلف منها إما بالفعلية خطابا أو بالفعلية ملاكا، وذلك بالنظر إلى حالتين:

**الحالة الأولى:** أن يكون الاضطرار لترك الصلاة قائما لا بسوء الاختيار، بل لعجز طارئ، فمقتضى المسلك المشهور من دخل القدرة في فعلية التكليف، أن لا فعلية للتكليف بغير المقدور، ولكن بناءً على أن القدرة دخيلة في التنجز واستحقاق العقوبة - كالعلم - كما بنى عليه بعض الأكابر قدس سره في تهذيب الأصول، ويظهر من بعض كلمات سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقاته على أجود التقريرات، وإن عدل عنه لاحقا، أو بناء على أن القدرة دخيلة في فاعلية التكليف ومحركيته لا في أصل الفعلية، فالتكليف بالصلاة الاختيارية فعلي حتى مع عجز المكلف عنها، وأثر ذلك أن يصدق على المكلف الذي لم يصل الصلاة الاختيارية لعجزه عنها طول الوقت أنه فاتت منه الصلاة الاختيارية، ومنشأ صدق الفوت أنها فعلية في حقه وإن لم تكن مقدورة.

إلا أن الصحيح أن أصل القدرة دخيل في فعلية التكليف، أما على المختار في حقيقة التكليف - من أنه عبارة عن الإرادة المبرزة - فلا يتصور فعلية للإرادة نحو غير المقدور، وأما على المسلك المعروف بين الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره من أن التكليف اعتبارٌ وليس إرادةً فإن المرتكز العقلائي- كما يلاحظ في التشريعات والقوانين في كل بلد - قائم على نفي التكليف في فرض العجز ، وإن نوقش في ذلك بأن المناط في عدم صحة تكليف العاجز لدى العقلاء هو اللغوية ، و لغوية التكليف بغير المقدور إنما تنشأ عن فاعليته ومحركيته فمقتضى دفع اللغوية دخل القدرة في المحركية لا في أصل فعلية التكليف على تأمل يأتي، إلا أن المستفاد من الآيات - نحو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ونحو( ماجعل عليكم في الدين من حرج ) والروايات نحو ( ومامن شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه ) - أنه إذا كان الحرج والاضطرار مانعا من فعلية التكليف فكيف بفرض العجز؟! وحمل هذه الآيات والروايات على النظر إلى مقام الإدانة والعقوبة أو مقام المحركية أو الفاعلية غير عرفي، والنتيجة أنه لا فعلية للأمر بالصلاة الاختيارية في الوقت كي يصدق على المكلف فوتها.

**الحالة الثانية:** أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا عجز المكلف نفسه قبل دخول الوقت عن الصلاة الاختيارية بإتلاف الماء مثلا، فقد نسب إلى المحقق القمي قدس سره أن الاضطرار بسوء الاختيار لا يرفع التكليف لا خطابا ولا عقابا، إلا أن الصحيح أنه لا تتصور فعلية للتكليف قبل فعلية موضوعه، والقدرة دخيلة في الموضوع بحسب المرتكز العقلائي كالبلوغ ودخول الوقت الدخيل في موضوع الأمر بالصلاة شرعا ، وذلك لأن التكليف الوجوبي بالحمل الشائع عند العقلاء متقوم بالمحركية الإقتضائية - فهو البعث بداعي قدح الداعي في نفس المكلف على فرض الوصول ، ومن الواضح أن لا اقتضاء للمحركية في فرض العجز ، وبما أن الحكم تابع لموضوعه من حيث الفعلية فلا فعلية للأمر بالصلاة الإختيارية، والنتيجة أن الفريضة الاختيارية وإن لم يخاطب بها المكلف أثناء الوقت لعجزه عنها فهي مرتفعة خطابا لكنها فعلية ملاكا، بمعنى أن ملاكها فعلي في حق المكلف لأنه هو الذي عجز نفسه عنه، ومن أجل ذلك قالوا بوجوب المقدمة المفوتة قبل الوقت في الواجب الذي لا تكون القدرة دخيلة في ملاكه ، أي حفظ المقدمات الدخيلة في بقاء القدرة وتحقيق الامتثال مما يعني تنجز لزوم حفظ الملاك وإن لم يكن التكليف فعليا، وبناء عليه فالفريضة الاختيارية التي عجز المكلف نفسه عنها ولو قبل دخول الوقت فعليةٌ ملاكا ومقتضى كونها فعلية ملاكا صدق فوت الفريضة في حقه فيجب عليه القضاء ، الا أنه لا شاهد إثباتا على كون موضوع القضاء فوت الفريضة الفعلية خطابا أو ملاكا .

**المحتمل الرابع:** أن يكون الموضوع للقضاء فوت الفريضة بمعنى الصلاة اليومية مع غض النظر عن الأمر بها ، وقد يستشهد على إطلاق الفريضة بهذا المعنى ببعض الروايات وهي صحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام: (في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء) مع أن الأمر بالصلاة قد سقط بالامتثال الأول، ومع ذلك عبر الإمام عن الصلاة الثانية بأنها فريضة، مما يدل على إطلاق الفريضة على ما لم يكن واجبا بالفعل، وكذا صحيحة زرارة عن أبي جعفر ع : (في رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها قال يقضيها متى ذكرها في أي ساعة ذكرها ثم قال ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة) حيث عبر عنها بأنها فريضة وإن لم يكلف بها أداءً لنومه .

ولا يبعد بملاحظة الجمع بين النصوص المحفوفة بالمرتكزات كون الموضوع للقضاء فوت الفريضة اليومية في فرض تمامية المقتضي للأمر بها عند دخول الوقت وإن وجد المانع، كما لو دخل الوقت وهو نائم أو فاقد للطهورين - بناء على سقوط الصلاة عنه- ، وأما لو لم يكن المقتضي موجودا فإنه لا يصدق في حقه فوت الفريضة اليومية كما في حال الحيض والنفاس الفاقد للمقتضي شرعا ،والمغمى عليه الفاقد للمقتضي بالنظر العقلائي لا الواجد للمانع، ويؤكد ذلك ماورد في صحيحة علي بن مهزيار عن أبي الحسن الثالث ع : (سألته عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلوات قال لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر) لظهورسياقها في أن الإغماء غير الإختياري الطارئ قبل دخول الوقت رافع لاقتضاء التكليف ، وأثر هذا المبنى ، وهو أن موضوع القضاء هو فوت الفريضة اليومية وإن لم يؤمر بها لمانع أنه لا ينطبق على من صلى الصلاة الاضطرارية لأن من صلاها فقد أتى بالفريضة اليومية - وهي كما تصدق على الاختيارية في ظرفها تصدق على الاضطرارية في ظرفها ، فينتفي في حقه موضوع وجوب القضاء.

نعم قد يتأمل في الإستشهاد بالروايتين السابقتين على إطلاق الفريضة على ما ليس مأمورا به بالفعل. أما صحيحة هشام فلاحتمال أن صدق الفريضة على صلاة الفرادى منوط بعدم تعقبها بصلاة الجماعة بقصد أداء الواجب ، فإذا أعقبها بذلك كشف عن عدم صدق الفريضة على الأولى وصدقها على الثانية المأمور بها، وأما صحيحة زرارة فمن المحتمل أن إيجاب القضاء على النائم فيها لكونه مأمورا بالفعل بها وإن لم يكن معاقبا على المخالفة ، أو أن الإطلاق مجازي بلحاظ كون القضاء فريضة ، ولو شك المكلف في موضوع القضاء لتردده بين المحتملات الأربعة فقد يقال: إن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بما هي الفريضة الفعلية في حقه هو وجوب القضاء، ولكن هذا الاستصحاب غير جار، والسر في ذلك:

**أولا:** أن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع الحصول، وليس موردا للشك في البقاء كي يكون مندرجا تحت دليل الاستصحاب، فإنه إن كان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الاختيارية فقد فاتت قطعا، وإن كان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الأدائية أو اليومية فلم تفت قطعا، مما يعني أن مورد الشك هو الشك في مصداق ماهو فائت قطعا ، بسبب الشك في موضوع القضاء ، وليس مورد الشك هو بقاء الأمر بأداء ماهي الفريضة الفعلية في حقه كي يجري الاستصحاب.

**ثانيا:** على فرض جريان الاستصحاب وأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت ، مع كون الفوت عنوانا انتزاعيا وهو عبارة عن الخسارة والضرر، فاستصحاب عدم الإتيان بالفريضة الفعلية في حقه لا يثبت عنوان الفوت إلا بالأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في الاتجاه الثاني، وهو أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة.

**الاتجاه الثالث:** أن موضوع وجوب القضاء فوت الملاك، وبناء عليه فهنا محتملان تعرض لهما السيد الصدر قدس سره في أول بحث الإضطرار المستوعب :

المحتمل الأول: أن المراد بالفوت العنوان الوجودي أي: خسارة الملاك.

المحتمل الثاني: أن فوت الملاك مشير لعنوان عدمي وهو عدم التحقق.

فعلى المحتمل الأول إذا أتى المكلف بالصلاة الاضطرارية وشك في فوت الغرض اللزومي للمولى، فبناء على أن الفوت عنوان وجودي فاستصحاب عدم تحقق الغرض اللزومي للمولى لا يثبت الفوت إلا بالأصل المثبت.

وعلى المحتمل الثاني فظاهر كلامه في - البحوث ج2ص154- جريان استصحاب عدم تحصيل ما هو الملاك المطلوب للمولى ومقتضى ذلك تنقيح موضوع القضاء بفوت الملاك .

إلا أن هذا الاستصحاب محل تأمل، وتفصيل البحث في المقام : أن الشبهة إماحكمية أو موضوعية ، 1- ماإذا كانت الشبهة حكمية بمعنى أن المكلف بعد أن أحرز أن للمولى غرضا لزوميا في الصلاة على كل حال وليس في خصوص الصلاة المأمور بها في الوقت ، حصل له الشك في أن الغرض اللزومي هو ضمن الفرد القصير الذي ينقضي بمايأتي به المكلف في الوقت ،أو ضمن الفرد الطويل المتمثل بالإختيارية في المقام ، فالشك حينئذ في متعلق طلب المولى و هو الغرض ضمن الفرد الطويل وهو مجرى للبراءة لا استصحاب بقاء كلي الغرض كاستصحاب كلي الحدث المردد بين القصير والطويل الجاري في الشبهة الموضوعية ، بل المورد حينئذ مرجعه للشك في كون متعلق الطلب هو الجامع بين الفريضتين أو خصوص الإختيارية لابشرط ، وقد سبق جريان البراءة فيه 2- ماإذا كانت الشبهة موضوعية من قبيل الشك في المحصل ، وهنا صورتان : إحداهما : أن المكلف يحرز ميزةً للصلاة الاختيارية على الصلاة الإضطرارية ، بلحاظ أن ما أمربه المولى بالأصالة هو الصلاة الاختيارية وفي طولها أمر بالصلاة الاضطرارية، ممايرشد إلى ملاك متميزعن الصلاة الاضطرارية، وهذا يتصور بدوا على نحوين ١- أن يحرز عدم وفاء الإضطرارية بملاك لزومي في الإختيارية والمتعين حينئذ القضاء بلاحاجة للأصل العملي .٢- أن يحرز أن في الصلاة الاختيارية ملاكا لزوميا ،ولكن من المحتمل وفاء الإضطرارية به إذا كانت هي الصلاة المأموربها في الوقت لكون الإضطرار مستوعبا ، ولو لاحتمال أن لا ملاك في الإختيارية مع سبق الإضطرارية المأموربها بالفعل ، وأثر ذلك الشك في أن الاضطرارية مستوفية ذلك الملاك أم لا؟ فمقتضى استصحاب عدم استيفائه وجوب القضاء لتنقيح موضوعه بالإستصحاب ، أو فقل استصحاب بقاء الملاك الملزم في حقه فيصدق الفوت. ثانيتهما : أن لا يحرز اشتمال الصلاة الإختيارية على ملاك زائد على ملاك الطبيعي المأموربه في الوقت ، فلعل الصلاة الاضطرارية في ظرف كونها هي الفريضة الفعلية مستوفية لما هو الملاك اللزومي، وحينئذ لامجال لاستصحاب عدم استيفاء الملاك الملزم أو استصحاب بقاء الملاك الملزم ، فالعبارتان صياغة لواقع واحد ، والسر في ذلك أنه من استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي لدورانه مدار ما هو مقطوع الإرتفاع أو مقطوع الحصول وما هو مشكوك الحدوث، لأن الثابت بحسب الأدلة والمرتكزات المتشرعية أن في طبيعي الصلاة المأموربها في الوقت ملاكا لزوميا ، والا لم يكن وجه للإلزام به ، ولاعلم بغرض لزومي خارج ذلك ، فإن كان الملاك المنظور في الإستصحاب هو الملاك اللزومي الذي أمر به في الوقت فقد تم استيفائه مما يعني القطع بانتقاض عدمه ، لو كان المستصحب عدم الإستيفاء ، أو القطع بثبوته وانقضاءه لو كان المستصحب بقاء الملاك ، وإن كان المنظور مازاد على ذلك أوغير ذلك فهو مشكوك الثبوت من الأصل ، أو فقل : إن عدم وجوده - لعدم تمامية علته - مشكوك الحدوث ، و استصحاب الكلي - أي الجامع بينهما -من القسم الثالث وهو باطل ، فتلخص من ذلك كل أن مقتضى الأصل اللفظي والعملي هو الإجزاء بمعنى عدم وجوب القضاء، .

**126**

**الكلام في إجزاء الأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي.**

**ولابد من ذكر مقدمة للبحث، وهي أن البحث في إجزاء الأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي إنما هو في فرض أن للحكم الظاهري ثبوتا ينقضي بانكشاف الخلاف، كي يقال بأن العمل به مجزٍ عن الحكم الواقعي أم لا؟ كما إذا بنى الفقيه على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة اعتمادا على العموم الوضعي في الآية أو الأصل العملي – وهو استصحاب وجوب الجمعة في زمن الحضور – ثم وجد الفقيه روايةً يستفاد منها وجوب الظهر تعيينا في زمن الغيبة، فهنا قد يقال: إن وصول الرواية للفقيه لا يكشف عن عدم ثبوت حكم ظاهري من الأول، وإنما يرفع ثبوت الحكم الظاهري المستند للحجة في ظرفه من حين وصول الرواية، والسر في ذلك أن الأمارة وإن كانت حاكية عن الواقع من الأول إلا أن حكومتها على أصالة العموم الوضعي، وكذا ورودها على دليل الأصل العملي إنما هو منوط بالوصول لا بالصدور، أي: أن الأمارة إنما ترفع موضوع الأصل اللفظي – أصالة العموم – وهو عدم القرينة، وموضوع الأصل العملي – الذي هو عبارة عن الشك في الواقع – بوصولها لا بصدورها، لذلك كان وصول الرواية رافعا لأمد الحكم الظاهري لا كاشفا عن عدم ثبوت له من الأول، ومقتضى ذلك البحث في أن العمل بالأصل اللفظي أو العملي – بالاقتصار في يوم الجمعة على صلاة الجمعة دون الإتيان بصلاة الظهر - مجزٍ عن الواقع أم لا؟**

**وأما إذا لم يكن في البين ثبوت لحكم ظاهري من الأصل وانكشف أن ما اعتقده الفقيه دليلا كان وهمًا ولم يكن حكما ظاهريا فلا موضوع للبحث حينئذ عن إجزاء الأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي.**

**وضابطة الفرق بين مورد الحكم الظاهري ومورد عدمه أنه اذا كان مستند الفقيه ما هو حجة بحسب الموازين العقلائية أو الشرعية في حق كل من لم يتبين له الخلاف فللحكم الظاهري ثبوت في حقه ينقضي أمده بانكشاف الخلاف بالوجدان أو التعبد، كما إذا استند لرواية تامة سندا أوظهور عرفي تام في نفسه ثم انكشف خلافه، وأما اذا كان المستند ما يعتقده طريقا أو دليلا لكنه بحسب الموازين ليس حجة لغيره في ظرفه حتى لمن لم ينكشف له الخلاف، فلاحكم ظاهري في البين يبحث عن إجزاء العمل به عن الواقع، كما في موارد خطأ الفقيه في تشخيص السند أو الدلالةً، ويتضح ذلك بعرض مجموعة من الأمثلة**

**المثال الأول: ضبط أسماء الرواة بتدقيق النسخ والقرائن نحو ما ذكره الوحيد البهبهاني قدس سره في الفائدة الخامسة من فوائده الرجالية بقوله: (وربما يذكر في موضع هاشم وفي موضع هشام كما في – هشام بن المثنى – أو بين بريد ويزيد -ونحوذلك) مع فرض كون أحدهما ثقة دون الآخر، ونحو ما في تفسير القمي «عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن سنان» وفي البحار: »عن ابن يسار» او «ابن سيار» مما يوجب الوثوق بالتصحيف، فإن الميزان العقلائي في هذه الموارد يقتضي التدقيق في النسخ وملاحظة القرائن لضبط اسم الراوي، وبالتالي فاكتفاء الفقيه – لقلة خبرته في هذه الجهة – بإحدى النسخ مع توافر النسخ الأخرى ليس مستندا وحجة في ظرفه في حق كل من لم تقم له قرينة على الخلاف.**

**المثال الثاني: تشابه الخطوط في متون الروايات كما في رواية عبيد بن زرارة الواردة في حكم العدول من سورة إلى أخرى: (عن الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، فقال ع : له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها) أو (ثلثها) فإن مقتضى الميزان العقلائي هو البحث في مثل المورد عن كونه من باب التصحيف، أو من باب اختلاف النقل والرواية.**

**المثال الثالث: اختلاط متن الرواية بتعليق المصنف، كما في رواية الحلبي، فقد جاء في التهذيب عن الحلبي عن أبي عبد الله ع (فإن أوصى أن يحج عنه رجل فليحج ذلك الرجل، فإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك، فليحج عنه من بعض المواقيت) وقد اعتقد جمع من الفقهاء – كالمدارك والجواهر والمستمسك – أن الفقرة الثانية (فإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام) من فقرات الرواية، لكونها ألحقت بمتن الرواية في التهذيب دون تمييز، وعبروا عنها بصحيحة الحلبي، مع أن ظاهر السياق بقليل من التأمل أنها من كلام الشيخ الطوسي قدس سره، وقد التفت لذلك المعلق على المستمسك، كما أن الوسائل والوافي لم ينقلها ضمن الرواية.**

**ويمكن أن يذكر مثالا لمورد الخطأ في تشخيص المستند والحجة ما صدر من سيدنا الخوئي قدس سره من بنائه على كبرى أن من ورد في إسناد كامل الزيارات فهو ثقةٌ ما لم ينص على ضعفه من قبل علماء الجرح والتعديل، اعتمادا على الظهور البدوي لعبارة ابن قولويه في مقدمة الكامل، وبناء على هذه الكبرى أفتى بأن غسل زيارة الحسين عليه السلام مستحب ولو كان عن بعد، ومقتضى استحبابه إجزاؤه عن الوضوء، ثم تغير نظره وتبين له أن الجمود على الظهور الأولي لعبارة ابن قولويه في ديباجة كامل الزيارات لا يكفي في تحديد الكبرى ما لم تلاحظ مصادر روايات كامل الزيارات التي كثر نقل الكامل عنها، كنقله كثيرا عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم – الضعيف الغالي الذي ليس بشيء بحسب تعبير النجاشي – ومقدار عدد الضعفاء ومن غمز فيهم، بحيث تفقد العبارة في الديباجة ظهورها في العموم لغير مشائخه، مما يعني عدم استناد تحديد المراد الجدي من العبارة للميزان العرفي من ضرورة ملاحظة القرائن المتصلة والمنفصلة في الوصول للمعنى المراد، فمثل هذا الفرض خارج عن محل البحث وهو إجزاء الأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي.**

 **وقريب منه في الخطأ في الدلالة – على تأمل – ما ذكره قدس سره [الموسوعة ج13 ص183] عند الحديث عن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) في من سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه، من أن الأظهر أن المراد بالسجود والركوع في المستثنى - السجود والركوع – العرفيان لا الشرعيان، ولذا لو أن المكلف سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه سهوا فإن التفت بعد الركوع فصلاته صحيحة لأنه أتى بالركن، وإنما أخل بشرط شرعي – وهو كون المسجد مما يصح السجود عليه – ولم يخل بأصل الركن، وإن التفت قبل أن يركع رجع وسجد سجدة واحدة لانكشاف فسادها شرعا مع بقاء محل التدارك، وأما الأولى فيحكم بصحتها بحديث (لاتعاد) بعد امتناع تداركها، لأنه لو أتى بسجدتين لزمت زيادة سجدتين وزيادة الركن مبطلة، ولو كان المراد بالسجود والركوع الشرعيين للزم إعادة الصلاة لوالتفت بعد الركوع لنقص الركن، ولو التفت قبل الركوع لزمه إعادة السجدتين معا، ضرورة عدم الزيادة في السجود الشرعي الذي هو المدار في تحقق الركن حسب الفرض. ولكنه في موضع آخر [الموسوعة ج15 ص144] عدل عن ذلك وأفاد: أن الظاهر من الركوع والسجود الوارد في المستثنى هو الركوع والسجود الشرعيان، ولذلك من ركع بحد الركوع العرفي ولم يبلغ الحد الشرعي فإن صلاته باطلة بلا إشكال، فالمدار في النقص على الشرعي، وفي الزيادة على العرفي، ومقتضى ذلك لو أن المكلف سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه ولم يلتفت إلا بعد الركوع فمقتضى المستثنى في حديث (لا تعاد) كون الصلاة باطلة، ولو التفت لذلك قبل الركوع فالظاهر هو البطلان، إذ لو اقتصر عليهما فقد نقص السجود المأمور به فيشمله المستثنى في (لا تعاد) ولو تداركهما لزم الزيادة في السجدتين القادحة ولو سهوا بلا ريب، حيث إن السجود الممنوع من زيادته هو العرفي المتحقق ولو بزيادة سجدة واحدة لرواية القاسم بن عروة: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة) فتبين له قدس سره لاحقا أن ما بنى عليه سابقا – وعبر عنه بالأظهر – لم يكن استظهارا تاما، فليس من موارد ثبوت الحكم الظاهري كي يبحث عن إجزائه عن الحكم الواقعي، هذا بالنسبة إلى عمله برأيه السابق، ولكن المورد بالنسبة إلى مقلديه من موارد البحث في الإجزاء، فإن فتواه بالنسبة لهم حجة شرعية في ظرف صدورها، ما لم ينكشف لهم أنها ليست على طبق الموازين التامة، وبما أنها حجة شرعية في ظرف صدورها بالنسبة لمقلديه لإطلاق دليل حجية الفتوى بالنسبة لها، فالمقلد قد اعتمد على حكم ظاهري حيث استند إلى حجة شرعية في ظرفها، فإذا عدل الفقيه عن فتواه لم يكن عدوله كاشفا عن عدم حجية الفتوى الأولى في ظرفها، وإنما هو رافع لأمدها ما لم ينكشف أنها لم تكن على طبق الموازين، وبناء على ذلك فعمل المقلد بفتواه مما يندرج في موضوع البحث في إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، إلا أن يناقش في المثال الثاني بأن بناء الفقيه في كل من الفتويين على ضوء الظهور العرفي في حينه وإنما تجددت له قرائن بعد ذلك اقتضت العدول .**

**وبعد اتضاح مورد البحث نقول: إن هنا مقامين، إذ تارة ينكشف خلاف الحكم الظاهري بالوجدان وأخرى ينكشف خلاف الحكم الظاهري بالتعبد.**

**المقام الأول: وهو ما إذا انكشف خلاف الحكم الظاهري بالوجدان، فقد تصدى جمع من أعلام الأصول لإثبات الإجزاء وذلك لأحد وجوه:**

**الوجه الأول: ما أشير إليه في متن الكفاية، وحاصله أن الحجة القائمة التي هي موضوع للحكم الظاهري إما واقعة في طريق إثبات التكليف أو واقعة في طريق إحراز متعلق التكليف، فإن كانت واقعة في طريق إحراز التكليف نفسه – سواء أكانت أصلا أم أمارة - كما إذا فرض أن مقتضى العموم الوضعي أو الأصل العملي وجوب صلاة الجمعة تعيينا، فالعموم والأصل وسيلتان لإحراز الواقع، فإذا انكشف الخطأ وجدانا فلا مجال للإجزاء، لأن مقتضى انكشاف الخطأ أن الواقع لم يكن على طبق مؤدى الأصل والأمارة، وبما أن مؤدى الأصل والأمارة حين قيامهما لم يكن إلا إحراز الواقع وإثباته فلا معنى للإجزاء مع انتفاء كونه هو الواقع، وإن قامت الحجة على إحراز متعلق التكليف - لا على إحراز نفس التكليف - فهنا صنفان:**

**الصنف الأول: أن يكون سياق الحجة الواقعة في طريق إحراز متعلق التكليف سياق إثبات وجدان المكلف للشرط الواقعي، فهنا أيضا لا مجال للإجزاء، كما لو فرض أن الشرط في صحة الصلاة أن يكون ساتر العورة مأخوذا مما يحل أكله، فلو شك المكلف في أن الجلد الذي لبسه أثناء صلاته من جلد ما يؤكل لحمه أو مما يحرم، فقامت البينة – وهي الشاهدان العادلان – على أنه مما يحل أكله، فالأمارة قائمة على إحراز متعلق التكليف، ولكن في سياق الإخبار لا سياق الإنشاء والاعتبار، إذ غاية مفاد الأمارة – أي البينة – أن المكلف اللابس لهذا الجلد واجد لما هو شرط الصحة واقعا، فإذا انكشف خطأ البينة وأن الجلد كان من جلد ما يحرم لا ما يحل لم تصح الصلاة، إذ لم يكن دور البينة سوى إثبات الواقع عن طريق إثبات وجدان ما هو الشرط الواقعي وقد انكشف خطأها.**

**الصنف الثاني: أن يكون مؤدى الحجة إحراز متعلق التكليف في سياق إيجاد ما هو مصداق للشرط، كما في أصالة الطهارة وأصالة الحل والاستصحاب في وجه قوي – كما عبر به قدس سره – حيث إن المفروض أن طهارة البدن واللباس شرطٌ في صحة الصلاة، فإذا شك المكلف في ثوبه أو بدنه أنه طاهر أم لا أجرى أصالة الطهارة (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) ومقتضى أصالة الطهارة إيجاد موضوع ما هو الشرط، أي أن مفاد أصالة الطهارة اعتبار الشارع المشكوك طاهرا، ومقتضى اعتبار كون المشكوك طاهرا إيجاد مصداق لما هو الشرط - وهو طهارة اللباس في الصلاة – وكذلك بالنسبة لأصالة الحل، فلو فرض أن المكلف شك في أن الجلد من حيوان يحل أولا يحل فأجرى أصالة الحل فمقتضى إجراء أصالة الحل اعتبار الحلية أي: إيجاد مصداق لما هو الشرط في صحة الصلاة – وهو حلية ساتر العورة – وبالتالي فلو انكشف بعد ذلك أن الثوب نجسٌ، أو أن الجلد مما لا يحل كانت صلاته صحيحة لأن المكلف في ظرفه قد قامت الحجة عنده على إيجاد مصداق ما هو الشرط، والسر في ذلك أن قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) يقتضي توسعة الشرط واقعا- لا ظاهرا – في قوله: (صل في ثوب طاهر) لما يشمل المشكوك، وكذلك أصالة الحل والاستصحاب في وجه قوي – أي: بناء على أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع بحيث يتضمن جعل حكم ظاهري مماثل للمتيقن - مثلا: إذا قال المولى: (لا بيع إلا في ملك) وشك المكلف في أن الكتاب ملكه أم لا مع سبق ملكه، فمقتضى استصحاب الملكية إيجاد مصداق لما هو شرط في صحة التصرف تكليفا أووضعا، فلو انكشف بعد ذلك أن الكتاب ليس ملكا له صح التصرف في ظرفه .**

**127**

وتقرير المطلب - وهو كون أصالة الطهارة وأصالة الحل والاستصحاب محققا لمصداق الشرط - بذكر عدة أمور:

**الأمر الأول:** إن البحث في إجزاء الظاهري عن الأمر الواقعي ليس منوطا بوجود حكم ظاهري في الشريعة وراء الحجية أو عدمه، وتوضيح ذلك بنقطتين:

**الأولى:** إن هناك بحثا بين الأعلام ذكر في باب حجية خبر الثقة وباب حجية الاستصحاب وباب الجمع بين الظاهري والواقعي، وهو هل أن هناك جعلا لحكم ظاهري أم لا؟ حيث ذهب بعض أرباب علم الأصول إلى وجود حكم ظاهري وراء الحجية بإزاء الحكم الواقعي، واختلف في أن المجعول في باب حجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب هل هو المؤدى أم تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو أن المجعول هو الحجية فقط لكن جعلها بمعنى جعل العلمية أو جعل المنجزية والمعذرية أو جعل ما به الاحتجاج. وفي المقابل نفى جمع من الأعلام وجود حكم ظاهري بإزاء الحكم الواقعي، ومنهم السيد الصدر قدس سره والسيد الأستاذ مد ظله، ومحصل ما ذكر في كلماتهم هو أنه لا يستفاد من أدلة حجية خبر الثقة أو حجية الأصل المحرز كالاستصحاب مثلا أكثر من توسعة المنجزية أو توسعة المعذرية، لا أن هناك حكما ظاهريا مقابل الواقع، فلا يوجد إلا الحجية، وليست الحجية متضمنة لأي جعل وإنما هي بيان لسعة المنجزية أو سعة المعذرية، وبيان ذلك أن العقل لو خلي وحده ولم يكن بيان من الشارع لحكم العقل بأن المكلف معذور تجاه الواقع، ما لم يحصل له علم بالحكم الإلزامي أو اطمئنان أو يكون احتمال الحكم الإلزامي احتمالا عقلائيا معتدا به لنشؤه عن شواهد ترشد إليه أو يكون المحتمل من المحتملات ذات الأهمية التي لا يتسامح العقلاء في اقتحامها دون بينة نحو موارد النفوس والأعراض والأموال الخطيرة، وبالتالي فمن ليس له علم ولا اطمئنان ولا احتمال عقلائي ولم يكن المحتمل من الأمور الخطيرة فهو معذور بحكم العقل، فلو قام خبر الثقة أو الأصل المحرز كالاستصحاب على الحكم الإلزامي فليس المستفاد من دليل حجية خبر الثقة أو دليل حجية الاستصحاب إلا بيان سعة دائرة المنجزية وتقليص دائرة المعذرية لغير مورد العلم والإطمئنان ومورد قوة الإحتمال وأهمية المحتمل، ولو فرض أن لدى المكلف احتمالا عقلائيا معتدا به للحكم الإلزامي أو كان المحتمل من الأمور الخطيرة كموارد النفوس والأعراض والأموال فكان مقتضى حكم العقل الاحتياط، فلو قام خبر الثقة أو الأصل المحرز على الترخيص فلا معنى لحجيتهما حينئذ إلا بيان سعة دائرة المعذرية وتقليص دائرة المنجزية، وببيان السيد الصدر قدس سره: أن حكم العقل سواء كان بالبراءة أم الاشتغال بمناط حق الطاعة فهو معلق على عدم بيان المشرع، وما هو صادر من المشرع ثبوتا خطابان خطاب بالحكم الواقعي وهو الناشئ عن غرض مولوي، وخطاب آخر ثابت واقعا - وهو المسمى بالظاهري - لكن لا دور له إلا إبراز الاهتمام بالواقع أي: الخطاب الأول إن كان لزوميا أو إباحة اقتضائية، أو فقل: إن دوره توسعة محركية الخطاب الأول لما يشمل فرض الجهل به، أو إبراز عدم الإهتمام كما في موارد الترخيص أو الأصول المعذرة كالبراءة الشرعية، بغض النظر عن كون الخطاب الثاني بنحو جعل العلمية أو جعل المنجزية أو المعذرية أو الحجية، فإن ذلك مجرد تنوع في الألسنة والجوهر واحد وهو إبراز الاهتمام بالواقع، وهذا لا ينافي تقديم الأمارات على الأصول لنكتة عقلائية أو لكون الدليل اللفظي لحجية الأمارة أخص من الدليل اللفظي للأصل أو بمثابة الأخص منه، أو تقديم بعض الأصول على بعض لحيثية ارتكازية أو لسانية.

**الثانية:** أن البحث في إجزاء الظاهري عن الحكم الواقعي ليس منوطا بالقول بوجود حكم ظاهري، وإنما محور البحث في أن من عمل بحجة ثم انكشف خلافها فهل يجزي العمل بالحجة في ظرفه عن الواقع أم لا؟ ولعله لذلك اتجه صاحب الكفاية قدس سره إلى أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء إلا على مبنى كون حجية الأمارة من باب السببية المحتملة لاستيفاء ملاك الواقع أو التعويض عنه، وإلا فمناط الإجزاء بنظره قدس سره هو حيثية إثباتية لا ثبوتية، وهي دلالة أصالة الطهارة وأصالة الحل أو استصحابهما - أو مطلق استصحاب الشرط على بعض المباني - على سعة دائرة الشرطية لفرض الطهارة والحلية الظاهرية، لأن غاية ما فعله المكلف أنه عمل بحجة فإن أصابت الواقع فبها وإلا فهو معذور، فليس في العمل بالحجة ما يعوض به عن الواقع كي يقال بالإجزاء.

**الأمر الثاني:** إن هناك فرقا بين الورود والحكومة، فالورود عبارة عن تكفل دليل لإيجاد موضوع دليل آخر أو إعدامه حقيقة بواسطة التعبد، ومثال الورود على نحو التضييق وإعدام الموضوع قول المولى: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) حيث إن مفاده أن موضوع الرفع عدم العلم بمعنى الحجة على الأمر المولوي، فإن حصل للإنسان علم وجداني بالأمر فارتفاع موضوع البراءة ارتفاعٌ حقيقي تكويني، وإن لم يحصل له علم وجداني بالواقع ولكن قام لديه خبر الثقة أو الأصل المحرز للتكليف كالاستصحاب، فبما أن المقصود بعدم العلم في قوله: (ما لا يعلمون) هو عدم الحجة على الواقع والمفروض أن خبر الثقة أو الأصل المحرز حجة فدليل حجية خبر الثقة والاستصحاب قد رفع موضوع البراءة رفعا حقيقيا لكن لا بواسطة التكوين - كمن حصل له علم وجداني - بل بواسطة التعبد بحجيتهما، ومثال الورود على نحو التوسعة وإيجاد الموضوع قول المولى: ( لاصلاة إلا بطهور) حيث إن مفاده شرطية جامع الطهارة، فقوله عليه السلام: (التيمم أحد الطهورين) من باب إيجاد موضوع الدليل الأول إيجادا حقيقيا بواسطة التعبد.

وأما الحكومة فهي عبارة عن نظر أحد الدليلين للآخر بالتصرف في موضوعه أو محموله توسعةً أو تضييقا، فالتصرف في الموضوع بنحو التضييق كقوله تعالى: (وحرم الربا) وقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد وولده) وقوله عليه السلام: (من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع) وقوله عليه السلام: (لا شك لكثيرا لشك) والتصرف في الموضوع بنحو التوسعة نحو قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) وقوله: (الطواف بالبيت صلاة) وقوله عليه السلام: (لا بيع إلا في ملك) وقوله: (الحيازة ملك) والتصرف في المحمول على نحو التضييق كقوله: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) فإن سياقه ظاهر بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع في نظره للأحكام الواقعية وتضييق دائرة الإلزام بفرض الضرر.

وبعد اتضاح الفرق بين الورود والحكومة فهل أن تقديم أصالة الطهارة وأصالة الحل على دليل شرطية الطهارة والحل من باب الورود أم الحكومة؟ قد بنى العلمان سيد المنتقى [ج2ص 53] والسيد الصدر [ج2ص158] قدس سرهما على أن ذلك من باب الورود وإن عبر سيد المنتقى بالحكومة غير الإصطلاحية، وبيان ذلك أن المولى عندما قال: (صل في ثوب طاهر) فمقصوده من الأول الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية، والمترتب على ذلك أن قوله في دليل آخر: (ما لم يعلم قذارته فهو طاهر) موجد لمصداق الشرط في الدليل الأول، وبإيجاده مصداقه انطبق عليه انطباقا قهريا، بلاحاجة لانعقاد مدلول آخر للدليل الوارد سوى إيجاده مصداق الشرط، وقد ذكر سيد المنتقى قدس سره هنا نكتةً وهي أن الورود أو الحكومة بهذا المعنى إنما تتم لو كان الموضوع في الدليل الآخر أمرا اعتباريا، إذ لو كان الموضوع في الدليل الآخر أمرا تكوينيا لم يعقل تصدي الدليل الثاني لإيجاد موضوعه بالتعبد وهو أمر تكويني، وحيث إن الطهارة الجامعة بين الطهارة الواقعية والظاهرية أمر اعتباري، فقول المولى في الدليل الآخر: (ما لم يعلم قذارته فهو طاهر) إيجاد لمصداق الشرط في الدليل الأول.

وفي المقابل بنى جمع من الأعلام على أنه بنحو الحكومة كما يظهر من عبارة الكفاية [ج1ص133] وأجود التقريرات [ج1ص199] بمعنى أن قول المولى: (صل في ثوب طاهر) ليس المراد منه إلا الطهارة الواقعية، غاية ما في الباب أن قول المولى في دليل آخر : (ما لم يعلم قذارته فهو طاهر) أراد بيان أمرين: الأمر الأول: جعل الطهارة الظاهرية لكل ما لم يعلم قذارته، الأمر الثاني: أن الطهارة الظاهرية مصداق للشرط المجعول في الدليل الأول، وبعبارة أخرى أن مفاد أصالة الطهارة توسعة الشرط في الدليل الأول لما يشمل الطهارة الظاهرية، فالفارق بين الحكومة والورود في المقام أنه على الورود لاحاجة إلا إلى بيان مطلب واحد لأن الدليل الأول بنفسه قد تكفل ببيان أن الشرط هو الجامع بين الطهارة الظاهرية والواقعية، فلم يبق للدليل الثاني دور إلا إيجاد المصداق لا أكثر، وأما على الحكومة فهنا حاجة بنظر الآخوند قدس سره لبيان مطلبين، إذ المفروض أن الدليل الأول لا يتكفل سعة الشرطية بل المراد بالشرط فيه خصوص الطهارة الواقعية، فلذلك تكفل الدليل الثاني ببيان مطلبين وهما جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط في الدليل الأول لما يشمل الطهارة الظاهرية، فهذا هو الفارق بين تطبيق الورود أو الحكومة على المقام.

**الأمر الثالث:** إن هناك فرقا بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، فالحكومة الواقعية هي تكفل دليل بجعل حكم حقيقي مماثل للحكم المستفاد من الدليل الآخر كما لو قال: (لا صلاة إلا بطهور) وقال في دليل: (الطواف بالبيت صلاة) فإن مفاد الثاني جعل الشرط الذي جعل للصلاة للطواف، فهو متضمن لحكم حقيقي مماثل للأول، وهذا هو الحكومة الواقعية، وأما الحكومة الظاهرية فمن أمثلتها ما سبق البحث فيه من أنه هل يثبت فوت الفريضة الذي هو موضوع القضاء باستصحاب عدم الإتيان بها في الوقت أم لا؟ فلو قلنا إن فوت الفريضة مما يثبت باستصحاب عدم الإتيان كان استصحاب عدم الإتيان حاكما على قوله: (يقضي ما فاته كما فاته) لكون نتيجته توسعة موضوعه لما يشمل فوت الفريضة الظاهرية، فإن المكلف إذا شك أثناء الوقت في أداءه للصلاة المأموربها فجرى استصحاب عدم الأداء في حقه كانت نتيجة الإستصحاب اشتغال عهدته بالفريضة الظاهرية، فإن لم يأت بها تحقق موضوع القضاء وهو فوت الفريضة لا الواقعية بل الظاهرية، مما يعني حكومة استصحاب عدم الإتيان بالفريضة في الوقت على دليل وجوب القضاء بتوسعة موضوعه لفوت الفريضة الظاهرية، إلا أن هذه الحكومة من قبيل الحكومة الظاهرية، فهل المقام - وهو حكومة أصالة الطهارة على قوله: (صل في ثوب طاهر) - من الحكومة الواقعية أم الظاهرية؟ والصحيح أنه لايمكن إثبات الإجزاء واقعا إلا مع كونه من باب الحكومة الواقعية.

**128**

**الأمر الرابع:** هل يعقل الجمع بين الطهارة الظاهرية والحكومة الواقعية بأن يكون مفاد قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) هو الطهارة الظاهرية وحكومة دليل أصالة الطهارة حكومة واقعية على دليل شرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية؟ إذ قد يقال: إن الطهارة الظاهرية موضوعها الشك في الواقع حيث لا معنى لجعل حكم ظاهري إلا في فرض الشك في الواقع، وبما أن الطهارة الظاهرية في طول الشك في الواقع فهي متأخرة رتبة عن الواقع ومقتضى تأخرها الرتبي عن الواقع عدم معقولية تصرفها في الواقع، فإن ما هو متأخر رتبة عن الشيء لا يعقل أن يكون حاكما عليه متصرفا فيه بالتوسعة والتضييق، فلذلك لا يعقل أن يكون دليل أصالة الطهارة المتكفل للطهارة الظاهرية متصرفا في الواقع موسعا للشرط لما يشمل الطهارة الظاهرية.

**ولكن الجواب عن ذلك** أنه لا مانع من تكفل دليل أصالة الطهارة لهذين المطلبين: التعبد بالطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط في صحة الصلاة واقعا لما يشمل هذه الطهارة.

والسر في ذلك أن ما تكون الطهارة الظاهرية في طوله لا حكومة لها عليه، وما للطهارة الظاهرية حكومة عليه ليست متأخرة رتبة عنه، وتوضيحه أن الطهارة الظاهرية فرع الشك في القذارة الواقعية فإن المكلف إذا شك في قذارة ثوبه أو بدنه فهو محكوم ظاهرا بالطهارة مما يعني أن الطهارة الظاهرية المستفادة من قوله: (كل شيء نظيف) متأخرة رتبة عن الحكم الواقعي المشكوك في مورد جريانها - وهو صفة الثوب والبدن - لكنها ليست متأخرة رتبةً عن دليل شرطية الطهارة في الصلاة، فإن تأخر الطهارة الظاهرية عن القذارة الواقعية المشكوكة في مورد جريانها لا يعني تأخرها الرتبي عن كل أدلة الأحكام الواقعية ومنها دليل شرطية الطهارة في صحة الصلاة، وبالتالي لا مانع من كون الدليل المتكفل للطهارة الظاهرية متصرفا في دليل شرطية الطهارة في صحة الصلاة، لأنه ليس متأخرا عنه رتبة كي لا يعقل كونه متصرفا فيه، فما تكون الطهارة الظاهرية متأخرة رتبة عنه - وهو القذارة الواقعية - ليست حاكمة عليه ولا متصرفة فيه، وما تكون الطهارة الظاهرية حاكمة عليه ومتصرفة فيه - وهو دليل شرطية الطهارة - فليست الطهارة الظاهرية متأخرة عنه رتبة. والنتيجة: أن الجمع في دليلٍ واحد بين إفادة الطهارة الظاهرية والحكومة على دليل شرطية الطهارة بالتوسعة مما لا مانع منه عقلا.

**الأمر الخامس:** أنه بناء على حكومة دليل أصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة بالتوسعة فهل تتوقف الحكومة على تضمن أصالة الطهارة لمطلبين بحيث يكون مفاد دليل أصالة الطهارة أمرين وهما الطهارة الظاهرية للمشكوك وتوسعة أدلة شرطية الطهارة لما يشمل هذه الطهارة الظاهرية؟ أم لا نحتاج إلا لبيان مطلب واحد وهو الحكم بالطهارة على مشكوك الطهارة فتشمله أدلة شرطية الطهارة فلا يبقى فارق من هذه الجهة بين الحكومة والورود؟

**والجواب عن ذلك:** أنه لو كان الدليل الوارد ظاهرا في كونه متكفلا للآثار الواقعية لما لم يعلم قذارته كما لو قال: (ما لم يعلم قذارته فهو محكوم بآثار الطهارة الواقعية) فهذا يغني عن بيان مطلب آخر، لترتب آثار الواقعية، ولكن هذا الخطاب مما لا وجود له، فتصل النوبة لتحليل مفاد (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) فقد يقال في تحليله أن قوله: (حتى تعلم أنه قذر) قيد في الموضوع أم قيد في المحمول؟ أي: هل المستفاد من قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) هو أن ما لم تعلم أنه قذر فهو نظيف - وهو قيد للموضوع - أم أن كل شيء نظيف نظافة مغايةً بعدم العلم بالقذارة - وهو قيد المحمول - فإن كان قيدا للموضوع فالطهارة ظاهرية، لأن الحكم الظاهري هو ما أخذ في موضوعه الشك في الواقع، وقد حصل ذلك بتقييد الموضوع، وإن كان القيد للمحمول أي أن كل شيء في نفسه فهو محكوم بنظافة مستمرة إلى حين العلم بالقذارة، نظير ما يستفاد من صحيح زرارة ( عن رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه قال ع : أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته) حيث استفيد منها لدى البعض أن المكلف في نفسه مأمور في صلاة المغرب والعشاء بالجامع بين الجهر والإخفات ما لم يعلم بوجوب الجهر، وبالعكس في صلاة الظهرين، بدعوى رجوع القيد للأمر بالجامع، فكذلك الحال في المقام حيث إن المحمول هو سنخ نظافة مغياة بعدم العلم بالقذارة، فعلى المحتمل الأول يكون مفاد دليل أصالة الطهارة الطهارة الظاهرية وبناءً عليه فلا يمكن شمول قوله: (صل في ثوب طاهر) للطهارة الظاهرية إلا بالتوسعة، لأن ظاهر قوله: (صل في ثوب طاهر) هو الطهارة الواقعية، فلا شمول فيه للطهارة الظاهرية ما لم يتكفل دليل أصالة الطهارة مطلب التوسعة، مما يعني الحاجة لاستفادة مطلبين من دليل أصالة الطهارة. وعلى المحتمل الثاني - وهو رجوع القيد إلى المحمول - فلا حاجة لبيان مطلب آخر من أجل شمول دليل الشرطية لما جرت فيه أصالة الطهارة، حيث إن قوله: (صل في ثوب طاهر) يشمل كل ما حكم عليه بالطهارة، وهذا الثوب طاهر بمقتضى قوله: (كل شيء طاهر طهارة مغياة بعدم العلم بالقذارة)، إلا أن يقال: إن الطهارة المغياة بالعلم بالقذارة إن كانت ظاهرية احتيج لبيان مطلب التوسعة، وإن كانت واقعية كان دليل أصالة الطهارة واردا على دليل الشرطية لتحقيق موضوعه وجدانا لاحاكم .

**الأمر السادس:** بناء على الحكومة وأن دليل أصالة الطهارة لا يمكن أن يكون حاكما على دليل شرطية الطهارة في صحة الصلاة إلا إذا تضمن مطلبين: الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط، فهل يمكن بيان المطلبين بخطاب واحد؟ مع أن بين المطلبين طولية في عالم الثبوت، إذ أن المجعول أولًا هو اعتبار الطهارة للشيء المشكوك والمجعول ثانيا في طول اعتبار الطهارة للشيء المشكوك هو توسعة ما دل على شرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الظاهرية، وبما أن بينهما طولية ثبوتا فهل يمكن إفادتهما بخطاب واحد وهو قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر )؟

**الجواب** أنه يمكن ذلك، غاية ما في الأمر أن أحدهما مدلول مطابقي والآخر مدلول التزامي، فإن العرف لو ألقي عليه الدليلان - وهما قوله: (صل في ثوب طاهر) وقوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) - لرأى العرف أن الثاني ناظر للأول، ومقتضى نظره إليه انعقاد مدلول التزامي للثاني وهو توسعة الشرط في الأول لما يشمل الطهارة الظاهرية المستفادة من الدليل الثاني.

هذا تمام بيان تقديم دليل أصالة الطهارة على دليل الشرطية، وتحقيقه يتم في جهتين:

الجهة الأولى: هل المستفاد من دليل: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) هو الورود أو الحكومة الواقعية على دليل الشرطية؟

الجهة الثانية: هل هذا المطلب منسجم مع ظواهر النصوص والمرتكزات المتشرعية بأن تكون الطهارة الظاهرية واجدة لشرط صحة الصلاة واقعا أم لا؟

**الجهة الأولى:** في ما يستظهر من الدليل، وقد أفاد السيد الأستاذ مد ظله دعما لمطلب الكفاية في تقرير بحثه الأصولي بقلم السيد محمد علي الرباني [ج1 ص213] وبيانه بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن من المحتمل ثبوتا في قوله: (كل شيء نظيف) وجهان: الوجه الأول: أنه بيان وظيفة عملية في حال الشك، ولا يترتب على عمله أكثر من المعذرية لو انكشف الخلاف، والوجه الثاني: أن المستفاد منه تنزيل القذر الواقعي منزلة الطاهر الواقعي في الآثار الواقعية، وهو ما عبر عنه بالاعتبار الأدبي - الذي هو إعطاء حد شيء لشيء آخر بغرض تسرية آثار المنزل عليه للمنزل، كقوله عليه السلام: (يجزيك من التراب عشر سنين) فإن فيه إعطاء حد الطهارة المائية للطهارة الترابية بغرض تسرية الآثار الواقعية لها - وهنا كذلك، مقابل الإعتبار القانوني الذي يعني نفس الحكم بالطهارة الظاهرية في ظرف الشك .

**الأمر الثاني:** أن للقذر الواقعي آثارا ذاتية وآثارا جعلية، والتنزيل لا يستفاد منه الشمول حتى للآثار الذاتية بل يختص بالآثار الجعلية، وبيان ذلك أن القذارة الواقعية لها آثار فمن آثارها فقدان المطهرية، حيث إن الماء القذر ليس قابلا للتطهير به فإن فاقد الشيئ لا يعطيه، ومن آثارها سراية القذارة منه لما يلاقيه، ومنها كون الماء مانعا من صحة الوضوء وصحة الصلاة، ولكن الأثرين الأولين ذاتيان والأخيرين جعليان، أما الأولان - وهما فقدان قابلية التطهير وسريان القذارة منه إلى ملاقيه - فلا يتصور الإنفكاك بينهما وبين فعلية القذارة، سواء قلنا بأن القذارة والطهارة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع كما هو رأي الشيخ الأعظم قدس سره، أو قلنا بأنهما أمران اعتباريان - كما اختاره مد ظله - أما على الأول فالأمر واضح لاقتضاء القذارة التكوينية السراية وفقدان المطهرية، وأما على الثاني فكذلك بلحاظ أن القذارة وإن كانت أمرا اعتباريا إلا أنها مستبطنة لهذين الأثرين، بمعنى أن المرتكزات المتشرعية والعرفية لا تتصور قذارة لاتسري لملاقيها وقابلة لتطهير ما هو متقذر، وبما أن هذين الأثرين أثران ذاتيان للقذارة فلا يعقل تكفل دليل أصالة الطهارة برفعهما عن القذر الواقعي فإنه خلف كونه قذرا بالفعل، وأما الأثران الآخران - وهما مانعية القذارة من صحة الوضوء وصحة الصلاة - فمن الممكن انفكاكهما، ولذلك وقع الخلاف في المسألتين بين الفقهاء، والنتيجة أن مقتضى الفرق بين النوعين من الآثار أن دليل أصالة الطهارة الذي نزل القذر الواقعي منزلة الطاهر الواقعي إنما تكفل تنزيله في خصوص الآثار الجعلية لا الآثار الذاتية، مما يعني أن لدليل أصالة الطهارة على دليل شرطية الطهارة في الصلاة حكومتين: حكومة ظاهرية لا يبقى لها أثر عند العلم بالخلاف وهي ما كان بلحاظ الآثار الذاتية، وحكومة واقعية لا ترتفع إلا من حين العلم بالخلاف وهي ما كان بلحاظ الآثار الجعلية، ولا مانع من تكفل دليل واحد لحكومتين بلحاظ تنوع آثار القذر الواقعي، نظير اشتمال قوله عليه السلام: (يقضي ما فاته كما فاته) على حكمين واقعي وهو وجوب قضاء الفريضة الواقعية عند فوتها، وظاهري وهو وجوب قضاء الفريضة الظاهرية عند فوتها بقرينة أنه لو انكشف له أنه صلى في الوقت ارتفع وجوب القضاء في حقه لانتفاء موضوعه .

**129**

**والمتحصل من كلام السيد الأستاذ مد ظله في الأمر الثاني أن قوله عليه السلام في موثقة عمار: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) مما يمكن حمله على التنزيل، غاية ما في الأمر أن التنزيل بلحاظ الآثار الذاتية للقذر طهارة ظاهرية وبلحاظ الآثار الجعلية للقذر طهارة واقعية، لا بمعنى استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإن اللفظ مستعمل في معنى واحد وهو طبيعي النظافة، وإنما الاختلاف في المصداق لا في المفهوم، أي: أن قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف) تنزيل للقذر منزلة النظيف وهذا معنى جامع، غاية ما في الباب أن مصداق التنزيل بلحاظ الآثار الذاتية للقذر طهارة ظاهرية إذ لا معنى لتصرف الشارع في الآثار التي لا تنفك بحسب المرتكزات عن القذر، فلا محالة يكون تنزيل القذر منزلة النظيف بلحاظ هذه الآثار عبارة عن طهارة ظاهرية، ومصداق تنزيل القذر منزلة النظيف بلحاظ الآثار الجعلية هو الطهارة الواقعية، فاختلاف الطهارة من ظاهرية لواقعية اختلاف في المصداق لا في التنزيل المستفاد من قوله: (كل شيء نظيف) وأثر التنزيل باللحاظ الأول الحكومة الظاهرية، وباللحاظ الثاني الحكومة الواقعية بمعنى أن أثر التنزيل الأول – حكومة الطهارة الظاهرية على دليل القذر بآثاره الذاتية أي: الدليل الدال على أن ما تقذر بالدم أو ما تقذر بالبول لا يطهر غيره، بل تسري قذارته لملاقيه - حكومةٌ ظاهرية بمعنى أن المكلف في حال الشك يرتب آثار الطهارة وإن كان ما بيده في الواقع هو القذر، وأثر مصداق التنزيل الثاني هو الحكومة الواقعية على دليل المانعية أو دليل الشرطية، أي أن ما دل على شرطية طهارة ماء الوضوء في صحة الوضوء أو ما دل على مانعية النجاسة في ثوب المصلي من صحة صلاته لا يشمل فرض من لم يعلم بالقذارة، فإن من لم يعلم بالقذارة قد نزل منزلة النظيف تنزيلا واقعيا.**

**الأمر الثالث: أن ما مضى كان بيانا لمقام الثبوت، وأما بالنظر لمقام الإثبات فإن الظاهر من الموثقة (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر)؟ الحكومة الواقعية بلحاظ الآثار الجعلية، وتقريب ذلك بمجموع قرائن:**

**القرينة الأولى: على كون مفاد الرواية هو التنزيل لا جعل الحكم ابتداء، أن حمل النظيف على القذر لا معنى لأن يكون من باب الإخبار وإلا لكان كذبا، فلا محالة يكون من باب الإنشاء، وإذا كان كذلك فلا معنى له عرفا إلا التنزيل، إذ لا معنى لاعتبار القذر نظيفا مع أنه قذر، وحيث إن التنزيل مما يختلف مصداقه باختلاف الدليل المنظور كان مقتضاه الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية .**

**القرينة الثانية: على نظر الرواية للطهارة الواقعية أن ظاهر الشرطية في قوله في الذيل: (فإذا علمت فقد قذر) كون العلم سببا لتحقق القذارة، وحينئذ إما أن يراد بالقذارة القذارة الواقعية أو يراد بها القذارة الظاهرية أو يراد بها التنزيلية، ولا يمكن أن يراد الأول، لأن القذارة الواقعية لا تنشأ من العلم بل هي ثابتة للشيء في نفسه علم به أم لم يعلم، ولا يمكن أن يراد الثاني لأن القذارة الظاهرية منوطة بعدم العلم لا بالعلم، فتعين أن يكون المراد هو القذارة التنزيلية بمعنى انقضاء أمد الحكم بالنظافة التنزيلية بالعلم بالقذارة .**

**القرينة الثالثة: على عدم اختصاص الرواية بالطهارة الظاهرية أن الموضوع – كما ذكر صاحب الحدائق رحمه الله – لم يؤخذ فيه الشك كي يحمل على النظافة الظاهرية، بل الموضوع فيها عدم العلم، ومقتضاه أن موضوع النظافة عدم العلم، وهو أعم من الشك والغفلة والجهل المركب، مما يعني عدم اختصاص التنزيل بالطهارة الظاهرية، بل المراد هو جامع التنزيل الذي يختلف مصداقه باختلاف الدليل المنظور إليه، فإن كان المنظور في التنزيل دليل القذر بآثاره الذاتية فمصداق التنزيل الطهارة الظاهرية والحكومة حكومة ظاهرية، وإن كان المنظور دليل مانعية النجاسة من صحة الوضوء أو الصلاة فالمجعول هو الطهارة الواقعية والحكومة حكومة واقعية.**

**وتنقيح مفاد الموثقة يقتضي بسط المحتملات فيه أن المحتملات في مفاد موثقة عمار خمسة:**

**المحتمل الأول: ما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سره في حاشيته على الرسائل من أن موثقة عمار في مقام بيان الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية، وقد أضاف اليهما الإستصحاب.**

**المحتمل الثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره في الكفاية في بحث الإجزاء من أن المنظور في موثقة عمار بيان مطلبين: الطهارة الظاهرية وتوسعة الشرط في أدلة شرطية الطهارة في صحة الصلاة لما يشمل الطهارة الظاهرية.**

**المحتمل الثالث: ما ذهب إليه صاحب الحدائق رحمه الله من أن مفاد موثقة عمار مخصص لأدلة النجاسة، فلا نجاسة واقعا في فرض الجهل.**

**المحتمل الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من أن مفاد موثقة عمار هو جامع التنزيل الذي يختلف مصداقه من طهارة ظاهرية وواقعية بحسب اختلاف الدليل المنظور إليه وآثاره.**

**المحتمل الخامس: ما هو المشهور والمنصور من أن مفاد موثقة عمار ليس إلا بيان الوظيفة العملية حال عدم العلم بالقذارة بغرض المعذرية عند ترتيب آثارها على ما هو القذر الواقعي.**

**وتحقيق حال هذه المحتملات بأن يقال: إن منظور موثقة عمار إما إلى تعدد المجعول أووحدته، فهنا وجهان:**

**الوجه الأول: أن المنظور تعدد المجعول بمعنى أنها في مقام بيان الطهارة الظاهرية في فرض الشك والطهارة الواقعية وذلك بأحد طريقين:**

**الطريق الأول: الإستناد لإطلاق المغيى وهو قوله: (كل شيء) فإن مقتضى إطلاقه شمول النظافة للشيء الذي شك في طهارته فتكون طهارته ظاهرية، وللشيء في نفسه فتكون: طهارته واقعية.**

**الطريق الثاني: التمسك بإطلاق الغاية في قوله: (حتى تعلم أنه قذر) فإن عدم العلم جامع بين فرض حال الشيء في نفسه وحاله عند الشك في قذارته .**

**أما الطريق الأول فبيانه أن قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف) بغض النظر عن الغاية يدل بالعموم الأفرادي على ثبوت المحمول وهو قوله: (نظيف) الذي يعني الطهارة الواقعية لكل الأشياء بعناوينها الأولية، وبالإطلاق الأحوالي للشيء يدل على الحكم بالطهارة الظاهرية لشموله لحال الشك في القذارة، أي: كل شيء نظيف حتى حال كونه مشكوكا في قذارته، فالنظافة لكل شيء مفادها طهارة واقعية، والنظافة الشاملة لأحوال الشيء مفادها طهارة ظاهرية.**

**والجواب عن ذلك:**

**أولا: ما في نهاية الدراية [ج 5، ص 94] من أن قوام الإطلاق برفض القيود لا جمعها، فليس معنى إطلاق (كل شيء) شموله لحالة الشك وحالة عدمه، وإنما معنى الإطلاق أنه لم يؤخذ فيه الشك ولا عدمه.**

**وثانيا: لو فرض أن الإطلاق جمع للقيود فلا يعني ذلك سوى شمول الحكم بالطهارة لفرض الشك وعدمه، لا إناطة الحكم بها بفرض الشك كي يستفاد منه الطهارة الظاهرية - المنوطة بفرض الشك - مضافا الى أن الجمع في إنشاء واحد بين الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية مستلزم للتهافت في اللحاظ، حيث إن لازم ذلك كون الطهارة الواقعية ملحوظة بما هي مشكوك فيها وملحوظة بما هي مفادة بنفس الخطاب، مما يعني لحاظها متقدمة رتبة الجعل ومتحققة به، فإن الطهارة إن لوحظت مشكوكة من أجل تحديد الوظيفة العملية عند الشك فيها فهي ملحوظة في رتبة سابقة على الشك، وإن لوحظت مجعولة لكل شيء بعنوانه الأولي بنفس الخطاب فهي في رتبة الإيجاد بالخطاب، فالجمع بين اللحاظين للطهارة الواقعية مستلزم للتهافت في اللحاظ، إلا أن يقال: إن الرواية في مقام الإخبار والحكاية عن ثبوت الطهارتين في لوح الجعل لا في مقام جعلهما، فتأمل .**

**الطريق الثاني: التمسك بإطلاق الغاية، بمعنى أن مقتضى إطلاق قوله: (حتى تعلم) شموله لفرض الشك وعدمه، فإن كليهما من مصاديق عدم العلم.**

**ويرد عليه ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج2ص 375] من أن عدم العلم بالنسبة للطهارة الظاهرية موضوع وعدم العلم بالنسبة للطهارة الواقعية عدم طريق، وبيانه أن العلم بالقذارة الذي هو غاية للطهارة الظاهرية رافع لموضوعها، بينما العلم الذي هو غاية للطهارة الواقعية هو العلم بجعل القذارة للشيء في حد نفسه، وهو طريق لكشف الواقع فأخذ عدم العلم جامعا بينهما مستلزم للحاظه على نحو الموضوعية والطريقية، وهذا قريب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الذي لا يصار اليه إلا بالقرينة الواضحة .**

**فتلخص من ذلك أن دعوى استفادة جعلين بمعنى الطهارة الواقعية والظاهرية من هذا الخطاب – وهو قوله: (كل شيء نظيف) - ممنوعة.**

**ولكن هذا لا يقتضي الخدش فيما أفاده صاحب الكفاية قدس سره من تكفل الخطاب بيان مجعولين بنحو آخر، وهما أن المستفاد من قوله: (كل شيء نظيف) جعل الطهارة الظاهرية وتوسعة ما دل على شرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية.**

**الوجه الثاني: أن المقام من باب وحدة المجعول باعتبار أن اقتناص مجعولين بينهما نحو من الطولية بجملة واحدة في خطاب واحد غير عرفي، سواء أكان بالنحو المذكور في دررالفوائد أم بالنحو المذكور في الكفاية، وذلك لأن إنشاء مجعولين: أولهما الطهارة الظاهرية وثانيهما التوسعة الواقعية لشرط الطهارة لما يشمل الأول بلفظ: (نظيف حتى تعلم أنه قذر) مع عدم استلزام الأول للثاني، واحتياج التوسعة لنظر مستقل مما لا يتأتى إثباتا، ولو بكون أحد المدلولين بالمطابقة والآخر بالإلتزام. وبعد المفروغية عن كون المجعول واحدا يقع البحث في تحديده، فهل هو ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من أنه عبارة عن جامع التنزيل وموضوعه عدم العلم؟ فكأنه قال: (ما لم تعلم قذارته فهو منزل منزلة الطاهر) والاختلاف بين الطهارة الظاهرية والطهارة الواقعية اختلاف في المصداق، أو ما ذكره صاحب الحدائق من تخصيص القذارة المجعولة بفرض العلم أوكونه الوظيفة العملية عند عدم العلم بالواقع فهنا عدة اتجاهات.**

**الأول: ماذكره الأستاذ مدظله. ويلاحظ عليه:**

**أولا: منافاته للمرتكزات القانونية، والسر في ذلك أن الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية مختلفتان بحسب الحقيقة، فإحداهما متقومة بالشك في الواقع وناشئة عن ملاك في جعلها، والأخرى موضوعها الشيء في نفسه لا الشيء بقيد كونه مشكوكا، وناشئة عن ملاك في موضوعها، وبالتالي فالفرق بينهما جوهري ولا جامع بينهما إلا الجامع الانتزاعي بأن يقال: (إحدى الطهارتين أو أحد المجعولين) وليس هناك جامع حقيقي بينهما، فالجمع بينهما في جامع واحد - وهو جامع التنزيل الملحوظ على نحو الإشارة المحضة لكل منهما -غير عرفي .**

**130**

**وثانيا:** إن ما ذكره من القرينتين على أن مفاد (كل شيء نظيف) هو التنزيل الجامع للطهارة الواقعية والظاهرية محل تأمل:

أما القرينة الأولى - وهي أن ظاهر الغاية في قوله: (حتى تعلم أنه قذر) أن الموضوع عدم العلم، وعدم العلم جامع بين الشك والجهل المركب والغفلة، وليس مساوقا لموضوع الطهارة الظاهرية - وهو الشك في الواقع - وفيه:

**أولا:** أنه بناء على ماهو المعروف من فعلية الحكم الواقعي في فرض النسيان والجهل المركب ، فلا مقتضي لاعتبار الشك في موضوع الحكم الظاهري، بل أن موضوعه عدم قيام حجة منجزة للواقع، سواء أكانت علما أم علميا، وبما أن موضوع الحكم الظاهري عدم تنجز الواقع فلا فرق في ذلك بين فرض الشك والنسيان ونحوه، فإن الوظيفة المقررة في حال عدم تنجز الواقع وظيفة ظاهرية .

**وثانيا :** إن عنوان - حتى تعلم - أو- مالم تعلم - ظاهر عرفا في عدم تنجز الواقع لعدم وصوله بعلم أو علمي، كما هو المستفاد من مثل قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لظهور مالايعلمون في عدم الحجة المنجزة للواقع، والمستفاد من موثقة مسعدة بن صدقة: (والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة) وقد بنى مد ظله على عدم ظهور الغاية في رواية مسعدة في عدم العلم بالمعنى الأعم المساوق لاستفادة الحلية الواقعية مع أن التعبير فيها هو التعبير الوارد في موثقة عمار، وهو قوله: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك) ويؤكده قوله: (فتدعه من قبل نفسك) الظاهر في أن العلم كناية عن المنجزية لا لموضوعية فيه.

وأما القرينة الثانية - وهي دعوى ظهور قوله عليه السلام: (فإذا علمت فقد قذر)في سببية العلم لحصول القذارة وحيث لا يتصور ذلك في القذارة الواقعية والقذارة الظاهرية كان ذلك قرينة على النظر للطهارة التنزيلية المنقضي أمدها بالعلم بالقذارة - فهي محل تأمل أيضا، والسر في ذلك:

**أولا:** أن عنوان العلم ظاهر في نفسه في الطريقية، مالم تقم قرينة على الموضوعية والسببية ، ومقتضى ظهور عنوان العلم في الطريقية في قوله ( حتى تعلم أنه قذر ، فإذا علكت فقد قذر ): أن الغاية انكشاف القذارة الواقعية ، وأنه اذا وصلت فقد تنجزت عليك، لا أن فعلية القذارة منوطة بحصول العلم .

**وثانيا:** أن هذه الجملة لو لم تأت متفرعة على الغاية كما لو قيل: (كل شيء نظيف فإذا علمت بقذارته فقد قذر) لربما ادعي ظهورها في كون العلم سببا في حصول القذارة، الا أن الجملة وردت مقررة للغاية التي قبلها ومتفرعة عليها، وهي قوله ع : (حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر) وبما أن الظاهر من الغاية عرفا: حتى ينكشف أنه قذر في نفسه بغض النظر عن العلم به، أي في رتبة سابقة على العلم، فيكون معنى: (فإذا علمت) هو أنه إذا انكشفت لك القذارة الثابتة واقعا فقد تنجزت القذارة . والنتيجة أن الوجه الذي أفاده مد ظله ليس منسجما مع مقام الإثبات.

**الوجه الثاني:** ما ذكره صاحب الحدائق قدس سره من أن المستفاد من قوله عليه السلام: (فإذا علمت فقد قذر) تخصيص أدلة القذارة بفرض العلم، فلا قذارة واقعا إلا في فرض العلم بها، وربما يقرب كلامه - كما في كلمات السيد الصدر قدس سره- البحوث ج6ص 108 - بأن المقابلة بين القذر والنظيف قرينة على أن المراد بالنظافة النظافة الواقعية، حيث إن المراد ب- قذر- في قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) القذارة الواقعية، فمقتضى المقابلة بين القذارة الواقعية والنظيف في قوله - نظيف- أن المراد من النظافة النظافة الواقعية أيضا، فكأن مفاد الرواية: كل شيء نظيف في نفسه واقعا حتى تعلم أنه قذر واقعا.

وقد أفاد قدس سره - الحدائق ج1ص 136- بقوله ( إن ظاهر الخبر المذكور أنه لا تثبت النجاسة للأشياء ولا تتصف بها الا بالنظر إلى علم المكلف لقوله ع - "فإذا علمت فقد قذر " بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقته عين النجاسة واقعا خاصة ، بل ما كان كذلك وعلم به المكلف ، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشرع بأنه نجس وعلم المكلف بذلك ) وظاهره التفصيل بين النجس - كالدم والبول – وما يمكن ان يتنجس – كالماء والثوب الملاقي للنجاسة بالرطوبة المسرية -، ففي المجعول الكلي يكون العلم بكونه نجسا شرعا شرطا في فعلية القذارة في حق العالم به ، وفي الموضوع الخارجي يكون العلم بملاقاته لأحد القذارات سببا في فعلية قذارته .

ولكن يلاحظ عليه:

**أولا:** أن ما أفيد إما غير معقول أو خلاف الظاهر جدا بنحو يحتاج إلى القرينة الواضحة. والسر في ذلك أن الغاية للطهارة الواقعية في قوله عليه السلام: (حتى تعلم أنه قذر ) هل هي العلم بالمجعول أم العلم بالجعل؟ فإن كان منظوره أن الغاية هي العلم بالمجعول أي: أن العلم بكون الشيء قذرا شرعا بالفعل سببٌ في قذارته بالفعل، فهذا مستوجب للدور، لأنه أخذ العلم بالمجعول شرطا في فعلية المجعول، وإن كان المنظور أن الغاية هي العلم بالجعل لا المجعول - كما تلمح له بعض عباراته - بمعنى أن العلم بثبوت القذارة للدم في الشريعة - شرط في فعلية تلك القذارة في حق المكلف ، نظير ما ذكر في وجوب الجهر والإخفات في الصلاة فإن العلم بوجوب الجهر في صلاة الفجر على نحو القضية الحقيقية شرط في فعلية الوجوب في حق المكلف ، وهذا وإن لم يكن مستلزما للدور، الا أنه خلاف الظاهر جدا، فإن الظاهر من قوله: (حتى تعلم أنه قذر) العلم بقذارته بالفعل، وإلا لقال: ( حتى تعلم بحكم القذارة).

**وثانيا :** إن مقتضى كلامه شمول الغاية في قوله ( حتى تعلم أنه قذر ) للحكم والموضوع وكون الشرط في الحكم العلم بجعل القذارة له، والشرط في الموضوع العلم بملاقاته للنجس ، والجمع بينهما في عبارة واحدة قريب من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو على فرض إمكانه يحتاج للقرينة البينة ، وكذلك الأمر في التفريع في قوله -(فإذا علمت فقد قذر ) . فإن قلت: إن المنقول في بعض النسخ : (حتى تعلم أنه قَذُرَ) بهيئة الفعل الماضي لا الصفة المشبهة ، وبناء على ذلك يكون مفاد الرواية هو الطهارة الواقعية، فكأن لفظ الرواية : (كل شيء بعنوانه الأولي نظيف حتى يعلم بملاقاته ماهو النجس كملاقاة الماء للدم فيكون قذرا ) .

**قلت:** إن هذا المحتمل وارد عرفا لولا أن بيان مثل ذلك من قبل الإمام عليه السلام بيان لأوضح الواضحات، وذلك لأن الغاية المذكورة في الرواية -بناء على ورود اللفظ بهيئة الفعل الماضي - هي العلم بتحقق القذارة بالفعل لا العلم بالملاقاة ، وبالتالي فالمتحصل من الجملة هو -- كل شيء طاهر في نفسه حتى تعلم بتحقق قذارته بالفعل بسبب العلم بملاقاته للنجس، فاذا تحقق ذلك فقد تقذر بالفعل -- ومن الواضح -بعد العلم بوجود أعيان نجسة وأن الطريق الوحيد عرفا لسراية القذارة هو الملاقاة - أن كبرى - الشيء النظيف بالأصل كالماء إذا علم بأنه قد تقذر بالفعل بسبب الملاقاة فقد تقذر - مما لاداعي لبيانها، فهو نظير أن يقال: كل شيء حلال إلا إذا علم بحرمته بالفعل لبعض أسباب الحرمة فيكون حراما بالفعل ، أي لا معنى لبيان الاستثناء عرفا لو كان بالنحو المذكور .

**الوجه الثالث:** ما ذهب إليه المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أن مفاد قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) هو الطهارة الظاهرية مع استفادة توسعة الشرط في دليل اشتراط الطهارة في صحة الصلاة لما يشمل الطهارة الظاهرية.

وهذا المعنى الذي أفيد في كلماته قدس سره أيضا غير تام إثباتا، لا على نحو الحكومة ولا على نحو الورود.

أما عدم تماميته على نحو الورود بأن يكون مفاد قوله: (كل شيء نظيف) هو تحقيق النظافة بتحقيق مصداق لما هو الشرط في صحة الصلاة، فهذا متوقف على ظهور دليل شرطية الطهارة في الجامع بين الطهارة الظاهرية والواقعية، بحيث يقال : بما أن الدليل الأول ظاهر في الجامع فمتى تحقق أحد فردي الجامع بأصالة الطهارة انطبق عليه، ولكن الصحيح أنه لا ظهور في أدلة اشتراط الطهارة في صحة الصلاة في الطهارة الأعم من الظاهرية والواقعية، ففي صحيحة زرارة: (قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني) إلى أن قال: (فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما أن صليت وجدته قال تغسله وتعيد) فإن ظاهره أن المكلف علم بأصل إصابة الثوب للنجاسة لكن لا يدري هل هي بنحو السراية التي توجب التنجس وعدم صحة الدخول في الصلاة أم لا؟ ففحص فلم يقدر على إثبات ذلك ، فدخل في الصلاة بانيا على أصالة الطهارة أو استصحابها ، أو رجاء للصحة ، أو أنه حصل له الاطمئنان بعدمها فصلى ثم انكشف الخلاف ، وقد أجاب الامام ع بالأمر بالتطهير والإعادة ، ومقتضى إطلاق الجواب شموله حتى لفرض الدخول في الصلاة بانيا على الطهارة الظاهرية بأصالة الطهارة أو استصحابها ، مما يعني أن المناط هو الطهارة الواقعية ، ومما يؤيد نظر الفقرة السابقة لفرض عدم العلم بالنجاسة المانعة من الدخول في الصلاة تعرض الرواية لفرض العلم بالإصابة بالنحو المانع من الدخول في الصلاة مع الجهل بالموضع في قوله ( فإني علمت أنه أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال ع تغسل ثوبك الناحية التي ترى أنها أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ) ، ونحوها في الدلالة على كون الشرط الطهارة الواقعية صحيحة زرارة: (إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ فاغسله إن عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله وإن صليت فيه فأعد صلاتك) فإن ظاهر إطلاق الأمر في الذيل بالإعادة مع الصلاة في النجس ( وإن صليت فيه فأعد صلاتك ) الإرشاد الى أن المانع هو النجاسة الواقعية مطلقا أو كون الشرط هو الطهارة الواقعية ، ولا موجب لدعوى انصراف الصحيحة لفرض العلم بالنجاسة ، والنتيجة أن حمل أدلة مانعية النجاسة أو أدلة شرطية الطهارة على اشتراط الجامع خلاف الظاهر.[[4]](#footnote-5)

وأما بالنسبة لدعوى الحكومة بأن يقال: إن الأدلة الدالة على شرطية الطهارة ظاهرة في اشتراط الطهارة الواقعية ولكن دليل أصالة الطهارة المفيد للطهارة الظاهرية قد تكفل بتوسعة الشرط لما يشمل الطهارة الظاهرية، فيرد عليها منافاتها لظهور العلم في الطريقية لا في الموضوعية، بمعنى أن ظاهر - تعلم - في قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) أن انكشاف القذارة الثابتة للشيء في حد ذاته بغض النظر عن العلم به موجب لخطأ البناء على الطهارة قبل انكشافها ، المساوق لعدم سعة الشرط واقعا لما يشمل الطهارة الظاهرية ، لا أن العلم بالقذارة موجب لتغير الموضوع في حكم المكلف ، مما يعني أن الطهارة المستفادة من الدليل ليست إلا طهارة ظاهرية قد جعلت من قبل الشارع في فرض عدم العلم بالواقع من باب الوظيفة العملية، مضافا الى أن هذه العبارة وهي قوله ع ( كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ) إما ذيل لموثقة عمار الطويلة أو رواية مستقلة أدرجت ضمن الموثقة ، فإن كانت تعقيبا وذيلا للرواية الطويلة فإن ظاهر سياق الرواية كون آثار النجاسة والطهارة الواقعيتين على نسق واحد، من حيث كون المجعول في فرض عدم العلم هو الطهارة الظاهرية كوظيفة عملية معذرة حيث قال ع : (وعن ماء شربت منه الدجاجة قال إن كان في منقارها قذر لم تتوضأ منه ولم تشرب وإن لم تعلم أن في منقارها قذرا فتوضأ واشرب) وقال : (إلا أن ترى في منقاره دما فإن رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب) كما تعرضت الرواية لحكم وقوع الجرذ والكلب والخنزير في الماء ، وحكم شرب بول الإبل والبقر ، والفرق بين ماله نفس سائلة وما ليس له ، ثم عطف على الجميع الذيل بقوله ( وكل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ) فإن ظاهر التعقيب بهذا الذيل لجميع الأحكام أنها على نسق واحد في حال عدم العلم بالقذارة ، فإما أن يقال بمقالة صاحب الحدائق قده من عدم القذارة واقعا في فرض الجهل في الجميع ، وقد سبق نقده ، أو يقال إن مفادها بيان الوظيفة العملية في فرض الشك بالبناء على الطهارة في الجميع ، وأما استفادة توسعة الشرطية في الصلاة لما يشمل الطهارة الظاهرية دون النظر لحكم الماء المتوضأ به أو حكم شرب الماء النجس ونحوه فهو تفكيك لا قرينة عليه في الرواية الشريفة ، وإن كانت رواية مستقلة ولو بقرينة استئناف - ( وقال ) فإن ظاهر التفريع فيها أن المنظور ترتيب آثار الطهارة ما لم تتنجز القذارة بعلم أو علمي، ويؤكد ذلك ما في الذيل: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) فإن ظاهر قوله ( فليس عليك ) نفي المنجزية وأن الطهارة المعتبرة حال الجهل مجرد وظيفة عملية معذرة لا أكثر من ذلك، فاستفادة توسعة الشرط لما يشمل الطهارة الظاهرية والواقعية مما لا قرينة عليه البتة.

فتلخص بذلك أن المنسجم مع مقام الإثبات إفادة الرواية الطهارة الظاهرية كوظيفة عملية ترتفع بتنجز الواقع.

**الجهة الثانية:** أن ما أفيد في كلمات المحقق الآخوند مناف للمرتكزات لقيامها على أن الثوب الذي يغسل بماء متنجس نجس وإن لم تعلم نجاسته ، كما أن الوضوء بماء متنجس وضوء فاسد وصلاته فاسدة، مع أن مقتضى كلام الآخوند صحة وضوئه وصلاته في الثوب المتنجس عند وقوعهما حال الجهل ، وكذلك الحال بالنسبة للاستصحاب، فإنه قده وإن حصر الإستصحاب المحقق للشرطية في استصحاب الطهارة والحلية ولكن لا فرق بحسب النكتة بين استصحاب الطهارة والحلية و استصحاب الملكية، فإنه إذا كان مفاد الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع فلا فرق بحسب النكتة بين كون المستصحب طهارة أو حلية أو ملكية، فلازم مبناه أن المكلف لو استصحب ملكية نفسه للعين ثم باعها وانكشف أنها ليست ملكا له حين البيع، فإن مقتضى كلامه صحة البيع ولا يقول به أحد .[[5]](#footnote-6)

و قد دفع جملة من الأعلام هذه النقوض على مسلك الكفاية ومنهم 1‐ بعض الأكابر قده في تهذيب الأصول - ج1ص150- بقوله : إن قيام ضرورة الفقه على عدم انتفاء أثر النجاسة في مورد هذا النقوض لا يوجب رفع اليد عن أصل المبنى ،

وفيه أن عدم ترتب أوضح الآثار على المبنى كاشف عرفا عن الخلل فيه ، لا ان المبنى قاعدة تقبل التخصيص ولو بتخلف أوضح الآثار .

 2‐ ما أفاده سيد المنتقى قدس سره - ج2ص50- وحاصله عدة مطالب ١‐ أن الدليل المتكفل لإثبات موضوع ظاهري بلحاظ أثر معين تارة يكون لضد موضوعه أثر مناقض لهذا الأثر ، وتارة لا يكون له ضد ذو أثر مناقض لأثره ، فالأول نظير استصحاب الملكية لزيد وأثره جواز النقل لغيره ، وله ضد وهو الوقف وأثره مناقض لأثر الملكية وهو عدم جواز النقل ، والثاني نظير الطهارة التي أثرها الشرطية للصلاة ، وليس لضدها وهو النجاسة أثر مناقض وهو المانعية من الصلاة ، فقد تقرر أن أحد الضدين إذا أخذ شرطا امتنع أخذ الضد الآخر مانعا ، نعم للنجاسة آثار لا تناقض أثر الطهارة وهو الشرطية ، نحو نجاسة الملاقي للنجس . ٢- أن النحوين السابقين بينهما جهة اشتراك وجهة امتياز ، أما جهة الإشتراك فهي نفي أثر الضد ظاهرا ففي النحو الأول بعد ترتب جواز النقل على استصحاب الطهارة يحكم بنفي أثر ضده وهو حرمة النقل وضعا ، ولا يمكن الجمع بينهما للتناقض . وفي النحو الثاني فإن الضد وإن لم يكن له أثر مناقض لكن الحكم بثبوت الضد ملازم لنفي ضده في مرحلة الظاهر ، إذ الحكم بطهارة الماء مثلا مستلزم بحسب مرحلة الظاهر لنفي نجاسته ، ومقتضى ذلك انتفاء آثار نجاسته وإن لم تكن مناقضة لأثر الطهارة وهو الشرطية ، إذ لايعقل الجمع بين نفي النجاسة وترتيب آثارها ومنها النجاسة بالملاقاة ، وأما جهة الإمتياز فتفصيلها أنه إذا لم يكن لضد الموضوع أثر مناقض لأثر الموضوع كان ثبوت الأثر للموضوع ثبوتا واقعيا ، فمثلا ثبوت الطهارة للثوب بأصالة الطهارة أو استصحابها يترتب عليه أثره وهو الشرطية وليس لضده وهو النجاسة أثر مناقض ، فمقتضى ذلك أن الأثر وهو تحقق الشرط بالطهارة المستفادة من الأصل هو أثر واقعي ، لأن موضوع الشرطية طبيعي الطهارة وهي أمر اعتباري ، فإذا تحقق اعتباره بأصالة الطهارة في الثوب تحقق الشرط واقعا ، ولايمنع من تحققه واقعا أثر مضاد لانتفاء الأثر المضاد له ، أو فقل المقتضي لثبوت أثره واقعا تام وهو كونه فردا من طبيعي الطهارة الذي هو شرط صحة الصلاة ، والمانع مفقود وهو عدم وجود أثر مناقض . وإن كان لضد موضوع الأثر أثر مناقض ، فبما أن الدليل الدال على ثبوت الموضوع كاستصحاب الملكية لزيد لايتكفل نفي الضد واقعا وهو الوقفية فلايتنفي أثره واقعا وهو حرمة النقل ، فحينئذ يتعارض الدليلان - الدليل المتكفل لإثبات الملكية وأثره جواز النقل ، والدليل المتكفل للأثر المناقض وهودليل الوقفية المثبت لحرمة النقل ، إذ لايمكن اجتماعهما في موضوع واحد ، فإما أن يقدم دليل الإستصحاب للملكية ويقيد به دليل الوقفية وهو نوع من التصويب ، أو يكون جواز النقل لأجل الإستصحاب أثرا ظاهريا لايحقق فردا من شرطية نفوذ البيع واقعا ، فإن المقتضي له وهو كونه أمرا اعتباريا تام لكن المانع موجود وهو الأثر المناقض . ٣- بناء على مامضى فإن دليل شرطية الطهارة للصلاة موضوعه طبيعي الطهارة ، وأصالة الطهارة في الثوب محقق لفرد واقعي منه ، وليس له أثر مناقض إذ ليست النجاسة مانعا من صحة الصلاة ، بل الطهارة شرط ، ومقتضاه الإجزاء ، وأما الآثار الأخرى للنجاسة نحو حرمة شرب النجس ونجاسة الملاقي فانتفاءها بأصالة الطهارة انتفاء ظاهري لاواقعي ، وذلك لتعارض الدليلين والجمع بينهما بالإلتزام بكون ترتب أثر الطهارة في حرمة الشرب والنجاسة بالملاقاة حكما ظاهريا . ٤- قد اتضح بذلك عدم ورود النقوض على مسلك الكفاية ، أما الحكم بطهارة الملاقي للنجس فيدفعه أن نجاسة الملاقي من آثار النجاسة ، وبما أن الطهارة تضاد النجاسة كان الحكم بطهارة الماء بأصالة الطهارة نافيا للنجاسة نفيا ظاهريا لاواقعيا لتضادهما ، فإذا انكشف الواقع انكشف ترتب آثار النجاسة من الأول لانكشاف الخلاف ، وهكذا الحال في استصحاب الملكية للمال مع كونه وقفا واقعا ، وأما عدم صحة الوضوء بالماء النجس واقعا فلعله لأن النجاسة مانع لا أن الطهارة شرط فيأتي فيه ماذكرفي استصحاب الملكية .

ويلاحظ عليه : أن مقتضى النكتة المذكورة في كلام الكفاية هو تضييق أدلة النجاسة كتوسعة أدلة الطهارة ، والوجه في ذلك أن المكلف لو توضأ بماء نجس فإن أمام دليل أصالة الطهارة دليلين : أحدهما دليل شرطية الطهارة في صحة الصلاة الذي يقتضي أن أعضاءه وإن كانت نجسة الا أنها لاتمنع من صحة الصلاة لتحقق شرط صحة الصلاة وهو طبيعي الطهارة حقيقة ، بأصالة الطهارة الظاهرية . وثانيهما دليل مانعية النجاسة من صحة الوضوء ، وبناء عليه فدعوى أن دليل أصالة الطهارة بالنسبة للشرطية محقق للشرط واقعا ، ولكنه بالنسبة للمانعية ناف لها ظاهرا تحكم وتفكيك بلامبرر عرفي ، فإنه كمايستفاد من صدر الموثقة- ( كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ) إيجاد فرد اعتباري من الطهارة فهو محقق لطبيعي الطهارة المأخوذ موضوعا لدليل الشرطية ، فكذلك يستفاد.من الذيل ( فإذا علمت فقد قذر ) ولو بمفهومه إعدام فرد من القذارة في فرض عدم العلم إعداما واقعيا ، بلحاظ أن القذارة أمر اعتباري فإيجادها وإعدامها حقيقي ، وبالتالي فأصالة الطهارة في الماء واردة على دليل مانعية النجاسة ورودا تضييقيا ، إذ الورود موسع ومضيق ، وإن لم نقل باستفادة الورود من الذيل فالصدر دال على ذلك بالدلالة الإلتزامية ، أي أن جريان أصالة الطهارة في الماء دال بالإلتزام العرفي على نفي النجاسة ومقتضى ذلك نفي فرد من النجاسة نفيا حقيقيا فهو وارد على دليل مانعية النجاسة من صحة الوضوء ، ومقتضاه الصحة والإجزاءولايقول به ، وكما أن مادل على شرطية الطهارة الخبثية في الصلاة ليس لضد موضوعه وهو النجاسة أثر مناقض ، إذ النجاسة الخبثية ليست مانعا من صحة الصلاة ، كذلك مادل على مانعية النجاسة في الماء من صحة الوضوء ليس لضد موضوعه - حسب تقريره- وهو الطهارة أثر مناقض . فالتفكيك بين الأثرين غير عرفي . 3- ماأفاده السيد الأستاذ مد ظله من أن دليل أصالة الطهارة حاكم بلحاظ الآثار الجعلية لا بلحاظ الآثار الذاتية للقذارة ومنها أن القذر لا يطهر وأن ملاقي القذر قذر.

ويلاحظ عليه :

أولا: أن مقتضى نكتة الآخونذ قده كما هي توسعة آثار الطهارة بما يشمل الطهارة الظاهرية كذلك تضييق آثار القذارة لما لايشمل مورد مورد الطهارة الظاهرية، كما هو مفاد قوله: (فإذا علمت فقد قذر) من سببية العلم للقذارة - حسب تقريره -، ولازمه أن ما لم يعلم أنه قذر فلا تترتب عليه آثار القذارة ، أو أن انتفاء آثار القذارة بالإلتزام العرفي لصدر الموثقة .

وثانيا: أن الطهارة والنجاسة - بحسب مبناه- ليست أمورا تكوينية وكذا آثارها، فلا معنى للتفصيل المذكور في كلمات السيد الأستاذ مد ظله بين الآثار الذاتية للقذر والآثار الجعلية ، بل هي آثار جعلية وضعها الشارع لما يعتبره قذرا فالتفكيك بينها وبين القذر ممكن في عالم الاعتبار كما لو فرض كون القذر ضئيلا جدا كما لو كان الماء كرا إلا إصبع ووقعت فيه قطرة دم فإن المرتكز العرفي لا يأبى أن يكون الماء مطهرا في هذا الفرض ، لعدم سيطرة القذارة عليه ، كما أنه لا تسري قذارته إلى غيره باعتبار ضآلة القذارة وسعة حجم الماء، فالتفكيك بين القذارة وبين عدم المطهرية وعدم السراية أمر عرفي في هذه الفروض ، مضافا الى أن عدم المطهرية ليست أثرا لطبيعي القذر ولاعدمها أثر لطبيعي الطاهر ، وإنما المطهرية وعدمها أثر لخصوص الماء الطاهر والماء النجس فليست أثرا ذاتيا للقذر .

**131**

**تعقيب: ذكر المحقق الآخوند قدس سره أن هناك فرقا بين الأمارات والأصول المتكفلة بتنقيح موضوع الشرط في صحة العبادة، حيث إن مقتضى تنقيح الموضوع بأصالة الطهارة وأصالة الحل واستصحابهما هو الإجزاء، بخلاف ما لو قامت الأمارة على تنقيح موضوع الشرط، كما لو قامت البينة على طهارة الثوب ، أو كون الثوب مباحا – مقابل كونه مغصوبا أوكونه من جلد ما لا يحل أكله – ثم انكشف الخطأ فلا إجزاء.**

**وهذا ما أوجب إشكالا على مطلبه، ومحصله: أن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من الفارق بين الأمارة والأصل بالإجزاء في الأصل دون الأمارة إنما يتم لو كان مفاد دليل حجية الأمارة اعتبار العلمية – كما هو مسلك المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما – أو كان مفاد دليل الحجية جعل المنجزية والمعذرية كما هو مبنى المحقق الآخوند قدس سره ، أو جعل الحجية أي ما به الإحتجاج كما مبنى المحقق الإصفهاني قدس سره ، فإن نتيجة هذه المباني: أن قيام الأمارة على الطهارة أو الحلية لا يتضمن إيجادا لموضوع الشرط باعتبار أن الأمارة مجرد علم تعبدي بالواقع أوموضوع للمنجزية أو المعذرية عقلا أو مما يصح الإحتجاج به ، وأما بناء على أن مفاد دليل حجية الأمارة جعل المؤدى - كما ذهب إليه بعضهم - بتقريب أن المستفاد من الرواية الشريفة: (فما أديا إليك عني فعني يؤديان) أن مؤدى خبر الثقة هو الواقع ، فإنه لا يبقى فارق بين الأمارة والأصل حيث إن مؤدى أصالة الطهارة إيجاد لموضوع شرطية الطهارة، فكذلك إذا قامت الأمارة على طهارة الثوب فإن مؤداها اعتبار طهارة الثوب وهو إيجاد اعتباري لموضوع الشرط في صحة الصلاة وهو الطهارة ، فلا فرق بين مؤدى الأمارة والأصل من هذه الجهة ، فإذا كان قيام الأصل على الطهارة أو الحلية مقتضيا للإجزاء فقيام الأمارة عليهما – مع كون مفاد دليل حجية الأمارة جعل المؤدى – مقتضي للإجزاء أيضا، فما هو الفرق بين الموردين؟**

**وهنا وجهان للجواب:**

**الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في نهاية الدراية [ج1 – 392] تحقيق مؤسسة آل البيت – بقوله: (إن لسان الدليل حيث إنه مختلف فلامحالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمارة ، ومن الواضح أن مفاد قوله ع ( كل شيء نظيف ) هو الحكم بالطهارة ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكي عنه ، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها ، وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية – ومنها الشرطية – فلامحالة يوجب ضمه إلى الأدلة الواقعية التوسعة في الشرطية ، ومثله ليس له كشف الخلاف ، لأن ضم غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه ، بخلاف دليل الأمارة إذا قامت على الطهارة ، فإن معنى تصديقها – صدق العادل – البناء على وجود ماهو شرط واقعا ، فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة ، لا إنشاء الشرطية، إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيتها واقعا بدليلها الحاكي عنها ، لا الحكم بالطهارة ابتداء ، فإذا انكشف عدم الطهارة واقعا فقد انكشف وقوع الصلاة بلاشرط ) وبيانه ضمن مقدمات:**

**المقدمة الأولى: إن مفاد دليل الأصل العملي - كدليل أصالة الطهارة أو دليل أصالة الحل – هو إيجاد فرد من الطهارة من دون نظرٍ إلى واقع يحكى عنه، فهو ليس في مقام الحكاية عن الواقع، بل هو في مقام إيجاد فرد من الطهارة أو الحلية الظاهريتين، ومقتضى قيام الأصل على إيجاد فرد من الطهارة ترتب آثار الطهارة، إذ لا معنى للتعبد بالطهارة من دون التعبد بآثارها ، ومن آثارها تحقق الشرطية، وهو اشتراط صحة الصلاة بطهارة الثوب.**

**المقدمة الثانية: إذا ضم مؤدى دليل أصالة الطهارة - وهو إيجاد فرد من الطهارة بغرض ترتيب آثاره ومنها الشرطية – لدليل شرطية الطهارة كان مقتضى ضم هذا لهذا بالنظر العرفي توسعة دائرة الشرطية لمايشمل الطهارة الظاهرية المستفادة من دليل أصالة الطهارة. ولا يتصور في ذلك كشف خلافٍ، لأن ضم ما ليس بواقع لما هو الواقع لا يتصور فيه كشف خلاف، حيث إن مؤدى دليل أصالة الطهارة ليس هو الحكاية عن الواقع كي يتصور فيه كشف الخلاف، وإنما مؤدى دليل أصالة الطهارة هو ترتب آثار الطهارة على الطهارة الظاهرية ، فضم ما ليس بطهارة واقعية وجدانا لما هو الطهارة الواقعية المتتج لتوسعة دائرة الشرطية، مما لا يتصور فيه كشف الخلاف، فلو قال المولى : إن الطهارة الظاهرية فرد من الشرط ، فإنه مما لا يتصور كشف الخلاف فيه لكونه اعتبارا بإزاء اعتبار الشرطية للطهارة الواقعية ، ولذا يقال بالإجزاء فيه.**

**المقدمة الثالثة : إن مفاد دليل اعتبار الأمارة – وإن كان جعل المؤدى – الا أنه إنما اعتبر المؤدى لا في نفسه بل اعتبره وجودا لماهو الشرط في الواقع، أي أن البينة إذا قامت على طهارة الثوب فإن مؤداها كون طهارة الثوب هي الطهارة الواقعية التي قام الدليل على اعتبارها شرطا في صحة الصلاة، فإن لازم اعتبار المؤدى هو الواقع هو الإقرار بالشرطية والمفروغية عنها لاإنشاؤها وتوسعة دائرتها ، وإنما الذي يترتب على اعتبارالطهارة هي الشرط الواقعي أثر الشرطية، ومنه: جواز الدخول في الصلاة جوازا وضعيا، حيث إن مؤدى الأمارة إثبات موضوع تلك الشرطية المفروغ عن ثبوتها، فالأثر المترتب عليه ليس توسعة الشرطية بل أثرها وهو جواز الدخول في الصلاة، فإذا انكشف أن ما تكفلت البينة -بإثبات كونه موضوعا لما هو الشرط واقعا – ليس كذلك فقد تبين أن الصلاة بلا شرط، ومقتضى أن الصلاة بلا شرطٍ فسادها.**

**وأشكل على ذلك سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص61] ومحصله أن ما ذكره المحقق أعلى الله مقامه إنما يفيد بناء على الحكومة لا على الورود، وبيان ذلك أنه إذا قلنا بأن دليل الأصل حاكمٌ على دليل الشرطية موسع لدائرتها فهو ناظر إلى الواقع كالأمارة، فكما أن الأمارة ناظرة للواقع وتعتبر طهارة الثوب مصداقا لما هو الشرط الواقعي فإن دليل الأصل كدليل أصالة الطهارة ناظر للواقع أيضا، غاية ما في الأمر ان دليل حجية الأمارة عند نظره للواقع مفاده ترتيب أثر الواقع على طهارة الثوب ظاهرا، بينما دليل الأصل العملي عند نظره للواقع مفاده ترتيب الشرطية على الثوب الطاهر بالأصل ترتيبا واقعيا لتكفله توسعة دائرة الشرطية ، وأما إذا قلنا بالورود بمعنى أن مفاد دليل الأصل ليس النظر للواقع ، وإنماإيجاد طهارة ظاهرية في عرض الطهارة الواقعية لا في طولها، من دون لحاظ ترتب الحكم عليه فإذا أوجد فردا من الطهارة ظاهرا والمفروض أن دليل الشرطية مفاده أن الشرط في صحة الصلاة طبيعي الطهارة وهذا فرد من الطهارة فينطبق عليه دليل الشرطية قهرا، فهو إنما يوجب التوسعة في دائرة صدق الموضوع لادائرة نفس الموضوع ،وهذا كما يتأتى في الأصل العملي يتأتى في الأمارة، فإن الأمارة إذا قامت على أن الثوب طاهر ومفاد دليلها اعتبار المؤدى وجعله، فمقتضى ذلك اعتبار فرد من الطهارة ، والمفروض أن مفاد دليل الشرط هو اشتراط طبيعي الطهارة – انطبق ذلك على مؤدى الأمارة أيضا لأنه أحد أفراد الموضوع ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وأما أن المشرع عندما اعتبر الثوب طاهرا اعتبره بما هو مصداق للشرط الواقعي بخلاف باب الأصل حيث لم يعتبره بما هو مصداق للواقع فهذا اختلاف في اللسان والصياغة، وإلا فالمؤدى هو إيجاد فرد اعتباري من الطهارة كما هو مؤدى دليل الأصل العملي، وأما وجود حيثية لسانية في دليل الأمارة -وهي اعتبار فرد من الطهارة بلسان أنه مصداق للطهارة الواقعية – دون دليل الأصل فإن اختلاف اللسان لا يغير من الواقع شيئا.**

**ولكن المحقق أعلى الله مقامه ، وإن ذكر عبارة اختلاف اللسان في بداية حديثه إلا أنه ليس المقصود كما يظهر من سياق كلامه رجوع الفرق للفرق في الصياغة بين دليل حجية الأمارة ودليل الأصل العملي، بل المدعى أن قوام دليل حجية الأمارة نحو (صدق العادل) – بناءً على كون مفادها جعل المؤدى - هو جعل المؤدى بعنوان أنه الواقع، فماقامت عليه الأمارة ليس هو إيجاد فرد من الطهارة في نفسه كما عليه مؤدى الأصل العملي ، بل قامت على إيجاد فرد من الطهارة بعنوان أنه الواقع، وحيث لم تتصرف في الواقع فكيف يقال – بناء على الحكومة : أنها تكفلت بتوسعة دائرة الشرطية، كما أنها اذا كان مفادها الإقرار بالواقع وإثبات مصداق الشرط ، فكيف يقال بأنه لانظر لها للحكم بناء على الورود ، مع أن مفادها بالتعبد بالطهارة للثوب تحقيق الطهارة الواقعية .**

**الوجه الثاني: ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص62] وبيانه: أن الفارق بين دليل الأصل ودليل حجية الأمارة – مع أن كليهما جعل للمؤدى – هو العرضية والطولية، أي: التصرف في الطبيعي أو في الفرد، وبيان ذلك أن مفاد دليل الأصل العملي – كدليل أصالة الطهارة – إيجاد فرد ظاهري من الطهارة في عرض الفرد الواقعي وهو الطهارة الواقعية، فهو ليس ناظرا للواقع إطلاقا، بل يزعم إيجاد فرد آخر من الطهارة، ومقتضى هذه العرضية أن تصرف دليل أصالة الطهارة تصرف في الطبيعي لا في الفرد، والوجه في ذلك أنه لما فرغ عن كون الشرط في صحة الصلاة طبيعي الطهارة، فمفاد دليل الأصل أن مؤداه موجد للطبيعي، فهو يتصرف في الطبيعي من حيث دائرة صدقه لا من حيث توسعة حكمه، أي ليس مفاد دليل أصالة الطهارة توسعة الشرطية كي يكون متصرفا في الحكم والمحمول، بل مفاده توسعة دائرة الصدق بمعنى أن من مصاديق الشرط الطهارة الظاهرية ، وأما دليل حجية الأمارة فهو وإن تكفل بإيجاد فرد من الطهارة - لأن مفاد دليل حجية الأمارة جعل المؤدى – لكنه تكفل بإيجاد الفرد لا بإيجاد الطبيعي، فإن دليل حجية الأمارة يقر أن الشرط في صحة الصلاة الطهارة الواقعية، ويدعي أن مؤدى البينة هو الطهارة الواقعية، فهو متصرف في الفرد الذي قام الدليل على اعتباره شرطا بزعم أن مؤداه هو ذلك الفرد الذي قام الدليل على اعتباره شرطا، فمنظوره التصرف في الفرد لا الطبيعي، ومقتضى كونه تصرفا في الفرد أنه في طول الواقع لا في عرضه، ولأجل ذلك يصح نسبة مفاد الأمارة إلى الله تعالى على أنه هو الواقع، فلو قامت الأمارة على وجوب الجمعة لقيل: هذا هو حكم الله، بينما لا يصح نسبة مفاد دليل الأصل للواقع لأنه لم ينظر إلى الواقع كي يصح نسبة مؤداه إلى الواقع، وهذا أثر مشترك على جميع المباني في حجية الأمارة، أي: سواء قلنا بأن المبنى جعل العلمية أو جعل المنجزية والمعذرية أو غير ذلك، بينما لا يصح نسبة مؤدى الأصل لله على أنه هو الواقع، مما يعني أن الأمارة في طول الواقع، فإذا انكشف خطأ الأمارة وأن الثوب ليس بطاهر انكشف أن الأمارة أخطأت الواقع، فمقتضى ذلك عدم الإجزاء، وهذا هو الفرق بين دليل حجية الأمارة ودليل حجية أصالة الطهارة، وهو فرق في المجعول وليس فرقا في اللسان.**

**132**

وما أفاده سيد المنتقى قدس سره محل تأمل، وذلك لأن اعتبار الشارع لمؤدى الأمارة متضمن لحيثيتين: حيثية جعل المؤدى، وحيثية أن المؤدى هو الواقع، فإذا قامت الأمارة على طهارة الأرنب مثلا فالمجعول - وهو الطهارة - متضمن لحيثيتين:

الحيثية الأولى: اعتبار الطهارة للأرنب، والحيثية الثانية: أن الطهارة المجعولة هي المعتبرة شرعا، أو أن الطهارة المجعولة هي الواقع في علم الله، فبما أن جعل المؤدى يتضمن هاتين الحيثيتين فإما أن يكون التفكيك بينهما مرفوضا بحسب النظر العقلائي وإما أن يكون مقبولا، فإن كان المرتكز العقلائي يأبى التفكيك بين الحيثيتين ويرى أن المجعول في باب الأمارات بمثابة الإخبار المحض الذي هو فانٍ في الواقع ولا استقلالية له في نفسه، فإذا كان التفكيك بين الحيثيتين مرفوضا بنظر المرتكز العقلائي فمقتضى ذلك عدم معقولية الورود والحكومة الواقعيتين بلحاظ أن الورود الواقعي يقتضي أن يكون للمجعول أثر في نفسه بغض النظر عن الواقع كي يكون هذا المجعول فردا من أفراد الطبيعي أو الجامع الواقعي، فإذا فرض أن العقلاء لا يفككون بين المجعول وبين طريقيته للواقع وفنائيته فيه فإذن ليس للمجعول بالنظر العقلائي أثر في نفسه، فإذا لم يكن له أثر في نفسه فالورود الواقعي والحكومة الواقعية منتفيان بانتفاء موضوعهما، فلا ورود ولا حكومة واقعيتين، نعم يمكن أن يتحقق بالمجعول الورود والحكومة الظاهريان لكنه لا ينفع في المقام، إذ المقصود في المقام الوصول إلى الإجزاء المعتمد على سعة الواقع لما يشمل الطهارة الظاهرية.

وإن كان المرتكز العقلائي يرى إمكان التفكيك بين الحيثيتين فهناك مجعول وهو الطهارة الظاهرية وهناك حيثية أخرى وهي كون هذا المجعول بعنوان أنه الواقع، فهناك حيثيتان: حيثية المجعول في نفسه وهو الطهارة الظاهرية وحيثية أن هذا المجعول هو الواقع - وهي حيثية أخرى - والمرتكز العقلائي يقبل التفكيك بين الحيثيتين، فإذا كان التفكيك عقلائيا فحينئذ يأتي السؤال وهو أن دليل شرطية الطهارة في صحة الصلاة إما أن يكون ظاهرا في أن الشرط هو الطبيعي وإما أن يكون ظاهرا في أن الشرط خصوص الطهارة الواقعية، فإن كان الدليل ظاهرا في أن الشرط طبيعي الطهارة - والمفروض أن دليل أصالة الطهارة تكفل بحيثيتين إحداهما جعل الطهارة - فمقتضى كون المجعول بدليل الأمارة أو بدليل أصالة الطهارة هو الطهارة انطباقُ دليل شرطية الطهارة عليه انطباقا قهريا، فلا مجال للتخلف، أي: متى كان دليل الشرطية ظاهرا في الطبيعي وكان مؤدى الأمارة هو جعل الطهارة انطبق الطبيعي على الطهارة المجعولة بالأمارة قهرا، ولا يضر بذلك وجود الحيثية الثانية وهي أن الطهارة المجعولة مجعولة بعنوان الواقع، فلا يضر ذلك بالورود، والسر في ذلك أن جعل الطهارة بعنوان أنها الواقع لا يمنع من ترتب أثر الورود عليها، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: قد يرى العقلاء أن الغرض من اعتبار الطهارة في مؤدى الأمارة ردم الهوة في فرض الخطأ، ومعنى ردمها في فرض الخطأ أنه قد يقول العقلاء بأنه لا معنى لأن يعتبر الشارع قيام الأمارة على الطهارة جعلا للطهارة إلا في فرض الخطأ وإلا ففي فرض الإصابة فالطهارة الواقعية حاصلة بنفسها ولا حاجة للاعتبار، فإذا كان المنظور في جعل الطهارة على طبق مؤدى الأمارة فرض الخطأ فكأن المشرع يقول: إن أصابت هذه الأمارة الواقع فالطهارة الواقعية حاصلة وإن لم تصب فقد جعلت لك عوضا عن الطهارة الواقعية وهو الطهارة الظاهرية، فالغرض من اعتبار الطهارة بعنوان الواقع هو قيامها مقامها في فرض الخطأ وعدم الإصابة، فإذا كان الغرض من ذلك هو ردم الهوة في فرض الخطأ فهذا الغرض لا يتنافى مع الإجزاء ولا مع الورود بل هو منسجم مع الورود، أي أن هذا الغرض متلائم مع أن يكون للطهارة الظاهرية أثر في نفسها وهي بدليتها عن الطهارة الواقعية في فرض الخطأ، ومقتضاه تحقق الورود لا منافاته للورود.

الوجه الثاني: أن يكون الغرض المقصود من جعل الطهارة الظاهرية على طبق مؤدى الأمارة أن للطهارة الواقعية أثرا غير أثر الطبيعي، فللطهارة الواقعية أثران: أثر يترتب على طبيعي الطهارة - وهو صحة الصلاة - واقعيةً كانت أم ظاهرية، وأثر في خصوص الواقعية وهو جواز اللبث في المسجد، فهناك غرض في الطهارة الواقعية، وبما أن هناك أثرين فالمصحح لاعتبار الشارع الطهارة على طبق مؤدى الأمارة بعنوان أنها الطاهرة الواقعية ترتب أثر الطهارة الواقعية عليها، فإن أخطأت الأمارة ولم توافق الواقع لم يترتب أثر الطهارة الواقعية عليها ولكنها فرد من طبيعي الطهارة، ومقتضى كونها كذلك ترتب أثر الطبيعي.

وعليه فما أفاده سيد المنتقى قدس سره من أنه إذا كان المجعول على طبق مؤدى الأمارة بعنوان أنها الواقع فلا ورود غير تام، بل يتصور الورود حتى مع كون المجعول على طبق مؤدى الأمارة الطهارة بعنوان أنها الواقع.

والجواب الصحيح عن أصل المسألة - وهي عدم الإجزاء بناء على كون الأمارة من باب الطريقية - يعتمد على أمور:

الأمر الأول: ليست السببية في عرض الطريقية، حيث يتوهم كثير أن هناك اتجاهين في الأمارات في عرض واحد وهما الطريقية والسببية وليس الأمر كذلك، وإنما السببية في طول الطريقية بمعنى أن الاتجاه العقلائي الممضى شرعا هو أن الأمارة طريق لإحراز الواقع، غاية ما في الباب أنها لو أخطأت فهل يمكن أن نعوض المصلحة الفائدة نتيجة خطأ الأمارة بمصلحة أخرى؟ فجاء هنا اتجاه السببية، فاتجاه السببية إنما جاء في طول الطريقية، وهو فرض خطأ الأمارة وعدم إصابتها للواقع وتبديل المصلحة الفائتة للواقع بمصلحة أخرى، وإلا فالمنظور العقلائي للأمارة هو الطريقية للواقع، أي أن المسبب أو المقتضي لجعل الحجية للأمارة كونها إحرازا وطريقا لتحصيل الواقع.

الأمر الثاني: بما أن الأمارة ملحوظة على نحو الطريقية للواقع فكل ما ذكره الأعلام في معنى الحجية ليس إلا صياغة للطريقية، فلا إشكال في أن الأمارة طريق ولكن ما هي الصياغة الأقرب لطريقية الأمارة للواقع، فهنا جاءت المباني فمن قال بأن معنى الحجية جعل العلمية وتتميم الكاشفية كالنائيني والخوئي وشيخنا الأستاذ قدست أسرارهم يرى أن هذا هو أقرب نظر عقلائي للطريقية، ومن قال بأن معناها مجرد جعل المنجزية والمعذرية - كما هو مبنى الآخوند - فيرى أنها طريق محض وهذا هو مقتضى كونها طريقا محضا فإن أصابت تنجز الواقع وإلا فهو معذور، فلا أثر لها إلا ذلك، ومن قال بأن معناها صحة الاحتجاج - كالمحقق الأصفهاني قدس سره - فلتحقيق ما يقوم به البناء العقلائي من الاحتجاج له أو عليها جعلها حجة، وهذا هو ملاك الطريقية، فإن أوضح الآثار للطريقية للواقع هو صحة الاحتجاج به وعليه، والمبنى الرابع أن المجعول في باب الأمارات هو المؤدى، أي أن الشارع اعتبر وجوبا على طبق الأمارة ولكنه ليس وجوبا في نفسه كي يتنافى مع الطريقية بل جعله وجوبا بعنوان أنه الواقع، فهذه صياغة للطريقية العقلائية أيضا، فظهر على جميع المباني أن الأمارة طريق، وإنما الاختلاف في صياغة الطريقية والتعبير عنها، كما ذكره السيد الصدر قدس سره، وإلا فحقيقة حجية الأمارة في أنها إبراز الاهتمام بالواقع أو إبراز عدم الاهتمام به، فإذا قامت الأمارة على حكم إلزامي أو إباحة اقتضائية كان روحها أنها ليست إلا إبرازا للاهتمام بالواقع وإذا قامت على المعذورية وإرخاء العنان كان مفاد حجيتها إبراز عدم الاهتمام بالواقع، فليس وراء حجية الأمارة بالنظر العقلائي إلا هذه النقطة: إبراز الاهتمام أو إبراز عدمه، وما ذكر لدى القوم كله صياغات للطريقية العقلائية.

الأمر الثالث: ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص62] من أن الشاهد على أن المجعول هو الحكم الظاهري بعنوان أنه الواقع هو صحة النسبة، وأنه على جميع المباني في حجية الأمارة يصح نسبة مؤداها لله فيقال: تجب الجمعة عند الله، لقيام خبر الواحد عليه.

ولكن هذا غير تام، فقد ذكرنا في بحث حجية القطع وفي بحث قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي أنه لا دليل على صحة نسبة مفاد الأمارة إلى الله تعالى، فلا يتم هذا الشاهد، والسر في ذلك أن ما ذكره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ قدست أسرارهم من أن ما دل على اعتبار الأمارة علما حاكم على كل دليل أخذ فيه عنوان العلم ومن الأدلة التي أخذ فيها عنوان العلم جواز الإخبار عن الواقع وجواز الإفتاء فتقوم الأمارة مقام العلم في جواز الإخبار والإفتاء، ولكنه غير تام، فإما أن يكون المستند في ذلك البناء العقلائي وإما أن يكون الدليل اللفظي، فإن ادعي أن المستند في ذلك هو البناء العقلائي فلا شاهد عليه، وإنما المقتضي لحجية خبر الثقة لدى البناء العقلائي كاشفيته بلحاظ إفادته للظن النوعي، وذلك باعتبار غلبة إصابته للواقع، لا أن العقلاء قد اعتبروه علما ورتبوا عليه آثار العلم بالواقع، نعم يرتبون عليه آثار الواقع لا آثار العلم به، وإن كان المستند هو الدليل اللفظي فلا يوجد، وأما قوله عليه السلام: (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا الذين عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحمله إياهم) فالرواية مع ضعفها سندا واردة في ثقات الأئمة عليهم السلام لا في الثقة، وعلى فرض نظرها لمطلق الثقة فالمنهي عنه هو التشكيك وليس المنهي عنه احتمال الخلاف بأن يقال: إن مفادها أن خبر الثقة علم، بل غاية مفادها أن التشكيك في ما يرويه أصحاب الأئمة الثقات مردوع عنه.

وأما قوله في المعتبرة: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قالا إليك عني فعني يقولان) فالاستدلال بها على أن خبر الثقة علم تكلف واضح، فإنها واردة في العمري وابنه الحاملين للسفارة الخاصة عنه عليه السلام فهي في مقام بيان جلالة قدرهم وعلو مقامهم، فاستفادة أن خبر الثقة علم من مثلها غير عرفي أبدا.

وعلى فرض وجود دليل ورد عن الشارع ومفاده أن خبر الثقة علم فهل هو من باب التنزيل أم من باب الاعتبار؟ وقد سبق التفريق بينهما فإن التنزيل عبارة عن إسراء أحكام المنزل عليه للمنزل كقوله: (الطواف بالبيت صلاة) وأما الاعتبار فمقصود في نفسه لأن له أثرا في نفسه كاعتبار الملكية والحقية وليس من باب التنزيل في شيء، فلو فرض تمامية الدليل فهل هو من باب التنزيل أم الاعتبار؟ فإن استفيد منه التنزيل فبها، وأما إذا لم يستفد منه إلا الاعتبار فيكفي في خروجه عن اللغوية ترتب أثر من الآثار، فكيفي فيه ترتب أثر القطع الطريقي ولا يتوقف على ترتب أثر القطع الموضوعي وهو جواز الإخبار عن الواقع.

**133**

**الأمر الثالث:** أنه سواء كانت النكتة في الإجزاء نكتة إثباتية أم كانت ثبوتية فإن الأمارات غير مندرجة في موضوع الإجزاء، والسر في ذلك أنه إن كانت النكتة في الإجزاء نكتةً إثباتية - أي: الحيثية اللسانية - فإنما قيل بالإجزاء في أصالة الطهارة وأصالة الحل بلحاظ اشتمال لسانيهما على الوصف بالعنوان الواقعي، وهو قوله: (كل شيء نظيف) أو (كل شيء حلال) فلأجل وصف ما هو موضع الشك بالعنوان الواقعي استفيد الإجزاء إما على مسلك التنزيل وإما على مسلك صاحب الكفاية من تعدد المجعول وإما على مسلك الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، والمفروض أن دليل حجية الأمارة - كما في قوله: (صدق العادل) أو قوله عليه السلام: (فما أديا إليك عني فعني يؤديان) - لم يشتمل على العنوان الذي به تمت الحيثية الإثباتية التي استفيد منها الإجزاء في دليل أصالة الطهارة وأصالة الحل.

وإن كانت النكتة ثبوتية مرجعها إلى سنخ المجعول فالمفروض - كما ذكرنا في ما سبق - أن المجعول في دليلي أصالة الطهارة وأصالة الحل حكمٌ ظاهري، فبما أن هناك مجعولا ظاهريا بإزاء المجعول الواقعي جاء بحث الإجزاء، وأما بالنسبة لدليل حجية الأمارة فلم يشتمل على مجعول ظاهري بإزاء المجعول الواقعي كي تشمله هذه النكتة الثبوتية المذكورة للإجزاء، بل غاية ما يستفاد من دليل الحجية أن الأمارة إبراز للاهتمام بالواقع أو إبراز لعدم الاهتمام به مع غض النظر عن الصياغة اللسانية للطريقة، فهل هي بنحو جعل العلمية أم بنحو جعل الحجية أم بنحو جعل المنجزية والمعذرية أم بنحو جعل المؤدى، فهذا يرجع للاختلاف في صياغة الطريقية، وإلا فلا يوجد مجعول ظاهري بإزاء المجعول الواقعي كما ادعي في دليلي أصالة الطهارة وأصالة الحل، فنحن وإن قلنا بأن المستفاد من دليل أصالة الطهارة وأصالة الحل مجرد الوظيفة العملية لا أكثر ولكن بناء على مبنى صاحب الكفاية فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء لولا دليل أصالة الطهارة وأصالة الحل واستصحابهما على وجه قوي.

**فتلخص:** أن الوجه الأول للإجزاء الذي اختص بدليلي أصالة الطهارة واصالة الحل غير تام.

**الوجه الثاني:** إذا عمل المكلف بالحجة - أمارة كانت أم أصلا - ثم انكشف الخلاف بالوجدان بعد فوت الوقت فقد أفيد في كلمات بعض الأكابر قدس سره في تهذيب الأصول تفصيلٌ بين الأمارات العقلائية كخبر الثقة والشهرة بناء على أنها أمارة عقلائية وبين الحجج الشرعية سواء أكانت أصلا كالاستصحاب والبراءة أو كانت أمارة تعبدية كما ورد: (العدة والحيض للنساء إذا ادعت صدقت) وما أشبه ذلك من الحجج التعبدية، فبالنسبة للأمارات العقلائية لا معنى للإجزاء لأن البناء العقلائي في هذه الأمارات - ومنها خبر الثقة - ليس إلا الطريقية المحضة، ولذلك لا يرى لها العقلاء استقلالا عن الواقع وأنها مجرد كاشف ومشير، فإذا انكشف عدم مطابقتها للواقع انكشف أن المأمور به ما زال فعليا في حق المكلف إما أداء أو قضاء، فلأجل ذلك لا معنى للإجزاء، وأما إذا كان ما عمل به المكلف حجة شرعية - كما لو عمل بالاستصحاب أو بالخبر: (إذا ادعت صدقت) - ثم انكشف الخطأ فمقتضى ذلك الإجزاء، والسر في ذلك أن ترخيص الشارع في العمل في الحجج أمارة أو أصلا مع استلزام العمل بها تفويت المصلحة الواقعية لما هو المأمور به فإذن الشارع وترخيص الشارع في العمل بهذه الحجج والأصول مع التفاته إلى أن العمل بها إذا استوعب الوقت سيفوت مصلحة المأمور به الواقعي فترخيصه دال بالدلالة الالتزامية على تدارك المصلحة الفائتة بها أو دال على رفعه يده عن الأمر بالقضاء بعد أن أذن ورخص في العمل بهذه الحجج الشرعية.

**ولكن ما أفيد من قبله محل تأمل**، والسر في ذلك: أن إذن الشارع في العمل بالحجج أصلا أو أمارة ليس إلا تسهيلا على المكلف في عدم إلزامه بالامتثال الواقعي، حيث إنه يمكن للشارع أن يقول للمكلف: إذا شككت فعليك بالاحتياط، فيمكنه إلزامه بالاحتياط ويتحقق به الامتثال الواقعي، ولكن الشارع لم يلزمه بالعمل بالاحتياط واكتفى منه بالعمل بالحجة أصلا كانت أو أمارة فهذا الترخيص والإذن ليس من باب رفع يده عن المأمور به بل هو من باب التسهيل عليه في أنه لم يكلفه بالامتثال الواقعي واكتفى منه بالامتثال الظاهري، ومقتضى ذلك عدم دلالة الإذن في اتباع الحجج الشرعية على الإجزاء.

**الوجه الثالث:** وهو يبتني على القول بالسببية، وهو أن الأمارات ليست على نحو الطريقية المحضة بل على نحو السببية، ومقتضى السببية هو الإجزاء، وبيان ذلك: أن السببية على ثلاثة معانٍ:

**الأول:** السببية الأشعرية، فقد نسب إليهم - وإن شكك في النسبة بعض الأساتذة دام ظله - أن لا واقع فيما لم يقم عليه نص من الكتاب أو السنة، وإنما الواقع ما أدت إليه الأمارة وقامت عليه، فقيام الأمارة ليس طريقا لأنه لا واقع لتكون طريقا إليه، بل هي منشأ لتحقق الواقع على طبق مؤداها، فبناءً على هذه السببية - وإن كانت باطلة - فلا محالة ينتفي الأمر بالقضاء بانتفاء موضوعه، فإن الأمر بالقضاء فرع وجود واقع، فإذا لم يكن واقع وراء مؤدى الأمارة فالأمر بالقضاء منتف بانتفاء موضوعه.

**الثاني:** السببية المعتزلية، ومحصل ما أفيد في بعض كلماتهم أنه لا إشكال في وجود واقعٍ، وهذا الواقع يشمل العالم والجاهل، ولكن إذا قامت الأمارة أو الاعتقاد على خلاف الواقع فيكون قيام الأمارة مانعا من فعلية الواقع في حق المكلف، فيكون الواقع شأنيا لا فعليا باعتبار أن قيام الأمارة على الخلاف منع من فعليته في حق المكلف، فإذا لم يكن الواقع فعليا في حق من قامت عنده الأمارة على خلاف الواقع فلا موضوع للأمر بالقضاء أيضا، فإنه فرع فعلية أمر في حق المكلف ولو كان جاهلا، فإذا لم يكن فعليا في حقه فالأمر بالقضاء منتف بانتفاء موضوعه.

**الثالث:** السببية المبنية على المصلحة السلوكية، كما هو مسلك الشيخ الأعظم قدس سره حيث أفيد في بعض كلماته في فرائد الأصول بأن هناك التزاما بالإجزاء بناء على السببية المعتمدة على المصلحة السلوكية، بمعنى أن العمل بالحكم الظاهري يجزي عن الحكم الواقعي لكن لا مطلقا، بل بمقدار ما فات من مصلحة الواقع بسبب سلوك الأمارة، فكل مقدار فوته سلوك الأمارة يكون متداركا بالمصلحة في سلوك الأمارة، ولذلك فصل بين انكشاف الخلاف أثناء الوقت أو بعده، فلو أن المكلف عمل بالأمارة ثم انكشف الخلاف في الوقت فلا إجزاء بل تجب الإعادة، والسر في ذلك أن سلوك الأمارة لم يفوت الواقع كي يكون متداركا حيث انكشف الخلاف والوقت لا زال باقيا، بخلاف ما لو انكشف الخلاف بعد فوات الوقت، فإن سبب فوت المصلحة - وهي مصلحة أداء الصلاة في الوقت - مستندة إلى سلوك الأمارة، فحيث إن سلوك الأمارة سببٌ في فوت مصلحة الصلاة الأدائية كان هذا السلوك تداركا لما فات من مصلحة الواقع، وإذا كان السلوك تداركا فيقال بالإجزاء لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** إنه مع تدارك مصلحة الصلاة في الوقت بالمصلحة في التسلك بالأمارة فلم تفت الفريضة، وموضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، والفريضة لم تفت لأن مصلحتها الأدائية قد تدوركت وعوضت بالمصلحة السلوكية، فلم تفت الفريضة في حقه كي يجب عليه القضاء.

**الوجه الثاني:** إذا شك المكلف ولم يدر هل أن المصلحة السلوكية مغايرة للمصلحة في الصلاة الأدائية فلا تتدارك بها؟ أم أن المصلحة السلوكية من سنخ المصلحة الأدائية فقد تداركتها؟ فمرجع هذا الشك إلى الشك في الفوت، لأن على المحتمل الأول قد فاتت الفريضة، وعلى الثاني لم تفت، ومقتضى الشك في الفوت عدم فعلية الأمر بالقضاء، فإنها فرع إحراز موضوعه، والموضوع مشكوك.

ولكن المحقق النائيني قدس سره طرح احتمالا وهو أن يقال: إن الأمارة إنما تتدارك المصلحة بمقدار ما فات منها، والمقدار الذي فات بسبب سلوك الأمارة مصلحة إيقاع الصلاة في الوقت، وأما المصلحة في طبيعي الصلاة فلم يكن سلوك الأمارة سببا في فوتها، فحيث لم يكن سلوك الأمارة سببا في فوتها فمقتضى فعليتها صدق عنوان فوت الفريضة لأن المكلف لم يأت بالمصلحة في طبيعي الصلاة فلا بد من الإتيان بها.

ولكن أجيب عن كلام المحقق النائيني قدس سره بأن موضوع وجوب القضاء الفوت في الوقت لا الفوت لا بشرطٍ، إذ لو قلنا بأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت لا بشرط فإن المصلحة في طبيعي الصلاة لم تفت قطعا، لأن المكلف لم يأت بها، فيجب القضاء قطعا، بل قد يقال بعدم وجوب القضاء وأن هذا أمر أدائي لا قضائي إذ لم تتحقق المصلحة فيجب الإتيان بها أداءً لا قضاء، فإنما موضوع وجوب القضاء الفوت في الوقت، وإذا كان موضوع وجوب القضاء هو الفوت في الوقت فهل موضوعه فوت الملاك أم فوت الفريضة؟ فإن كان موضوعه فوت الملاك فهو مشكوك لاحتمال أن المصلحة السلوكية تداركت ما هو المهم من ملاك الأدائية، فلم يفت الملاك، ومع الشك فلا يحرز فعلية الأمر بالقضاء، وأما إذا كان الموضوع فوت الفريضة بغض النظر عن الملاك فالنتيجة هل أن الموضوع لوجوب القضاء فوت الفريضة ولو تخييرا أم فوت الفريضة التعيينية؟ وإلا فلو كانت تخييرية أتى بأحد فرديها فلم يفت في حقه شيء، فعلى مسلك الشيخ الأعظم من المصلحة السلوكية هل فاتت الفريضة التعيينية؟ ذكر سيدنا الخوئي قدس سره أنه على مسلك الشيخ الأعظم لا بد من الالتزام بنوع من التصويب، وهو انقلاب الأمر التعييني إلى أمر تخييري، والسر في ذلك أن المكلف الذي أتى بالعمل على طبق الأمارة وافترضنا أن سلوك الأمارة يتدارك به مصلحة الصلاة الأدائية فبناءً على هذا المبنى لا يكون الأمر بالصلاة الواقعية في الوقت أمرا تعيينيا لأن المكلف لو أتى بالأمارة تدارك المصلحة فلا معنى للأمر به تعيينا ما دام سلوك الأمارة وافيا بالمصلحة، فبناء على أن سلوك الأمارة تتدارك به المصلحة الواقعية لا يتصور أمر تعييني بالصلاة الواقعية، إذ المكلف بالوجدان لو لم يأت بالصلاة الواقعية وأتى بالظاهرية بناء على الأمارة فإن سلوكه على طبق الأمارة قد تدارك به مصلحة الواقع، وحيث إنه لا يعقل أمر تعييني في حقه مع كون المصلحة السلوكية متداركة للمصلحة الواقعية فمن أتى بالعمل على طبق الأمارة لم يحرز فوت الفريضة التعيينية، وحيث لم يحرز فوت الفريضة التعيينية لم يحرز فعلية الأمر بالقضاء في حقه.

134

ويرد على الملازمة بين المصلحة السلوكية وبين القول بالإجزاء أن هناك ثلاثة مبانٍ في تحديد موضوع الأمر بالقضاء ونتيجة الجميع عدم الإجزاء :

**المبنى الأول:** أن موضوع الأمر بالقضاء ترك الفريضة الفعلية في الوقت، فإذا فرض أن الفريضة الفعلية في حق المكلف - وإن كان جاهلا - هي صلاة الظهر، ولكن لأجل قيام أمارة لدى المكلف على وجوب صلاة الجمعة تعيينا جاء بصلاة الجمعة وترك صلاة الظهر، فعلى هذا المبنى فإنه وإن كانت المصلحة السلوكية في اتباع الأمارة القائمة على صلاة الجمعة موجبة لتدارك المصلحة الأدائية في صلاة الظهر إلا أنه يصدق على المكلف أنه ترك الفريضة الفعلية في حقه وهي صلاة الظهر وإن كانت المصلحة السلوكية قد عوضت المكلف عن المصلحة الأدائية لصلاة الظهر، لأن موضوع الأمر بالقضاء هو ترك الصلاة الفعلية في حقه، وقد تحقق ذلك، فمقتضى إطلاق الأمر بالقضاء وجوب قضاء صلاة الظهر لتحقق موضوعه بالفعل وإن تدارك الملاك.

**المبنى الثاني:** أن يقال بأن الأمر بالقضاء على نحو تعدد المطلوب كما ذهب إليه السيد الحكيم قدس سره في المستمسك بمعنى أن هناك مرادين لزوميين أحدهما أداء الصلاة في الوقت والآخر طبيعي الصلاة، وبناء على هذا المبنى فإن المكلف وإن حقق المطلوب الأول حيث أتى بصلاة الجمعة في الوقت وقامت المصلحة السلوكية في صلاة الجمعة مقام المصلحة الأدائية لصلاة الظهر إلا أن هناك مطلوبا آخر قد دخل في عهدته، ألا وهو طبيعي صلاة الظهر، وحيث لم يحقق المطلوب الآخر فمقتضى إطلاق الأمر بالقضاء الإتيان به بعد خروج الوقت وانكشاف خطأ الأمارة.

**المبنى الثالث:** أن يقال بأن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة لا ترك الفريضة الأدائية، وأن المطلوب منه واحد لا متعدد كما أن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة، إلا أن ظاهر الأمر بالقضاء أن هناك ملاكين: ملاكا في الصلاة في الوقت وملاكا في طبيعي الصلاة، إذ لو لم يكن في طبيعي الصلاة ملاك لما أمر المكلف بالقضاء، لأن ملاك الصلاة في الوقت قد فات موضوعه، سواء تداركه المكلف أم لا، فلا معنى لأن يكون المصحح للأمر بالقضاء هو تحصيل ملاك الصلاة في الوقت، فتعين أن ظاهر الأمر بالقضاء بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن هناك ملاكا في طبيعي الصلاة وهو غير الملاك القائم بالصلاة في الوقت، فبناء على هذا الظهور للأمر بالقضاء فقد ثبت وجدانا أن هناك ملاكا للمولى في طبيعي الصلاة، فإذا أتى المكلف بصلاة الجمعة في الوقت تسلكا بالأمارة ثم انكشف الخطأ بعد خروج الوقت صح للمكلف أن يقول: حيث ثبت أن هناك ملاكا فعليا مولويا في طبيعي الصلاة ويشك في استيفائه بالصلاة في الوقت فمقتضى قاعدة الاشتغال استيفاؤه، والمحقق لاستيفائه هو القضاء إذ أن المصلحة السلوكية إنما تتدارك ما فات بسببها، وما يفوت بسببها هو مصلحة الأداء في الوقت وأما الملاك الثابت في طبيعي الصلاة فلا يفوت على المكلف بسبب المصلحة السلوكية، فإذا لم يفت على المكلف بسبب المصلحة السلوكية وشك المكلف أنه هل استوفاه صدفة واتفاقا أم لم يستوفه فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم استيفائه بالقضاء، فهذا هو الإشكال على مبنى الشيخ الأعظم من الملازمة بين القول بالمصلحة السلوكية والقول بالإجزاء.

والجواب عن هذا الإيراد أن ظاهر الأمر بالقضاء - كما أفيد - أن هناك ملاكا في طبيعي الصلاة وقد أمر بالقضاء لاستيفائه، ولكن كما أن الأمر بالقضاء ظاهر في ثبوت ملاك في طبيعي الصلاة فإن الأمر بالقضاء بنفسه ظاهر في أن موضوعه فوت الفريضة في الوقت لا فوت الفريضة مطلقا كي يلزم القضاء بلحاظ عدم الإتيان بالفريضة ، فإذا كان موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة في الوقت جاء البحث في أن المنشأ لفوت الفريضة في الوقت هل هو الوجوب التعييني لها أم هو فوت الملاك؟ وعلى كلا المنشأين المحتملين لا يصدق فوت الفريضة، أما بالنسبة للأول فنقول: إنه لا يعقل وجوب صلاة الظهر وجوبا تعيينيا في حق المكلف الجاهل - كما سيأتي تنقيحه - نعم يجب على المكلف العالم صلاة الظهر تعيينا، والسر في ذلك أن المولى إذا التفت إلى جهل المكلف وأن المتاح بين يديه هو الأمارة الدالة على وجوب الجمعة وأن هذا المكلف لو اتبع الأمارة الدالة على وجوب الجمعة لتدارك بسلوكه الأمارة الملاك القائم في الصلاة الأدائية لصلاة الظهر، فإن هذا هو مقتضى كون المصلحة السلوكية تداركا لمصلحة الصلاة الأدائية، فإذا التفت المولى إلى ذلك فلا يعقل أن يكون له غرض لزومي تعييني في صلاة الظهر، إذ المفروض أن ملاكه يحصل بصلاة الظهر ويحصل بالتسلك بالأمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة حال الجهل، فبما أن غرضه يحصل بأي منهما فلا يعقل تعلق إرادته تعيينا بصلاة الظهر مع أن غرضه في الجامع بينهما، أي لو أتى المكلف بصلاة الجمعة وكان سلوكه موجبا لتدارك مصلحة الصلاة الأدائية لصلاة الظهر فلا يعقل أن يبقى للمولى إرادة لزومية نحو صلاة الظهر مع تحقق غرضه بصلاة الجمعة، فمقتضى هذا أن لا يكون وجوب صلاة الظهر في حق المكلف الجاهل الذي استوعب جهله الوقت مع تسلكه بالأمارة واجبا تعيينيا، ولو على مستوى الغرض والإرادة، وبناء على ذلك فلم تفت المكلف صلاةٌ تعيينية كي يكون ذلك منشأ لفوت الفريضة في حقه، فلا موضوع لوجوب القضاء، وإن كان المنشأ لفوت الفريضة فوت الملاك أي أن الفريضة إنما تفوت بفوت ملاكها اللزومي لا بعدم الإتيان بها ولو لم تكن ذات ملاك، فبما أن فوت الفريضة بفوت ملاكها فهل فات ملاكها؟ مع كون الموضوع في المقام فوت الفريضة في الوقت لا مطلقا، وهنا حالتان:

**الحالة الأولى:** أن يحرز المكلف وجود ملاك في طبيعي الصلاة على كل حال وإن لم يكن الأمر بالقضاء فعليا في حقه كما في المقام، حيث إن الأمر بالقضاء ليس فعليا في حق المكلف لأن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة في الوقت، وفوت الفريضة بفوت ملاكها، والمفروض أن ملاكها في الوقت قد تدورك بملاك التسلك بالأمارة، فلم تفت الفريضة في الوقت لتدارك ملاكها بملاك سلوك الأمارة، إلا أن الأمر بالقضاء وإن لم يكن فعليا في حقه إلا أنه يحرز وجود ملاك زائد لزومي في طبيعي الصلاة، فإن أحرزه وجب استيفاؤه.

**الحالة الثانية:** فرض عدم إحراز ملاك في طبيعي الصلاة في حالة عدم فعلية الأمر بالقضاء في حق المكلف ، وبناء عليه يقال : نعم إن ظاهر الأمر بالقضاء أن هناك ملاكا في طبيعي الصلاة غير الملاك في الصلاة الأدائية ولذلك أمر المكلف بالقضاء ولكن هل هذا الملاك في طبيعي الصلاة داخل في عهدة المكلف مطلقا بحيث يجب على المكلف تحصيله على كل حال ولو لم يصدق فوت الفريضة في الوقت، أم هو داخل في عهدته إن فاتت الصلاة في الوقت لا مطلقا، سواء قلنا بأن فوت الفريضة في الوقت سبب في حدوث مصلحة مستقلة في طبيعي الصلاة أم قلنا بأن هناك ملاكا من الأول موجودا في طبيعي الصلاة إلا أن هذا الملاك القائم في طبيعي الصلاة إنما يكون المكلف مطلوبا به إذا فاتته الفريضة في الوقت لا مطلقا، وحيث إن المكلف لم تفته الفريضة في الوقت، فليس مطالبا بتحصيل الملاك في طبيعي الصلاة إذ إنما يدخل الملاك القائم بالطبيعي في عهدته على فرض فوت الفريضة في الوقت، ولم تفته.

ومقتضى ذلك أن يقال: حيث لم تفت الفريضة في الوقت لتدارك ملاكها فلا أمر بالقضاء لانتفاء موضوعه ، وان كان في طبيعي الصلاة ملاك .

وإن وصلت النوبة للأصل العملي بأن علم أن في طبيعي الصلاة ملاكا ويشك في استيفائه بملاك المصلحة السلوكية أم لا؟ فنتيجة هذا الشك هو الشك في فوت الفريضة في الوقت، فتصل النوبة للأصل العملي، ومقتضاه البراءة، لأن الشك في الاشتغال لا في الامتثال أي: أن مصب الشك لدى المكلف أنه هل اشتغلت ذمته بتحصيل الملاك القائم بطبيعي الصلاة في حال تدارك ملاك الصلاة الأدائية بالمصلحة السلوكية أم لم تشتغل ذمته به؟ فمقتضى البراءة عدم اشتغال ذمته به.

135

والكلام في المصلحة السلوكية - التي قال بها الشيخ الأعظم قدس سره فرائد الأصول [ج1ص 90- 94] والمحقق النائيني قدس سره [ج3 ص 117] يقع في مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** إن المصلحة السلوكية إنما تتصور في حال انفتاح باب العلم لا في حال انسداده، فإذا كان باب العلم الوجداني بالواقع مفتوحا فحينئذ يقال: إذا قامت أمارةٌ مخالفةٌ للواقع فتعبد بها المكلف فإن سلوك الأمارة فيه ملاك يتدارك به ما يفوت من ملاك الواقع، كما لو كانت الصلاة الواجبة تعيينا على المكلف في ظهر يوم الجمعة هي صلاة الظهر ولكن قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا، فعمل المكلف بالأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة تعييينا - مع استيعاب جهله للوقت - مما يوجب تدارك المصلحة الأدائية لصلاة الظهر بالمصلحة القائمة في سلوك الأمارة، وأما إذا فرض انسداد باب العلم بمعنى أن المكلف لا يمكنه الوصول للواقع وجدانا، ففوات الملاكات الواقعية ليس مستندا إلى سلوك الأمارة بل هو مستند إلى الإنسداد، أي أن انسداده هو المانع من استيفاء المصالح الواقعية، سواء أتعبد المكلف بالأمارة أم لم يتعبد، فإن المصالح الواقعية لا يمكنه الوصول إليها لانسداد باب العلم، فلذلك كان تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة القائمة بسلوك الأمارة إنما يتصور إذا كان المفوت للمصالح الواقعية هو سلوك الأمارة.

**المطلب الثاني:** أنه قد يقال: إن تعبد الشارع بالأمارة - مع التفاته إلى أن تسلكها واتباعها موجبٌ لفوت المصلحة الواقعية للواجب التعييني - قبيح لأنه تعبد بما يكون العمل به مفوتا للمصلحة الواقعية.

وأجاب قدس سره بأن المقتضي لصحة التعبد موجود والمانع مفقود، أما تمامية المقتضي فلأنه لو لم يكن التعبد بالأمارة ناشئا عن مصلحة لكان قبيحا، لكن المفروض أن المولى إنما تعبد بالأمارة لمصلحة التسهيل، إذ كان بإمكان المولى أن يلزم المكلف بالاحتياط الطريق للامتثال الواقعي، لكن من أجل تسهيل الأمر على المكلف لم يلزمه بتحصيل الامتثال الواقعي واكتفى منه بالعمل على طبق الأمارة، وأما فقد المانع فهو أن اتباع الأمارة وإن كان مستلزما لفوت المصلحة الواقعية الا أن المصلحة الواقعية متداركة بالمصلحة القائمة بسلوك الأمارة.

**المطلب الثالث:** قد وقع الكلام في أن استلزام اتباع الأمارة لتعويض مصلحة الواقع بالمصلحة في سلوكها هل هو مستلزم للتصويب أم لا؟ فقد ذكر جمع من الأعلام منهم سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [الموسوعة مصباح الأصول ج 47ص 112] أن ذلك مستلزم لنوع من التصويب، والسر في ذلك أنه إذا فرض أن في صلاة الظهر مصلحة وفرض أن في اتباع الأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة بالإستناد اليها مصلحة، وأن المصلحة الثانية تفي بالغرض اللزومي للمولى في الوقت، فمقتضى ذلك أن يكون الغرض اللزومي للمولى في الجامع لا في صلاة الظهر تعيينا، إذ كل من المصلحتين وافٍ بغرضه اللزومي، وبما أن كلا من المصلحتين وافٍ بغرضه اللزومي فلا مقتضي - في فرض جهل المكلف - لأن ينشئ المولى وجوبا تعيينيا لصلاة الظهر في حق المكلف الجاهل الذي قامت عنده الأمارة على صلاة الجمعة ، لأن كلا من المصلحتين وافٍ بغرضه، فمقتضى انقلاب وعاء المصلحة من صلاة الظهر تعيينا إلى الجامع انقلاب الوجوب واقعا من الوجوب التعييني لصلاة الظهر إلى وجوب الجامع المقتضي للتخيير بين الإتيان بصلاة الظهر أو اتباع الأمارة ، فإن تخصيصه الوجوب بصلاة الظهر ترجيح بلا مرجح ، فلزم من سببية المصلحة السلوكية لتدارك المصلحة الواقعية الملازم للإجزاء نوعٌ من التصويب، وهو انقلاب الوجوب الواقعي من الوجوب التعييني لصلاة الظهر إلى وجوب الجامع، بل المسألة أشد من ذلك، في ما لو تعلقت الأمارة بإباحة ما هو واجب، كما لو فرض أن بين الحدين واجبا تعيينيا كرمي الجمار في حق المحرم للحج بين فجر يوم العاشر من ذي الحجة وغروبه ، ولكن قامت الأمارة المستوعبة للوقت على عدم وجوب الرمي ، وتسلك بها المكلف بمقتضى حجيتها، وكان التسلك بها متداركا للمصلحة القائمة بالوجوب التعييني، وهو موجبٌ لانقلاب الواقع من الوجوب إلى عدم الوجوب، وهذا نوع من التصويب.

ولكن أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره [في نهاية الدراية ج1 ص405] في مقام تفنيد القول بالتصويب عند القول بكون المجعول في باب حجية الأمارة هو المؤدى ووجود المصلحة في المؤدى بنحو يتدارك به المصلحة الفائتة للواقع عند خطأ الأمارة ، أنه قد يقال: لو كان المجعول في حجية خبر الثقة هو المؤدى وكان في المؤدى مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع في فرض الخطأ، فلازمه التصويب ، فأجاب عنه بما ينطبق على المصلحة السلوكية أيضا، وبيان ذلك في مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن المصلحة القائمة بسلوك الأمارة ليست قائمة بسلوك الأمارة مطلقا وإن كانت موافقة للواقع ، وإنما هي قائمة بسلوك الأمارة المخالفة للواقع، إذ لا معنى لتدارك مصلحة الواقع بمصلحة سلوك الأمارة مع موافقتها للواقع، فإن المصلحة الواقعية كافية حينئذ، فالتدارك بالمصلحة السلوكية إنما هو في الأمارة المخالفة للواقع، فلا بد من فرض واقع تكون الأمارة مخالفة له، إذ المفروض أن المصلحة في سلوك الأمارة فرع كونها مخالفة للواقع، فلا بد من التحفظ على الواقع وهو كون وجوب صلاة الظهر وجوباً تعيينيا حتى حين اتباع الأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا، وبناءً على ذلك فمقتضى أن في سلوك الأمارة المخالفة للواقع مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع أن يكون وعاء المصلحة هو الجامع بين مصلحة الظهر الواجبة تعيينا ومصلحة سلوك الأمارة المخالفة للواقع لقيامها على وجوب الجمعة تعيينا.

**المقدمة الثانية:** إذا كان ثبوت المصلحة في الجامع متفرعا على وجود مصلحة في سلوك الأمارة المخالفة للواقع فثبوت المصلحة في الجامع فرع ثبوت مصلحة في سلوك الأمارة المخالفة للواقع، وثبوت مصلحة في سلوك الأمارة المخالفة للواقع فرع وجوب تعييني لصلاة الظهر، فلزم منه كون وجود المصلحة في الجامع متفرعا على وجوب تعييني لصلاة الظهر، فلو لزم من كون الجامع ذا مصلحة انقلاب الواقع من وجوبٍ تعييني لصلاة الظهر إلى وجوب تخييري للزم من وجود المعلول زوال العلة، أو لزم من وجود الشيء عدمه، وكلاهما محال.

أما المحذور الأول فبيانه أن ثبوت مصلحة في الجامع معلول لوجوبٍ تعييني في صلاة الظهر، فإذا كان وجدان الجامع للمصلحة معلولا لوجوبٍ تعييني في صلاة الظهر فلو استلزم ثبوت المصلحة في الجامع تغير الوجوب لصلاة الظهر من كونه وجوبا تعيينيا إلى كونه وجوبا تخييريا لزم من وجود المعلول زوال علته، أو فقل: إن تغير الوجوب من وجوب تعييني في صلاة الظهر إلى وجوب تخييري كون الأمارة موافقة للواقع لا مخالفة له، لأن غاية ما دلت عليه الأمارة وجوب الجمعة، وهو أحد فردي الجامع، فهي موافقة للواقع لأن الواقع فعلا هو وجوب الجامع لا وجوب الظهر تعيينا، وإذا وافقت الأمارة الواقع فقد سلوكها المصلحة، وإذا فقد سلوكها المصلحة لم يكن الجامع بينهما ذا مصلحة وإذا لم يكن الجامع بينهما ذا مصلحة لم يكن مستلزما لانقلاب الوجوب من التعييني إلى التخييري، فلزم من الانقلاب عدم الانقلاب.

وأما المحذور الثاني فبيانه أن الأمر بالجامع لوجود مصلحة في الجامع فرع كون سلوك الأمارة ذا مصلحة، وكون سلوك الأمارة ذا مصلحة فرع كونها مخالفة للواقع، وكونها مخالفة للواقع فرع الوجوب التعييني لصلاة الظهر، فلو كان ثبوت المصلحة في الجامع مستلزما لانقلاب الوجوب التعييني في صلاة الظهر إلى وجوب الجامع للزم من وجود الأمر بالجامع عدمه وهو محال.

فهذا يؤكد أن ما بنى عليه الشيخ الأعظم من أن المصلحة السلوكية وإن كانت تستلزم الإجزاء لكنها لا تستلزم التصويب متينٌ موافق للبرهان.

136

والمتحصل من كلام المحقق الأصفهاني قدس سره الشريف أن للمصلحة السلوكية محتملات أربعة يلزم من بعضها التصويب دون البعض الآخر:

**المحتمل الأول:** أن المصلحة السلوكية قائمة بالأمارة موافقةً للواقع أو مخالفة، فبناء على هذا المحتمل يرد محذور التصويب، لأنه إذا كان في سلوك الأمارة - الدالة على وجوب الجمعة تعيينا- مصلحة على كل حال وكان في الواجب الواقعي - وهو صلاة الظهر - مصلحة على كل حال، وكلا المصلحتين وافٍ بالغرض اللزومي للمولى، فمقتضى ذلك أن يكون متعلق الغرض اللزومي للمولى هو الجامع بينهما، ومقتضى كون المتعلق للغرض اللزومي هو الجامع أن الوجوب ينصب على الجامع لا على صلاة الظهر تعيينا، وهذا هو التصويب.

**المحتمل الثاني:** أن المصلحة السلوكية قائمة بالأمارة المخالفة للواقع صورة لا مضمونا، وبيان ذلك أنه لو فرض أن الغرض اللزومي للمولى ليس في خصوص صلاة الظهر، وإنما هو في الجامع بين صلاة الظهر وسلوك الأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة، بحيث يكون ذلك مقتضيا للأمر به ، ولكن ما قامت عليه الأمارة وجوب صلاة الجمعة تعيينا، وأما الواقع فهو أن المطلوب بحسب الملاك هو الجامع، فبين مفاد الأمارة والواقع اختلاف ولو كان صوريا، حيث إن الواقع - بمعنى مايقتضيه الملاك - هو وجوب صلاة الجمعة تخييرا، بينما مدلول الأمارة هو وجوب صلاة الجمعة تعيينا، فلو كان هذا المقدار من الاختلاف بين الأمارة والواقع كافيا في كون سلوك الأمارة ذا مصلحة وافية بالغرض اللزومي للمولى فلازمه التصويب، إذ ما دام الغرض اللزومي للمولى يتحقق بأحدهما فلا موجب للأمر بصلاة الظهر تعيينا.

**المحتمل الثالث:** أن المصلحة السلوكية قائمة بالأمارة المخالفة للواقع الثابت لولا قيام الأمارة على خلافه، مع كون المراد بالمخالفة هو المخالفة مضمونا لا صورةً، بمعنى أنه يلزم من العمل بالأمارة فوت ملاك الواقع، بخلاف المحتمل السابق ، وهومالو كان مدلول الأمارة وجوب الجمعة تعيينا وكان الواقع هو التخيير- ولو بحسب الملاك - فإنه لايلزم من العمل بالأمارة فوت الملاك الواقعي لصلاة الظهر لكون الملاك في الجامع ، وكون المخالفة صورية، بينما على هذا المحتمل يكون الملاك قائما بالأمارة المخالفة للواقع حقيقة لا صورة بمعنى أن الأمر في الواقع هو بصلاة الظهر لا بالجامع، وأن الملاك الواقعي في صلاة الظهر لا الجامع، ولأجل ذلك كان الاستناد إلى الأمارة الدالة على وجوب الجمعة تعيينا استنادا مخالفا للواقع لأنه موجب لفوت الملاك القائم بصلاة الظهر، الا أن المقصود بالواقع هو الواقع الثابت لولا قيام الأمارة أي أن وجوب صلاة الظهر تعيينا هو وجوب فعلي لولا قيام الأمارة على خلافه، وهذا أيضا مستلزم للتصويب، لأن مقتضى هذا الكلام أن المولى لم يوجب صلاة الظهر تعيينا مطلقا وإنما أوجبها ما لم تقم الأمارة على خلافها،وإلا فلا وجوب تعييني من الأول، وهذا عين التصويب حيث خرج الوجوب التعييني لصلاة الظهر عن الإطلاق إلى التقييد ، وهو نوع من التصويب.

**المحتمل الرابع:** كون المصلحة في الأمارة المخالفة مخالفة حقيقية للواقع الثابت حتى بعد قيام الأمارة، بمعنى تحفظ المولى على الوجوب التعييني لصلاة الظهر حتى مع قيام الأمارة واتباعها ، وبناء على هذا المحتمل لا تصويب في المقام ، إذ غايته أن قيام الأمارة وحده لا يجدي وإنما المجدي هو السلوك والاستناد، فإذا استند المكلف إليها في مقام العمل وأتى بصلاة الجمعة ولم يأت بصلاة الظهر حتى خرج الوقت سقط الأمر بها لتدارك ملاكه بملاك سلوك الأمارة .

فعلى هذا المحتمل لا تصويب في البين، فإنه لا شك ولا ريب أنه إذا كان في صلاة الظهر ملاك وفي سلوك الأمارة ملاك يتدارك به ما فات من ملاك الأول فمقتضى ذلك أن في الجامع بينهما ملاكا، وهذا ما يسلم به المحقق الأصفهاني قده أيضا، ولكنه يقول: إن الجامع بين صلاة الظهر وسلوك الأمارة وإن اشتمل على ملاك إلا أنه لا يوجب قلب الواقع وتغييره من الوجوب التعييني لصلاة الظهر إلى وجوب الجامع، إذ لو استلزم ذلك وأصبح الوجوب الواقعي متعلقا بالجامع للزم من وجود المعلول زوال علته وهو محال، أو لزم من وجود المعلول عدمه وهو محال، والسر في ذلك أن وجوب الجامع معلول للوجوب التعييني لصلاة الظهر، لأن وجوبه فرع كون الجامع ذا ملاك، وكون الجامع ذا ملاك فرع ملاكٍ في سلوك الأمارة، ووجود ملاك في سلوك الأمارة فرع كونها مخالفة للواقع، وكونها مخالفة للواقع يعني أن الواقع ليس وجوب الجامع بل وجوب صلاة الظهر تعيينا، فوجوب الجامع معلول لوجوب صلاة الظهر تعيينا، فلو استلزم وجدان الجامع للملاك أن ينقلب الوجوب من وجوب تعييني لصلاة الظهر إلى وجوب الجامع للزم من المعلول انعدام علته، واستلزام وجود المعلول زوال علته محال، أو فقل: إن وجوب الجامع بالفعل يعني أن الأمارة موافقة للواقع لا مخالفة، لأنه إذا وجب الجامع بالفعل ، كانت الأمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة موافقة للواقع وهو الأمر بالجامع ، وإذا كانت موافقة فلا ملاك فيها، وإذا لم يكن فيها ملاك فلا ملاك في الجامع، وإذا لم يكن في الجامع ملاك فلا وجوب فيه، فلزم من وجوبه عدم وجوبه، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

فالتصويب غير معقول لمحاليته، فيبقى الوجوب التعييني لصلاة الظهر حتى مع قيام الأمارة وتدارك ملاكها بالملاك القائم بسلوكها، والجامع وإن اتصف بملاك لكنه لا يستلزم التغيير والتبديل.

هكذا أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره، وهنا ثلاثة إشكالات:

**الإشكال الأول:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص165] ومحصله أنه وإن كان هناك محذور في السببية بمعنى المصلحة السلوكية ، الا أن ما ذكره المحقق الأصفهاني قده ، من استلزام وجود المعلول زوال علته غير وارد ، لأن اتصاف الجامع بالملاك ليس معلولا لكون صلاة الظهر واجبة تعيينا بل كل عاقل ينظر إلى القضية ويرى أن في صلاة الظهر ملاكا وفي سلوك الأمارة المخالفة للواقع ملاكا فلامحالة في الجامع بينهما ملاك وجبت الظهر تعيينا أو لم تجب، فكون صلاة الظهر ذات ملاك كاف في اتصاف الجامع بالملاك بلا حاجة إلى وجوب صلاة الظهر تعيينا، لذلك لم يكن اتصاف الجامع بالملاك معلولا لكون صلاة الظهر واجبة تعيينا، بل هو فرع أن هناك ملاكا في صلاة الظهر وجبت صلاة الظهر تعيينا أم لا، وأن هناك ملاكا في سلوك الأمارة وجبت الجمعة تعيينا أم تخييرا، فبما أن كليهما واف بالغرض اللزومي ففي الجامع ملاك، مما يعني أن اتصاف الجامع بالملاك ليس معلولا للوجوب التعييني حتى يترتب ما ذكره المحقق المذكور، كما لا يترتب عليه أنه يلزم من وجوده عدمه، فإن وجود وجوب الجامع معلول لاتصاف الجامع بالملاك ، واتصافه بالملاك ليس معلولا لكون وجوب صلاة الظهر تعيينا كي يلزم من وجوده عدمه.

**فإن قلت:** فما هو المبرر لوجوب صلاة الظهر تعيينا بعد أن كان الجامع بينهما ذا ملاك لزومي؟

**قلنا:** إن المبرر لإيجاب صلاة الظهر تعيينا تمكين المكلف من استيفاء الغرض القائم بالجامع بالفرد الآخر - وهو سلوك الأمارة - وبيان ذلك: أن للمولى غرضا لزوميا على كل حال، فعلى العبد أن يحفظ هذا الغرض اللزومي، ولا يمكن له حفظه بالإتيان بصلاة الظهر لقيام الأمارة على خلافها - وهو وجوب الجمعة تعيينا - حيث أصبح المكلف بذلك جاهلا بوجوب الظهر جهلا قصوريا، فلو أن المولى لم يوجب عليه صلاة الظهر تعيينا فكيف يستوفي غرض المولى وهو مما لا يمكن استيفائه من صلاة الظهر لجهله ولا بصلاة الجمعة لأنه إن لم تجب الظهر تعيينا فالأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة موافقة للواقع وإذا كانت كذلك لم يكن فيها ملاك وإذا لم يكن فيها ملاك لم يتحصل العبد على الغرض اللزومي للمولى، وحيث إن للمولى غرضا لزوميا ويريد من العبد أن يحفظ غرضه اللزومي ولا يمكن للعبد حفظ غرضه اللزومي إلا بالتسلك بالأمارة المخالفة للواقع لجهله بوجوب صلاة الظهر ، فلا بد للمولى أن يحقق عنصر وصف المخالفة للواقع في الأمارة حتى يستطيع الوصول للغرض اللزومي، وذلك بأن يوجب صلاة الظهر تعيينا ويتحفظ على هذا الوجوب حتى بعد قيام الأمارة وسلوكها لأنه إذا تحفظ على هذا الوجوب أصبحت الأمارة مخالفة للواقع، وحيث أصبحت مخالفة للواقع أمكن للعبد أن يحصل الغرض اللزومي من خلال العمل بالأمارة، فوجوب صلاة الظهر تعيينا لا لأجل أن الملاك يقتضي ذلك - إذ الملاك في الجامع - بل لأنه لو لم يوجبها تعيينا لم يقدر المكلف على تحصيل العبد الغرض اللزومي، لأنه لو لم يوجبها تعيينا لوافقت الأمارة الواقع ولم يكن فيها ملاكٌ، فلتمكين العبد من تحصيل الغرض المولى يتصدى المولى لإيجاب صلاة الظهر تعيينا ويتحفظ على الوجوب حتى بعد قيام الأمارة ومخالفتها للواقع.

137

**الإشكال الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص165] من أنه لا يعقل حصول الإرادة لمصلحةٍ في الإرادة سواء أكانت إرادة تكوينية أو تشريعية، وبيان ذلك أن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، والإرادة التكوينية عبارةٌ عن الشوق المؤكد نحو الفعل المراد، وهذا إنما يتصور إذا كان العمل مشتملا على مصلحة تعود للمريد كي يكون مقتضى اشتمال العمل على مصلحة الشوق المؤكد له، فإذا لم يكن العمل مشتملا على مصلحة فلا يعقل أن يتحقق الشوق المؤكد للعمل لا لمصلحة في العمل بل لمصلحة في الإرادة نفسها، إذ لا يعقل انبعاث الإرادة عن نفسها، فحيث لا يعقل انبعاث الإرادة عن نفسها فلا يعقل تحقق إرادةٍ لا لمصلحة في المراد بل لمصلحة في نفس الإرادة، وتطبيق ذلك على المقام أنه بما أن الغرض اللزومي للمولى ليس في صلاة الظهر بل في الجامع بين صلاة الظهر وسلوك الأمارة - بناء على المصلحة السلوكية - فلا توجد مصلحة خاصة في صلاة الظهر، وبالتالي فإرادة المولى لوجوب صلاة الظهر وجوبا تعيينيا لا لمصلحة في صلاة الظهر بل لتمكين المكلف من إحراز الغرض اللزومي في الفرد الآخر ألا وهو سلوك الأمارة، فهذا يعني أن تعلق الإرادة المولوية بصلاة الظهر لا لمصلحة في المراد - وهو صلاة الظهر - بل لمصلحة في الإرادة بمعنى أنه إذا أراد صلاة الظهر تعيينا نتج عن إرادة صلاة الظهر تعيينا كون الأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا مخالفة للواقع ، وإذا اتصفت الأمارة بالمخالفة كان في سلوكها مصلحة وافية ، وأثر ذلك تمكن المكلف من استيفاء الغرض اللزومي بسلوك الأمارة وإلا فلا مصلحة في المراد، وهذا يعني أن منشأ الإرادة مصلحة في الإرادة، وهو غير معقول، وبناء على هذا الإشكال فالقول بالمصلحة السلوكية المتدارك بها ما فات من الواقع محال في نفسه لا لأجل أنه تصويب.

**وهنا جوابان عن هذا الإشكال:**

**الجواب الأول:** إن نشؤ الإرادة لمصلحة في الإرادة غير معقول لعدم تعقل تعلق الإرادة بشخصها ، ولكن المقام ليس منه، بل هو من قبيل الإرادة المولوية لا لمصلحة في المراد بل لمصلحة في طول فعلية الإرادة ، وهذا مما لا مانع منه عقلا في الإرادة التشريعية خصوصا على مبنى أن الإرادة التشريعية اعتبار ، وهذا ماينطبق على المقام حيث إن الملاك في تعلق الإرادة بوجوب الظهر تعيينا - مع أنها بدون ملاك - أن هذه الإرادة إذا تحققت في عالم الإعتبار وكانت فعلية لفعلية موضوعها ، وهو المكلف الذي دخل عليه الوقت يترتب على تحققها في حق الجاهل مصلحة ، وهي تمكن المكلف من إدراك الغرض اللزومي ضمن سلوك الأمارة ، فلو التفت المولى إلى أنه إذا أصدر أمرا في هذا اليوم بالخروج إلى الشارع العام لا لمصلحة في الخروج بل لأن هذه الإرادة إذا صارت فعلية لتوفر موضوعها ترتب عليها مصلحة، وهي مصلحة خوف الناس من مخالفة الأمر مثلا أو رسوخ هيبة المولى في النفوس، فالمصلحة ليست في فعلية شخص الإرادة ولا في الفعل المراد، وإنما في طول فعلية الإرادة لفعلية موضوعها ، وهذا مما لا مانع منه عقلا، والأمر في المقام من هذا القبيل، فإن المولى يدرك أن غرضه اللزومي ليس في صلاة الظهر بل في الجامع بين صلاة الظهر أو سلوك الأمارة المخالفة للواقع وهي الأمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا، ولكن تعلقت إرادته المولوية بصلاة الظهر تعيينا من أجل مصلحة تترتب على فعلية الإرادة في عالم الإعتبارلفعلية موضوعها ، وتلك المصلحة أنه متى كانت له إرادة لصلاة الظهر تعيينا صارت الأمارة مخالفة للواقع - لأنها تعلقت بوجوب صلاة الجمعة تعيينا - وإذا صارت مخالفة للواقع صار فيها ملاك يتدارك به ما يفوت من ملاك الواقع فيتم بذلك تحصيل الغرض اللزومي للمولى .

**الجواب الثاني:** ما ذكره بعض الأجلة من تلامذته رحمه الله [في أضواء وآراء ج1ص 229] من أن تعلق الإرادة هنا بصلاة الظهر لمصلحة في المراد، إذ المفروض أن للمولى غرضا لزوميا قائما بالجامع بين صلاة الظهر وبين صلاة الجمعة التي هي مؤدى الأمارة المخالفة للواقع، فإذا كان للمولى غرض لزومي في الجامع فمقتضى ذلك أنه لابد للمولى من الأمر لأجل تحصيل غرضه اللزومي ، والأمر إما أن يتعلق بالجامع أو بالظهر تعيينا ، وحيث إن الأول ممتنع لاستلزامه عدم تمكن العبد من تحصيل الغرض اللزومي تعين الثاني ، فإرادة المولى لصلاة الظهر تعيينا إنما هو لحفظ هذا الغرض الجامع بين صلاة الظهر سلوك الأمارة، وبالتالي فقد نشأت الإرادة عن مصلحة في المراد لاعن نفس الإرادة .

ولكن هذا الجواب غير وارد، لأن منظور السيد الصدر قدس سره و مركز إشكاله في حد التعيين، حيث يرى : أن تعلق الإرادة بالتعيين لا لمصلحة في التعيين، لأن المفروض أن المصلحة في الجامع الذي يقتضي التخيير لكن الإرادة تعلقت بالحد - وهو التعيين - فبما أن الإرادة تعلقت بالتعيين والتعيين في حد ذاته لا مصلحة فيه فلزم من ذلك أن الإرادة تعلقت بلا مصلحة في المراد - وهو التعيين - فعاد الإشكال، وإن كان هناك مصلحة في أصل صلاة الظهر وهي نفس المصلحة القائمة بالجامع.

فالصحيح هو الجواب الأول.

**الإشكال الثالث:** إذا تم مطلب المحقق الأصفهاني قدس سره من أن المولى مع التفاته إلى أن غرضه اللزومي في الجامع وليس في خصوص صلاة الظهر لكنه لا يستطيع أن يأمر بالجامع لأنه لو أمر بالجامع لكانت الأمارة القائمة بصلاة الجمعة تعيينا أمارة موافقة للواقع وليست مخالفة له ، وإذا كانت موافقة للواقع لم يكن فيها ملاك، وإن لم يكن فيها ملاك فلا يكون في الجامع ملاك وهو خلف ، فمقتضى ذلك أن المولى من أجل حفظ غرضه اللزومي القائم بالجامع مضطر إلى أن لا يأمر بالجامع وإن كان غرضه اللزومي فيه، إذ لو أمر به لم يقدر العبد على تحصيل الغرض اللزومي، لأن الغرض اللزومي إما في صلاة الظهر ولا يمكنه أن يأتي بها لجهله القصوري بوجوبها وإما في صلاة الجمعة والمفروض أن صلاة الجمعة المستندة للأمارة مستندة لأمارة موافقة للواقع لا مخالفة له فلا ملاك فيها، فنتيجة الأمر بالجامع عدم قدرة العبد على تحصيل الغرض اللزومي، وبعبارة أخرى : إن الغرض اللزومي وإن كان تاما بحسب الاقتضاء لكن المولى مضطر لعدم الأمر به فيأمر بصلاة الظهر تعيينا، وهذا يعني أن الأمر بصلاة الظهر تعيينا أمر إنشائي فاقد للملاك باعتبار أن الملاك في الجامع لا في صلاة الظهر تعيينا، وهذا يعني أن لا تصويب في الجعل وإنما التصويب في الإرادة، لأن الجعل الواقعي - وهو الأمر بصلاة الظهر تعيينا - لم يتغير حيث تحفظ المولى على هذا الجعل حتى بعد سلوك الأمارة المخالفة للواقع حفظا لملاكه، فالأمر بحسب مقام الجعل لا تصويب فيه، ولكن هناك تصويبا بحسب عالم الإرادة لأن مراده بواسطة سلوك الأمارة المخالفة للواقع صار في الجامع لا في صلاة الظهر، فلازم تدارك ملاك صلاة الظهر بملاك سلوك الأمارة تصويب بلحاظ عالم الإرادة الناشئة عن الملاك ،وإن لم يكن تصويبا بلحاظ الجعل والإنشاء، فإن قلنا : إن حقيقة الحكم التكليفي ليست إلا الإرادة المبرزة - كما هو المسلك المختار - فالتصويب واقع في نفس الحكم ، وإن قلنا - كما هو المسلك المعروف - من أن التكليف اعتبار فلا تصويب بحسب عالم الجعل والاعتبار ولكن هناك تصويبا بلحاظ مبادئ الاعتبار من الإرادة والملاك، حيث إن سلوك الأمارة القائمة على صلاة الجمعة يقتضي تمركز الملاك والإرادة في الجامع، ولكن المولى لم ينشئ جعلا واعتبارا على طبق الإرادة والملاك، فإذا قلنا - بأن ما قام الإجماع على بطلانه هو التصويب في عالم الجعل والاعتبار وأما بلحاظ الإرادة والملاك فلا إجماع على بطلانه فلا مانع من حصوله في المقام، وإذا قلنا بأن الإجماع على بطلان التصويب ممالا فرق فيه بين أن يكون مصب التصويب عالم الاعتبار أو مبادئ ذلك الاعتبار، فالإشكال على الشيخ الأعظم قده وهو أن المصلحة السلوكية لو تدورك بها مصلحة الواقع للزم التصويب ولو بلحاظ عالم الإرادة والملاك إشكالٌ وارد.

**تعقيب: وفيه تنبيهان:**

**التنبيه الأول:** ذكر السيد الصدر قدس سره [ج2 البحوث ص 166] أن ما مضى كان بناءً على أن المصلحة في سلوك الأمارة مما يتدارك بها المصلحة الفائتة، ولكن لو قلنا بأن المصلحة في سلوك الأمارة مضادة لمصلحة الواقع ولا يمكن للمكلف أن يجمع بينهما للمضادة بينهما فإما أن يأتي بصلاة الظهر - ولو لمجرد احتمال وجوبها - فيدرك مصلحتها أو يتسلك بالأمارة فيأتي بصلاة الجمعة استنادا إليها وإذا أتى بها لم يمكنه تحصيل مصلحة الواقع للمضادة بينهما، فبناء على هذا التصور - فهل المقام من التصويب أم التزاحم أم الإجزاء؟ فهنا محتملات:

**المحتمل الأول:** أن المقام من موارد التصويب، لأنه إذا كانت للمولى مصلحتان: مصلحة في سلوك الأمارة ومصلحة في صلاة الظهر فالمصلحة في الجامع، وأثره الأمر بالجامع فيلزم التصويب.

والجواب عن هذا المحتمل واضح، وهو أن الجامع انتزاعي محض، إذ لا جامع في الواقع لأن المصلحتين متضادتان لا جامع بينهما فهناك مصلحة تعيينية في كل من الصلاتين ولا جامع بينهما إلا عنوان الأحد الذي هو جامع انتزاعي ومجرد مشير إلى الأفراد ولا موضوعية فيه كي يكون موطنا للغرض اللزومي وسببا لتعلق الإرادة به، فلا يلزم من وجود المصلحتين المتضادتين التصويب.

**المحتمل الثاني:** أن المقام من باب التزاحم، لأنه إذا وجدت مصلحتان متضادتان لم يمكن الجمع بينهما وقع التزاحم بينهما، فينطبق على المقام قوانين باب التزاحم، وهو أنه إذا وقع التزاحم بين صلاة العصر في آخر الوقت وبين إزالة النجاسة عن المسجد فيقال: إن كلا من الواجبين على فرض تساويهما مقيدٌ بأن لا يصرف المكلف قدرته في واجب لا يقل أهمية، فالوجوب في مقام التزاحم مقيد وإذا انطبق على المقام كان مستلزما للتصويب أيضا ، حيث إن لازمه في المقام أن الأمر بصلاة الظهر مقيد بأن لا يصرف المكلف قدرته في سلوك الأمارة، إذ المفروض أن المصلحة القائمة في سلوك الأمارة واجب لا يقل أهمية عن المصلحة القائمة بصلاة الظهر ، وتغير وجوب صلاة الظهر من كونه مطلقا إلى كونه مشروطا تصويب .

ولكن هذا المحتمل غير صحيح، فإن التزاحم عبارة عن تنافي الداعويتين اللزوميتين لقصور القدرة عن تلبيتهما معا، وتنافي الداعويتين اللزوميتين فرع وصولهما، إذ لو وصل أحدهما فقط لم يقع بينهما تناف في مقام الداعوية والمحركية، ولأجل ذلك كان التنافي بين إزالة النجاسة عن المسجد وصلاة العصر في آخر وقتها تزاحما لأن الوجوبين وصلا للمكلف، وحيث وصلا مع عدم التمكن من الجمع بين امتثاليهما لضيق الوقت وقع التنافي بين الداعويتين والمحركيتين اللزوميتين، وهذا هو الفرق بين التزاحم والتعارض، فإن التعارض تكاذب الدليلين وصلا أم لم يصلا، وأما التزاحم فهو عبارة عن تنافي الداعويتين والمحركيتين لقصور القدرة عن الجمع بينهما، ومن الواضح أن تنافي الداعويتين اللزوميتين فرع وصولهما، وفي المقام لايمكن أن يصلا معا، لأنه لو وصل وجوب صلاة الظهر تعيينا لارتفعت حجية الأمارة بارتفاع موضوعها، لأن موضوعها الجهل بالواقع، وإن لم يصل وجوب صلاة الظهر فلا مزاحم للأمارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا ، لفقدان الأمر بصلاة الظهر للداعوية اللزومية، فليس المقام من باب التزاحم في شيء كي يترتب عليه محذور التصويب .

فالصحيح أن المقام من باب الإجزاء والسقوط، بمعنى أن المكلف متى أتى بصلاة الجمعة استنادا للأمارة القائمة عليها حصل على ملاك الأمارة، وحيث إنها مضادة لملاك الأمر التعييني بصلاة الظهر فيسقط الأمر التعييني بصلاة الظهر قهرا لتعذر استيفاء ملاكه، لا أنه حصل انقلاب في الواقع، بل هو نظير أي خطاب تكليفي يزول بانتفاء موضوعه قهرا، كما لو تنجست سجادة المسجد فأمر المكلف تكليفا بغسلها ثم احترقت السجادة فإن الأمر ينتفي لانتفاء موضوعه .

138

**التنبيه الثاني :** إذا وقع الشك في أن الأمارة بنحو السببية المقتضية للإجزاء أو بنحو الطريقية التي لا تقتضي الإجزاء فإن كان دليل التكليف خطابا لفظيا له إطلاق فإن أثر إطلاقه كون ترك الفريضة في داخل الوقت مصداقا لفوت الفريضة الفعلية الموجب للقضاء ، إذ ليس الموضوع للأمر بالقضاء الفريضة المتنجزة بل الفعلية ، وهي فعلية في حق من قامت الأمارة عنده على الخلاف، وإن كان دليل التكليف لبيا أو لفظيا لا إطلاق له فإن كان المحتمل السببية المعتزلية التي تقتضي الإجزاء حتى لو انكشف الخلاف في الوقت، فمرجع الشك في السببية والطريقية لدوران الأمر بين التعيين والتخيير فإنه لو كانت الأمارة سببا فإن متعلق الأمر الجامع بين الواقع وسلوك الأمارة مما يعني التخيير بينهما، وإن كانت طريقا فمتعلق الأمر خصوص الواقع تعيينا، ومقتضى دوران المتعلق للأمر بين التعيين والتخيير جريان البراءة عن التعيين فلايجب الإعادة في الوقت ولا القضاء خارجه، وإن كان المحتمل السببية بمعنى المصلحة السلوكية فقط التي لا تقتضي الإجزاء اذا انكشف الخلاف في الوقت ، فالشك بعد خروج الوقت وانكشاف الخلاف مرجعه للشك في فوت الفريضة الفعلية في الوقت وهو مجرى البراءة عن وجوب القضاء .

**المقام الثاني: ما إذا انكشف الخلاف بالتعبد.**

كما لو فرض أن الفقيه قد اعتمد في فتواه على خبرٍ ثم تبدل رأيه لخبر يدل على خلاف الفتوى السابقة. والبحث في هذا المقام في جهتين:

الجهة الأولى: أن ينكشف الخلاف بواسطة الأمارة.

الجهة الثانية: أن ينكشف الخلاف بواسطة الأصل العملي.

**الجهة الأولى: أن ينكشف الخلاف بواسطة الأمارة.**

وانكشاف الخلاف بالأمارة له موردان، إذ تارة يقع البحث في انكشاف الخلاف بالأمارة في حق الفقيه ، وأخرى يقع البحث في انكشاف الخلاف بالفتوى المتأخرة في حق العامي المقلد.

**المورد الأول :** إذا اعتمد الفقيه في نظره على أمارة ثم وجد أمارة أخرى معارضة لها بحسب النتيجة فما هو مقتضى القاعدة من حيث الإجزاء وعدمه؟ والصحيح: أن مقتضى الارتكازات العقلائية هو التفصيل بين الأمارات، فإنه إذا كانت الأمارة المتأخرة أقوى كشفا بحسب النظر العقلائي من الأمارة السابقة بحيث تعد بالنظر العقلائي أمارةً لها حكومة على مفاد الأمارة السابقة، فهي الحجة بالفعل على المكلف وحيث إنها تخبر عن الحكم الشرعي من أول الأمر، فمقتضى إخبارها عن الحكم الشرعي من أول الأمر ثبوت اللوازم - لكون الأمارات حجة في لوازمها - فيترتب على الأمارة اللاحقة لوازم الواقع من أول الأمر، مثلا: لو اعتمد الفقيه على ظهور الأمر في العموم في قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ كأمارة عقلائية على وجوب الجمعة حتى في عصر الغيبة، ثم أحرز خبر ثقة دالا دلالة نصية على وجوب الظهر تعيينا حتى في عصر الغيبة، فلا إشكال أن خبر الثقة أقوى كشفا من ظهور الآية في العموم، فمقتضى حكومته على مفاد الأمارة الأولى حجيته بالفعل، وبما أنه يخبر عن أن الحكم الشرعي من أول الأمر على طبق خبر الثقة الذي قام على وجوب الظهر تعيينا في عصر الغيبة فهو حجة في لوازمه، ومقتضى لازمه صدق فوت الفريضة على المكلف الذي اقتصر على صلاة الجمعة ، إذ بعد أن ثبت بمقتضى الأمارة اللاحقة أن الواجب الفعلي في حق المكلف من أول الأمر هو صلاة الظهر تعيينا فقد ثبت بذلك أن الفريضة الفعلية قد فاتت على المكلف، ومقتضى فوت الفريضة الفعلية عليه وجوب القضاء.

وأما إذا كانت الأمارة اللاحقة بحسب النظر العقلائي مساوية من حيث الكاشفية للسابقة كما لو كان كلاهما خبر ثقة أو كلاهما عموما أو كلاهما شهرة وأشباه ذلك، فحينئذ لا يحرز بناء العقلاء على حجيتهما مع تعارضهما، فإن المدرك لحجية الأمارة هو البناء العقلائي، ولا نحرز بناء العقلاء على حجية أيٍّ من الأمارتين بعد تعارضهما من حيث المفاد، فتصل النوبة لا محالة للأصل العملي، فلا الأمارة الأولى تفيد الإجزاء بالفعل لعدم حجيتها بعد المعارضة، ولا الأمارة الثانية تفيد عدم الإجزاء للمعارضة أيضا، وحينئذ فإن قلنا بتقوم الحكم الظاهري بالوصول أو معرضية الوصول، فلا معارضة بين حجية الأمارة الثانية للأولى قبل وصول الثانية أو معرضية وصولها ، ومقتضى ذلك حجية الأمارة الأولى في ظرفها ، ومعنى حجيتها ثبوت الحكم الظاهري على طبقها في ظرفه في حق المكلف وهو وجوب الجمعة ظاهرا ، فإن بني على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - كما هو المشهور - جرى استصحاب وجوب الجمعة الذي ثبت بالأمارة السابقة في ظرفه إلى حين قيام الأمارة الثانية ، ومقتضاه هو الإجزاء، وإن بني - كما هو المختار وفاقا للسيد الخوئي وشيخنا الأستاذ قدس سرهما - على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فتصل النوبة للبراءة، حيث إن المكلف بعد أن أدى الجمعة في الوقت وشك في فوت الفريضة الفعلية كي يكون الأمر بالقضاء فعليا في حقه فمقتضى الشك في الموضوع - وهو فوت الفريضة الفعلية - هو الشك في فعلية الأمر بالقضاء، ومقتضى البراءة عدم تنجز القضاء في حقه ، نعم لوقلنا بأن للحكم الظاهري تقررا واقعيا بغض النظر عن وصوله فمقتضى قيام الأمارة الثانية على خلاف الأولى عدم ثبوت الحكم الظاهري وهو وجوب الجمعة من الأساس في حق المكلف كي يستصحب .

**المورد الثاني:** أن تلاحظ الفتويان بالنسبة إلى عمل المكلف، بمعنى أن المكلف العامي قد عمل بفتوى الفقيه الأول ثم عدل للفقيه الثاني إما لموت الأول أو لسبب آخر، أو أن المكلف عمل بفتوى الفقيه الأولى ثم عدل الفقيه عن فتواه إلى فتوى ثانية، فما هي وظيفة المكلف من حيث الاجتزاء بالعمل السابق وعدمه؟

والنكتة هي النكتة، فإن كانت الفتوى الثانية بحسب النظر العقلائي أمارة أقوى من حيث الكاشفية عن الواقع من الفتوى الأولى كما لو عدل للأعلم، فإن المرتكز العقلائي القائم على أن خبروية الأعلم حاكمة على خبروية غيره يرى أن الفتوى الثانية - وهي فتوى الأعلم - أقوى كاشفية من الأولى، فهي الحجة بالفعل وبما أنها تخبر عن الحكم الواقعي من أول الأمر، فأثر ذلك حجية الفتوى في لوازمها، ومن لوازمها أن ما أتى به المكلف على طبق الفتوى السابقة لا يمنع من صدق فوت الفريضة الفعلية في حقه، فلو أدى الجمعة استنادا للفتوى الأولى ثم صار مؤدى الفتوى الثانية وجوب صلاة الظهر تعيينا صدق في حقه فوت الفريضة الفعلية في ذلك الوقت، ومقتضى فوت الفريضة هو القضاء.

ولكن إذا لم تكن الفتوى الثانية أقوى كشفا من الأولى، كما لو تساوى الفقيهان في الأعلمية، أو كان العدول من جهة الفقيه نفسه، كما قد أفتى السيد الخوئي قدس سره بأن غسل زيارة الحسين عليه السلام عن بعد مستحب ومقتضى استحبابه أنه مجز عن الوضوء، ثم إنه عدل عن فتواه لعدوله عن المبنى في توثيق رواة كامل الزيارات، فما بنيت عليه الفتوى الأولى غير تام والمفروض أن المكلف عمل بالفتوى الأولى واجتزأ بالغسل عن الوضوء وصلى بذلك جملة من الفرائض، وحيث إن ما عدل عنه مساو لما عدل إليه لانهما صادرتان عن فقيه واحد، وليس شأن هذا الفقيه في اللاحق أقوى من شأنه في السابق بنظر العامي المقلد، فلا يحرز بناء العقلاء على حجية الفتويين بعد تعارضهما، وبما أنه لا يحرز ذلك فتصل النوبة للأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن القضاء، حيث إن المكلف يشك في فوت الفريضة الفعلية في ظرف عمله بالفتوى الأولى، وهذا يعني الشك في وجوب القضاء، ومقتضى الشك فيه جريان البراءة عن تنجزه.

وقد ذكر هذا المعنى شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي قدس سره وإن لم يكن بهذا التقريب الذي ذكرناه.

**الجهة الثانية: إذا اختلف المؤدى بين الحجة السابقة والفعلية بواسطة الأصل العملي.**

كما لو اختلف المؤدى بالاستصحاب، وهنا أيضا عدة موارد:

**المورد الأول:** أن حصول الإختلاف بالاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية، نظير ما لو شك المكلف أثناء الوضوء في الإتيان بالجزء السابق، كما لو شك وهو يغسل اليسرى في أنه غسل وجهه أم لا؟ فبنى على جريان قاعدة التجاوز، ومقتضى قاعدة التجاوز أنه غسل وجهه وأتم الوضوء وصلى ، ثم تبين له عدم شمول قاعدة التجاوز للشك في أجزاء الوضوء ، فمقتضى الأصل حينئذ استصحاب عدم غسل الوجه، أي: استصحاب عدم تمامية الوضوء، ومقتضاه بطلان صلاته. فإن انكشف له الخلاف والوقت باقٍ فمقتضى إطلاق الأمر بالصلاة إعادة الوضوء والصلاة، وإذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت فيختلف الحال باختلاف المباني في الأمر بالقضاء التي سبق ذكرها، حيث سبق بيان الخلاف في القضاء على ثلاثة مبانٍ:

**المبنى الأول:** ما يستفاد من سيد المستمسك قدس سره[ج1 ص67] وهو أن القضاء بالأمر الأول على نحو تعدد المطلوب، أي أن الصادر من المولى أمران: أمر بإيقاع الصلاة في الوقت وأمر بطبيعي الصلاة، فمقتضى فعلية الأمر الثاني - وهو الأمر بطبيعي الصلاة - الشك في امتثاله، لأن المكلف قد أوقع صلاةً في الوقت ولا يمكنه تدارك ذلك، وبقي الأمر الثاني وهو الأمر بطبيعي الصلاة ويشك المكلف في أنه امتثله أم لا؟ فمقتضى استصحاب عدم امتثال الأمر بطبيعي الصلاة هو القضاء، فلا إجزاء في البين.

**المبنى الثاني:** أن الأمر الأول بنحو وحدة المطلوب ، وأن الأمر بالقضاء أمر جديد لا بنحو تعدد المطلوب، وحينئذ فلا بد من تحديد موضوعه وهو أن موضوع القضاء هل هو عدم الإتيان بالفريضة الفعلية في الوقت أم أنه فوت الفريضة الفعلية في الوقت؟ فإذا قلنا - كما ذكر سيد المستمسك قدس سره - أنه حتى لو بني على أن موضوع القضاء هو الفوت حيث ورد: (يقضي ما فاته كما فاته) إلا أن الفوت عبارة عن نفس عدم الإتيان بالفريضة الفعلية، وحيث يشك المكلف في الإتيان بالفريضة الفعلية في الوقت فيجري استصحاب عدم الإتيان بالفريضة الفعلية في الوقت، ومقتضاه تنقح موضوع وجوب القضاء، فيجب عليه القضاء.

**المبنى الثالث:** أن الأمر بالقضاء بأمر جديد موضوعه الفوت والفوت عنوان انتزاعي وليس عبارة عن نفس عدم الإتيان بالفريضة، فإذا شك المكلف الذي أتى بفريضة على طبق وضوء بنى فيه على قاعدة التجاوز ولا يدري الآن أن بناءه السابق صحيح أم لا؟ فحينئذ يشك المكلف في فوت الفريضة الفعلية، واستصحاب عدم الإتيان بالفريضة في الوقت لا يثبت عنوان الفوت إلا بالأصل المثبت، فبما أنه لا يثبت عنوان الفوت فموضوع القضاء مشكوك، ومقتضى الشك في موضوع القضاء عدم تنجز القضاء في حقه بالبراءة ، إلا إذا قلنا بأن الأصل المثبت حجة فيما إذا كانت الواسطة خفية عرفا كما هو مبنى صاحب الكفاية قدس سره - وهو المختار - فإن يقال بناء على ذلك أن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة أي: جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع يثبت العنوان الانتزاعي، مثلا لو أن المكلف شك في أن الوقت انقضى أم لا ؟ وهو يريد إحراز كون الصلاة أدائية فيستصحب بقاء الوقت إلى حين الصلاة، وقد أشكل على ذلك بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد إلا بنحو الأصل المثبت، أي لا يجدي استصحاب الوقت في كون الصلاة أدائية ، لأنه من الإستصحاب في القيد وهو لايثبت العنوان الإنتزاعي وهو التقيد ، ولكن قلنا هناك أن جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع - وهو استصحاب بقاء القيد - يثبت التقيد بلحاظ أن المرتكز العرفي لا يرى واسطة بين ثبوت القيد وثبوت التقيد بل يرى التفكيك بينهما مستهجنا بأن يقال: إن الوقت باقٍ ببركة الإستصحاب ولكن لم يثبت أن الصلاة في الوقت، وحيث إن دليل الاستصحاب مطلق شامل للمورد لتحقق موضوعه فيه ، والإطلاق أمارة عقلائية تثبت لوازمها ، فمقتضى شمول دليله لمنشأ الانتزاع ترتب مدلوله الالتزامي وهو ثبوت العنوان الانتزاعي ، وكذلك الأمر في المقام، فلو قيل للعرف: إن المكلف لم يأت بالفريضة في الوقت بمقتضى الاستصحاب لكنها لم يثبت فوتها، فإن التفكيك بين عدم الإتيان بالفريضة في الوقت وبين عدم ثبوت الفوت مستهجن عرفا مما يعني أن الواسطة بينهما خفية لا يعتني بها العرف، ومقتضى ذلك ثبوت العنوان الانتزاعي بجريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع.

139

**فإن قلت:** - على المبنى المعروف من عدم ثبوت الفوت باستصحاب عدم الآتيان بالفريضة في الوقت - إن لازم عدم ثبوت موضوع القضاء باستصحاب عدم الإتيان بالفريضة الفعلية في الوقت أن لا يجب القضاء حتى مع جريان الاستصحاب في حقه في الوقت، كما لو فرض أن المكلف شك في الوقت في أنه هل أدى الفريضة الفعلية في الوقت أم لا؟ فمقتضى استصحاب عدم الأداء أن يأتي بها، فلو لم يأت بها غفلةً أو عصيانا حتى انقضى الوقت فمقتضى ذلك عدم وجوب القضاء، لأن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة لا يثبت الفوت، وموضوع القضاء هو الفوت مع أنه لا يحتمل ذلك .

وهنا وجهان للجواب عن هذا النقض:

**الوجه الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره [ موسوعته ج 16ص 83 ] من أن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضة الأعم من الواقعية والظاهرية، وبما أن موضوع القضاء فوت الفريضة الأعم من الواقعية والظاهرية فمن شك أثناء الوقت في أنه أتى بالصلاة أم لا؟ فاستصحاب عدم الإتيان بالصلاة محقق لمخاطبته بفريضة ظاهرية، فإذا لم يأت بها بعد أن خوطب بها تنقح موضوع وجوب القضاء في حقه ، وهو فوت الفريضة الجامع بين الواقعية والظاهرية.

ولكن يلاحظ على ذلك - مضافا إلى أن الظاهر من عنوان الفريضة لو وردت في لسان الدليل هو الفريضة الواقعية - أنه مبني على أن للحكم الظاهري تقررا في عالم الثبوت، وقد سبق أنه لا يستفاد من أدلة الحجية في الأمارات أو الأصول تأسيس حكم في مرحلة الظاهر حتى يكون للحكم الظاهري تقرر واقعي، بل غاية ما يستفاد من أدلة الحجية مجرد المنجزية والمعذرية، لا أن هناك تأسيسا لحكم مقابل الحكم الواقعي يسمى بالحكم الظاهري، فلأجل أن لا وجود للحكم الظاهري فلا معنى لعموم الفريضة لفريضة واقعية وظاهرية، ومقتضى ذلك أن لايترتب على استصحاب عدم الإتيان بالفريضة حكم في مرحلة الظاهر مقابل الحكم الواقعي، نعم يمكن أن يقال كما مضى: إن شمول دليل الإستصحاب لمن شك في أداء للفريضة في الوقت لتحقق موضوعه لازمه أنه لو لم يأت بها في الوقت فالقضاء متنجز في حقه ، بلحاظ أن إطلاق دليل الإستصحاب أمارة ولوازم الأمارة حجة ، ولذلك لو صلى في ثوب مستصحب النجاسة كان مقتضى ذلك الإعادة أو القضاء .

**الوجه الثاني:** وهو الوجه الصحيح، وهو أن لصحيحة زرارة ومعتبرة الفضيل بن يسار: (متى شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها) مدلولين: مدلولا مطابقيا وهو مطلوبية أداء الصلاة التي شك في أدائها، ومدلولا التزاميا وهو أنك لو لم تؤدها لكان عليك القضاء، فثبوت القضاء بالمدلول الالتزامي لهذه الصحيحة لا باستصحاب عدم الإتيان بها في الوقت كي يكون ذلك نقضا على القول بأن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة في الوقت لايثبت الفوت .

**المورد الثاني:** ما إذا انكشف الخلاف بالاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما لو قام خبر ثقة لدى الفقيه على وجوب صلاة الظهر تعيينا في زمن الغيبة، ثم تغير نظره من الوثوق بنتيجة الخبر إلى الشك والترديد، إما لاكتشاف خلل في السند أو خلل في المتن أو لعدم تمامية الدلالة، ومقتضى الشك في الوظيفة الفعلية استصحاب وجوب الجمعة الثابت في زمن النبي صلى الله عليه وآله، وهذا من الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية وأثره وجوب الجمعة فعلا، ولكن هل مقتضى استصحاب وجوب الجمعة قضاء الصلوات التي صلاها ظهرا في يوم الجمعة أم لا؟ قد يقال : لا يجب لأن استصحاب وجوب الجمعة لا يثبت فوت الفريضة الفعلية فيما مضى من الأوقات إلا بنحو الأصل المثبت.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأن فوت الفريضة عنوان تركيبي من فوت صلاة ووجوبها، فمتى فاتت صلاة وكانت واجبة صدق فوت الفريضة، وهذا العنوان التركيبي منطبق على المقام، فإن للموضوع جزءين: **الأول:** فوت صلاة وقد تحقق بفوت الجمعة بالوجدان، **الثاني:** كونها واجبة، وقد تنقح باستصحاب وجوب الجمعة، فمقتضى ضم التعبد بالأصل إلى الوجدان ثبوت الموضوع التركيبي ألا وهو فوت الفريضة.

**المورد الثالث:** ما إذا كانت الوظيفة الفعلية في حقه تنجز الواقع بقاعدة الاشتغال المستندة للعلم الإجمالي، وبيان ذلك: أنه قد ذهب شيخنا الأستاذ الشيخ التبريزي قدس سره ابتداء إلى أن ظاهر صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أم حضر المكاري والكري والإشتقان والراعي لأنه عملهم) اختصاص الحكم بمن عمله السفر أو مستلزم للسفر ، فلا يصدق العنوان عرفا على المتعلم في مكانٍ يقتضي سفرا، لان التعلم ليس عملا ومهنة ، وبناء على ذلك فوظيفته القصر، ولكن لو أن الفقيه تراجع عن هذا الاستظهار، وأنه من المحتمل أن يكون المراد من العمل عرفا في قوله: (لأنه عملهم) الجامع بين المهنة والنهج اليومي الذي يتوقف عليه معاشه مستقبلا ، فخرج من الفتوى بالقصر إلى الشك في الفريضة الفعلية ، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي في داخل الوقت الجمع بين القصر والتمام .

ولكن لو حصل الشك الموجب للعلم الآجمالي بعد أن خرج الوقت وقد صلى قصرا فهنا صورتان:

**الصورة الأولى:** أن لا تكون الواقعة متكررة فهنا لا يكون العلم الإجمالي منجزا لأن أحد طرفيه وهو القصر في الوقت قد خرج عن محل الابتلاء ، وخروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء مانع من منجزيته، فتجري البراءة عن وجوب التمام في حقه بلا معارض.

**الصورة الثانية:** أن تكون الواقعة متكررة كما لو علم بتكرر سفراته في المستقبل للتعلم ، فلازم ذلك منجزية العلم الإجمالي في حقه، وهذا وإن كان من العلم الإجمالي في التدريجيات الا أنه لا فرق في منجزية العلم الإجمالي بين الدفعيات والتدريجيات، وهو العلم الإجمالي إما بقضاء ما صلاه قصرا تماما أو بأن يصلي قصرا في السفرات الآتية .

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [في موسوعته ج 16 ص82] بأن العلم الإجمالي إما بوجوب قضاء ما مضى تماما أو وجوب ما يأتي من الصلوات قصرا منحل بقاعدة الإشتغال في الطرف الثاني، حيث إن حكم الصلوات الآتية متنجز في حد ذاته بعلم إجمالي آخر، فإن لدى المكلف علما إجماليا بغض النظر عن الصلوات السابقة، وهو أن حكم الصلوات الآتية إما التمام لأن التعلم عمل أو القصر، وبما أن الصلوات الآتية متنجزة بعلم إجمالي في حد ذاته، فحكم الصلوات السابقة مما لا منجز له في حد ذاته فتجري فيه البراءة عن القضاء بلا معارض للشك في الفوت .

ولكن الصحيح أن لدى المكلف علمين إجماليين علما بحكم الصلوات الآتية وترددها بين القصر والتمام، وعلما إجماليا آخر وهو أنه إن لم يكن ممن عمله السفر فيجب عليه فيما يأتي الصلاة قصرا وإن كان ممن عمله السفر فيجب عليه قضاء الصلوات السابقة تماما، ومقتضى العلمين هو المنجزية.

140

**المورد الأخير:** ما إذا كانت الوظيفة هي الاشتغال، كما لو فرض أن المجتهد بنى مدة على أن الأصل الجاري في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو البراءة، فإذا شك في شرطية الاطمئنان في أذكار الصلاة أمكن نفي تنجز الشرطية بأصالة البراءة، ثم تبدل نظر الفقيه إلى أن الجاري عند الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو قاعدة الاشتغال، بلحاظ أن مرجع الشك إلى الشك في المحصل، وأن المحصل مما يتحقق بالأقل أم يتوقف على وجود الأكثر؟ والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال، وحينئذ يرد السؤال بالنسبة للصلوات صلاها خاليةً من الاطمئنان في الأذكار، فهل يجب قضاؤها أم لا؟ فإنه بناءً على أن القضاء بأمر جديد - كما هو المشهور - وأن موضوعه فوت الفريضة فقد أفيد في كلماتهم أن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة الفعلية في الوقت لا يثبت عنوان الفوت حيث إن الفقيه يشك في أن الفريضة الفعلية في حق المكلف هل هي على طبق البراءة أم على طبق الاشتغال؟ فمقتضى الشك في أداء الفريضة الفعلية استصحاب عدم الإتيان بها، إلا أن استصحاب عدم الإتيان بها لا يثبت الفوت كي يكون الأمر بالقضاء أمرا فعليا.

**وقد يقال:** إن المورد من موارد العلم الإجمالي المنجز، باعتبار أن الفقيه يعلم إجمالا أن الوظيفة إن كانت هي الأكثر فيجب قضاء ما فات من الصلوات، وإن كانت هي الأقل فيجزيه الأقل في الصلوات الآتية، ولكن هذا العلم الإجمالي ليس منجزا، لانحلاله بعلم تفصيلي بوجوب الأقل على كل حال، لأنه لا خلاف في أن الأقل واجبٌ، وإنما الخلاف في وجوب الأكثر، فليس هناك علم إجمالي دائر بين وجوب الأقل أو وجوب الأكثر، فالمشكوك إما أن يكون مجرى للبراءة وإما أن يكون مجرى للاشتغال، فالنكتة في الإجزاء وعدمه في هذا المورد تبتني على أن استصحاب عدم الإتيان بالفريضة الفعلية هل يجري في حقه ويثبت موضوع الأمر بالقضاء أم لا؟

**فتلخص من البحث كله في باب الإجزاء:** أنه إذا قام على ما شك فيه خطابٌ ذو إطلاقٍ فيتمسك بإطلاق الخطاب لإثبات فوت الفريضة، أي: إذا شك المكلف في شرطية شيء كالشك في شرطية الاطمئنان حال الأذكار أو في مانعية شيء كالشك في مانعية قول آمين لا بقصد الجزئية، أو نحو ذلك من موارد الشك، وبنى على أمارة ثم تجددت أمارة، أو بنى على أمارة ثم حصل الخلل فبنى على الأصل، أو بنى على البراءة ثم بنى على قاعدة الاشتغال وغير ذلك من الصور والموارد، فإن كان لدليل هذا الشرط المشكوك أو المانع المشكوك خطابٌ لفظي ذو إطلاق كان مقتضى إطلاقه فوت الفريضة التي خلت من الشرط أو كانت واجدة للمانع، ومقتضى فوت الفريضة القضاءُ.

وأما إذا كان الدليل لبيا أو دليلا لفظيا لا إطلاق له فلا يحرز شمول الشرطية والمانعية لفرض الجهل القصوري، فإن المكلف المستند إلى البراءة أو الاستصحاب مصداق للجاهل قصورا، ولا نحرز شمول الشرطية - كشرطية الاطمئنان حال الأذكار أو المانعية المشكوكة كمانعية قول آمين لا بقصد الجزئية - لمورد الجهل القصوري، وبناءً على ذلك تجري البراءة عن سعة الشرطية أو المانعية ومقتضى ذلك هو الإجزاء.

وبقي الكلام في مقتضى الأدلة الخاصة، حيث بحث الأعلام في باب الاجتهاد والتقليد عن الأدلة الخاصة على الأجزاء، وأهم الأدلة وأوضحها ثلاثة: قاعدة لا تعاد، والسيرة المتشرعية، ودليل نفي العسر والحرج.

**الدليل الأول: قاعدة لا تعاد.**

**والبحث فيها من جهتين:**

الجهة الأولى: في شمول القاعدة للجاهل القاصر.

الجهة الثانية: في سعة ذيل قاعدة لا تعاد لغير باب الصلاة.

**أما الجهة الأولى:** فمن الواضح أن القاعدة المستفادة من ذيل حديث لا تعاد - وهي (لا تنقض السنة الفريضة) - أن الإخلال بالسنة لا يوجب بطلان الصلاة، ولكن وقع الكلام في أن القاعدة تختص بالناسي كما نسب للمشهور ومنهم المحقق النائيني قدس سره أم تشمل الجاهل القاصر؟ فمقتضى إطلاقها شمولها للناسي والجاهل، بل مطلق المعذور ولو لم يكن ناسيا ولا جاهلا كما لو كان مضطرا أو مكرها، ويمكن تصوير ذلك بأن مرجع الأمر بالصلاة إلى أمرين: أمرٍ بالفريضة التامة، وأمرٍ بالجامع بين الفريضة التامة والفريضة الناقصة الصادرة عن نسيانٍ أو جهل أو عذر، إلا أن الأمر الأول مقيدٌ بعدم امتثال الأمر الثاني، فكأنه قال: يجب على المكلف الإتيان بالفريضة التامة إن لم يمتثل الأمر بالجامع عن نسيان أو جهل قصوري أو عذر من الأعذار، فببركة هذا التصوير يمكن القول بعموم القاعدة للجاهل القاصر.

**ولكن يقابل ذلك دعوى اختصاص القاعدة بالناسي، وذلك لأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** أن ظاهر صحيحة زرارة - وهي قوله عليه السلام: (إن الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة وإن نسي فلا شيء عليه) - من جهة تخصيص عدم الإعادة بفرض النسيان أن للنسيان موضوعية في تطبيق حديث لا تعاد على صغرياته وموارده.

ولكن يجاب عن ذلك بأن الإمام عليه السلام ذكر قبل ذلك قوله: (فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة) فهل يشمل عنوان التعمد الجاهل القاصر بناء على أن المقصود من المتعمد من ليس ناسيا، أم المقصود من المتعمد من ليس معذورا ؟ ويكون ذكر النسيان من باب التطبيق لا الاحترازية والموضوعية، والظاهر أن عنوان التعمد يقابل الجاهل والناسي والغافل، والشاهد على ذلك استعمال العمد في عدم العذر في عدة نصوص منها قوله تعالى: (فمن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) ومنها بعض النصوص الواردة في تطبيق قاعدة لا تعاد، كما في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (سألته عن رجل جهر فيما ينبغي الإخفاء فيه أو أخفى فيما ينبغي الإجهار فيه قال: أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته) حيث جعل العمد مقابل الناسي والساهي ومن لا يدري.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيد المستمسك قدس سره [في ج 1 ص 529]، وهو أن بين أدلة الأجزاء والشرائط المشتملة على التعبير بالإعادة وبين دليل (لا تعاد) عموما من وجه، مثلا: (إن رأيت بثوبك دما فصليت فعليك الإعادة) و(من صلى في ما لا يحل أكله فصلاته فاسدة) وفي مقابلها: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) والنسبة بينهما العموم من وجه، فإن الدليل الأول يشمل العالم والجاهل القاصر والجاهل المتردد والناسي وغير ذلك، والدليل الثاني منصرف عن العالم والجاهل المتردد، ومن جهة أخرى هو أعم من الأول لأنه وارد في مانعية الدم خاصة والثاني وارد في مطلق السنن، فبينهما عموم من وجه، ومورد الاجتماع: من صلى بنجاسة الدم جاهلا جهلا قصوريا، فتقديم (لا تعاد) على ذلك الدليل مع أن النسبة بينهما عموم من وجه مع وحدة اللسان - حيث إن أحدهما مثبت للإعادة والثاني نافٍ لها - غير فني.

ولكن يلاحظ عليه - مع أنه عدل عنه [في المستمسك ج 7 ص385] - بأن ظاهر ذيل حديث لا تعاد - المشتمل على بيان الكبرى والتعليل بأن وجه عدم نقض الصلاة بالإخلال بجزء أنه سنة والإخلال بالسنة لا ينقض الفريضة - أنه ناظر لأدلة الأجزاء والشرائط، ومقتضى نظره لها حكومته عليها بتضييق الشرطية والجزئية والمانعية بفرض عدم النسيان والجهل القصوري والعذر، ولا فرق في حكومة دليل على آخر بين أن يكونا مختلفين لسانا أو متحدين لسانا مادام الدليل الحاكم مشتملا على نكتة اقتضت نظره للأدلة الأخرى وحكومته عليها.

**فتلخص من ذلك:** أن الصحيح شمول (لا تعاد) للجاهل القاصر، والمجتهد بحسب الفرض جاهل قاصر لأنه اعتمد على أمارة ثم تبين خلافها في سنة من السنن أو اعتمد على أصل عملي ثم ظهر خلافه في سنة من السنن، فكل ما أخل به الفقيه والعامي المقلد له من السنن عن جهل قصوري يندرج تحت قاعدة لا تعاد.

**الجهة الثانية:** في شمول لا تعاد لغير باب الصلاة.

والصحيح هو الشمول - لظهور ذيل حديث لاتعاد في بيان الكبرى الكلية - كما أفاده السيد الأستاذ مد ظله وأفتى على ضوء ذلك في عدة موارد، منها: من مسح في الوضوء بغير ماء الوضوء عن جهل قصوري، فإنه مشمول للقاعدة لأن اشتراط المسح بماء الوضوء من السنن لا من الفرائض، ومنها ما لو خالف الترتيب في الغسل كأن قدم غسل البدن على غسل الرأس، فإن اشتراط الترتيب في الغسل من السنن لا الفرائض، ومنها ما لو ارتكب الصائم مفطرا ليس بفريضة -كالأكل والشرب والجماع والبقاء على الجنابة-، كما لو تنفس الغبار الغليظ أو كذب على الله أو الرسول صلى الله عليه وآله أو ارتمس في الماء بناءً على مفطريته، فيصح منه الصوم بمقتضى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) ومنها ما لو زاد في الطواف شوطا لجهل قصوري، فإن مانعية الزيادة في الطواف من السنن لا من الفرائض، ومنها ما لو كان الذبح بغير الحديد عن جهل قصوري، فإن الذبيحة تحل له لأن اشتراط الحديد في حلية الذبيحة من السنن لا من الفرائض.

**الدليل الثاني:** التمسك بالسيرة المتشرعية، بأن يقال: قامت السيرة المتشرعية على عدم إعادة الصلاة أو إعادة الفرائض التي عمل فيها المكلف بفتوى مجتهد ثم انتقل لتقليد مجتهد آخر إما لموت الأول أو للعدول إلى مجتهد آخر.

**وناقش سيدنا الخوئي قدس سره في دعوى السيرة:**

**أولا:** بأنه لم يحرز اتصال هذه السيرة بزمان المعصومين عليهم السلام كي يحرز إمضاؤها وحجيتها.

**ثانيا:** أن اختلاف الحجج أو الفتاوى في الأركان قليل جدا، وليس من المسائل عامة البلوى ليستكشف به السيرة المتشرعية، وأما عدم الإعادة في الإخلال بالسنن فهو مندرج في حديث (لا تعاد).

**لكن السيد الأستاذ مد ظله الشريف في بحثه في الاجتهاد والتقليد أفاد:**

**أولا:** بأن الاختلاف في الأركان في غاية الكثرة في العبادات ولاسيما الطهارات الثلاث، مما يكون الإخلال بها إخلالا بالأركان، ونحوها أبواب العقود والإيقاعات، كاختلاف الفقهاء في شرائط الإيجاب والقبول في العقود ومنها النكاح، أو اختلافهم في وقوع العقد المنقطع بالمدة الطويلة كسبعين سنة، أو اختلافهم في أن من ارتضع من أم زوجته عشر رضعات هل تحرم عليه أم لا، أو أن مس المطلقة رجعيا بشهوة دون قصد الرجوع هل هو رجوع أم لا ونحو ذلك، مما يعني جريان السيرة على عدم الإعادة في موارد الاختلاف في الأركان أيضا.

**ثانيا:** أن دعوى عدم إحراز اتصال السيرة بزمان المعصومين مدفوعة بأن عوامل تبدل الرأي في تلك الأزمنة كثيرة، ومناشئ الاختلاف بين فقهاء أصحاب الأئمة ع متوافرة، لتعذر إحاطة الفقيه في تلك الفترة بجميع الأحاديث لندرة الكتب في زمانهم وقلة تدوينها، ونشؤ ظاهرة الاختلاف البدوي بين الروايات، فكيف يقال بعدم إحراز اتصال السيرة بزمن المعصومين؟ وقد ورد عن الأصحاب السؤال عن علاج التعارض بين الروايات ولم يرد سؤال واحد عن حكم من عمل بفتوى زرارة ثم انكشف له الخلاف بفتوى فقيه آخر مثلا، مما يكشف عن كون الإجزاء أمرا ارتكازيا واضحا.

ولكن القدر المتيقن من مورد قيام السيرة هو فرض انكشاف الخلاف بالتعبد، وأما فرض انكشاف الخلاف بالوجدان فلم يحرز فيه سيرة على الإجزاء وعدم الإعادة مع فرض الإخلال بالركن.

**الدليل الثالث:** دليل نفي العسر والحرج.

وذلك بأن يقال: لو كلف العوام بإعادة أعمالهم كلما مات مجتهد وقلدوا آخر أو كلما عدلوا من مجتهد لآخر للزم العسر والحرج، وهو منفي بدليل نفيهما نحو (وما جعل عليكم في الدين من حرج).

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

**أولا:** أن الإخلال الشائع من قبل العوام إنما يقع في أمور قام دليل (لا تعاد) على صحة العمل فيها، وهي موارد الإخلال بالسنن، وأما الإخلال بالأركان والفرائض فليس صورة عامة البلوى بحيث يقال: مقتضى عموم البلوى بها أن الإلزام فيها بالإعادة أو القضاء مستلزم للعسر والحرج، وذلك لقلتها.

**ثانيا:** إن قلنا إن المنفي هو الحرج النوعي - أي: ما يوجب الحرج بلحاظ نوع الناس وإن لم يوجب الحرج بلحاظ شخص المكلف - فمقتضاه أن الإعادة والقضاء لو لم يكن موجبا للحرج النوعي بل الحرج الشخصي للمكلف لوجب عليه الإعادة والقضاء لأن المدار على النوعي منهما، وإن قلنا إن المنفي هو الحرج الشخصي - كما هو الظاهر - فمقتضاه سقوط الإعادة والقضاء بالمقدار الذي يستلزم العسر والحرج، وليس دليلا على الإجزاء مطلقا حتى فيما لا يكون في إعادته أو قضائه عسر أو حرج.

**تعقيب:** هل أن ثبوت الحكم الظاهري في حق شخص نافذ في حق شخص آخر أم لا؟ كما لو طلق رجل امرأته بناء على فتوى مرجعه، لكن المرأة تقلد من يرى الطلاق باطلا، أو أراد شخص أن يتزوجها وهو يقلد من يرى الطلاق باطلا، فهل نفوذ الطلاق في حق الزوج يعني نفوذه في حق غيره وإن كان مخالفا له اجتهادا أو تقليدا أم لا؟

ذكر سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [موسوعته ج36 ص230، ج 44 ص103] أنه لا دليل على ذلك- في فرض الاقتداء في موارد الاختلاف في أن الوظيفة الوضوء الجبيري أم التيمم، أو كفاية غسل المتنجس بالبول مرة واحدة أم متعددا -إلا في النكاح والطلاق، لقيام السيرة فيهما على ترتيب الآثار مضافا إلى أن ظاهر (لكل قوم نكاح) إمضاء الأنكحة المختلفة حتى فيما كان اختلافا بين فقهاء الإمامية.

ولكن علق عليه شيخنا الأستاذ قدس سره [دروس في مسائل علم الأصول ج1 ص364] -والتعليق في محله -: بأنا لم نحرز سيرة بين المتشرعة على معاملة النكاح والطلاق الصحيح عند شخص معاملة النكاح الصحيح واقعا، مضافا إلى أن ظاهر قوله عليه السلام: (لكل قوم نكاح) وكذا قاعدة الإلزام النظر لنكاح الكفار والمخالفين.

1. **\*أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص99\***

(فان قلت) على ما ذكرت فالشك في السقوط بفعل الغير يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع و عدمه و من الواضح أنه لا إطلاق للخطاب بالإضافة إلى وجود موضوعه و عدمه بل هو مشروط به عقلا فلا يمكن دفعه بالإطلاق

 (قلت نعم) و لكن بقاء الموضوع و عدمه يستكشف من السقوط بفعل الغير و عدمه و بقاء الموضوع و عدمه فيما نحن فيه تابع لجعل الشارع و سيجي‏ء إن شاء اللَّه أن كل موضوع شرط و كل شرط موضوع فإذا أثبتنا بإطلاق الخطاب أن التكليف غير مشروط بعدم فعل الغير فيستكشف من هذا بقاء الموضوع قهراً و \*غرضنا من التمسك بالإطلاق هو التمسك به من جهة عدم الاشتراط بعدم فعل الغير الملازم لبقاء الموضوع عقلا\* لا التمسك به من جهة بقاء الموضوع و عدمه بهذا العنوان (فتحصل) من جميع ما ذكرنا أن مقتضى الأصل اللفظي فيما إذا شك في سقوط واجب بفعل الغير بالاستنابة أو بدونها هو عدم السقوط لإطلاق الصيغة في التعيينية من جهة المصدر و عدم اشتراطه بعدم فعل الغير له‏ [↑](#footnote-ref-2)
2. لديه كلامان متهافتان

الأول
مصباح الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص153

تصویر جامع المشتق على القول بالصحيح

و كذا ان كان مراده أنّ متعلق الامر عنوان بسيط منتزع من المركّب، لانّ الامر الانتزاعي‏ لا يكون متعلّقا للامر حقيقة، اذ الامر الانتزاعي‏ ممّا لا وجود له في الخارج ، كي يتصوّر البعث اليه، فيكون الامر متعلّقا بمنشإ انتزاعه لا محالة، و هو الاجزاء الخارجية بلا لحاظ الخصوصيات الفرديّة أو مع لحاظها،

الثاني
مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص122

و توهّم أنّه لا يمكن تعلّق الامر بالجامع الانتزاعي‏، و هو عنوان أحدهما، ضرورة أنّه لا واقع الّا في النفس فلا يتعدّى الى الخارج، مدفوع بأنّ الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية امور اعتبارية، و الامر الاعتباري كما يصحّ تعلّقه بالجامع المتأصّل كذلك صحّ تعلّقه بالجامع الانتزاعي‏.

و ان شئت قلت: انّ الحكم الشرعي مجرّد اعتبار أمره بيد المولى المعتبر، فله أن يعتبر أحد الفعلين على عهدة العبد و يأمره باتيان أحدهما، بل يمكن تعلّق الامور الحقيقية المتأصّلة بأمر انتزاعي، و هو عنوان أحدهما، فضلا عن الامور الانتزاعية كالعلم، فانّه من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، و صحّ تعلّقه بهذا العنوان الانتزاعي، و هو عنوان أحدهما.

كما اذا علمنا بعدالة أحد الشخصين اجمالا مع احتمال عدالة الآخر، و كان في الواقع كلاهما عادلا، فانّ متعلّق العلم هو عنوان أحدهما، و لا تعيّن له بوجه، حتّى بحسب الواقع و في علم اللّه سبحانه.

نعم لو كان أحدهما عادلا دون الآخر لأمكن توهّم أنّ متعلّق العلم الاجمالي متعيّن بحسب الواقع، و هو الّذي يكون عادلا بحسب الواقع، و ان كان هذا التوهّم فاسدا ايضا، لعدم الفرق بين الصورتين من ناحية العلم أصلا بشهادة الوجدان، فانّ سنخ تعلّق العلم بعنوان أحدهما واحد في الصورتين. [↑](#footnote-ref-3)
3. **أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص99**

و أما إذا كان الشك في‏ السقوط بفعل الغير تبرعاً فحيث ان مرجع الشك‏ إلى الشك في الاشتراط و عدمه فلا محالة يكون تعلق التكليف في فرض فعل الغير تبرعا مشكوكاً فمقتضى القاعدة هو البراءة (إلّا) أن التحقيق ان الشك في الاشتراط و الإطلاق ان كان من أول الأمر فالامر كذلك إلّا أن المقام ليس من هذا القبيل بل الشك فيه بقاء لا حدوثا (بيان ذلك) أن التكليف بالقضاء تعلق بالولي حين الموت قطعا و في ذلك الزمان لم يكن تبرع‏ من أحد على الفرض فكان التكليف في زمان فعلياً فإذا شككنا في البقاء و عدمه بعد فعل الغير من جهة الشك في الاشتراط و عدمه فلا محالة يجري الاستصحاب موضوعاً فيما إذا كان الشك من جهة الشك في بقاء الموضوع كمسألة الدين أو حكما فيما إذا لم يكن كذلك كما إذا شككنا في ان الحج الواجب على المريض غير المتمكن من المباشرة هل يسقط بفعل الغير تبرعا أولا فمقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب بعد فعل الغير أيضاً و نظير ما نحن فيه حكم الشك في الأقل و الأكثر فانه إذا كان الشك في وجوب الجزء الزائد على المتيقن من أول الأمر كما إذا شككنا في وجوب السورة في الصلاة فمقتضى القاعدة هو البراءة لا الاستصحاب لأن القدر المتيقن من الخطاب قد فرع ذمة المكلف عنه يقيناً و الزائد المشكوك منفي بأصل البراءة من أول الأمر و أما إذا كان الشك في عدم وجوبها لعارض بقاء فمقتضى القاعدة هو استصحاب وجوب الصلاة مع السورة و ان كان الشك دائرا بين الأقل و الأكثر [↑](#footnote-ref-4)
4. أقول يلاحظ على ما افاده ، انّ المورد يندرج تحت العلم بالنجاسة ، غاية الامر العلم هنا اجمالي وكان المفروض ان لا يدخل زرارة الى الصلاة مع هذا العلم الإجمالي فلا ينتقل الامر الطهارة الظاهرية مع العلم بالنجاسة الواقعية. [↑](#footnote-ref-5)
5. [↑](#footnote-ref-6)