



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

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

كُفَيْتُوا إِلَى صِدْقِكُمْ

عَلَى صِدْقِكُمْ

شَيْخَا النُّبُوَّةِ وَالْحَقِّ وَالْأَمْرِ وَالْبِرِّ
رَبِّي وَرَبِّي الْعَالَمِينَ وَالْحَقَّ وَالْبِرَّ

لَهُمْ

الْبِرِّ

الْبِرِّ وَالْحَقِّ وَالْأَمْرِ وَالْبِرِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	تحقيق الاصول المجلد ٢
٢٢	اشاره
٢٧	الأوامر
٢٧	اشاره
٢٨	ماده الأمر
٢٨	اشاره
٢٨	ما معنى ما أمر؟
٢٩	التحقيق في الآراء بناءً على تعدد المعنى
٣١	النظر في القول بوحده المعنى
٣٢	المختار عند الشيخ الاستاذ
٣٤	هل يعتبر العلو أو الاستعلاء في مفهوم ما أمر؟
٣٤	هل تدل ما أمر على الوجوب؟
٣٥	دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك
٣٥	دليل القول بالدلالة على الندب
٣٥	دليل القول بالوضع للوجوب
٣٦	الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث
٣٩	الحق في الجواب
٤٠	دليل القول بالدلالة على الوجوب بالظهور الإطلاقي
٤١	الجواب عما ذكره المحقق العراقي :
٤٣	مناقشات الاستاذ مع السيد البروجردى
٤٥	دلالة الأمر على الوجوب بالعقل و التسيره
٤٩	فالمختار
٥٢	صيغه الأمر

٥٢	اشاره
٥٣	مختار الاستاذ
٥٣	إشكال السيد الاستاذ
٥٧	رأى الأصفهاني في الصيغ الإنشائية و حملها كلام الكفايه عليه
٥٨	إشكال الاستاذ
٦١	رأى المحاضرات في الصيغ الإنشائية
٦٢	مناقشه الاستاذ
٦٣	مناقشه رأى المحقق الخراساني
٦٣	مناقشه رأى المحقق الاصفهاني
٦٤	رأى الشيخ الاستاذ
٦٦	دلالة الصيغه على الوجوب
٦٦	كلام الكفايه
٦٧	الإيرادات على الكفايه و مناقشتها
٦٨	مناقشه الاستاذ
٦٩	أدله القول بالدلاله على الوجوب و نقدها
٧٣	مختار الاستاذ و دليله
٧٦	الجملة الخبرية
٧٦	اشاره
٧٨	فيها قولان :
٧٩	مختار الاستاذ :
٨٠	تتمة
٨٦	التعبدى و التوصلى
٨٦	اشاره
٨٩	١ - الإطلائ الداخلي
٨٩	اشاره
٩٠	هل يمكن تقييد المتعلق بقصد القرينه بالأمر الأول ؟

٩٠	اشاره
٩٠	الأمر الأول
٩٠	اشاره
٩٠	إيراد المحقق الأصفهاني
٩١	مناقشه الاستاذ
٩٢	الأمر الثاني
٩٣	المقام الأول
٩٣	اشاره
٩٤	نقد الاستاذ
٩٥	حلّ المشكل
٩٦	المقام الثاني
٩٦	اشاره
٩٦	جواب المشهور عن الدور
٩٧	إشكال المحقق الأصفهاني على المشهور
٩٧	جواب الدور من الأصفهاني
٩٨	رأى الاستاذ في الجواب
٩٨	جواب المحقق الأصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين
٩٩	نقد الجواب
١٠٠	دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهاني
١٠١	لزوم الدور بتقريب الميرزا
١٠٢	جواب المحاضرات
١٠٤	نقد الاستاذ هذا الجواب
١٠٦	جواب المحقق الأصفهاني عن تقريب الميرزا
١٠٧	نقد هذا الجواب
١٠٧	المقام الثالث
١٠٧	اشاره

- ١٠٧ ----- فأولاً : ما ذكره الميرزا -----
- ١٠٧ ----- جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد -----
- ١٠٨ ----- و ثانياً : ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني -----
- ١٠٨ ----- جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الكفايه -----
- ١٠٩ ----- نقد الاستاذ -----
- ١٠٩ ----- المقام الزابع -----
- ١٠٩ ----- اشاره -----
- ١١٠ ----- حل الاشكالات من المحقق العراقي -----
- ١١٢ ----- نظر الأستاذ -----
- ١١٤ ----- قول المحقق العراقي بالاستحاله -----
- ١١٥ ----- إشكال الاستاذ على الوجه المذكور -----
- ١١٥ ----- هل يمكن إطلاق متعلق الأمر ؟ -----
- ١١٥ ----- اشاره -----
- ١١٥ ----- الأول : ما هي النسبه بين الإطلاق و التقييد ؟ -----
- ١١٥ ----- اشاره -----
- ١١٦ ----- مختار الاستاذ -----
- ١١٧ ----- الثاني : هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟ -----
- ١١٩ ----- هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟ -----
- ١١٩ ----- اشاره -----
- ١٢٠ ----- إشكال صاحب الكفايه -----
- ١٢١ ----- الكلام حول الإشكال -----
- ١٢٣ ----- إشكال السيد البروجردى -----
- ١٢٣ ----- جواب الاستاذ -----
- ١٢٤ ----- هل يمكن أخذ سائر الدواعى ؟ -----
- ١٢٤ ----- اشاره -----
- ١٢٥ ----- ١ - المحقق الخراساني :

- ١٢٥ اشاره
- ١٢٥ جواب المحاضرات
- ١٢٦ ٢ - الميرزا النائيني :
- ١٢٦ اشاره
- ١٢٦ جواب المحاضرات
- ١٢٧ ٣ - السيد البروجردى :
- ١٢٧ اشاره
- ١٢٨ الجواب
- ١٢٩ هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟
- ١٢٩ ٢ - الإطلاق الخارجى .
- ١٢٩ اشاره
- ١٢٩ الاستدلال من الكتاب :
- ١٣٠ الاستدلال من السنه :
- ١٣١ ٣ - الأصل العملى .
- ١٣١ اشاره
- ١٣١ الاستصحاب و إشكال المحقق الأصفهاني .
- ١٣١ نقد الإشكال
- ١٣٢ الاشكال الحق
- ١٣٢ الاشتغال أو البراءة ؟
- ١٣٦ اقتضاء إطلاق الضيفه
- ١٣٦ التفسير و العينيه و التعيينيه
- ١٣٦ اشاره
- ١٣٨ التمشك بالإطلاق
- ١٤٠ بيان المحقق الأصفهاني .
- ١٤٠ رأى الاستاذ فى بيان الأصفهاني و دفاعه عنه
- ١٤١ تأييد الاستاذ بيان الكفايه

- ١٤٢ نظريته السيد الحكيم و ضعفها
- ١٤٤ الأمر عقيب الحظر
- ١٤٤ اشاره
- ١٤٦ ابتناء البحث على المختار في مسأله دلاله الأمر على الوجوب
- ١٤٨ القول بالإجمال
- ١٥٠ المزه و التكرار
- ١٥٠ اشاره
- ١٥٢ هنا مقدمات :
- ١٥٢ المقدمه الاولى : ما هو المراد من المزه و التكرار
- ١٥٢ المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و التهي في المتعلق
- ١٥٢ اشاره
- ١٥٤ الدلاله الوضعيه منتفيه
- ١٥٤ التمشك بالإطلاق
- ١٥٥ مقتضى الأصل العملي
- ١٥٨ الفور و التراخي
- ١٥٨ اشاره
- ١٦٠ هل تدل الصيغه على الفور أو التراخي ؟
- ١٦٠ هل من دليل عقلي ؟
- ١٦١ قال الاستاذ :
- ١٦٢ الإطلاق
- ١٦٣ الدليل الخارجى على الفور : الكتاب
- ١٦٤ وجوه الجواب
- ١٦٨ الإجزاء
- ١٦٨ اشاره
- ١٧٠ هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟
- ١٧٠ اشاره

- ١٧١ و هل هو من مباحث الألفاظ ؟
- ١٧٣ عنوان البحث في الكفايه
- ١٧٣ المراد من «على وجهه»
- ١٧٥ المراد من «لاقتضاء»
- ١٧٧ المراد من «الإجزاء»
- ١٧٧ الفرق بين الإجزاء و بين المره و التكرار و بين تبعيه القضاء للأداء
- ١٧٩ المسأله الأولى: هل الإتيان بالمأمور به بصوره عامه يقتضى الإجزاء ؟
- ١٧٩ اشاره
- ١٨٠ الكلام في الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال
- ١٨٠ نظريه المحقق الخراسانى و المحقق النائينى
- ١٨١ إشكال الاستاذ
- ١٨٣ نظريه المحقق العراقى
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٣ إشكال الاستاذ
- ١٨٤ نظريه المحقق الأصفهانى
- ١٨٤ اشاره
- ١٨٥ إشكال الاستاذ
- ١٨٦ مرحله الإثبات
- ١٨٧ النظر في الأخبار
- ١٨٨ التحقيق عن سهل بن زياد
- ١٨٨ اشاره
- ١٨٨ ١ - الوثاقه و التوثيق
- ١٨٩ ٢ - الضعف و التضعيف
- ١٩٣ المسأله الثانيه: فى إجزاء الأمر الاضطرارى عن الاختيارى و عدمه
- ١٩٣ اشاره
- ١٩٤ إشكال المحاضرات على مختار الكفايه

- ١٩٤ اشارة
- ١٩٤ جواب الاستاذ
- ١٩٤ الاشكال على الاجزاء ثبوتاً
- ١٩٤ اشارة
- ١٩٧ جواب الاستاذ
- ١٩٩ مقام الإثبات
- ٢٠٠ بيان الإطلاق
- ٢٠٠ اشارة
- ٢٠١ الإشكال على الإطلاق
- ٢٠٢ دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني
- ٢٠٣ بيان المحقق النائيني
- ٢٠٣ الإشكال عليه
- ٢٠٤ إشكال الأصفهاني و الخوئي
- ٢٠٥ جواب الاستاذ
- ٢٠٦ بيان المحقق العراقي
- ٢٠٧ إشكالات الاستاذ
- ٢٠٩ الأصل العملي
- ٢٠٩ اشارة
- ٢٠٩ ١ - الاستصحاب
- ٢١٠ إشكال الاستاذ
- ٢١١ ٢ - البراءة أو الاشتغال
- ٢١٢ قال الاستاذ
- ٢١٣ و هل البراءة محكومة بالاستصحاب التعليقي ؟
- ٢١٤ قال الاستاذ
- ٢١٥ خلاصه البحث
- ٢١٥ تفصيل للمحقق الأصفهاني

٢١٦	نقد الاستاذ
٢١٨	المسأله الثالثه: فى اجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى و عدمه
٢١٨	اشاره
٢١٩	رأى المحقق الخراسانى
٢٢٢	اندفاع إشكال الإيروانى
٢٢٣	إشكالات الميرزا و الكلام حولها
٢٢٣	اشاره
٢٢٣	الإشكال الأول
٢٢٣	أجاب الاستاذ
٢٢٤	الإشكال الثانى
٢٢٥	أجاب الاستاذ
٢٢٥	الإشكال الثالث
٢٢٥	أجاب الاستاذ
٢٢٦	الإشكال الرابع
٢٢٧	دفاع المحقق الأصفهانى عن الكفايه
٢٢٧	جواب الاستاذ عن الدفاع
٢٢٨	الإشكال الخامس
٢٢٨	دفاع المحقق الأصفهانى
٢٢٩	جواب الاستاذ
٢٣٠	إشكال المحاضرات
٢٣١	قال الاستاذ
٢٣١	الكلام عن الأمارات
٢٣٢	قال الاستاذ
٢٣٢	وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه
٢٣٢	اشاره
٢٣٢	الوجه الأول :

- الوجه الثاني : ٢٣٣
- الوجه الثالث : ٢٣٣
- الوجه الرابع : ٢٣٣
- الوجه الخامس : ٢٣٤
- دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيته ٢٣٤
- الكلام في الإجزاء بناءً على السببته ٢٣٨
- اشاره ٢٣٨
- على مسلك الأشاعره ٢٣٨
- على مسلك المعتزله ٢٤٠
- على مسلك المصلحه السلوكيه ٢٤٠
- ١ - توضيح المصلحه السلوكيه ٢٤١
- ٢ - الكلام عليها ثبوتاً وإثباتاً ٢٤٢
- ٣ - الإجزاء و عدمه على المصلحه السلوكيه ٢٤٤
- لو شك بين السببته و الطريقيه ٢٤٥
- إشكال المحاضرات على الكفايه ٢٤٦
- تحقيق الاستاذ ٢٤٧
- الأدلّه الثانويه للقول بالإجزاء ٢٤٩
- اشاره ٢٤٩
- ١ و ٢ - قاعده لا حرج و لا ضرر ٢٤٩
- ٣ - الإجماع ٢٥٠
- ٤ - السيره ٢٥٢
- تنبيهات ٢٥٣
- اشاره ٢٥٣
- الأول : ٢٥٣
- الثاني : ٢٥٦
- توضيح رأى الشيخ ٢٥٧

- ٢٥٧ توضيح رأى الأصفهاني
- ٢٥٩ تحقيق الاستاذ
- ٢٦٠ الثالث :
- ٢٦٢ خلاصه الكلام فى مسأله الإجزاء :
- ٢٦٤ مقدمه الواجب
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٤ مقدمات :
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٤ الأمر الأول (فى عدم اختصاص البحث بالواجب)
- ٢٦٤ الأمر الثانى (فى المراد من الوجوب)
- ٢٦٧ الأمر الثالث (فى أن بحث المقدمه من المبادئ أو المسائل)
- ٢٧٢ انقسامات المقدمه
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٢ التقسيم إلى الداخليه و الخارجيه :
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٢ هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيرى ؟
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٢ المطلب الأول :
- ٢٧٥ المطلب الثانى :
- ٢٧٥ المطلب الثالث :
- ٢٧٦ كلام المحقق الخراسانى
- ٢٧٧ جواب المحقق النائيني
- ٢٧٨ جواب المحقق العراقى عن بيان الميرزا
- ٢٧٩ جواب المحقق الأصفهاني عن بيان العراقى
- ٢٨٠ نظر الأستاذ
- ٢٨١ نفى الاندكاك بوجهين آخرين

٢٨١	مناقشه الأستاذ الوجه الأول
٢٨٣	الوجه الثانى و الموافقه عليه
٢٨٥	ثمره البحث عن اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب الغيرى
٢٨٦	رأى الأستاذ
٢٨٨	تقسيم آخر
٢٨٩	تقسيم آخر
٢٩٠	تقسيم آخر
٢٩٢	الشروط المتأخر
٢٩٢	اشاره
٢٩٥	آراء الأعلام فى الشرط المتأخر
٢٩٥	اشاره
٢٩٥	رأى الشيخ الأعظم
٢٩٦	رأى السيد الشيرازى
٢٩٧	رأى المحقق النراقى
٢٩٧	رأى السيد اليزدى
٢٩٨	رأى صاحب الكفايه
٣٠٠	إشكال الميرزا عليّ صاحب الكفايه
٣٠٢	إشكال المحاضرات عليّ الميرزا
٣٠٣	توضيح الأستاذ رأى الكفايه
٣٠٥	إشكال الاستاذ
٣٠٦	الإشكال عليّ كلام الحكيم
٣٠٧	الإشكال عليّ المحاضرات
٣٠٨	رأى السيد البروجردى
٣٠٨	اشاره
٣٠٨	قال الأستاذ :
٣٠٩	رأى المحقق الاصفهانى و تبعه المحاضرات

- ٣٠٩ اشاره
- ٣٠٩ قال الأستاذ :
- ٣١١ تحقيق الاستاذ فى الشرط المتأخر
- ٣١٨ انقسام الواجب إلى : المطلق و المشروط
- ٣١٨ اشاره
- ٣٢٠ مقدمات :
- ٣٢٠ اشاره
- ٣٢٠ المقدمه الأولى : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنى اللغوى)
- ٣٢١ المقدمه الثانيه : (فى أن الإطلاق و الاشتراط إضافيتان)
- ٣٢١ المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهيئه أو ماده ؟)
- ٣٢١ اشاره
- ٣٢٢ مقتضى القاعده رجوع القيد إلى الهيئه
- ٣٢٢ الأقوال فى المسأله
- ٣٢٢ قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئه
- ٣٢٢ اشاره
- ٣٢٣ الدليل الأول لقول الشيخ
- ٣٢٣ اشاره
- ٣٢٤ الأجوبه عن هذا الدليل
- ٣٢٤ فقال المحقق الخراسانى :
- ٣٢٤ و قال المحقق الاصفهانى :
- ٣٢٤ و قال السيد الخوئى :
- ٣٢٤ بقى جوابان :
- ٣٢٧ جواب الأستاذ
- ٣٢٨ الدليل الثانى لقول الشيخ
- ٣٢٨ اشاره
- ٣٢٩ إشكال المحاضرات

- ٣٢٩ نظر الأستاذ
- ٣٢٩ الدليل الثالث لقول الشيخ
- ٣٢٩ اشاره
- ٣٣٠ وجوه الجواب
- ٣٣١ الوجه الثاني
- ٣٣١ الوجه الثالث
- ٣٣٢ الوجه الرابع
- ٣٣٣ الوجه الخامس
- ٣٣٤ الوجه السادس
- ٣٤٢ دليل الشيخ علي لزوم رجوع التقييد إلى المادة
- ٣٤٢ اشاره
- ٣٤٣ و الجواب :
- ٣٤٣ خلاصه البحث :
- ٣٤٤ مقتضى الأصل مع الشك
- ٣٤٤ اشاره
- ٣٤٤ ١ - الأصل اللفظي :
- ٣٤٤ الوجه الأول :
- ٣٤٥ إشكال المحقق الخراساني علي الشيخ
- ٣٤٦ إشكال السيد الخوئي علي الشيخ
- ٣٤٧ و أجاب الأستاذ
- ٣٤٧ استدلال الميرزا علي تقدم الإطلاق الشمولي بوجه
- ٣٤٧ أحدها :
- ٣٤٨ إشكال الاستاذ
- ٣٤٩ الثاني :
- ٣٤٩ الثالث :
- ٣٤٩ أجاب الاستاذ

- الوجه الثاني : ٣٥١
- تفصيل المحقق الخراساني ٣٥١
- تقريب الوجه ببيان المحقق الايرواني ٣٥٢
- تحقيق المحاضرات و الشيخ الاستاذ ٣٥٢
- ٢ - الأصل العملي : ٣٥٤
- قول الميرزا برجوع القيد إلى الماده المنتسبه ٣٥٤
- اشاره ٣٥٤
- إشكال المحقق الأصفهاني ٣٥٥
- كلام السيد الخوئي ٣٥٦
- ما يرد على الميرزا ٣٥٧
- تتمه ذكر المحقق الخراساني ٣٥٩
- اشاره ٣٥٩
- و أشكال عليه الاستاذ : ٣٦٠
- انقسام الواجب إلى : المعلق و المنجز ٣٦٣
- اشاره ٣٦٣
- تمهيد : ٣٦٥
- الشروع في أصل البحث ٣٦٨
- أدله القول باستحاله الواجب المعلق ٣٦٩
- اشاره ٣٦٩
- الوجه الأول ٣٦٩
- اشاره ٣٦٩
- جواب الكفايه ٣٦٩
- إشكال الاستاذ ٣٧٠
- جواب الأستاذ عن الوجه الأول ٣٧١
- الوجه الثاني ٣٧١
- الوجه الثالث : ٣٧٢

- الوجه الرابع ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- فقال الاستاذ ٣٧٥
- ثمره البحث في الواجب المعلق ٣٧٧
- و في الواجبات التدريجية ٣٧٨
- توضيح المقام و تفصيل الكلام ٣٧٩
- اشاره ٣٧٩
- أما في المقدمه غير التعلّم ٣٧٩
- حكم العقل ٣٨١
- و هل للشرع أيضاً حكم ؟ ٣٨٢
- رأى المحقق النائيني ٣٨٢
- رأى المحقق الخوئي ٣٨٣
- رأى الأستاذ ٣٨٣
- وجوه اخرى □ لوجوب المقدمه المفوته ٣٨٤
- بحث التعلّم ٣٨٨
- اشاره ٣٨٨
- تفصيل الكلام بذكر الأقوال ٣٨٩
- توضيح المقام : ٣٨٩
- التحقيق هو التفصيل ٣٩٠
- الكلام في استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً ٣٩١
- اشاره ٣٩١
- الوجه الأول : ٣٩٢
- الوجه الثاني : ٣٩٢
- الوجه الثالث : ٣٩٣
- الوجه الرابع : ٣٩٤
- الوجه الخامس : ٣٩٥

الكلام فى تعلّم غير البالغين ٣٩٥

اشاره ٣٩٥

رأى الأستاذ ٣٩٤

الأقوال فى وجوب التعلّم ٣٩٨

الوجوب النفسى ٣٩٨

الوجوب الغيرى ٤٠٠

بين الوجوب الارشادى و الطريقى ؟ ٤٠٠

تعريف مركز ٤٠٣

تحقيق الاصول المجلد ٢

اشاره

ص: ١

البحوث السابقه كانت مقدمات . و المهم هو المقاصد و الخاتمه .

و المقصدُ الأول في الأوامر ، و هي مورد الابتلاء في الفقه من أوله إلى آخره ، و هي كثيره جداً ، إما تعييناً و إما تخيراً ، معلقاً أو منجزاً ، عتياً أو كفاًئياً ، توصلياً أو تعدياً ...

في هذا المقصد بحوث مهمه ، كمباحث الإجزاء و اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ و أمثال ذلك مما له الأثر العلمي و العملي .

و هذا المقصد موضوعه الأمر مادّه و صيغته .

و البحث أولاً عن مادّه الأمر .

ثم عن الصيغه .

وفيه بحوث :

١ - ما معنى مادّة الأمر ؟

٢ - هل المادّة تدلّ على الوجوب ؟

٣ - هل يعتبر في مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الاستعلاء ، أو لا هذا ولا ذاك ؟

ما معنى مادّة الأمر ؟

قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ...» (١) وفي الحديث: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (٢) ونحو ذلك - كتاباً و سنّة - كثير ، فما هو مدلول هذه المادّة ؟ و هل المعنى واحد أو متعدّد ؟

قيل : المعنى الموضوع له مادّة الأمر واحد و ليس بمتعدّد ، وعليه المحققان الميرزا و الأصفهاني .

وقيل : لمادّة الأمر معانٍ متعدّده ، فعّد في (الكفايه) سبعة ، و ذكر بعض أكثر من عشرين معنى .

ثم أرجعوا تلك المعانى الكثيره إلى معنيين ، لكنّهم اختلفوا في

ص:٧

١-١) سورة النحل : ٩٢ .

٢-٢) غوالي اللآلى ٥٨/٤ برقم ٢٠٦ .

تعيينهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب و الشأن ، و قَوَى في (الكفايه) القول بأنهما : الطلب و الشيء ، و قال السيد البروجردى :
الطلب و الفعل ، و قيل :

الطلب و معنى أخص من الشيء و أعَمّ من الفعل ، و قيل بدل الطلب : إبراز الاعتبار النفساني .

هذه أهم الآراء في هذا المقام .

التحقيق في الآراء بناءً على تعدد المعنى

فأما بناءً على تعدد المعنى للفظ « الأمر » ، فأقوى الأقوال المذكوره هو القول الرابع ، و يظهر ذلك من النظر فيها :

أما رأى صاحب (الفصول) (١) فواضح الضعف ، إذ لا حكاية للفظ « الأمر » عن « الشأن » و لا ينسب منه إلى الذهن .

و أما رأى صاحب (الكفايه) (٢) من أن المعنى الحقيقي للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشيء » و أن استعماله في مثل « الغرض » و « الحادثه » و « الفعل » ، و نحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأن « الشيء » مصداق « الغرض » مثلاً ، و لكونه مصداقاً له تخيّل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولك : « جئتك للأمر الفلاني » ليس معناه : جئتك للغرض الفلاني ، بل المعنى جئتك للشيء الفلاني ، إلّا أنه مصداق للغرض ، كما يكون مصداقاً للحادثه و للفعل ... و هكذا ...

فهذا رأى المحقق الخراساني ، لكن فيه :

ص:٨

١-١) الفصول الغرويه : ٦٢ ، حجري .

٢-٢) كفايه الأصول : ٦٢ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

إنَّ « الشئ » يطلق على : الجوهر ، و العرض ، من الفعل و غيره ، و على ذات الباري عزَّ و جلَّ ، لكنَّ « الأمر » لا يصحَّ إطلاقه على هذه الموارد ، فلا يقال في زيد : إنه أمرٌ ، و في الأخبار إنه يقال لله « شئ » لكنَّه « شئ » بخلاف الأشياء « (١) فيطلق عليه « الشئ » و لكنَّ لا يطلق « الأمر » .

و قد استشكل المحقق الأصفهاني تعبير صاحب (الكفايه) عن الاشتباه المزبور بأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق ، بيان : إن اشتباه المفهوم بالمصداق إنما يكون في موردٍ يوضع اللفظ للمصداق بما أنه مصداق و بما هو كذلك و يستعمل فيه مع هذا اللحاظ ، فيدعى وضعه للمفهوم ، كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فيدعى وضعه للغرض بالحمل الأوَّلي . أما مع عدم الوضع للمصداق فلا- يكون ادعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم و المصداق ، و الحال في المعاني المذكوره كذلك ، إذ لم يوضع اللفظ لمصادياتها جزماً ، فالتَّجه على هذا التعبير بالاشتباه ، لا غير (٢) .

قال السيد الاستاذ بعد إirاده : و أنت خبير بأنَّ هذا التعبير كما يمكن أن يراد به ما ذكره المحقق الأصفهاني ، يمكن أن يراد به ما قصده المحقق الخراساني ، إذ يصحَّ التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخييل استعماله في المفهوم ، و يكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الاستعمال الذي لوحظ طريقاً لمعرفة الوضع (٣) .

و أما رأى السيد البروجردى (٤) ، فقد ظهر ما فيه ممَّا تقدّم ، لأنه قد

ص:٩

١-١ (١) الكافي ٨٢/١ باب إطلاق القول بأنه شئ .

٢-٢ (٢) نهاية الدرايه ٢٤٩/١ .

٣-٣ (٣) منتقى الاصول ٣٧٠/١ .

٤-٤ (٤) الحجج في الفقه : ٩٧ .

خصّ « الأمر » ب « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أولاً .

و ثانياً : فإنّ « الفعل » لا ينسب إلى الذهن من لفظ « الأمر » .

فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائره من « الفعل » و أضيق من « الشيء » .

و أمّا رأى القائل بأن مدلول « الأمر » هو الاعتبار النفساني و إبرازه (1) ، فإنّ المولى يجعل - في عالم الاعتبار - على ذمّه المكلف الحكم و يبرز اعتباره ب « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً و صيغاً موضوعه لإبراز الاعتبار النفساني ، مثل صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكيه - مثلاً - و يبرز هذا الاعتبار بلفظ « بعث » ، لكنّ هذا مطلبٌ و كون مدلول هذه الصيغه هو ذاك الاعتبار و إبرازه مطلبٌ آخر .

فالحقّ هو القول الرابع من الأقوال المذكوره .

النظر في القول بوحده المعنى

هذا ، و ذهب المحقّقان الميرزا و الأصفهانى إلى أن مفهوم لفظ « الأمر » هو المعنى الواحد الجامع بين المعانى بنحو الاشتراك المعنوى .

أمّا الميرزا فقال : بأنه موضوع لِمَا هو عبارته عن « واقعها أهمّيّه » (2) و فيه :

أولاً : إن هذا لا ينسب من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

ص: ١٠

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٩/٢ .

٢-٢) أجود التقريرات ١٣١/١ ط مؤسسه صاحب الأمر عليه السلام .

و ثانياً : إنه يستلزم مجيء « الأهميه » إلى الذهن من قولنا « الأمر » المهم ، فيكون الكلام : الواقع ذات الأهميه مهمه ، و هو كما ترى . كما يستلزم تجريد لفظ « الأمر » من « الأهميه » في قولنا : أمر غير مهم .

و أما الأصفهاني فقال (١) : إن مفهوم « الأمر » عبارته عن الإراده البالغه حدّ الفعلية ، سواء كانت تشريعيه أو تكويته ، فيطلق « الأمر » في جميع الموارد بلحاظ كونها قابله لتعلق الطلب و الإراده ... قال السيد الاستاذ : و ما ذكره لا أرى فيه خدشاً فلا ضير في الالتزام به (٢) ، لكن شيخنا الاستاذ أورد عليه :

أولاً : أين انسباق الإراده و الطلب من مثل : «ألا إلى الله تصير الأمور» (٣)؟

و ثانياً : إنه في مورد التشريع يصدق الأمر ، و لكنه أعم من الحقيقه ، و أما في مورد التكوين فلا صدق أصلاً ، فإن الله تعالى يريد مثلاً خلق فلان ، لا أنه يأمر بخلقه ، فلا يصدق الأمر على الإراده لا لغه و لا عرفاً .

و ثالثاً : قياس ما نحن فيه على « المقصد » و « المطلب » - بأن « الأمر » يطلق على الفعل بلحاظ قابليته لتعلق الإراده تكويناً و تشريعاً ، نظير إطلاق « المقصد » و « المطلب » على بلحاظ تلك القابليه - فيه : إنه قياس مع الفارق ، لأنه متى اطلق « المطلب » على فعل فإنه يتبادر إلى الذهن معنى الطلب من نفس الإطلاق ، أما إذا قيل : هل فعل فلان الأمر الكذائي ؟ فلا ينسب من لفظ « الأمر » مفهوم « الطلب » .

المختار عند الشيخ الاستاذ

و بعد التحقيق في الأقوال و النظر في أدلتها ، فقد اختار شيخنا دام بقاءه ،

ص: ١١

١-١) نهاية الدرايه ٢٥٠/١ .

٢-٢) منتقى الاصول ٣٧٣/١ .

٣-٣) سوره الشورى : ٥٣ .

أن الاشتراك لفظي ، و ليس بمعنوي ، و أن للفظ « الأمر » معنيين مختلفين ، لوجوه :

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

و الثاني : إن جمع « الأمر » بمعنى « الطلب » هو « الأوامر » و بالمعنى الآخر هو « الأمور » . و اختلاف صيغته الجمع دليل اختلاف المعنى في المفرد .

و الثالث : إن « الأمر » بالمعنى الأول يقبل الاشتقاق ، و بالمعنى الثاني جامد .

و تلخص :

إن المعنى مختلف ، و لا يتم إرجاعهما إلى معنى واحد ، و الاشتراك بينهما لفظي .

و قد تقدّم إن المعنى الأول هو « الطلب » و المعنى الثاني هو معنى أعم من الفعل و أخص من « الشيء » و هذا القول للمحقق العراقي (١) و قد ذكر السيد الاستاذ أنه لا يرد عليه ما ورد على صاحب (الكفايه) كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق النائيني (٢) .

هذا تمام الكلام في البحث الأول .

و لا يخفى ، أن لا ثمره لهذا النزاع ، لأن مقتضى الأصل في حال تردّد المفهوم هو - على كلّ تقديرٍ - أصاله البراءة .

ص: ١٢

١-١ (١) نهاية الأفكار ١/١٥٦ .

٢-٢ (٢) منتقى الاصول ١/٣٧٢ .

هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء في مفهوم مادّه الأمر ؟

و الحق : إنه يعتبر في « الأمر » العلوّ ، و أنه لا- أثر لأمر المستعلى ، لأن الأمر مفهوماً و عقلاً من شئون العالى ، و لا أمر للدانى المستعلى ... و لا فرق فى العالى بين أن يكون علوّه بحقّ أو يكون بغير حق .

و من الواضح أن جميع الأوامر الشرعيه صادره عن العالى ، و علوّه تعالّى بالحق ، بل كلّ علوّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّه الأمر على الوجوب ؟

قبل الورد فى البحث نقول : هل مفهوم الأمر عباره عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفسانى ؟

الظاهر هو الأخير ، و الشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « آمرك » المقترن بالطلب النفسانى واقعاً .

فهل « الأمر » الذى هو عباره عما ذكر يدل على الوجوب ؟

فيه خلاف .

ف قيل : إن مادّه الأمر حقيقه فى الندب .

و قيل : إنها مشتركه بين الوجوب و الندب ، و الاشتراك معنوى .

و قيل : لمادّه الأمر ظهور وضعى فى الوجوب .

و قيل : بل ظهور إطلاقى .

و قيل : دلالتها على الوجوب إنما هى بحكم العقل .

و قيل : بل بالسّيره العقلانيه .

دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك

و استدللّ للقول بدلاله مادّه الأمر على الجامع المشترك بين الوجوب و الندب :

أولاً : بصحّه التقسيم ، لأن الأمر ينقسم إلى الأمر الوجوبى و الأمر الندبى ، و صحّه التقسيم لا يكون إلّا إذا كان القسمان داخلين فى المقسم ، فمعنى الأمر هو المقسم .

و فيه : إن هذا التقسيم صحيح ، لكنّه ليس بما للمادّه من المعنى الحقيقى ، بل هو بالمعنى المستعمل فيه ، و هذا لا يثبت المعنى الحقيقى الموضوع له .

و ثانياً : باستعمال المادّه فى موارد الندب .

و فيه : إن الاستعمال أعمّ من المعنى الحقيقى و المعنى المجازى .

دليل القول بالدلالة على الندب

و مستند القول بوضع مادّه الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعه ، و كلّ طاعه مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

و فيه : أولاً : هذا القياس إنّ تم فيدلّ على استعمال المادّه فى الندب ، أما كون الندب هو الموضوع له فلا يثبت ، لأن الأعمّ لا يدلّ على الأخص ، لاحتمال الوضع للمشارك المعنوى بين الوجوب و الندب .

و ثانياً : القياس المذكور يشتمل على مصادره ، فقولهم ، « كلّ طاعه مأمور بها » أول الكلام .

دليل القول بالوضع للوجوب

و استدللّ للقول بوضع مادّه الأمر للوجوب بوجوه :

الأول : قوله تعالى : « فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١). فالله سبحانه قد رتب ما يلزمه الطلب الوجوبي و هو :

١ - الحذر عن المخالفه ، فإنّ مخالفه الأمر الندبي لا حذر فيها

٢ - الفتنة و العذاب الأليم ، فإنه لا يترتب على مخالفه الأمر الندبي العذاب الأليم .

و من الواضح : أنّ الأثرين المذكورين يترتبان على مخالفه أمر الإمام عليه السلام أيضاً ، فالأوامر الواردة في الكتاب و المرويّه عن النبي و الأئمه ظاهره في الوجوب .

و الثاني : قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ : « لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ » (٢) .

و تقريب الاستدلال :

١ - إن في « الأمر » مشقه ، و هذا دليل على أنه للوجوب ، إذ ليس في النذب مشقه .

٢ - إن من المسلّم به كون السواك مندوباً ، و مفاد الحديث عدم كون المندوب مأموراً به ، و معنى ذلك أنه في مورد النذب لا يأتي الوجوب .

الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث

* أجب المحقق الخراساني عن الاستدلال بالآيه و نظائرها و بالحديث المزبور :

بأنّ غايه ما يستفاد منها استعمال مادّه الأمر في الوجوب ، و الاستعمال أعم من الحقيقه .

ص: ١٥

١-١) سورة النور : ٦٣ .

٢-٢) غوالي اللآلي ١٢/٢ .

و أورد الاستاذ دام بقاءه : بأن دلالة الآية على ترتب العذاب على مخالفه الأمر - بما هو أمر - ظاهره من دون أيه قرينه أو عنايه ،
ولذا استفاد الشيخ و الطبرسى (١) فى تفسيريهما ، و كذا كبار الاصوليين ، دلالة الآية على الوجوب ...

و هكذا الكلام فى الحديث ، و كلامنا فى دلالة أوامر الكتاب و السنّه .

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

قلت : لكنّ الكلام فى ثبوته .

و الحاصل : عدم تماميه جواب صاحب (الكفايه) .

□
* و أجاب المحقق العراقى رحمه الله (٢) : بأن الاستدلال بالآيه و الروايه موقوف على القول بتقدّم التخصيص فى مورد دوران
الأمر بين التخصيص و التخصّص ، و هو باطلٌ ، لعدم وجود أصل فى المقام المزبور يقتضى ذلك .

و ما قيل من أنه مقتضى أصاله العموم ، ففيه : إن مدرك جريان الأصل المذكور هو السيره العقلائيه ، و هى هنا منتفيه و مفقوده .

□
و أمّا انطباق تلك الكبرى على ما نحن فيه ، فهو من جهه أنّ عدم ترتب العذاب و الفتنة على مخالفه الأمر الندبى ، لا يُعلم هل
هو من جهه عدم وجود الأمر فى مورد الاستحباب فالخروج موضوعى ، أو أنه يوجد الأمر لكنّه مخصّص .

قال شيخنا دام بقاءه : إنّ هذا الجواب و إنّ كان دقيقاً و قد ارتضاه بعضهم ، لكن لا يمكن المساعده عليه .

فأجاب فى دوره السابقيه بعدم ابتناء الاستدلال بالآيه و الروايه على

ص: ١٦

١-١) التبيان فى تفسير القرآن ٤٦٦/٧ . مجمع البيان فى تفسير القرآن ٢٠٨/٧ الأعلمى .

٢-٢) نهايه الأفكار ١٦١/١ - ١٦٢ .

القاعده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال ، لأن وجه الاستدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللسان ، سواء كانت تلك القاعده موجوده أو لا ، وقد رأينا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وهو أفصح الناس - يفيد كلامه أن الطلب الندبي غير داخل في مفهوم الأمر . هذا بالنسبه إلى الحديث .

□
و كذا بالنسبه إلى الآيه ، فإن الله سبحانه قد رتب على الأمر - بما هو أمر شيئاً لا يترتب على الطلب الندبي ، و هو الفتنه و العذاب الأليم ، و بذلك يظهر حد المعنى و مفهوم اللفظ ، بغض النظر عن القاعده ، و لذا نرى أن من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعده أو يلتفت إليها و لكن مبناه أن مقتضى الأصل ليس هو تقدم التخصيص ، و مع ذلك يستدل بالآيه و الروايه ، و هذا من شواهد ما ذكرناه .

و أجاب دام بقاءه في دوره اللاحقه بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر في مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص أن يكون قابلاً لهما ، كخروج زيد عن « أكرم العلماء » ، أما المورد الذى لا يكون الحكم فيه قابلاً للتخصيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعده ، و الآيه الكريمة من هذا القبيل ، لأن ترتب العذاب بلا استحقاق له محال ، كما فى قوله تعالى :

« وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (١) ، و استحقاق العذاب من الأحكام العقليه ، و الأحكام العقليه لا يدور أمرها بين التخصيص و التخصيص ، فمورد عدم استحقاق العقاب - و هو الأمر الندبي - خارج خروجاً تخصصياً ، فالكبرى غير منطبقه على الآيه المباركه .

* و قد يجاب : بأن « الأمر » يقابل « النهى » أى الزجر ، و كما أن الزجر

ص: ١٧

ينقسم إلى الزجر التنزيهي و الزجر التحريمي ، فكذلك الأمر - بقرينه التقابل - ينقسم إلى الوجوبي و الندبي .

و فيه : إن انقسام النهي إلى القسمين أوّل الكلام ، و على فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقه أو الأعمّ من الحقيقه و المجاز ؟

الحقّ في الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحقّ في الجواب عن الاستدلال بالآيه و الروايه و أمثالهما هو :

إن الأمر كما اطلق في الكتاب و السنّه و دلّ على الوجوب ، كذلك قد اطلق في موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما في قوله تعالى :

« إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » (١) لوضوح أنّ مطلق العدل و مطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلق الأمر بهما ، و يؤيد ذلك : الروايات الواردة في أنّ الأوامر الواردة عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصه فيها ، و منها : ما ورد في النفل ، و منها : ما كان عزيزه .

و أضاف في دوره اللّاحقه : أنّ الآيه الكريمه - بالخصوص - قد طبّقها الإمام عليه السلام في غير مورد الوجوب ، و ذلك في روايه صحيحه :

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

اشترت إبلاً و أنا بالمدينه مقيم ، فأعجبتنى إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبي الحسن الأول ، فذكرتها له ، فقال : ما لك و للإبل ؟ أما علمت أنها كثيره المصائب ؟ قال : فمن إعجابي بها أكريتها ، و بعثت بها مع غلمانٍ لي إلى

ص: ١٨

الكوفه ، فسقطت كلها ، ثم دخلت عليه فأخبرته بذلك ، فقال : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١).

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم يكن بحرام ، ولكن الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهى ، ثم ابتلى بذهاب ماله ، و هنا قرأ الإمام الآية المباركة مستشهداً بها ، ليدل على ترتب الفتنه - أى البليهه الدنيويه - على المخالفه مع الإمام المعصوم فى مورد غير الوجوب و الحرمة ، كما أنّ العذاب الأليم الأخرى يترتب على مخالفه الوجوب و الحرمة .

و بذلك يظهر سقوط الاستدلال بالآيه للقول بدلاله الأمر على الوجوب .

دليل القول بالدلاله على الوجوب بالظهور الإطلاقي

و بعد وضوح عدم تماميه القول بالدلاله اللفظيه على الوجوب ، فهل تدلّ المادّه - و كذا الصيغه - على الوجوب بالدلاله الإطلاقيه ؟

إنّ أحسن ما استدللّ به لهذا القول تقريبان :

أحدهما : للمحقّق العراقى قدّس سرّه ، فقال ما حاصله (٢) : إنّ الأمر موضوع للطلب ، و الطلب حقيقه تشكيكيه ، ذات شدّه و ضعف ، و الأمر التشكيكي مرتبته الشديده الكامله ليس إلّا الحقيقه ، فهى بسيطه لا مركّبه ، أمّا مرتبته الضعيفه الناقصه فمركّبه من الحقيقه و من عدم المرتبه التامه الكامله .

هذا فى مقام الثبوت ، و بناءً عليه ، فإنّه فى مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبه الناقصه و هو الندب - لزم بيان زائد يدلّ على ذلك - بخلاف المرتبه التامه الكامله و هو الوجوب ، فلكونها نفس الحقيقه فقط فلا يحتاج إرادتها إلى مثنويه

ص: ١٩

١- ١) الكافي ٥٤٣/٦ ، كتاب الدواجن باب اتخاذ الابل . و انظر : كنز الدقائق ٢٠٧/٨ - ٢٠٩ و الآية فى سوره النور : ٦٣ .

٢- ٢) نهايه الأفكار ١٦٢/١ - ١٦٣ .

زائده - . و حينئذٍ ، ففي كلِّ موردٍ لا يوجد فيه البيان الزائد لإفاده المرتبه الناقصه ، كان مقتضى أصاله الإطلاق إرادته الحقيقه التامه للطلب ، و هو المرتبه الشديده ، أى الوجوب .

هذا ، و قد قرَّب الإطلاق بوجهٍ آخر أيضاً لكنّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقي :

قال شيخنا دام بقاءه فى الدورتين جواباً عن هذا الوجه : بأنَّ الحقيقه التشكيكيه كالحقيقه المتواطيه فى عدم كفايتها لإفاده الحقيقه ، فكما أنّ لفظ « الأسد » - مثلاً - الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أن يدل على إرادته فردٍ بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيانٍ زائد ، كذلك لفظ « النور » - مثلاً - بالنسبه إلى مرتبه من المراتب ، سواء كانت الشديده أو الضعيفه ، لأنَّ اللفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقه ، لا يكفى مجرد استعماله للدلاله على إحداهما و إنّ كانت القويّه و الشديده ، و ما ذكره من أنّ المرتبه التامه غير محتاجه إلى مؤنّه زائده ، ممنوع .

و على الجملة ، فإنَّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الذى هو حقيقه تشكيكيه مثل النور ، و هو موجود فى الطلب الشديد و الطلب الضعيف على السواء ، و كما لا يمكنه إفاده الشديد بلا مؤنّه بيانٍ ، كذلك إفاده الضّعيف ، و إنما يفيد أصل الطلب فقط ... هذا كلّهُ أوّلاً .

و ثانياً : - و قد أفاده فى دوره اللّاحقه - إنّ الخطابات الشرعيّه كلّها ملقاه إلى العرف العام ، و منها ما يشتمل على الأمر - مادّه أو صيغته - فلا بدّ و أنّ يكون الإطلاق و التقييد فيه بضابطه يدرّكها العرف العام ، لئتمكّنوا من التفهيم و التفهّم

على أساسها ، و ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه من الضابط - و هو كون المرتبه العليا الشديده غير محتاجه إلى البيان الزائد ، و أنّ المرتبه الدانيه و الضعيفه هي المحتاجه إليه ، فمتى لم يكن بيان حمل على العليا - أمر لا يدركه العرف العام و لا يفهمه ، و لذا لا يمكن للشارع أن يحتج على المكلفين على أساسها في أوامره في الكتاب و السنّه ...

و ثانيهما : للسيد البروجردى قدس سرّه فقال (1) : إن مدلول مادّه الأمر - و كذا صيغته - و المعنى المستعمل فيه ، إنشائي و ليس بإخباري ، فلمّا يقول :

أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ و يوجد الطلب بذلك في عالم الاعتبار .

و هذا الطلب الإنشائي غير قابلٍ للتشكيك ، لكونه اعتبارياً ، و الامور الاعتباريه بسيطه لا حركه فيها ، إذ التشكيك إنما يكون في الامور التي فيها الشدّه و الضعف و تجرى فيها الحركه ، إلّا أن الطلب الإنشائي يقع فيه التشكيك بالعرض - أي من خارج ذاته - ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثه أقسام ، فهو طلب إنشائي مع مقارنات شديده ، و طلب إنشائي مع مقارنات ضعيفه ، و طلب إنشائي بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأن يطلب منه المشى و يدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب و يصيح عليه ، و الثاني : كأن يطلب منه الكتابه و يومي إليه بيده ، و الثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّه الطلب و قوه الإراده النفسانيه ، و الثاني : كاشفاً عن الطلب النفساني الضعيف ، و الثالث بلا شدّه و لا ضعف ... إذن ، قد يتّصف الطلب الإنشائي بالشدّه و الضعف لكن من خارج ذاته .

ص: ٢١

و من الطلب الإنشائي غير المقارن بشيء ينتزع الوجوب ... و الدليل عليه هو السيره العقلانيه ، و على أساسه يترتب استحقاق العقاب بين الموالي و العبيد .

هذا ، و لا يخفى[□] اختلاف كلامه رحمه الله ، ففي أوّله قال بأنّ الوجوب ينتزع من الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديده ، و الندب ينتزع من المقترن بالمقارنات الضعيفه ، أمّا في آخره فيذكر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل يذهب إلى جواز أن يقال بعدم وجود انشاء طلب في موارد الندب ، و أن المندوبات ليست إلّا إرشاداً إلى الملاكات و المناطات ، فينحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل كلامه مع التوضيح .

و الفرق بينه و بين تقريب المحقق العراقي : أن العراقي يرى أن مادّه الأمر و كذا الصيغه - مبرزه للصّفه النفسانيه ، و البروجردى يرى أن الطلب الإنشائي إيجاد و ليس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السيد البروجردى

و قد تكلم شيخنا دام بقاءه على هذا التقريب بعد توضيحه بوجه :

أحدها : إن السيد البروجردى ذكر أنّ الطلب المقترن بالمقارنات الشديده هو الوجوب ، و هو كاشف عن الإراده الشديده ، و المقترن بالمقارنات كاشف عن الإراده الضعيفه ، و غير المقترن بأحدهما طلب متوسط .

و فيه : إن الطلب إمّا وجوبى و إمّا ندبى ، و أمّا المتوسط بينهما - غير المتّصف بالوجوب أو الندب - فغير قابل للتصوّر ، نعم ، نفس الإراده تقبل المراتب كما هو الحال في كلّ أمرٍ تشكيكى ، لكن المفروض كون الطلب أمراً

إنشائياً ، و الأمر الإنشائي مُتَّصِفٌ بأحد الأمرين و لا يتصوّر برزخ بينهما .

و ثانيها : قوله بالتشكيك العرضي في الطلب بعد نفى التشكيك الذاتى عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضي و الذاتى هنا ؟ تارةً يقال :

الخصوصية الكذائية موجوده فى الشىء الفلانى بالذات ، أو إنها موجوده فيه لا بالذات بل بسبب أمر خارج . و اخرى : يكون المراد من العرضي فى مقابل الذاتى هو المجاز فى مقابل الحقيقه .

إن كان مراده : أن الشده و الضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب فيتصف بهما بالعرض كاتصاف الجالس فى السفينه بالحركه .

فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس فى المجاز ، و المقصود إسناد الشده و الضعف إلى الطلب على نحو الحقيقه .

و إن كان مراده : أن الطلب الإنشائي يتصف حقيقه بالشده و الضعف ، لكن المقارنات كانت السبب فى هذا الاتصاف ، كاتصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصّياح مثلاً - فى مثال الشديد - سبباً لأن يوصف الطلب حقيقه بالوجوب ، و لا يكون اقترانه بالترخيص فى الترك مثلاً - فى مثال الضعيف - سبباً لأن يتصف الطلب حقيقه بالضعف و الندب ... و قياس ذلك باختلاط البياض بالسواد فى غير محلّه ...

لوضوح الفرق بين الاختلاط و فى الموجودات الخارجيه ، و بين الاقتران و فى الامور الاعتباريه .

و ثالثها : قوله فى آخر التقريب : بأن من عدم الاقتران بالمقارنات

الضعيفه ينتزع الوجوب ، و العقلاء يرون استحقاق العقاب على المخالفه فى ما يكون من هذا القبيل .

و هذا كلامٌ متين قوى ، و سئوكد عليه .

و رابعها : إنه يقول فى نهايه المطلب : إنَّ البعث لا يتحقَّق بدون الوجوب ، و هو فى المندوبات إرشاد إلى المصالح ، فقولهُ « صلَّ » يقوم مقام التحريك الخارجى و البعث التكوينى ، و هو ينافى الترخيص فى الترك .

و هذا معناه أن الأحكام الشرعيّه منحصره بالوجوب و الحرمة فقط - و أن الزجر التنزيهى إرشاد إلى المفسد ، كالأوامر الندييه التى هى إرشاد إلى المصالح - و لا يُظنّ الالتزام به من أحدٍ من الفقهاء ، و حتى السيد البروجردى نفسه لا يلتزم به ، و إلّا فكيف يفتى بالاستحباب الشرعى فى المستحبات ، و بالكراهه الشرعيّه فى المكروهات ؟

و أيضاً ، فهو كلام مخالف لصريح النصوص فى تقسيم الأمر إلى الواجب و المندوب .

و الحقيقه هى : دعوى إن التنافى بين البعث و التحريك و بين الترخيص فى الترك ، صحيحه فى التكوينيات ، و كلامنا فى البعث و الطلب الاعتبارى ، و قياسه على التكوينى غير صحيح .

و تلخّص : عدم تماميه هذا التقريب أيضاً .

دلاله الأمر على الوجوب بالعقل و السيره

و بعد أن ظهر ضعف الأقوال المتقدمه فى دلاله الأمر على الوجوب ، و أنّه لا يدل - لا مادّة و لا صيغّه - على الوجوب ، لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فالمبنى الباقى هو الدلاله على الوجوب بحكم العقل ، و هو مسلك المحقق

النائبي ، و تبعه المحققون من تلامذته (١) ، و حاصله :

إن الحاكم في باب وظيفه العبد تجاه المولى^١ و أوامره و نواهيه إنما هو العقل ، فإنه يحكم بأن المولى إذا أمر عبده بشيء فمقتضى وظيفه العبودية هو أن يمثل الأمر و يلبي الطلب ، إلا إذا جاء من المولى^٢ الترخيص و الإذن في الترك ، و لذا لو لم يمثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينه على الإلزام ، فلا يقبل عذره و لم يقبح عقابه .

و على الجملة ، فلما لم تكن الدلالة على الوجوب لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فهي بحكم العقل من باب حق الطاعة .

و فيه إشكال : و هو أنه إذا كانت الدلالة عقلية ، و لا- دور لللفظ فيها ، فما معنى جمع الميرزا نفسه و سائر الفقهاء بين الأمر ، و بين « لا- بأس بالترك » بالجمع الدلالي ؟ إنهم في مثل هذين الدليلين يقولون بأن الأمر ظاهر في الوجوب ، و قوله « لا بأس » نص في جواز الترك ، فترفع اليد عن ظهور الأمر بالنص على جواز الترك ، مع أن المفروض أن الدلالة على الوجوب ليست من ناحيه اللفظ أصلاً ، بل هي من العقل ، فلا معنى لظهور الأمر في الوجوب ، و لتقديم النص عليه .

و كذلك الكلام في باب الإطلاق و التقييد ، و العام و الخاص ، فإن الميرزا و أتباعه يقولون بأن المقيّد و المخصّص قرينه للمطلق و للعام ، و بها ترفع اليد عن ظهورهما في العموم و الإطلاق ، لأن الأمر - في مثل « أعتق رقبة » - قد تعلّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم في قوله « أعتق رقبة مؤمنة » يتعلّق الأمر بالرقبة بنحو التقييد ، فإما ترفع اليد عن ظهور القيد في القيد ، فلا

ص: ٢٥

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

يجب عتق الرقبه المؤمنه ، و إمّا ترفع اليد عن إطلاق « أعتق رقبه » فلا يكفى عتق الكافره ، فبين الخطابين منافاه ، و عند دوران الأمر يقولون بلزوم الأخذ بالدليل المقيّد ، لكون الأمر بعتق المؤمنه ظاهراً فى عتق خصوص هذا الفرد من الرقبه ، و نسبته إلى الأمر المطلق نسبه القرينه إلى ذى القرينه ، و القرينه ظهورها مقدّم على ظهور ذى القرينه .

فيرد عليهم : إنّ القرينه و ذا القرينه و غير ذلك من شئون اللفظ ، فما ذكروه إنّما يتم على مبنى قرينته المقيّد و المخصّص .

و كذا يتمّ تقديم المقيّد و المخصّص بمناط أظهرتّهما من المطلق و العام ، و هو مسلك الشيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظى « الأسد » و « يرمى » حيث أن ظهور الأسد فى الحيوان المفترس لفظى ، و ظهور يرمى فى رمى السهم إطلاقى ، و يتقدّم الظهور لفظ « يرمى » - مع كونه اطلاقياً - على ظهور « الأسد » مع كونه وضعياً .

أمّا بناءً على ما ذهبوا إليه من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإنّ مقتضى القاعده هو الورود لا التقييد ، لأنّ حكم العقل بالوجوب تعليقى لا- تنجيزى ، من جهه كونه معلّقاً على عدم الرخصه فى الترك ، فهو يقول : كلّما جاء الأمر و لا دليل على الرخصه فهو للوجوب ، فإنّ قام الدليل على الرخصه تقدّم من باب الورود ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافى بين كلماتهم فى المقام ، و كلماتهم فى باب الإطلاق و التقييد و باب العام و الخاص .

و تلخّص : أن دلالة الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللفظ ، و ذلك بأحد امور ثلاثه :

إمّا دعوى التبادر . و هي مردوده ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادّه الأمر أو صيغته .

و إمّا دعوى الظهور الإطلاقي . أى انصراف مادّه أو الصيغه إلى الوجوب ، و قد ظهر عدم تماميه هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقي .

أقول : و بذلك يظهر التأمل فى كلام السيّد الاستاذ ، فإنّه - بعد أن ذكر أن صحّحه تقسيم الأمر إلى الإيجاب و النذب دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبى و الندبى ، و أنّ صحه مؤاخذه العبد بمجرّد مخالفه الأمر ظاهره فى ظهور الأمر فى الوجوب - قال : « و يمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للأعمّ مع الالتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينه إلى الطلب الوجوبى و الإلزامى و ينسب إلىه ، فيتحمّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين - أعنى التقسيم و المؤاخذه - و تكون النتيجة موافقه لمدعى صاحب (الكفايه) و إنّ خالفناه فى المدعى و الموضوع له » (١) .

و إمّا دعوى السيره العقلانيه ، بأنها قائمه على استفاده الوجوب عند عدم القرينه على الرخصه ... و لا ريب فى وجود هذه السيره ، فإنّهم يحملون أوامر المولى - مع عدم القرينه على الرخصه - على الوجوب ، و يرون استحقاق العقاب على المخالفه ... و قد ذكر المحقق الأصفهاني فى المعاملات أن منشأ هذه السيره هو حفظ الأمور المعاشيه ، و يبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيره ، و ذلك ثابت بوضوح من الروايه التاليه :

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن زراره و محمّد بن مسلم قالوا : « قلنا

ص: ٢٧

لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول فى الصلاه فى السفر ؟ كيف هى ؟ و كم هى ؟ فقال : إن الله عزّ و جلّ يقول : «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» فصار التقصير فى السفر واجباً كوجوب التمام فى الحضر . قالوا : قلنا : إنما قال الله عزّ و جلّ «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» و لم يقل :

افعلوا ، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام فى الحضر ؟ فقال عليه السلام :

□
أ و ليس قد قال الله عزّ و جلّ فى الصفا و المروه : «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» ... « (١) » .

فهما يسألان الإمام عليه السلام أنه لو قال : « افعلوا » لدلّ على الوجوب ، و لم يقل ؟ فدلاله الصيغه على الوجوب من المرتكزات فى الأذهان ، و الإمام عليه السلام لم ينف هذا الارتكاز العقلانى ، بل أمضاه بسكوته .

فالروايه تدل على المدعى بوضوح ، و طريق الشيخ الصدوق إلى زواره صحيح .

فالمختار

رجوع القضية إلى السيره العقلانيه .

أما الوجوه السابقه ، فقد عرفت ما فيها .

و أما حكم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلك منهم لا يلائم الجمع الدلالى ، على أنه أخص من المدعى ، لاختصاصه بأحكام المولى الحقيقى ، فهناك يحكم العقل بحق الطاعه ، و لكنّ المدعى هو دلالة المادّه و الصيغه على الوجوب فى مطلق الصادر من العالى إلى الدانى .

ص: ٢٨

و على الجملة ، فالدليل الصحيح - فى صيغه الأمر - هو السيره ، و على المختار ، فلا إشكال فى الجمع الدلالى ، و هذه السيره ممضاه ، و قد ذكرنا النص الدالّ على الإمضاء ، و يوجد فى الأخبار ما يدل على ذلك أيضاً غيره كالروايه التاليه :

عن معاويه بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج على من استطاع » .

□
فقد نزل العمره بمنزله الحج الذى قال الله فيه « وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا » و لسانه لسان الإيجاب ، فتكون العمره واجبه كذلك ، و علل الوجوب بقوله : « لأن الله يقول : « وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ » (1) فكان الاستدلال بصيغه الأمر و هو « أَتِمُّوا » .

و سند الروايه معتبر بلا إشكال .

و إذا كانت السيره على دلالة الصيغه على الوجوب ممضاه ، فهى فى دلالة الماده عليه ممضاه بالأولويه القطعيه ، و إن كانت النصوص مختلفه :

□ □
فعن أبى بصير قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن الناس أكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم بإكفاء قدورهم و نهاهم عنها و لم يحرمها » (2) .

فقد يستظهر من هذه الروايه عدم دلالة ماده الأمر على الوجوب فتأمل ، و السند صحيح .

ص: ٢٩

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

٢- (٢) التهذيب ٤١/٩ .

و فى المقابل ما يدلّ على كونها للوجوب :

فعن أبى عبد الله عليه السلام قال : « ركعتان بالسّواك أفضل من سبعين ركعه بغير سواك ، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم : لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسّواك » (١).

فهى تفيد أن الأمر للوجوب بلا شك ، لأنّ السّواك مستحب ، و لو أمر لزمت المشقّه على الأُمّه ، و من الواضح أن المشقه فى الإيجاب ... و فى سند هذا الخبر إشكال من جهه اشتماله على « جعفر بن محمد الأشعري » إلاّ بناء على اعتبار رجال كتاب كامل الزيارات ، و عدم الاستثناء من رجال نواذر الحكمه ، مضافاً إلى اعتماد الأصحاب عليه .

و هذا تمام الكلام فى دلالة مادّه الأمر و صيغته على الوجوب .

ص: ٣٠

١- ١) الكافى ٢٢/٣ باب السواك رقم ١ .

إنه و إن تعرضنا لصيغه الأمر بتبع البحث عن المادّه ، لكن ينبغي تفصيل الكلام فى جهتين :

الجهه الأولى : فى معنى صيغه الأمر .

فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى معنى صيغه الأمر .

ف قيل : إن للصيغه معانٍ عديده ، أحدها هو الطلب ، و المعانى الأخرى هى : التهديد ، و التعجيز ، و الإهانه ، و الاختبار ... و هكذا ، فقولك : « صلّ » معناه الطلب الإنشائى ، و فى قوله تعالى « كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ » (١) تدلّ الصيغه على التعجيز ، و معناها فى « تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » (٢) هو التهديد ، و هكذا ...

و القول الآخر : هو وحده معنى الصيغه فى جميع الاستعمالات ، و هو الطلب الإنشائى ، غايه الأمر أنه تارةً : يكون الداعى لاستعمال الصيغه فى الطلب الإنشائى هو الطلب الجدى ، و اخرى : يكون الداعى لاستعمالها فيه هو التهديد أو غيره مما ذكر .

و القول الثانى هو مختار صاحب (الكفايه) (٣) ... فهو يرى وقوع الاشتباه

ص: ٣١

١-١) سورة البقره : ٦١ .

٢-٢) سورة هود : ٦٨ .

٣-٣) قال (فى الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر و فيه مباحث) ص ٦٩ ط مؤسسه آل البيت : « ربما يذكر للصيغه معانٍ قد استعملت فيها ، و قد عُيد منها : الترجى و التمنى و التهديد و الانذار و الاهان و الاحتقار و التعجيز و التخير ، إلى غير ذلك . و هذا كما ترى ، ضروره أن الصيغه ما استعملت فى واحدٍ منها بل لم تستعمل الا فى انشاء الطلب إلا أن الداعى الى ذلك ... يكون أحد هذه الامور .

هنا بين المفهوم و الداعى ، كما قال بوقوع الاشتباه بين المفهوم و المصدق فى مدلول مادّه الأمر ، كما تقدّم .

مختار الاستاذ

و قد اختار الاستاذ - فى هذه الجهه - قول المحقق الخراسانى ، قال :

و الارتكاز ، و الوجدان ، و الاستعمالات ، كلّها تثبت هذا القول ، و قصارى ما يمكن أن يقال هو : إن الصيغه فى الطلب الإنشائى حقيقه ، و فى غيره مجاز .

إشكال السيد الاستاذ

أقول : و كما وقع الإشكال فيما ذكره من الاشتباه بين المصدق و المفهوم كما تقدّم ، كذلك فيما ذكره من الاشتباه بين المفهوم و الداعى ، فقد أفاد السيد الاستاذ بأنّ ما ذهب إليه من كون الصيغه مستعمله لإيجاد الطلب إنشاءً و إنما يختلف الداعى إليه ، غير معقول ثبوتاً « فإنّ الداعى - بحسب ما يصطلح عليه - هو العلّه الغائيه ، بمعنى ما يكون فى تصوّره سابقاً علىّ الشىء و فى وجوده الخارجى مترتباً عنه ، فىقال : « أكل » بداعى تحصيل الشبع ، فإنّ الشبع تصوّراً سابق علىّ الأكل و بلحاظ ترتبه علىّ الأكل ينبعث الشخص إلىّ الأكل ، و لكنه وجوداً يترتب علىّ الأكل و يتأخّر عنه ، و عليه : فصلاحيّه الأمور المذكوره - من تمنّ و ترجّ و تعجيز و تهديد و امتحان و سخرية - لأنّ تكون داعياً للإنشاء فى الموارد المختلفه ، يصحّ فى فرض ترتب هذه الأمور علىّ الإنشاء وجوداً و أسبقيتها عليه تصوّراً ، و ليس الأمر فيها كذلك ... » .

ثم قال - بعد أن أوضح وجه عدم كون الأمر فيها كذلك - « فالأولىّ : أن

يقال في هذه الموارد : إن الصيغه مستعمله فيها في معناها الحقيقي و بداعى البعث و التحريك ، إلا أن موضوع التكليف مقيد ، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف ، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقاً على قدره المكلف بناءً على ادعائه ، فيقال له في الحقيقة : إن كنت قادراً على ذلك فأنت به ، فحيث أنه لا يستطيع ذلك و لا يقدر عليه لا يكون مكلفاً ، لا- بلحاظ عدم كون التكليف حقيقياً بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه و عدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم ، فموضوع الحكم هاهنا هو القادر لا مطلق المكلف ، و هكذا يقال في التهديد ... » (١) انتهى .

لكن منشأ هذا الإيراد هو الجمود على لفظ « الداعى » و أخذه بالمعنى الفلسفى ، و هو يندفع بإمكان أن يكون المراد من الداعى معنى آخر غير غيره ، كما ذكر هو - دام ظله - فى بحث شرطيه القدره للتكليف (٢) من أن الشرط قد يطلق و يراد به معناه الفلسفى و هو العله الغائيه ، و قد يطلق و يراد به معنى غير ذلك ، و إن شرطيه القدره للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفى للشرطيه ، بل المقصود بها المعنى الآخر ... بل لقد ذكر فى معنى « الغرض » أنه قد يطلق و يراد منه ما يساوق العله الغائيه ، و هو المعنى الاصطلاحى للغرض و الداعى ، و قد يطلق و لا يراد منه هذا المعنى ، بل يراد منه معنى عرفى يساوق المقصود .

و من العجيب ذكره مثال الأكل من أجل الشبع هنا للدلاله على جواز

ص: ٣٣

١-١) منتقى الأصول ٣٩٧/١ - ٣٩٨ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤١٦/١ - ٤١٧ .

إرادته غير المعنى الفلسفى من « الغرض » قال : و هو بهذا المعنى قابل للانفكاك عن العمل و إن عبّر عنه بالغرض فيقال : غرضى من هذا العمل و مقصودى كذا مع عدم ترتبه عليه ، بل يمكن أن يترتب و يمكن أن لا يترتب ، كأكل الخبز بغرض الشبع ... » (١).

الوجه الثانيه : فى معنى « نفس الأمر » فى كلام الكفايه .

قال صاحب (الكفايه) - فى بحث الطلب و الإراده (٢) - : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ، و قد سبقه فى هذا القول الشهيد الأول قدّس سرّه ، و إن اختلف مرادهما :

فالمحقّق الخراسانى يرى أن الإنشاء قول يتحقّق به مفاد كان التامّه ، فى قبال الإخبار فإنه قول يحكى عن مفاد كان الناقصه ، فالإنشاء عنده موجد للمعنى ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، و مراده من « نفس الأمر » هو أن ذلك المعنى يخرج بواسطه الإنشاء عن حدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو على حدّ فرض الفارض ، فلما يقال : ملكتك الدار مثلاً ، تكون ملكيه الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أما بعده ، فالملكيه تخرج عن هذا الحدّ ، و يصبح الطرف مالكاً للدار ، لكنّ ليس فى الخارج بإزاء الدار و صاحبها شيء ، و إنما يتحقّق الوجود للملكيه بوجود منشأ انتزاعها و هو الإنشاء .

فهذا معنى : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ...

ص: ٣٤

١-١) منتقى الأصول ١/٤٦٢ .

٢-٢) قال فى ص ٦٦ : و أما الصيغ الانشائية فهى موجدّه لمعانيها فى نفس الأمر ، أى قصد ثبوت معانيها و تحقّقها بها و هذا نحو من الوجود ، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار ، كما هو الحال فى صيغ العقود و الايقاعات .

وقد ظهر أيضاً الفرق عنده قدس سرّه بين الإنشاء والإخبار . و ظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

و هذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفه ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً في قبال وعاء الذهن ، و وعاء الخارج ، فوعاء الخارج و وعاء الذهن ظرفان لوجود الماهيّة ، و للماهيه ظرف في عالم التصوّر هو نفس الأمر .

كما أنّه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشىء ثبوتاً غير قائم بالاعتبار ، كالملازمه بين « تعدّد الآلهه » و بين « الفساد » المستفاده من الآيه المباركه ، فإنها موجوده في وعاء نفس الأمر ، و لا تدور مدار الاعتبار ، بخلاف ملكيه زيد للدار ، فإنّ قوامها الاعتبار ، و ليس لها واقعیه كواقعیه الملازمه المذكوره .

و أما الشهيد الأوّل ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، و لكنّه أراد من قوله « نفس الأمر » - فى العبارة المذكوره - الاحتراز عن الإنشاء المكرّر ، فقول المنشئ : ملكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكيه للمشترى ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرهً اخرى فلا يحصل به المعنى ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

و يقول المحقق الخراسانى : كلما تكرر القول حصل فرد من ذلك المعنى الإنشائي ، إلا أنه يكون تأكيداً ، لا أنّ الصيغه - فى المره الثانيه - خارجه عن الإنشائيه .

و الحاصل :

إنه فى الصيغه الإنشائيه يُقصد ثبوت و وجود المعنى بنفس الصيغه ،

بدون أيّ حكايةٍ ، و الثبوت هو بنحو مفاد كان التأمّه ، بخلاف الإخبار ، فإنه بنحو مفاد كان الناقصه و هو حكاية عن الثبوت .

هذا في الصيغه ، أي صيغه افعال ، الدالّه على الطلب .

و كذلك الحال في بقيه المعاني الإنشائية ، فالمعنى في جميعها هو إيجاد الطلب ، غير أن الدواعى تختلف .

و كذلك الحال في الاستفهام و الترجّح و التمتّنى ، فهو إيجاد الاستفهام بالوجود الإنشائي بداعى الاستفهام الحقيقى ، أو بداعى الإنكار ، و إيجاد للترجّح إنشاءً - و هو فى حق البارئ تعالى جائز كما فى قوله : «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (١) و ليس حقيقةً ، لامتناعه فى حقّه لاستلزامه الجهل و العجز - و هكذا إيجاد للتمتّنى إنشاءً ...

و هذا توضيح مبنى صاحب (الكفايه) فى الصيغه الإنشائية .

رأى الأصفهاني فى الصيغ الإنشائية و حملها كلام الكفايه عليه

و خالف المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) ، و ذكر أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من كون اللفظ فى الصيغ الإنشائية موجوداً للمعنى ، غير معقول ، فقال فى مقام الإشكال عليه ما توضيحه :

إنّه لا يتصوّر لأى معنى من المعانى إلّا نحوان من الوجود ، فهو إمّا وجود بالذات ، و إمّا وجود بالجعل و الاعتبار .

و الأوّل : إمّا الوجود الذهني ، و إمّا الوجود الخارجى الواقعى ، لكنّ إيجاد المعنى فى عالم الذهن لا يمكن بسبب اللفظ ، بل العله للوجود الذهني هو

ص: ٣٦

١-١) سورة طه : ٤٦ .

٢-٢) نهاية الدرايه ١/٢٧٤ - ٢٧٥ .

التصوّر فقط ، و كذلك إيجاده في الخارج ، لأن الوجود الخارجي معلولٌ لعلته ، فإن وجدت وجد وإلا فلا .

و الثاني : فإنّ الوجود الجعلى عبارته عن وجود المعنى بـوجود اللفظ ، فاللفظ يكون وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار ، و هو كما يكون باللفظ يكون بالكتابة أيضاً .

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

بل المعقول و المتصوّر هو أننا نوجد المعنى وجوداً جعلياً ، أى نعتبر وجود اللفظ وجوداً له ، لا أنّ اللفظ يكون واسطه و سبباً لوجود المعنى كما قال المحقق الخراساني ، ففي الحقيقة لما نقول : « افعَل » فهو من مقوله الكيف المسموع ، فإذا تلفظنا به وجد في الخارج بوجودٍ بالذات ، و تكون هذه الصيغه وجوداً جعلياً اعتبارياً للبعث و الطلب ، لا أن الطلب و البعث يوجد بتوسط هذا اللفظ و هذه الصيغه .

قال : فهذه حقيقة الإنشاء ، و لا بدّ أن يحمل عليه كلام المحقق الخراساني .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا دام بقاءه :

أمّا حمله كلام المحقق الخراساني على مسلكه ففيه : إن في عبارته (الكفايه) ما يمنع عن الحمل المذكور ، و ذلك أنه مثل - لكون الإنشاء موجداً للملكيه و مخرجاً لها عن فرض الفراض - بإيجاد الملكيه في مورد الحيازه ، فإنّه قد ورد في مباحث كتاب إحياء الموات أنّ « من حاز ملك » ، و هو ظاهر

فى كون الحىازه سبباً لوجود الملكيه ، و لىس وجودها بالوجود اللفظى و الجعلى . و أيضاً : فقد تقرّر فى كتاب الإرث أنّ « ما ترك الميّت من مالٍ أو حقّ فلوارثه » فالملكيه الحاصله قهراً للوارث بموت مورّثه لىست بالوجود الجعلى و الاعتبارى ...

و مع وجود هذه الجملة فى كلام المحقّق الخراسانى كيف يحمّل كلامه على ما ذهب إليه ؟

و أيضاً ، فقد صرّح المحقّق الخراسانى ، فى مقام بيان حقيقه الإنشاء فى الترجى و التمنى ... بأنّ المعنى المنشأ بالصيغه فى ظرف الإنشاء وجود جزئى ، لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد ، و الوجود مساوق للتشخص ، إلّا أنه - أى المعنى - فى نفس الوقت كلى .

و لا ريب أنّ هذا مطلب معقول ، كما لو تصوّرنا الإنسان النوعى ، و الحيوان الجنسى ، فإنه من حيث وجوده شخصى ، للقاعده المذكوره ، مع أنّ النوع و الجنس كليان ، و صيغه الإنشاء كذلك ، فقولك : « ملكتك » أو قولك :

« صلّ » يدلّ على معنى جزئى هو المنشأ لك بهذا اللفظ ، لكنّه كلى أيضاً ، لأنّ القضايا الحقيقيه تنحلّ و تتعدّد بعدد الموضوعات ... مع كون الإنشاء واحداً .

و هكذا ، فمن الممكن إيجاد الملكيه الكليه بإنشاء واحد ، فإنه معنى كلى ، مع أنه من حيث وجود الإنشاء جزئى ، كما فى قوله تعالى : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ » (١) حيث أنّ ملكيه الخمس من جهه هذا الإنشاء جزئيه ، لكن الملكيه معنى كلى ، و المالك هو طبعى المسكين من بنى هاشم .

ص: ٣٨

و إذا كان المحقق الخراساني يصرِّح بما ذكرناه ، فكيف يحمل كلامه على مبنى المحقق الأصفهاني من أن الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللفظ ، إذ يستحيل تصوُّر كليِّه المنشأ حينئذٍ ، لأن وجود اللفظ حقيقي شخصي ، فهو جزئي .

و تلخّص : إن كلامه غير قابلٍ للتنزيل على مسلك المحقّق الأصفهاني .

و أمّا إشكاله عليه : بأن إيجاد المعنى بالوجود الخارجي أو الذهني غير مسبّب عن وجود اللفظ ، لعدم كون اللفظ في سلسله علل الوجود الذهني و لا- في سلسله علل الوجود الخارجي ، فالتحقيق عدم وروده عليه ، لأنّه يقول بوجود المعاني الإنشائية وجوداً اعتبارياً ، و من المعقول ثبوتاً أنّ يعتبر العقلاء سبباً للفظ للوجود الاعتباري ، فيمكن أن يقع في سلسله علل وجوده ، فصحيح أنّ وجود الطلب في عالم الذهن يرجع إلى التصوُّر ، و وجوده خارجاً يرجع إلى المصلحه و الغرض ، و يكون العلم بالغرض علّة للوجود الخارجي التكويني للطلب في النفس ، لكنّ الكلام في الوجود الاعتباري ، و لا- مانع من أن يعتبر العقلاء اللفظ - مثل بعث - سبباً للمعنى و هو الملكيه الاعتباريه ، بحيث تدور الملكيه في عالم الاعتبار وجوداً و عدماً مدار وجود الصيغه و عدمها .

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

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

و تلخّص : إن البحث مع صاحب (الكفايه) يرجع إلى مقام الإثبات ، فالقول بأنّ ما ذهب إليه غير معقول ، غير صحيح ، فلا يمكن مساعدته على

ما جاء في (نهاية الدرايه) و في (المحاضرات) (١).

و أما مختار المحقق الأصفهاني من أنّ حقيقه الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللفظ ، فسيأتى الكلام عليه .

هذا تمام الكلام على مبنى المحقق الخراساني .

رأى المحاضرات فى الصيغ الانشائية

و ذهب السيد الخوئى فى (المحاضرات) (٢) إلى أنّ صيغه « افعل » مبرزه للاعتبار النفساني ، لا أنها موجد له فى وعاء الاعتبار - وهذا متخذ من برهان المحقق الأصفهاني من أنّ الصيغه لا يمكن أن تكون سبباً للوجود مطلقاً - و أيضاً : فإن معانى الصيغه مختلفه ، لا- أنها موضوعه لمعنى واحدٍ و الدواعى مختلفه ... فالمعنى هو الامتحان ، و التهديد ، و الطلب ... فهو مخالف (للكفايه) فى كلتا الجهتين ...

و حاصل كلامه : إن صيغه افعل حقيقه فى إبراز اعتبار الشيء فى الذمه ، و استعمالها فى موارد التعجب و التهديد و غير ذلك ، مجازى ، و معناها مختلفٌ و ليس بواحدٍ .

و خلاصه وجه هذا الرأى :

أولاً: - إنّ الامور الاعتباريه تحصل بمجرد الاعتبار و من دون حاجه إلى سبب ، مع أنّ الألفاظ لا يمكن أن تكون أسباباً لمثل هذه الامور .

و ثانياً : إنّ حقيقه الوضع هى « التعهد » كما تقدّم فى محله ، فكأنّ

ص: ٤٠

١- (١) نهاية الدرايه ٢٧٤/١ - ٢٧٥ ، محاضرات فى أصول الفقه ١٢٥/٢ .

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ١٣٠/٢ - ١٣١ .

الشارع قد تعهّد - مثلاً - أن يبرز اعتباره للصّلاه في ذمّه المكلف بلفظ « صلّ » ، وكذلك كلّ أمر بشيءٍ ، فإنّه متعهّد باستعمال صيغته « افعل » لإبراز أمره و طلبه ... وهذا هو المرتكز في الأذهان .

مناقشه الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاءه بعد تقرير هذه النظريّه ما حاصله :

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

و أمّا أنّ المعنى الحقيقي لصيغته الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشيء ، فغايه ما استدللّ لهذه الدعوى هو وجود هذا المعنى - أى إبراز اعتبار ثبوت الشيء في الذمّه - في مثل قول المولى : « صلّ » ونحوه ... وفيه : إن هذا لا يكفي لأنّ يكون دليلاً للمدعى ، ففي موارد استعمال صيغته الأمر ، حيث يكون الداعي بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإراده لتحقق الفعل ، والعقلاء يرون في تلك الموارد أن المولى قد وضع الفعل على ذمّه المكلف ، و أنها مشغوله يقيناً به ، فلما ذا لا تكون الإراده هي المعنى للصيغته ؟ ولما ذا لا يكون المعنى : اعتبار ثبوت المادّه في ذمّه الطرف المقابل ؟

و الحاصل : إنه في مورد استعمال صيغته الأمر ، يوجد اعتبار ثبوت الفعل في الذمّه بلا ريب ، لكن كون هذا المعنى هو الموضوع له الصيغته من أين ؟ فالدليل أعمّ من المدعى .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : قوله بتعدّد المعنى في الصيغ الإنشائيّه ، غير موافقٍ للارتكاز العرفي ، وذلك لأنّ أهل اللسان لا يفرّقون في معنى « اعملوا » بين مورد استعماله في التهديد و مورد غير التهديد مثلاً .

و ثالثاً : إن المصداقيّه من شئون الحمل الشائع ، و المناط فيه هو الاتحاد

الوجودى ، و حينئذٍ ، كيف يتحد التعجب - الذى هو صفه نفسائيه - مع صيغه افعال ، لتكون الصيغه مصداقاً لمفهوم التعجب ؟
فقوله بأن الصيغه تارةً يكون المبرز بها التعجب إذا استعمل فيه ، لا يمكن تعقله .

و رابعاً : إن اعتبار ثبوت الشئ فى الذمه ، معنى اسمى ، و هذا ينافى مسلك (المحاضرات) فى المعنى الحرفى و الهيئه من أنه
عبارة عن التضييق فى المعانى الاسميه ... فإذا كان هذا معنى هيئه افعال ، فكيف يكون موضوعاً لإبراز الاعتبار ، و وجوب الشئ ؟

مناقشه رأى المحقق الخراسانى

هذا ، و قد وافق الاستاذ المحقق الخراسانى فى وحده المعنى فى الصيغ الإنشائيه .

و أما قوله بأنها موجوده ، فقد أشكل عليه :

أولاً : بأن الإراده فى نظر هذا المحقق نفس الطلب ، و مفهومهما واحد ، و الاختلاف فى المصداق ، لكن لا يُفهم « الإراده » من
صيغه افعال ، و مقتضى الأتحاد بين الإراده و الطلب أن لا تكون موضوعه للطلب .

و ثانياً : إن الإراده ليست من الامور القابله للإنشاء ، أى لا تقبل أن توجد باللفظ ، كما هو الحال فى الجواهر مثلاً .

و ثالثاً : إن الإراده مفهوم اسمى ، و لم نجد فى الهيئات هيئه مدلولها معنىً اسمى .

مناقشه رأى المحقق الاصفهانى

و أما مبنى المحقق الأصفهانى من أن مدلول الصيغه وجود المعنى بالوجود اللفظى ، فالألفاظ عين وجود المعانى لكن بالوجود
الاعتبارى

للمعنى ، و هذا معناه أن لا يكون في مورد الصيغه وضع و موضوع و موضوع عليه ...

ففيه : إن مبناه في حقيقه الوضع هو أن اللفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلاً ، فما ذهب إليه في وضع الصيغه يناقئ مختاره في حقيقه الوضع بصوره عامه ؛ لأنه يقتضى المغايره و التعدد بين الموضوع و الموضوع عليه ... و لو لا هذا التناقض فإن مسلكه قريب من الواقع .

رأى الشيخ الاستاذ

و بعد ذكر المباني المطروحه في معنى الصيغه و النظر و المناقشه فيها ، قال شيخنا دام بقاءه ، و بالنظر إلى مختاره في حقيقه الوضع من أنها « العلامتيه » :

إن الألفاظ إنما هي للوصول إلى المعاني و إبراز الأغراض و المقاصد ، فالصبي الذي لا يمكنه التلفظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرّك نحوه - إن أمكنه التحرك - و أخذه ، و إلّا فليجأ إلى غيره ، كأن يأخذ بيد أبيه و يمدّها نحو الشيء أو يضعها عليه ، و هذا هو المقصود من « البعث النسبي » في كلام المحقق الأصفهاني ، و « النسبه الإرساليه » في كلام المحقق العراقي ، لكنّ هذا الطفل عند ما يمكنه الإشاره نحو الشيء الذي يريده ، فإنّه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلاً ، فإنّ يتمكن من التلفظ فلا شك أنه يستخدم اللفظ للدلاله على أنه يريد الشيء الفلاني ، فيقول لأبيه مثلاً : أعطني كذا ...

فالألفاظ دوالّ و كواشف و علائم ... و هذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكن من التلفظ ، يتحقّق بيان المراد و إبرازه بواسطة اللفظ ، و تكون الألفاظ مبيّنات و مبرزات للمراتد ، و هذا معنى « علّمه »

البَيَانُ « (١) ، فمن تمكّن من اللفظ و أمكنه إفهام مقصوده به ، لا- يحتاج إلى الإشاره ، و لا- إلى البعث و التحريك التكويني الخارجى ، و لذا تكون الإشاره أو التحريك الخارجى هى الدالّه على المقصود حيث لا يمكن اللفظ .

و سواء كان الدالّ على المقصود هو اللفظ أو التحريك الخارجى ، فإنّه لا ينظر إليه إلّا بالنظر غير الاستقلالى ، بل إنّه - فى هذه الحاله - يكون النظر الاستقلالى نحو المبعوث و المبعوث إليه ، أمّا اللفظ أو التحريك الخارجى الذى تحقق به البعث ، فإنّه مغفول عنه ، و وجوده وجود حرفى لا استقلالى ...

و هذا البعث هو « البعث النسبى » فى اصطلاح المحقّق الأصفهانى ، إنه يقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجى التكويني يوجد و يتحقّق بكلمه « افعّل » .

و المحقّق العراقى يشبّه الطلب بالصيغه بإرسال الطيور الجارحه نحو الصيد ، فكأنّ الأمر يرسل المأمور بأمره « افعّل » نحو تحصيل الشىء الذى يريده منه ، فالمدلول عنده رحمه الله - هو الإرسال و لازم ذلك هو الطلب .

و الحاصل : إن هذا أمر ارتكازى لا يمكن إنكاره ، و عباراتهم - و إن اختلفت فى بيانه - مشيره إلى هذا الأمر .

لكنّ التحقيق : أن هذه النسبه البعثيه التكوينيّه التى تقوم الصيغه مقامها لا توجد بالصيغه ، بل إنها تكون مبرزه لها ، فالباعث يظهر و يبرز مقصوده باللفظ بدلاً عن التحريك الفعلى نحوه ... فليس « افعّل » هو « البعث » كما قال المحقّق الأصفهانى ، بل إنه دالٌّ على البعث و مبرز له ، لكنّه مبرز للبعث - كما قلنا - لا- لثبوت الشىء فى ذمّه الطرف المقابل كما قال المحقّق الخوئى ... فإنّ لوحظ هذا البعث النسبى باللّحاظ الاستقلالى أصبح مدلول لفظ « أبعثك » ،

ص: ٤٤

ولذا قال السيد البروجردى : إن الطلب إن لوحظ باللحاظ الاسمى الاستقلالى استعمل لفظ البعث و الأمر فيقول : آمرك ، و إن لوحظ باللحاظ الآلى استعملت صيغه « افعل » ... لكنّ التحقيق أنه « البعث » و ليس « الطلب » .

و بما ذكرنا ظهر التحقيق فى المقام ، و اختلافات الأنظار فيه .

دلاله الصيغه على الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث فى مبحث دلاله مادّه الأمر على الوجوب ، و هنا نقول :

كلام الكفايه

إنه قد نفى المحقق الخراسانى (١) البعد عن أن تكون صيغه الأمر دالّه على الوجوب بالدلاله الوضعيه ، و استدللّ على ذلك بالتبادر ، و أيده بسيره العقلاء ، و أنهم لا يقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عند ما لا توجد قرينه .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدس سرّه فى قوله (٢) بأنّ الصيغه مستعمله فى أخبارنا فى الندب بكثره ، و ذلك يمنع من التمسك بأصالة الحقيقه للحمل على الوجوب ، بل يكون من المجاز المشهور ، و مقتضى القاعده فى مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراسانى :

أولاً : إن استعمال الصيغه فى الوجوب أيضاً كثير ، فكثره استعمالها فى الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها على الندب .

و ثانياً : إنّ كثرة الاستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فيما إذا كانت بدون قرينه ، و أمّا إذا كانت موارد استعمالها مصحوبه بالقرينه ، فمثل هذا

ص: ٤٥

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢-٢ (٢) معالم الدين : ٤٨ .

الاستعمال و إنْ كثر فلا- يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقف عن حمل الصيغه المجزّده عن القرينه على الوجوب ... و من المعلوم أنّ الصيغه فى الأدله الشرعيّه متى دلّت على الاستحباب فهى مقرونه بالقرينه اللفظيه أو الحاليّه على الندب .

و ثالثاً : إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدّس سرّه منقوضٌ بكثره تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عام إلا و قد خُص ، فلو كانت كثره الاستعمال فى غير المعنى الموضوع له اللفظ موجباً لنقل اللفظ عن معناه الحقيقى ، أو حملّه على غير معناه ، أو التوقف ، لزم سقوط أصله العموم ، و هو كما ترى □ ... فما نحن فيه كذلك .

الإيرادات على الكفايه و مناقشتها

هذا ، و قد أورد عليه السيد البروجردى (١) :

بالفرق بين كلامه و كلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمه ، و هو يقول السنّه ، و المراد منها فى الاصطلاح الحديث النبوى .

و فيه : المراد من السنّه فى لسان الفقهاء و الاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

و بأنّ كثره استعمال اللفظ فى غير الموضوع له - و لو مع القرينه - يوجب انس الذهن بالمعنى □ ، و ينتهى إلى المجاز المشهور .

و فيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل فى استعمالات الناس فى غير الموضوع له بكثره مع القرينه ، و لكن لا يصل إلى حدّ الاستغناء عن القرينه فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقف .

ص: ٤٤

و أورد عليه في (المحاضرات) (١):

بالفرق بين المقام و باب الخاص و العام ، فهناك ألفاظ موضوعه للدلالة على العموم ، و لا يكون استعمالها في غيره موجباً للمجاز ، و أمّا فيما نحن فيه فيوجد معنيان : الوجوب و الندب ، و قد استعمل اللفظ - أى الصيغه - في غير الموضوع له إلى حدّ كثير يوجب التوقف .

و فيه : إن صاحب (الكفايه) لا يقول بأن كثرة استعمال العام في الخاص يوجب أن يكون مجازاً مشهوراً ، بل يقول : تخصيص العام بكثره لا- يوجب خروجه عن الدلالة على العموم بحيث يسقط أصاله العموم ، فكذلك ما نحن فيه ، فلا- يوجب كثرة استعمال الصيغه في الندب خروجها عن كونها موضوعاً للوجوب بحيث يسقط أصاله الحقيقه .

مناقشه الاستاذ

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

أمّا دعوى التبادر ، فإنه يعتبر أن يكون التبادر من حاقّ اللفظ لا من خارجه من إطلاقٍ أو سيره ، و تحقّقه هنا أوّل الكلام ، لأن تبادر الوجوب :

إمّا هو من المادّه ، فهي ليست إلاّ المعنى الحدّثي .

و إمّا من الهيئه ، و مدلول الهيئه عنده عباره عن الطلب ، و هو غير الوجوب ، أو عن البعث النسبي كما قال المحقق الأصفهاني ، و هو غير الوجوب .

و إمّا عن المركّب من المادّه و الهيئه ، و هو ليس له وضع على حده .

ص: ٤٧

على أنّ الصيغته تستعمل في الندب - و بدون أيّ عناية - كاستعمالها في الوجوب ، كأن نقول : اغتسل للجنابه ، و نقول : اغتسل للجمعه .

هذا بالنسبه إلى استدلاله بالتبادر .

و أمّا مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أنّ استعمال الصيغته في غير الوجوب كثير جدّاً ، و لعلّه الغالب على استعمالها في الوجوب ، و دعوى اقتران تلك الاستعمالات بالقرينه مقبوله ، لكن إنكار وصولها إلى حدّ المجاز المشهور مشكل .

و تنظيره ما نحن فيه بقضيّه ما من عامٍّ إلّا و قد خص . فيه : إنه خلاف مبناه في باب العامّ و الخاص ، فإنّه يرى أن العام مستعمل في معناه و هو العموم ، إلّا أن الخصوص يستفاد من دالٍّ آخر ، فتعدّد الدالّ هو الدليل على التخصيص ، لا أن العام قد استعمل في غير ما وضع له ... و حينئذٍ ، فلصاحب (المعالم) أن يقول بالفرق بين المقامين ، و أن استعمال الصيغته في الندب مجاز .

أدّله القول بالدّلاله على الوجوب و نقدها

و على الجملة ، فقد ظهر سقوط الاستدلال بالتبادر للقول بدلاله الصيغته على الوجوب ، و كان هذا هو الوجه الأوّل .

الثاني : الكتاب و السنّه . فقد ذكر أصحاب (المعالم) و (البدائع) و (هدايه المسترشدين) (١) آياتٍ و رواياتٍ من الكتاب و السنّه دالّه على الوجوب ، كقوله تعالى : « مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ » (٢) فإنّه يدلُّ على كون الصيغته دالّه على

ص: ٤٨

١-١) معالم الاصول : ٦٦ ، بدائع الاصول : ٢٥١ ط حجري ، هدايه المسترشدين : ١٤٤ حجري .

٢-٢) سوره الأعراف : ١٢ .

الوجوب ، لكونه ذمّاً و توبيخاً على المخالفه لقوله عزّ و جلّ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (١) و «... فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (٢).

و فيه :

أولاً : هل كانت هذه الاستعمالات عارية عن القرينه ؟

و ثانياً : سلّمنا ، لكنّه استعمالٌ ، و هو أعمّ من الحقيقه .

نعم ، مثل قوله تعالى ﴿وَأَتَمُّوا ...﴾ (٣) - بضميمه كلام الإمام عليه السلام - يدلُّ على الوجوب ، و لكن هل هذه الدلاله وضعيه أو إطلاقيه ؟

الثالث : العقل . و هذا طريق المحقق النائيني (٤) الذي سلّكه المتأخرون أيضاً ، و حاصله : إنّه إذا صدر أمر من المولى الحقيقى ، فإنّ العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون حكم الطّاعه - بلزوم الإطاعه و باستحقاقه العقاب إذا خالف .

و قد تكلمنا على هذا الوجه سابقاً . و حاصل الكلام هنا :

إن هذا الوجه أخصّ من المدعى ، لأن المدعى هو أعمّ من أن يكون الأمر صادراً عن المولى الحقيقى ، و لا- يختص بمورد استدلاله ... فالأمر يدلّ على الوجوب فى أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حكم عقلى مستند إلى حق الطاعه ، إلّا مع القرينه على الرخصه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الأحكام العقليه - سواء فى موارد المولى الحقيقى أو العرفى - تنتهى إلى حسن العدل و قبح الظلم ، و هما حكمان كليان ، فالعقل يرى

ص: ٤٩

١-١ (١) سورة البقره : ٣٤ .

٢-٢ (٢) سورة ص : ٧٢ .

٣-٣ (٣) سورة البقره : ١٩٦ .

٤-٤ (٤) أجود التقريرات ١/١٤٤ .

ضروره إطاعه العبد لمولاه لأنها عدل ، و عدم عصيانه لأنه ظلم ، و الظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، و إذ لا عصيان - كما لو لم يكن أمر المولى إلزامياً - فلا ظلم ... و هذه هي كبرى حكم العقل .

و الحاصل : إنه لا- حكم للعقل إلّا بقبح الظلم بمعصيه أوامر المولى ، أمّا مع الشك في دلالة أمره على الوجوب و الإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلّا أن يقال بأنّ للعقل حكماً ظاهرياً مفاده : كلّما شككت في أمر أنه إلزامي أو لا ، لزم عليك امتثاله و إلّا فأنت ظالم ، ... و من الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهري احتياطي من العقل .

و بعبارة أخرى[□] - كما في (المنتقى) (١) - إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إرادته حتمية كما يمكن أن يكون عن إرادته غير حتمية ، و أن المنشأ عن إرادته غير حتمية لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الإنشاء ما لم يدع ظهور الصيغه في كون الإنشاء عن إرادته حتمية ، و هو خلاف المفروض ؟ و هل يجد الإنسان في نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

و على الجملة ، فإنّ مطلب الميرزا إنما يتّم لو ثبت أنّ للعقل هكذا حكم كما توجد في الشريعة أحكام ظاهريه إلى جنب الأحكام الواقعيه ، أو تقوم سيره عقلائيّه على أنه متى وردت الصيغه المجرّده عن المرخص في الترك فالطلب إلزامي ، و إلّا ، فإنّ المرجع هو البراءة عقلاً و شرعاً ، و عدم كفايه قانون حقّ الطاعه على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقي في الوجوب .

ص: ٥٠

ذهب صاحب (الكفايه) (١) إلى أن الوجوب عباره عن الطلب بلا تقييد ، و أن الاستحباب عباره عن الطلب المقيّد بالترخيص فى الترك ، فهو المحتاج إلى البيان ، و الوجوب غير محتاج إليه .

و قال المحقق الأصفهاني (٢) : إن الوجوب عباره عن البعث الأكيد ، و الاستحباب عباره عن البعث غير الأكيد ، و لازم الأوّل عدم الترخيص فى الترك ، و الثانى لازمه الترخيص فيه ، و حينئذٍ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصيغه كافيه فى إفادته ، لأن الأمر العدمى - و هو هنا عدم الترخيص - لا يحتاج إلى بيان .

و عليه ، فكلمما جاءت الصيغه مجرّده عن البيان فى الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ فى دوره السابقه :

و هذا ثبوتاً صحيح ، إلّا أن الكلام فى مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحداهما أكيد ، و الاخرى غير أكيد ، فصيغه « اغتسل » سواء فى غسل الجنابه و الجمعه ، و لا فرق عندهم فيها ... هذا أولاً .

و ثانياً : إنه ليس لهيئه افعال وضعان ، بل الوضع الواحد ، و هى موضوعه للنسبه البعثيه ، و التأكد و عدمه أمران زائدان على حقيقه البعث ، و خارجان عن مدلول الهيئه ، فلو كان التأكد مدلول الهيئه - وضعاً أو ظهوراً - لزم أن يكون استعمالها فى غير الأكيد مجازاً .

و للمحقق العراقى تقريب آخر (٣) . قال :

ص: ٥١

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه : ٣١٥/١ .

٣-٣ (٣) نهايه الأفكار ١/١٦٢ - ١٦٣ .

إن الوجوب عبارته عن نفس الطلب المعبر عنه بالطلب التام ، و هو غير محدودٍ بحدٍّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدودٌ بحدِّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيانٍ زائد ، و حيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .

قال الاستاذ : و فيه :

أولاً : إنّه سواء كان الإراده ، أو الفعل النفساني ، أو الطلب الإنشائي ، أو الطلب الاعتباري ، فهو - بأيّ معنى أخذ - محدود .

و ثانياً : إن المفروض وضع الهيئه لنفس الطلب ، لا الطلب غير المحدود - بأن يكون عدم المحدوديه داخلاً في المفهوم - فلا مرتبه في مفهومه ، و عليه ، فكما أن المرتبه النازله من الطلب محتاجه إلى البيان ، كذلك المرتبه العاليه .

هذا ، و إلى ما ذكر من الكلمات يرجع كلام مثل الشيخ اليزدي الحائري (1) القائل بأنّ الندب عبارته عن الإراده مع الإذن في الترك ، و الوجوب هو الإراده بلا إذنٍ في الترك ... فإنّه بعد إرجاعه إلى ما تقدّم يرد عليه ما ورد عليه ، و إلّا فظاهر كلامه غير صحيح ، لأن الإراده من الامور التكوينيّه ، و الوجوب و الندب من الامور الاعتباريّه التشريعيّه .

و أيضاً ، فالإرادته من مقدّمات الطلب و ليست نفس الطلب .

و تلخّص : عدم تماميه الاستدلال - لدلاله الصيغه على الوجوب - بالآيه و الروايه و بالعقل و بالتبادر و بالظهور الإطلاقي .

مختار الاستاذ و دليله

الخامس : السيره العقلانيه .

ص: ٥٢

فإنَّ السيره العقلانيه قائمه على ترتيب الأثر إزماً على صيغه افعال ، و هي سيره عامه ، غير مختصه بالموالي و العبيد ... كما تقدّم في مادّه الأمر .

و قد كان هذا هو المرتكز بين أصحاب الأئمه عليهم السلام ، و تشهد به ضرورات من الفقه .

فالوجوب ليس لفظياً و لا عقلياً ، بل هو عقلائي .

و مما يشهد به في الفقه مسأله خيار الغبن ، فإن المستند العمده على ثبوت هذا الخيار هو تخلف الشرط ، إذ الشرط الارتكازي بين العقلاء في المعامله هو المساواه بين الثمن و المثمن ، فبناء العقلاء في سائر معاملاتهم على المساواه بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط في كلّ معامله ، و لو مع عدم التلفّظ به في متن العقد .

فكما يكون البناء العقلائي هناك ذا أثر من هذا القبيل ، و لدى التخلف يستند إلى ذلك ، كذلك البناء العقلائي فيما نحن فيه ، على ترتيب أثر الوجوب و الإلزام على صيغه افعال ، كاشف عن دلالتها على الوجوب .

و هذا هو التحقيق عند الاستاذ في دوره اللآحقه .

أقول :

و لكن ، هل لهذه السيره ملاك أو لا ؟ و كيف تحقق مع العلم باستعمال الصيغه في الندب بقدر استعمالها في الوجوب إن لم يكن أكثر ؟

و من هنا يرجع المطلب إلى الإطلاق ، بالبيان الذي ذكره في الدوره السابقه . من أن الوجوب - في الحقيقه - أمر اعتباري منتزع من البعث و عدم الترخيص في الترك ، و أنّ الندب أمر اعتباري منتزع من البعث و الترخيص في الترك ، فليس الوجوب و الندب إلّا أمرين منتزعين ، هذا في الواقع ، و كذلك

ص: ٥٣

الحال فى مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنهم يرون البعث من المولى و عدم ترخيصه فى الترك منشأ لانتزاع الوجوب بلا حاله منتظره ، و عليه ، فإن الندب هو المحتاج إلى البيان الزائد ، أما الوجوب فلا ، و مع الشك ، يكون مقتضى الإطلاق هو الوجوب ، فكان هذا الإطلاق هو الملاك لبناء العقلاء فى حمل الكلام على الوجوب .

الجملة الخبرية

اشاره

ص: ٥٥

فيها قولان :

ذهب صاحب (الكفايه) (١) قدس سره : إلى أنّ الجملة الخبرية مستعمله في نفس مدلولها ، و هو النسبه ، ففي الماضي : النسبه التحقيقيه ، و في المضارع : النسبه الترقّيه ، ففي قوله عليه السلام « يعيد » و « أعاد » - مثلاً - قد استعملت الجملة - في حال الإنشاء - في نفس المعنى المستعمله فيه في حال الإخبار ، غير أنّ الداعي يختلف ، فهو هنا عباره عن الطلب ، و في الإخبار عباره عن الحكايه .

و الحاصل : إن الفرق بين الجملتين و اختلافهما إنّما هو بداعي الاستعمال ، و الفرق بين صيغه الأمر و الجملة الخبرية هو : إن المستعمل فيه في الصيغه عباره عن الطلب الإنشائي ، و في الجملة هو النسبه ، فيها يُنشأ النسبه البعثيه ، أو البعث النسبي .

و ذهب السيد الخوئي (٢) : إلى أنّ الاختلاف بين الاخبار و الإنشاء ليس من ناحيه الداعي إلى الاستعمال ، بل إن المستعمل فيه في مثل « يعيد » في كلام الامام عليه السلام هو اعتبار الإعاده في ذمه المكلف ، فتكون الجملة الإخباريه في مقام الإنشاء مبرزة للاعتبار .

و هذان القولان هما العمده في المقام .

ص: ٥٧

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢-٢ (٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٥/٢ .

وقال الاستاذ دام بقاءه فى الدوره اللاحقه : بأن الحق مع المحقق الخراسانى ، لعدم مجيء مدعى القول الثانى إلى ذهن أحد ممن سمع قول الإمام عليه السلام « يعيد الصلاة » ونحوه ، أو رواه ، بل إن مفاد هذه الجملة - فى قول الإمام ذلك كما فى الخبر ، جواباً عن السؤال عن حكم الصلاه الواقع فيها الخلل الكذائى - نفس مفادها فى مقام الإخبار ، والمستعمل فيه فى كلا المقامين هو الإعادة ، غير أن القرائن الحائيه أو المقاميه أفادت أن الداعى للاستعمال فى مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلاً هو الطلب ، ولما كان استعمال الجملة بهذا الداعى ، فلا مجال لتوهم لزوم الكذب .

و يبقى الكلام فى وجه دلالة الجملة خبريه فى مقام الطلب مثل « يعيد » ، على الوجوب ، فإن ما ذكره المحقق الخراسانى من أن نفس الإتيان بالجملة يكفى للدلالة على كون الطلب لزومياً لا- يرضى المولى بمخالفته ، غير وافٍ بالمدعى ، بل الحق أن الدلالة إنما هى بالسيره العقلانيه ، القائمه على الطلب الجدى اللزومى ، ما لم تقم قرينه على الخلاف ... و توضيح ذلك :

إنه وإن كان الأصل فى السيره العقلانيه عدم التعيد ، لكن المفروض أن مدلول الجملة هو النسبه البعثيه - إما بنحو الإيجاد أو بنحو الإبراز ، على الخلاف - و حينئذٍ ، فإن الوجود الاعتبارى للبعث لا بدّ و أن يكون واجداً لآثار الوجود التكويني له ، لكونه نازلاً منزله ، كما هو الحال فى جميع التنزيلات ، و لا أقل من وجود الآثار الظاهره ، و إلا لم يكن للتنزيل معنى ، فمثلاً : عند ما جعل الله سبحانه فى آيه المباهله (1) علياً عليه السلام نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - و هو جعل اعتبارى بلا ترديد - فإنه يقتضى وجود الآثار

المتحققه فى النفس النبويه فى نفس الإمام عليه السلام إلما ما خرج عقلاً- أو نقلاً- ، لأنّ النفس الولويه أصبحت بمنزله النفس النبويه ، و كذا الحال فى مثل « الطواف بالبيت صلاه » ... و هكذا ، فإن الآثار - خاصه البيئه منها - لا بدّ و أنّ تترتب ، إلّا مع قيام القرينه على العدم ، ...

و على هذا ، فإنّ من أظهر آثار البعث التكويني هو الانبعاث ، للتلازم الواضح بينهما ، و هذا الأثر لا بدّ من أن يترتب على البعث الاعتبارى ، سواء كان بالصيغه أو بالجملة ، سواء على مبنى المشهور من أن صيغه افعل مثلاً تدل على الإيجاد - أى إيجاد الطلب - ، أو على مبنى المحقق الأصفهاني من أنها بعثٌ بالجعل و المواضعه ، أو على المختار من أنها مبرزه للبعث الاعتبارى - و ليست موجده - ... و الحاصل : إن أظهر آثار البعث التكويني هو التلازم بينه و بين الانبعاث من ناحيه الباعث ، فلا يمكن أن يكون بعثٌ بدون انبعاث من ناحيه الباعث ، فيكون الحال فى البعث الاعتبارى كذلك ، لكونه قائماً مقام التكويني و منزلاً بمنزلته ... إلّا إذا جاء من قبله المرخص للترك ، و هذا خلاف الأصل .

فظهر : أن الدالّ على الوجوب هو السيره العقلانيه ، و السرّ فى ذلك هو عدم التفكيك و الانفكاك بين البعث و الانبعاث من ناحيه الباعث ... و هذا عين الوجوب ... خذ و اغتتم .

تتمه

، فى النظر فى كلام السيد البروجردى فى هذا المقام :

و ملخص ما ذكره رحمه الله كما جاء فى تقرير بحثه تحت عنوان :

هاهنا نكته لطيفه يعجبنا ذكرها :

إنّ الأوامر و النواهي الصادره عن النبى و الأئمه - عليهم الصلاه و السلام -

عليّ قسامين ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنة و الحاكميّة و أعمال المولويّه ، نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم ، كما فى الأوامر و النواهى الوارده عنهم فى الجهاد و ميادين القتال . و منها : ما صدر عنهم لبيان الأحكام الإلهيه ، نظير إفتاء المفتى الفقيه .

فأما القسم الأوّل ، فيجب إطاعته و يحرم مخالفته ، و أمّا القسم الثانى فلا تكون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هى مخالفته تلك الأوامر و النواهى ، بل بما هى مخالفته أحكام الله تعالىّ ، لكون هذا القسم من أوامره و نواهيهم ارشادياً لا مولوياً
ثم قال : و الأوامر و النواهى المنقوله عن أئمّتنا بل عن رسول الله صلّى الله عليه و آله جلّها ارشاديه بالمعنى المذكور ، و ليست بمولويّه (١) .

أقول (٢)

لكنّ مقتضى الأدلّه هو : إنّ الأوامر و النواهى الصادره عن المعصومين كلّها مولويه ، و هذا هو الأصل فيها إلّا ما قام الدليل على إرشاديتها ، بل إنّ مفاد الأدلّه أنّ كلّ ما يصدر عنهم تجب إطاعتهم فيه ، لأنّ الأحكام مفوضه إليهم ، و لهم الولاية المطلقه ، فلا فرق بين قول الله عز و جل فى القرآن الكريم و قولهم الثابت عنهم ، فى أن كليهما حكم إلهى يجب امتثاله .

أمّا بالنسبه إلى أوامر النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ، فما ذكرناه موضع وفاقٍ بين الخاصّه و العامّه ، و يدل على ذلك قوله تعالىّ : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » (٣) فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام :

ص : ٦٠

١-١) نهاية الاصول : ٩٧ ، الحجّه فى الفقه : ١١٦ - ١١٧ .

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

٣-٣) سورة الحشر : ٧ .

« إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ : «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» . وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كَانَ مَسَدًّا مَوْفَقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ ، لَا يَزُلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ . ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ ... فَأَضَافَ رَسُولَ اللَّهِ ... فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ ... » .

□
و مثله غيره في « باب التفويض إلى رسول الله و إلى الأئمة في أمر الدين » من كتاب الكافي (١) و غيره ، ممّا جاء التصريح فيه بثبوت هذه المنزلة للنبي صلى الله عليه و آله و سلم ، و اشتمل على موارد من الأحكام التي وضعها في الأبواب المختلفة ... و كذلك كلمات المفسرين من الفريقين بذيّل الآيه المباركه ، فإنهم قالوا بأنها تدل على أنّ كلّ ما أمر به النبي فهو أمرٌ من الله ، و كلّ ما نهى عنه فهو نهى منه (٢) .

□
و أمّا بالنسبة إلى الأئمة - عليهم السلام - فيدلُّ عليه النصوص العامّة في أنّهم بمنزلة النبي صلى الله عليه و آله (٣) و أنّهم الورثة له (٤) و أنّ طاعتهم مفروضة كطاعته (٥) ، و النصوص الخاصّة الكثيره كما قال غير واحدٍ من الأكابر ، أو

ص: ٦١

١-١) الكافي ١/٢٦٥ .

٢-٢) انظر : منهج الصادقين ٢٢٦/٩ ، مجمع البيان ، الصافي ١٥٦/٥ ، الميزان ٢٠٤/١٩ ، الكشاف ٥٠٣/٤ ، القرطبي ١٧/١٨ ، الرازي ٢٨٦/٢٩ ، النيسابوري - هامش الطبري - ٣٩/٢٨ .

٣-٣) من ذلك : حديث المنزلة المتواتر بين المسلمين .

٤-٤) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٣ .

٥-٥) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٥ .

المستفيضه كما قال الشيخ المجلسي كما سيأتي ، كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنَّ الله عزوجل أدب نبيّه عليّ محبته فقال : « وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » ثم فوّض إليه فقال عزّ وجل : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » وقال عز وجل : « مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ » . وإنَّ نبي الله فوّض إليّ علي وائتمنه ، فسلمّ و جحد الناس » (١) .

و بثبت هذه المنزله لهم صرح جماعه من الأساطين من الفقهاء و المحدثين :

قال الوحيد البهبهاني - في معاني التفويض الذي رمى به بعض الرواه - :

« الرابع : تفويض الأحكام والأفعال ، بأن يثبت ما رآه حسناً و يردّ ما رآه قبيحاً ، فيجيز الله إثباته و ردّه ، مثل : إطعام الجدد السّيدس ، و إضافه الركعتين في الرّباعيات ، و الواحده في المغرب ، و النوافل أربعاً و ثلاثين ، و تحريم كل مسكر ... » ثم نصّ على كثره الأخبار الوارده في هذا المعنى (٢) .

و قال أيضاً : « و قد حَقَّقنا في تعليقتنا عليّ رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقاداتٍ من تعدّى عنها نسبوه إليّ الغلو ، مثل نفى الشهو عن النبي ، أو إليّ التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلى الله عليه و آله » (٣) .

و قال صاحب (الحدائق) في بحثه عن اختلاف الأخبار في منزوحات البئر : « و احتمال بعض محققى المحدثين من المتأخرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيات لهم عليهم السلام ، لتضمّن كثيرٍ من الأخبار أنّ

ص: ٦٢

١-١ (١) الكافي ٢٦٥/١ .

٢-٢ (٢) الفوائد الرجاليه : ٣٩ .

٣-٣ (٣) الحاشيه عليّ مجمع الفائده : ٧٠٠ .

خصوصيات كثير من الأحكام مفوضه إليهم ، كما كانت مفوضه إليه صلى الله عليه وآله « (١) .

وقال السيد عبد الله شبر : « والأخبار بهذا المضمون كثيره ، رواها المحدثون في كتبهم ، كالكليني في الكافي و الصفار في البصائر وغيرهما ، و حاصلها : إنّ الله سبحانه فوض أحكام الشريعة إليّ نبيّه بعد أن أيّده و اجتباه و سدّده و أكمل له محامده و أبلغه إليّ غاية الكمال . و التفويض بهذا المعنى غير التفويض الذى أجمعت الفرقه المحقّقه عليّ بطلانه « (٢) .

وقال صاحب (الجواهر) : « قال فى المسالك : روى العامه و الخاصه إنّ النبى صلى الله عليه وآله كان يضرب الشارب بالأيدى و النعال ، و لم يقدره بعدد ، فلما كان فى زمن عمر ، استشار أمير المؤمنين عليه السلام فى حدّه ، فأشار عليه بأن يضرب ثمانين جلده ، معللاً بأنه إذا شرب سكر ، و إذا سكر هذى ، و إذا هذى افترى .

و كان التقدير المزبور عن أمير المؤمنين من التفويض الجائز لهم « (٣) .

وقال الشيخ التقى المجلسى : « ... كما يظهر من الأخبار الكثيره الوارده فى التفويض إليّ النبى و الأئمه صلوات الله عليهم « (٤) .

وقال الشيخ المجلسى : « و ألزم عليّ جميع الأشياء طاعتهم حتى الجمادات ، من السماويات و الأرضيات ، كشقّ القمر ... و فوض أمورها إليهم

ص: ٦٣

١-١ (١) الحدائق الناضره ٣٦٥/١ .

٢-٢ (٢) مصابيح الأنوار فى حلّ مشكلات الأخبار ٣٦٩/١ .

٣-٣ (٣) جواهر الكلام ٤٥٧/٤١ .

٤-٤ (٤) روضه المتقين ٤٨٠/٥ .

من التحليل و التحريم و العطاء و المنع ، و إن كان ظاهرها تفويض تدبيرها إليهم ، « فهم يحللون ما يشاءون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتي تحقيقه « (١) .

ص: ٦٤

١-١) بحار الأنوار ٣٤٢/٢٥ .

الواجبات الشرعيّة هي بالضرورة على قسمين ، قسم : لا يحصل الغرض منه إلّا إذا اتى به بقصد القربة ، وهذا هو التعيّد ، و قسم : يحصل منه الغرض بأيّ داع اتى به ، وهو التوصل . فمن الأوّل : الصلاة مثلاً ، و من الثاني : دفن الميت المؤمن مثلاً .

فتارةً : نحرز كون الواجب من هذا القبيل أو ذاك ، و اخرى : يقع الإشكال فيه ، كما في العتق في الكفّارات مثلاً ، حيث يقع الكلام في سقوط الأمر به بمجرد الإتيان به ، أو أنه لا بدّ فيه من قصد القربة ... و لأجل وجود هذا القسم من الواجبات في الشريعة المقدّسه ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهة الأدلّة ، فتصل النوبه إلى مقتضى الاصول .

و الأصل في هذا المقام : إمّا الأصل اللفظي ، و إمّا الأصل العملي ، و الأصل اللفظي ، إمّا داخلي و إمّا خارجي ، كما أن الأصل العملي إمّا شرعي و إمّا عقلي ... و المقصود من الأصل اللفظي الداخلي هو إطلاق الصيغه ، و من الأصل اللفظي الخارجي هو الأدلّة اللفظية من الكتاب قوله تعالى : « قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ » (١) أو السنّه مثل قوله عليه الصّلاه و السلام :

« لا عمل إلّا بتيّه » (٢) .

ص: ٦٧

١-١) سورة الزمر : ١١ .

٢-٢) وسائل الشيعة الجزء الأول ، الباب ٥ من أبواب مقدمه العبادات .

فيقع البحث في جهات :

١ - الإطلاق الداخلي

إشاره

و المقصود من ذلك هو البحث عن مقتضى الأصل اللفظي الداخلي ، بأن ننظر هل للصيغه إطلاقٌ يصحّ لأن يكون رافعاً للشبهه و يوضّح حال الواجب من حيث التعبدية و التوصليه أو لا ؟

و لا- بدّ من تحقيق حال الأصل اللفظي الداخلي في مرحلتين ، في مرحله الثبوت ، و أنه هل يمكن الإطلاق و التقييد أو لا ، ثم في مرحله الإثبات .

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

لو شككنا في واجب من الواجبات أنه توصلي أو تعبدى ، فهل من إطلاقٍ يثبت التوصليه أو لا ؟

و قبل الإجابة على ذلك ، لا بدّ من البحث في مقام الثبوت ، و أنه هل من الممكن وجود الإطلاق بالنسبه إلى قصد القربه أو لا ؟

إن إمكان الإطلاق موقوف على إمكان التقييد ، بناءً على أن التقابل بينهما من قبيل العدم و الملكه ، فكلّ موردٍ لا يمكن فيه التقييد فلا يمكن الإطلاق ، كما في البصر ، فالمورد الذى لا يمكن فيه البصر لا يمكن فيه العمى و هو عدم البصر فى المورد القابل له - و على هذا المبنى طرح المحقّق الخراسانى البحث ، لكنّ البحث ينقسم إلى قسمين ، هما : الإطلاق و التقييد بالأمر الأوّل ، و الإطلاق و التقييد بالأمر الثانى ، هذا من جهه .

و من جهه اخرى ، فالتقييد تارة يكون بنحو القيد و اخرى بنحو الجزء ، بأن يكون قصد القربه فى العمل قيلاً له أو يكن جزءاً له ، و هذا مقصود (الكفايه) من الشرطيه و الشرطيه .

هل يمكن تقييد المتعلق بقصد القربه بالأمر الأول ؟

إشاره

فالكلام الآن فى إمكان تقييد متعلق الأمر بقصد القربه بنفس الأمر الأول .

و قد تعرّض صاحب (الكفايه) (١) هنا لأموّر :

الأمر الأول

إشاره

(فى بيان التمييز بين الوجوب التوصلى و الوجوب التعبدى) .

فقال رحمه الله : الوجوب التعبدى هو الوجوب الذى لا- يحصل الغرض من الوجوب فيه إلّا بالإتيان بمتعلق الأمر على الوجه القربى ، و الوجوب التوصلى هو الوجوب الذى يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلق بأى داع كان .

فالفارق بينهما يكون من ناحيه اختلاف الغرض .

إيراد المحقق الأصفهاني

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (٢) بإشكالين تصريحاً و تلويحاً :

أحدهما : إنه لا- يوجد أى اختلاف و افتراق بين الوجوبين أصلاً ، بل الافتراق هو فى طرف الواجبين ، لأن الوجوب - على أى حال - إنما هو لجعل الداعى ، فسواء كان الخطاب : « صلّ » أو « اغسل ثوبك » فقد جاء الوجوب لجعل الداعى لحصول متعلق الأمر ، و أنه ليس الغرض من الوجوب إلّا جعل الداعى ، لكنّ الغرض من أحدهما لا يحصل إلّا مع قصد القربه دون الآخر فإنه مطلق ، فالاختلاف من ناحيه الواجب لا الوجوب .

ص: ٦٩

١-١) كفايه الأصول : ٧٢ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣٢٠/١ .

و الثاني - و هو يظهر من الأوّل - فإنه بناءً على ما ذكر ، لا- وجه لجعل البحث من مباحث الصيغه ، إذ المادّه فى الواجب التوضيلى مطلقه ، و فى التعبدي مقيدّه ، فيكون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب و المادّه ، و لا علاقه للبحث بالصيغه ، فقول (الكفايه) : إطلاق الصيغه هل يقتضى التعبديه أو التوضيليه ؟ بلا وجه .

مناقشه الاستاذ

و قد دفع الاستاذ كلا الإيرادين :

أمّا الأوّل : فبأنّ الوجوب التبعدي و إن كان لا يختلف عن الوجوب التوضيلى ذاتاً ، لأنّ الوجوب كيفما كان فمعناه واحد ، و لا يختلفان كذلك من ناحيه الغرض الأوّلى للوجوب ، و هو جعل الداعى ، لكنهما مختلفان من جهه الغرض النهائى ، لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعى ، و الغرض من جعل الداعى هو حصول المتعلّق ، و الغرض من حصول المتعلّق حصول المصلحه المترتبه على المتعلّق ، فلو كانت المصلحه مقيدّه - أى كانت قائمه بالعمل المأتى به مع قصد القربه - كان الغرض من جعل الداعى هذا العمل المقيد ، فما لم يحصل لم يتحقّق الغرض ، و متى لم يحصل جعل الداعى بهذا الغرض لم يتحقّق الوجوب ، فلا- محاله لا- يتحقّق الغرض من الوجوب المجعول على الصلاه - مثلاً - إلّا بالإتيان بها بقصد القربه . فقول صاحب (الكفايه) : بأنّ التبعدي هو الذى لا يسقط الأمر فيه - أو لا يتحقّق الغرض منه - إلّا إذا أتى به متقرباً به ، بخلاف التوضيلى الذى هو مطلقاً من هذه الجهه ، كلام صحيح ... و لا يرد عليه الإشكال ، لوجود الفرق بينهما فى الغرض النهائى و هو المصلحه ، و إن لم يفترقا فى الغرض الأوّلى و هو جعل الداعى .

و أما الثاني ، فإنه غفله منه قدس سره عن مطلبين :

أحدهما : إن الصيغه مركبه من الماده و الهيئه ، فقولهم : « إطلاق الصيغه » مشترك ، و لذا يأتي السؤال : هل المراد إطلاق الماده أو الهيئه ؟

و الثاني : لقد ذكر في (الكفايه) في الأمر الأوّل « إطلاق الصيغه » لكنه قال في الأمر الثالث « إطلاق الصيغه يقتضى التوضيحه » فلو التفت المحقق الأصفهاني إلى المطلبين لم يشكل على (الكفايه) بما ذكر .

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

الأمر الثاني

(في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلّق و عدم إمكانه) .

فذهب المحقق الخراساني إلى استحاله أخذ داعي الأمر - و هو قصد القربه - في متعلّق الأمر ، و تقييده به ، و ذلك لأنه إذا اخذ قصد الأمر في المأمور به ، لم يكن للمكّلف القدره على الامتثال ، فالمأمور به هو الحصّه الخاصه من الصّلاه ، و هي المقّيده بداعي الأمر ، و حينئذٍ لا يتحقّق الامتثال .

قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحاله الأخذ ، ثم إنه قد خلط بين الأخذ من ناحيه المولى و الامتثال من ناحيه المكّلف ، و جعل هذا متفرّعاً على ذاك ، إذ قال بالنسبه إلى المحذور في مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » و بالنسبه إلى المحذور في مقام الامتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفرّيع هذا على ذاك .

قال الاستاذ : و الصحيح أن يقع البحث في مقامات :

١ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله تصوّر الأمر ؟

٢ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله الإنشاء ؟

٣ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله فعليّه الأمر؟

٤ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله الامتثال؟

المقام الأوّل

إشاره

لا-ريب أنّ المولى عند ما يريد أن يأمر بشيء ، فإنّه لا بدّ من أن يتصوّر الأمر و متعلّق الأمر ، فهل يمكن تصوّر ذلك مع أخذ قصد الأمر في متعلّقه أو لا يمكن ؟

حاصل الإشكال هو : إنّ « الأمر » من المفاهيم ذات التعلّق ، و الأمر بالشىء لا يتصوّر إلّا مع تصوّر الشىء ، فالأمر بالصّلاه لا يمكن تصوّره إلّا مع تصوّر الصّلاه ، و لكن المفروض أن متعلّق الأمر هو الصّلاه التى تعلّق الأمر بها مع قصد القربه ، فتصوّر الأمر موقوف على تصوّر الأمر ، و هذا هو الدور .

و بعباره اخرى : إنّ متعلّق الأمر هو الصّلاه ، و هى مقيدده بقصد الأمر ، فيكون الأمر متعلّق المتعلّق ، أى : إنّ متعلّق الأمر - الذى هو الصّلاه المقيدده بقصد الأمر - أصبح متعلّق الأمر ، و لمّا كان الأمر متعلّق متعلّق الأمر ، فلا بدّ من تصوّره قبل الأمر كما ذكرنا ، فتوقف الأمر على تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر موقوف على تصوّر متعلّق الأمر المفروض أخذه - الأمر - فى المتعلّق .

و هذا الإشكال إنما يلزم فى التعلّبى . أما فى التوضيلى - كالأمر بدفن الميت مثلاً - فلا ، لأن الأمر به يتوقّف على تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر يتوقّف على تصوّر دفن الميت ، فكان الموقوف هو الأمر ، و الموقوف عليه دفن الميت ، فلا دور .

جواب المشكينى عن إشكال الدور

و لعلّ خير ما قيل فى حلّ مشكله الدور هنا جواب المحقق

المشكيني (١)، فإنه حاول إثبات التغيرات بين الموقوف و الموقوف عليه فقال :

بأنَّ المأخوذ في متعلِّق الأمر هو طبيعي الأمر ، و لكن المتصوِّر في طرف المتعلِّق هو شخص الأمر ، و ذلك ، لأنَّ المتعلِّق هو الصِّيَلاه المقَيِّده بقصد الأمر ، لكنَّ طبيعي الأمر لا شخصه و فرده ، أمَّا الأمر المتعلِّق بنفس الصِّيَلاه فهو شخص الأمر و فرده ، و هذا المقدار من الاختلاف كان لرفع الدور .

قال : و نظير ذلك قول القائل : « كلَّ خبري صادق » فإنه تحلُّ فيه مشكله الدور من جهة أن شخص هذا الخبر - و هو قوله : كلَّ خبري صادق - موقوف على الحكم و هو « صادق » و أمَّا الحكم « صادق » فموقوف على طبيعه الخبر لا شخص هذا الخبر ، و هنا كذلك ، إذ أنَّ تصوِّر شخص الأمر المتوجِّه إلى الصَّلاه موقوف على تصوِّر الصَّلاه بقصد الأمر ، لكن طبيعي الأمر لا شخصه .

نقد الاستاذ

و أورد عليه الاستاذ بالفرق بين المقامين ، فإن الموضوع في تلك القضية هو طبيعه الخبر ، و شخص هذا الخبر - و هو قوله : كلَّ خبري صادق - غير طبيعه الخبر ، هذا صحيح . أمَّا في مقامنا هذا ، فإنه - بعد استحاله الإهمال من الحاكم إمَّا الإطلاق و إمَّا التقييد ، فإنه لمَّا يقول « صلَّ » بقصد الأمر بالصَّلاه ، لا يريد الإتيان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللابشرط ، حتى الأمر المتوجِّه إلى الصيام و الحج مثلاً ، فليس المراد الصَّلاه بقصد الأمر المطلق - كما لم يكن الصَّلاه بقصد الأمر المهمل بالنسبه إلى خصوصيات الأمر - فتعيَّن أن يكون المقصود الإتيان بالصِّيَلاه بقصد شخص هذا الأمر و هو « صلَّ » ، فكان شخص الأمر هو المتعلِّق ، و هو نفسه متعلِّق المتعلِّق .

ص: ٧٣

ثم إنّ الاستاذ ذكر في حلّ الإشكال : أنه إنّما يلزم الدور لو كان الوجود الواحد موقوفاً و موقوفاً عليه ، أمّا مع تعددهما ، بأن يكون الموقوف - في مرحله التصوّر - شخصاً من الطبيعه ، و الموقوف عليه شخصاً آخر منها فلا ...

و في مرحله اللّحاظ و التصوّر ، فإنّ الأمر يتصوّر أمره الذى هو فعل من أفعاله الاختياريّه ، فالأمر الصّادر مسبق بالتصوّر ، و لما كان من الامور ذات التعلّق ، فإنّه يتصوّر متعلّقه معه ، و المفروض أن متعلّق المتعلّق نفس هذا الأمر ، فلا بدّ من تصوّره أيضاً ، فالشئ الواحد - و هو الأمر - قد تصوّر مرّتين ، لكن في رتبتين ، رتبه المتعلّق و رتبه متعلّق المتعلّق ، فكان الموقوف عليه شخص صوره الأمر ، و الموقوف شخص آخر من صورته الأمر ... فحصل التغير ، إذ قد حصل للأمر بالصّلاه وجودان تصوّريان ، وجود تصوّرى مقوم للمتعلّق ، و وجود تصوّرى محقق لنفس الفعل الذى هو الأمر في ظرف إصدار الأمر ، لأنّه يتصوّر الأمر الذى يريد إصداره ، فهو يتصوّر الصّلاه بكلّ حدودها و قيودها مع قصد الأمر بها ، ثم عند ما يريد إصدار الأمر و إيجاد هذا الفعل - أى الأمر ، فإنه من أفعال المولى كما تقدّم - يتصوّر الصّلاه بحدودها - و منها الأمر - فيتصوّر الأمر مرّتين ، و لا محذور فيه ، و لا دور .

قال : و بما ذكرنا يندفع اشكال اجتماع اللّحاظين - الآلى و الاستقلالى - فى الشئ الواحد ، من جهه أن « الأمر » بالشئ ملحوظ باللّحاظ الآلى ، فالأمر فى قوله « صلّ » إنّما يلحظ باللّحاظ الآلى ، لأن المقصود هو البعث نحو الصّلاه ، لكنّ المتعلّق يلحظ دائماً باللّحاظ الاستقلالى ، و المفروض تقيّد الصّلاه بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان فى الأمر ، من جهه كونه متعلّقاً

و متعلّقاً ، و هو محال .

وجه الاندفاع ، إن الملحوظ بالاستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلّق المتعلّق ، و الملحوظ بالآليه هو الأمر المتعلّق ، كما تقدّم ، فلا إشكال .

المقام الثاني

إشارة

قال في (الكفايه) : لاستحاله أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر في متعلّقه (١) .

و توضيح وجه الاستحاله هو : إن الأمر يحتاج إلى المتعلّق ، و نسبته إليه نسبه العرض إلى الموضوع ، فكما أن العرض محتاج إلى موضوع يقوم به ، كذلك الأمر ، فهو محتاج إلى ما يتعلّق به ، وعليه ، فيكون الأمر متأخراً رتبته عن المتعلّق كما هو الحال في العرض بالنسبه إلى موضوعه ، فلو اريد في مرحله الجعل و الإنشاء أن يؤخذ الأمر في متعلّقه ، لزم كونه في مرتبته ، فيصير المتأخر متقدماً و المتقدم متأخراً ، و هما متقابلان ، و اجتماع المتقابلين محال .

هذا من جهه .

و من جهه اخرى □ : إن الأمر موقوف على متعلّقه توقّف العرض على معروضه ، و لكنّ لو اخذ الأمر في المتعلّق - كما هو المفروض - توقّف المتعلّق على الأمر ، و هذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

وقد أجاب المحقّقون عن ذلك بالمغايره بين الموقوف و الموقوف عليه ، بأنّ الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجى ، و الموقوف عليه هو الأمر بوجوده التصورى ، و ذلك ، لأنّ المحقّق للبعث هو الوجود الخارجى للأمر ،

ص: ٧٥

أما الأمر الذي أخذ في المتعلق كالصلاه مثلاً و جعلت مقيداً بقصده ، فهو الأمر الذي يتصوره المولى لا الأمر الخارجى .

إشكال المحقق الأصفهاني على المشهور

و أورد عليه المحقق الأصفهاني (1) بأنه ليس للأمر وجود غير وجود المتعلق ، حتى يقال بأن هذا غير ذاك ، بل إن الأمر موجود بعين وجود متعلقه فى مرحله الجعل و الإنشاء ، و ذلك لأن « الأمر » من الامور ذات الإضافه و التعلق كالإراده ، و الحب ، و البغض ، و الشوق ، و العلم ، و البعث ... - فلا يعقل الأمر بدون المأمور به ، كما لا يعقل الإراده بلا مراد ... و هكذا ... ففى جميع هذه الحقائق لا- بد من وجود الطرف ، و كل منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات - الذى موطنه النفس - هو المقوم للإيراده ، و هكذا الحال فى الاشتياق و نحوه ... و حيث أن الوجود النفسانى للطرف - لا الوجود الخارجى له هو المقوم للأمر ، فإن الأمر و متعلقه وجودهما واحد ، و يستحيل أن يكون لهما وجودان ، لأن حقيقه الأمر هو البعث ، و لا يعقل البعث بلا مبعوث إليه ، بل المبعوث إليه الذى هو فى النفس و وجوده بالذات - و له وجود بالعرض ، و هو المبعوث إليه الذى يتحقق فى الخارج ، المسقط للأمر - موجود مع البعث بوجود واحد ... فجواب القوم - من أن وجود الأمر موقوف على وجود المتعلق ، و الأمر الموجود فى المتعلق غير الأمر الذى يتعلق بالمتعلق - غير صحيح ، لأنه يبتنى على ثبوت وجودين ، و هو باطل .

جواب الدور من الأصفهاني

فالجواب الصحيح عن إشكال الدور ، قد ظهر مما ذكره هذا المحقق عن

ص: ٧٤

١- ١) نهايه الدرايه ٣٢٤/١ .

جواب القوم ، و ذلك لأنه ليس هنا وجودان أحدهما موقوف و الآخر موقوف عليه ، بل وجود واحد ، فلا دور .

رأى الاستاذ فى الجواب

وقد ارتضى شيخنا هذا الجواب فى الدور السابقه . أمّا فى الدور اللاحقه ، فذكر أن له تأملاً فيه ، لأن فى الأخبار الوارده عن أهل العصمه إن الله تعالى عالم إذ لا معلوم ، و قادر إذ لا مقدور . (١) فتأمل .

جواب المحقق الأصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين

و أمّا الإشكال بلزوم اجتماع المتقابلين - التقدّم و التأخر - المطروح من المحقق الأصفهاني ، فتوضيحه :

أولاً:- إن المفاهيم الإضافيه على قسمين ، فمنها : ما لا تقابل بينهما ، و من الممكن اجتماعهما ، كالحبّ و المحبوب ، فإنهما متضايقان ، و يمكن وجودهما فى مكان واحد ، بأن يكون الشيء الواحد محبباً و محبوباً معاً ، و منها :

ما يكون بينهما تقابل و لا يجتمعان فى الوجود ، و التقدّم و التأخر من هذا القبيل .

و ثانياً : إن للتقدّم و التأخر أقساماً ، و منها : التقدّم و التأخر الطبعى ، و المراد منه أن يكون المتأخر موقوفاً بالطبع على المتقدّم و لولاه لم يوجد ، و المتقدّم مستغن فى الوجود عن المتأخر ، كالواحد و الاثنين .

فالإشكال فيما نحن فيه هو : أنه إذا اخذ قصد الأمر فى المتعلّق لزوم اجتماع المتقابلين بالطبع ... كما تقدّم .

و قد أجاب عنه المحقق المذكور - و إليه ترجع سائر الأجوبه فى المقام -

ص: ٧٧

و حاصله : إن ما هو المتقدم طبيعاً غير ما هو المتأخر طبيعاً ، و توضيحه :

إنَّ الأمر لا- يكون داعياً بوجوده الخارجى أبداً ، و الداعويّه منه محال ، إذ الداعى لا بدّ و أن يكون مؤثراً فى إرادته العبد كى يتحرّك نحو الامثال ، و لا- يكون كذلك إلّا إذا حصل الداعى فى وعاء النفس ، و الوجود الخارجى لا يأتى إلى عالم النفس حتى يؤثّر فى إرادته ، بل المؤثّر فيها هو الوجود العلمى للشىء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء - و هو عطشان - تحرّك نحوه ، و أما إذا كان بجنبه و هو لا يعلم به فلا يتحرّك إليه ، فالمؤثر فى الإرادة و يكون له داعويّه هو الوجود العلمى لا الخارجى .

وعليه ، فالداعويّه هى شأن الوجود العلمى للأمر ، و لا تتحقّق الصّلاه بقصد الأمر إلّا من ناحيه الأمر الموجود بالوجود الذهني ، فالأمر الذى اخذ فى المتعلّق و وجب على المكلف قصده هو الأمر العلمى ... بخلاف الأمر الذى يصدر من المولى متعلّقاً بالصّلاه مثلاً ، فإنه أمر بوجوده الخارجى الواقعى .

فالوجود الخارجى للأمر هو المتعلّق بالصّلاه ، و الذى جاء قيماً للصّلاه و وجب قصده هو الوجود العلمى للأمر ، فاندفع اشكال اجتماع المتقدم و المتأخر ، لأن المتقدم غير المتأخر ، و ليس بينهما تقدّم و تأخر طبعى .

نقد الجواب

و أشكل عليه شيخنا دام بقاءه - تبعاً للمحقق العراقى (١) - : بأنه غير رافع للإشكال ، لأنه إن كان المأخوذ فى متعلّق الأمر - و هو الصّلاه - هو الصّوره العلميه للأمر مطلقاً ، أى و إن لم تكن الصوره العلميه مطابقه للواقع ، بأن يكون جهلاً مركباً ، فما ذكره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجى - و هو حكم المولى

ص: ٧٨

و بعثه نحو الصِّيَلاه - متأخراً طبعاً عن الصِّيَلاه المقيّده بقصد الأمر بوجوده العلمى غير المعتمد مطابقتها للواقع . و أمّا إن كان المأخوذ هو الصِّيوره العلميه المطابقه للواقع ، بأن يكون الصوره العلميه لنفس ذاك الأمر الصِّيادر من المولى هى المحرّك و الباعث ، فالإشكال باق ، لأنّ الواقع غير محتاج إلى صورهِ علميه مطابقه إليه ، لكنّ الصوره العلميه المطابقه له محتاجه له ، فما لم يتحقّق أمر واقعى فلا- تحصل صورهِ علميه له فى الذهن ، إذن ، فالصوره العلميه متأخره بالطبع عن الواقع ، و هو الأمر الصادر ، فهى موقوفه عليه ، لكنّها بما أنها مأخوذه فى متعلّق الأمر الصّادر - و المتعلّق مقدّم رتبه على الأمر - فهى متقدّمه ، فلزم اجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهاني

لكنّ السيد الاستاذ - دام ظلّه - نصّ (١) على أن الإنصاف تماميه جواب المحقق الأصفهاني عن محذور اجتماع المتقابلين و عدم صحّهِ الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ فى متعلّق الأحكام هو المفاهيم و الطبائع لا المصاديق الخارجيه ، و العلم الذى يكون فانياً فى متعلّقه هو مصداق العلم و الفرد الخارجى منه ، و أما مفهوم العلم و طبيعته فليس كذلك ، فإن العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانياً فى المعلوم و مرآه له بل يكون متعلّقاً للنظر الاستقلالى ، و عليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمى فيكون مأخوذاً فى المتعلّق بهذه الخصوصيه ، فالمتعلّق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، و لا يخفى أن العلم المأخوذ فى المتعلّق ليس مصداق العلم كى يقال إنه فانٍ فى متعلّقه ، بل المأخوذ مفهومه و هو لا يفنى فى متعلّقه

ص: ٧٩

كما عرفت ، فالقصد متفرّع في مرحله موضوعيته عن الأمر المعلوم لا- الأمر الخارجى ، فلا خلف . فالإشكال عليه ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم و مصداقه . فما أفاده المحقق الأصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه إشكالاً و لا نعلم له جواباً .

أقول :

إلّا أنّ الظاهر عدم ورود ما أفاده على التقريب المتقدّم عن شيخنا الاستاذ للإشكال على المحقق الأصفهاني ، لأنّ محور الكلام فيه ضروره وجود أمر واقعى لتحصل الصورة الذهنيه عنه ، فيكون متقدماً بالطبع و هى متأخره عنه كذلك ، و حينئذٍ يلزم المحذور . فتأمل .

لزوم الدور بتقريب الميرزا

و قد سلك المحقق النائيني طريقاً آخر لبيان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ، سواء فى مرحله التصوّر و الإنشاء و الامتثال ... و حاصل كلامه (١) هو :

إن الأحكام الشرعيه كلّها قضايا حقيقيه ، و معنى القضيه الحقيقيه كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلا بدّ من فرض وجود « العقد » حتى يتوجّه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال فى قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٢) حيث الأمر بالوفاء حكم ، و متعلّقه « الوفاء » و موضوعه هو « العقد » فيكون متعلّق الوجوب هو « الوفاء » و « العقد » متعلّق المتعلّق ...

فالعقد و هو الموضوع - لا بدّ فى مرحله الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

ص: ٨٠

١-١) أجود التقريرات ١/١٥٨ - ١٥٩ .

٢-٢) سورة المائده : ١ .

للواقع ، و على هذا ، فإنّ القضيّه - كما فى الآيه المباركه - تؤول إلى قضيّه شرطيه مفادها : إذا تحقق عقد و حصل فى الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، و الشرط موضوعاً .

و على هذا الأساس ، فإنّ الصّيه لاه بقصد الأمر هى متعلّق الأمر ، و الأمر متعلّق المتعلّق ، فهو الموضوع ، و إذا كان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرضٍ مطابقٍ للواقع كى يتوجّه الحكم عليه ، بأن يكون قبل الحكم ، فيلزم أنّ يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحكم عليه ، و كون وجود الشىء مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

و على الجملة ، فمن الناحيه الكبرويه : لا- يكون فى متن الواقع وجود مفروغاً عنه قبل وجوده ، و نحن فى القضايا الحقيقيه لا بدّ و أن نرى الموضوع و متعلّق المتعلّق مفروغاً عنه وجوده ، حتى يأتى الحكم و التكليف عليه .

و هنا ، فإنّ الشارع يريد الأمر بالصّيه لاه مع قصد الأمر ، بأن يكون قصد الأمر جزءاً للصّيه لاه أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلّق هذا المتعلّق للتكليف ، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتى يجعل الأمر ، و هذا يستلزم أن يكون الشىء قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، و هو محال .

جواب المحاضرات

و أجاب فى (المحاضرات) (1) عمّا ذكره الميرزا - رحمه الله - بما حاصله إنكار الكبرى ، و توضيح ذلك :

إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود فى القضيّه الحقيقيه ، المستلزم لكونه شرطاً لفعليه التكليف ، إمّا هو الظهور العرفى و إمّا هو حكم العقل بذلك .

ص: ٨١

أما الظهور العرفي فبأن يفهم العرف من القضيّة أن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ، كما في «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حيث يفهم أن العقد موضوع للحكم الذي رتبّه الشارع على فرض وجوده ، و هو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتّب الحكم على موضوع يجب على المكلف تحصيله .

و أمّا الحكم العقلي ، فهو حيث يكون القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري ، و بما أنه لا يعقل تعلق التكليف بغير المقدور ، فلا محاله يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود .

ففي الموردین المذكورین يوجد الملاک لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

و أما فيما عداهما ، فلا دليل على أن التكليف لا يكون فعلياً إلا بعد فرض وجود الموضوع ، و لذا قلنا بفعليته الأحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها ، بمجرد تمكّن العبد على الإيجاد ، كالتحريم الوارد على شرب الخمر ، فإنه فعلي و إن لم يوجد الخمر خارجاً ، إن كان المكلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته ، و لذا يتوجّه التكليف عليه ، بخلاف الزوال في « صلّ صلاة الظهر » مثلاً ، فإن المكلف لا يتمكّن من إيجاده و لا بالشروع بمقدماته .

(قال) : و ما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على ضروره فرض الموضوع ، لأنه لا ربط للعرف بهذه الناحية ، و لا ملزم من العقل بذلك ، فإنّ الأمر الذي كان متعلقاً للداعي يحصل بمجرد إنشاء المولى تكليفه ، و إذا حصل أمكن الامتثال بداعيه و لا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود ، وعليه ، فالمكلف حين الامتثال يجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التكليف ، فيأتي بالفعل بداعي ذلك الأمر ، و لا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء ، كما

كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الاختياريه .

و على هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر المحذور الذي ذكره الميرزا رحمه الله .
□

نقد الاستاذ هذا الجواب

و قد تكلم الاستاذ دام بقاءه على هذا الجواب :

فأجاب عنه في دوره اللأحقه : بأنه إنما يتمشى مع إنكار رجوع القضية الحقيقيه إلى القضية الشرطيه ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصيلاه بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذي كان جزءاً للموضوع أو شرطاً ، و لكن التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمع بين المتنافيين ، و قد جاء في (المحاضرات) (١) التصريح بكون القضية الحقيقيه قضيه شرطيه ، و أن الموضوع مقدّم و الحكم تال ، و يستحيل أن يتكفل الجزاء الشرط وضعاً و رفعاً ، و ليس التالي إلا مترتباً على المقدم ، و على هذا الأساس رفع - رحمه الله التنافي بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم ، بمناط أنّ الحاكم ناظرٌ للموضوع في المحكوم ، و يستحيل أن يكون المحكوم ناظرًا لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم في رتبه الجزاء ، و هي متأخره عن رتبه الشرط و المقدم .

فإذا كانت القضية الحقيقيه شرطيه ، و الموضوع في القضية شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط و فعليته قبل وجود الشرط ، و فعليه الجزاء قبل فعليته المقدم ؟

إن المفروض - هنا - وقوع الأمر موضوعاً في الأمر بالصيلاه بقصد الأمر ، و المفروض أن الأمر المتعلق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط و المشروط

ص: ٨٣

و أمّا في مرحله الفعلية ، فإشكال الميرزا وارد ، فلا- يمكن أن يكون الأمر فعلياً مع أخذ قصد الأمر في المتعلق ، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة الشرط إلى المشروط ، و يستحيل تحقق الفعلية للحكم بدون تحقق الفعلية للموضوع ، و فعلية الموضوع - بما أنه شرط - مقدّمة على فعلية المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر في المتعلق وجود الشيء قبل وجود الشيء ، و فعلية قبل فعلية ، و هذا و إنّ لم يكن دوراً ، لكنّ فيه ملاك الدور ... و جواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

و أجب عنه في دوره السّابقه : بأنّ هناك ملاكاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... و توضيحه :

إن الحكم يترتب في مقام الجعل على الوجود التقديري للمتعلق ، لا على وجوده الخارجي ، و نسبة الحكم إلى المتعلق هي نسبة المحمول إلى الموضوع ، و من غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكم في ظرف لحاظه للموضوع ، فهو في قوله «زيد قائم» قد لحظ زيدا مجرداً عن القيام ، و بلا- لحاظٍ للقيام في تلك المرتبه ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه في المرتبه التاليه ، إذن ، الحاكم يرى الصّلاه مجردة عن الحكم ، ثم يرتّب الحكم عليها و يقول : الصّلاه واجبه .

و على الجملة ، فإنه يستحيل وجود الحكم في مرتبه المتعلق ... فإذا كان الحكم متعلق المتعلق ، فلا محاله يستحيل وجوده في مرتبه المتعلق ، فلو أخذ في المتعلق كان مفروض الوجود لا- محاله ... فلمّا نقول : الصّلاه بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول في القضية ، و هو ليس في

مرتبته «الصَّلاه بقصد الأمر» فإنَّه لا بدَّ و أنَّ يكون مفروض الوجود ، فالمناط في فرض الوجود غير منحصر بما ذكره ، بل له مناط ثالث .

و بعبارة أخرى : عند ما يأمر بالصَّلاه بقصد الأمر ، فإنَّ « الصلاه بقصد الأمر » هو المتعلِّق ، فيلزم أن يراه و يلحظه المولى قبل ترتيب الحكم عليه ، و لكنَّه لما يلحظ المتعلِّق «الصلاه» يلحظ معه متعلِّقه «الأمر» ، مع أنَّ الأمر لم يرتَّب بعدُ ، فلا بدَّ و أنَّ يكون الملحوظ هو وجوده الفرضي التقديري .

فالمناط لفرض الوجود :

١ - الفهم العرفي

٢ - الحكم العقلي

٣ - إن في كلِّ موردٍ يكون القيد المأخوذ في الموضوع غير موجودٍ حقيقةً في رتبه الموضوع ، و كان أخذه في الموضوع لازماً ، فلا يكون أخذه إلَّا بنحو فرض الوجود ...

و ما نحن فيه من القسم الثالث ... فالإشكال يعود .

و تلخّص : عدم تماميته جواب (المحاضرات) .

جواب المحقق الأصفهاني عن تقريب الميرزا

□
و أجاب المحقق الأصفهاني رحمه الله (١) عن تقريب الميرزا ، بأنَّ الأمر المأخوذ في المتعلِّق أي الصَّلاه ، المعبَّر عنه ب «متعلِّق المتعلِّق» ليس هو الأمر و الحكم المترتب على المتعلِّق ، بل الذي اخذ في المتعلِّق هو الصَّوره العلميه للأمر ، و المترتب على المتعلِّق هو نفس الأمر ، و لا محذور في حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر .

ص: ٨٥

نقد هذا الجواب

و مما ذكرنا سابقاً من ضروره المطابقه بين الصوره العلميه و بين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأنّ الصوره العلميه للأمر إن طبقت الواقع - و هو الأمر الخارجى - لزم تقدّم الأمر الخارجى الواقعى على الصوره العلميه ، و المفروض عدم ترتبه بعد ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم و التأخر بالطبع فى الشىء الواحد .

المقام الثالث

اشاره

و فى مرحله الفعلية أيضاً يوجد المحذور :

فأولاً : ما ذكره الميرزا

من أنّ فعلية كلّ حكم تتوقّف على فعلية موضوعه « متعلّق المتعلّق » و ما لم يصير فعلياً فلا يصير الحكم فعلياً ، و الحاصل : إن فعلية الموضوع شرط لفعلية الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعلية التكليف بالشرب على فعلية الماء و وجوده . فلو أخذ الحكم فى الموضوع لزم كون الشىء شرطاً لفعلية نفسه ، فتوقّف فعلية الشىء على فعلية نفسه .

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد

و كان محضّ جواب المحقق الأصفهاني : إن المأخوذ فى المتعلّق هو الوجود العلمى ...

و قد ظهر عدم تماميه هذا الجواب .

إلّا أن يقال : بأنّ فعلية الحكم موقوفه على فعلية موضوعه فى جميع الموارد إلّا إذا كان الموضوع نفس الحكم ، مثل ما نحن فيه ، فإنّه فى هذه

الصّوره لا ضروره لفعليته الموضوع قبل الحكم كى يلزم فعليته قبل فعليته نفسه .

و ثانياً : ما استفاد من كلام المحقق الخراساني

و أوضحه المحقق الأصفهاني : إن العله إنّما تكون عله للمعلول ، و يستحيل أن تكون عله لعليه نفسها ، فلو أخذ قصد الأمر في متعلقه لزم المحذور المذكور . توضيح الملازمه : إن تعلق الأمر بالصلاه مع قصد القرابه معناه : تعلقه بها و بداعويه الأمر إليها ، و ذلك ، لأنّ كلّ أمر يدعو إلى متعلقه ، فلو ترتب الأمر و الحكم على الصلاه مع داعويه الأمر إلى الصلاه ، فقد تعلق الأمر بداعويه نفسه و يلزم أن يكون عله لعليه نفسه .

و قد ذكر المحقق الأصفهاني هذا المحذور في المقام الثاني ، و أشار إلى تعرّض صاحب الكفايه له في المقام الثالث . فهو يرد على كلا المقامين .

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الكفايه

ثم أجاب رحمه الله عنه : بأنّ قصد الأمر إنّ اخذ على نحو الشرطيّه أو الجزئيّه فالإشكال لا دافع له ، أمّا إذا كان المتعلق حصيه ملازمه لقصد الأمر ، فهو مندفع ، و من الواضح أن للصلاه حصصاً ، منها : الصلاه الفاقده لقصد الأمر ، و منها : الصلاه في ظرف وجود قصد الأمر ، و هذه هي المتعلق للأمر ، و إذ لا تقيد فلا عليه فالإشكال يندفع (1) .

و هذا هو الذي يعبر عنه المحقق العراقي بالحصّه التوامه ، فالحصّه التي كانت توأمه لقصد الأمر هي التي قد أمر بها المولى ، فلم يدخل قصد الأمر تحت الأمر ليرد الإشكال ...

ص: ٨٧

و تنظر الاستاذ في هذا الجواب ، بأن المفروض أننا لا ندرى هل المورد من الواجب التعبدى أو التوصلى ، فإن كان التقييد بقصد الأمر ممكناً تم الإطلاق عند الشك ، و أما مع المحذور المذكور فأصل التقييد غير ممكن ، فكيف يتمسك بالإطلاق ؟
فإن تم حلّ المشكل عن طريق الحصّه التوأمة ، و أنه لا تقييد فى البين ، كان للإطلاق مجال .

لكن المشكله هى : إن المولى فى مقام البيان و ليس بمهمّل لأمره و خصوصيات متعلّق أمره ، فإن كانت انقسامات الأمور به و خصوصياته دخيله كان التقييد قهرياً و إلّا فالإطلاق محكم ، و هنا : إن كان لقصد الأمر فى المتعلّق دخلٌ فى الغرض لزم أخذه - كما أن الإيمان إن كان له دخل فى الغرض من العتق لزم أخذه - و إلّا فلا . لكن المفروض أنه له دخلٌ ، فلا بدّ من أخذه على وجه التقييد . فما ذكره هذا المحقق لا ينفع .

و حاصل ما ذكره : إن قصد الأمر ليس شرطاً و لا شرطاً ، بل إن متعلّق الأمر هو الحصّه .

و حاصل إشكالنا عليه : إن قصد الأمر من الانقسامات ، و الإهمال محال ، فإن اخذ فهو التقييد و إن رفض فالإطلاق ... فالإشكال باق .

المقام الرابع

إشاره

و هو مرحله الامتثال ، و فيها وجوه من المحذور :

الأول : ما جاء فى كلام صاحب (الكفايه) و المحقق النائنى (١) و هو :

ص: ٨٨

إن قصد الأمر متأخر عن أجزاء الصَّيِّلاه و شرائطها ، فهو متوقَّف عليها ، فلو كان «الامتثال» أحد أجزاء الصَّيِّلاه و شرائطها ، لزم اجتماع التقدّم و التأخر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعه مثل هذا الأمر في مرحلة الامتثال .

و الثاني : إنه لا- قدره على امتثال الأمر « بالصَّيِّلاه بقصد الأمر» ، و ذلك لعدم تعلق أمر بالصَّيِّلاه ، و كلِّ ما لم يتعلَّق به أمر فلا قدره على الإتيان به بقصد الأمر ، و توضيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلِّق الأمر هو الصَّيِّلاه بقصد الأمر ، فلا محاله لا أمر بالنسبة إلَّي نفس الصَّلاه ، و كذلك الحال في كلِّ مرَّكَب ، فإنه إذا تعلق الأمر بالمرَّكَب فقد تعلق بمجموعه الأجزاء ، فلا يكون هناك لكلِّ جزءٍ منها أمر على حده ، وعليه فالصَّلاه وحدها لا أمر بها ، و الصَّيِّلاه مع قصد الامتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها - بقصد الامتثال .

و الثالث : إن قصد الأمر إمَّا هو قيد للصَّلاه ، و إمَّا هو جزء من أجزائها .

فإن كانت الصَّيِّلاه المقيَّده متعلِّق الأمر ، كانت ذات الصَّيِّلاه غير مأمورٍ بها كي يمكن للمكلَّف الإتيان بها بقصد أمرها ، و إن كانت الصَّلاه مرَّكَبه من قصد الامتثال و غيره من الأجزاء ، فالامتثال محال كذلك ، لأنَّ الأمر دائماً محرَّك و داعٍ نحو متعلِّقه ، و لا يعقل تحريك الأمر و داعويته لداعويته نفسه ، إذ معنَى ذلك أن يصير الشيء علَّةً لعلَّيته نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقِّق العراقي

و قد ذكر في (المحاضرات) (1) تبعاً للمحقِّق العراقي طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، و حاصل كلامه :

ص: ٨٩

أولاً: إنه لا محذور في أن يكون بعض أجزاء الواجب تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً، وإن لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع - إذ لا يوجد في الشريعة هكذا واجب - بل بوجودٍ عرضي كالنذر، بأن يكون مجموع الصلوات وإعطاء المال للمسكين متعلق النذر.

نعم، قد وقع في الشرع كون الأجزاء كلها تعبدية، لكنّ قسماً من الشرائط توصلي، كالصلاة، فأجزاؤها تعبدية كلها، وشرائطها بعضها توصلي كالطهارة من الخبث، وبعضها تعبدية كالطهارة من الحدث.

و ثانياً: إن الأمر المتعلق بالمركب ينحلُّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، فيكون كلّ جزءٍ من أجزائه التعبدية قد اتخذ حصيةً من ذلك الأمر المتعلق بالمجموع، وأصبح مأموراً به بأمرٍ ضمنى.

وبعد هذا، فإذا لحظنا الصلاة بقصد الأمر وجدناها مركبةً من أجزاء، أحدها: قصد الأمر، لكنّ هذا الجزء منها توصلي وبقية الأجزاء تعبدية، فكان الأمر الضمني بتلك الأجزاء بنحو التعبدية ويعتبر الإتيان بها بقصد الامتثال، وأما قصد الامتثال، فليس بتعبدية بل هو توصلي، ولا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امتثاله.

فهذا البيان تندفع جميع الإشكالات:

(أما الأول) فوجه اندفاعه هو: إن قصد الامتثال إنما يكون متأخراً عن الأجزاء و الشرائط إذا اريد منه قصد امتثال المجموع، أما لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمني كما ذكر، فذلك لا يقتضى تأخره - أى قصد امتثال الأمر - عن جميع الأجزاء و الشرائط، لأنّ قصد امتثال كلّ جزءٍ بخصوصه يكون متأخراً عن ذلك الجزء فقط دون بقية الأجزاء، ولا مانع من لحاظ شيئين -

أحدهما متقدّم على الآخر - شيئاً واحداً ، ثمّ توجّه الأمر النفسى الواحد إليهما ، كما تقدّم فى بحث الصحيح و الأعم .

(و أمّا الثانى) فلأن عدم القدره على الامتثال إنما هو لو أراد المكلف الامتثال للأمر بالصّيه لاه بداعى أمرها النفسى الاستقلالى ، و أمّا لو أراد الامتثال لها بداعى أمرها الضمنى فهو مقدور له بعد الأمر ، و القدره المعتره فى متعلقات الأحكام إنما هى القدره حين امتثال الأمر و إطاعته ، لا حين صدور الأمر و جعله .

(و أمّا الثالث) فإنه إنما يلزم لو كان الإتيان بالصّيه لاه بقصد الأمر المتعلّق بها كلّها ، لكنّ قد تقدّم أنّ المكلف يأتى بالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود ... بمحركيه الأوامر الضمّيه المتعلّقه بها - إذ قد توجّه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوه الأمر و المأخوذه فى الصّلاه - و هى متعلّق الأمر النفسى - داعويّه الأمر الضمنى ، فأصبح الأمر النفسى داعياً إلى إيجاد متعلّقه و هو ذات الصّلاه ، مع داعويّه أمرها الضمنى ، فلا تحصل دعوه الأمر إلى داعويّه نفسه .

نظر الأستاذ

و تنظر شيخنا الاستاذ فى هذا الطريق الذى حاصله تعدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمّيه ، فقال دام ظلّه : إن هذا الانحلال اعتبار عقلى محض ، و لا واقعته له ، كى تنحلّ المشكلات عن هذا الطريق ، و ذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّده فى المركّب الارتباطى ، بل الغرض واحد ، و إذا كان الغرض واحداً ، فالإراداه أيضاً واحده - لأنّ وحدتها أو تعدّدها تابع لوحده الغرض و تعدّده - و إذا اتّحدت الإراده استحال تعدّد الأمر ، لأنّ نسبته إليها نسبه المعلول إلى العلّه .

و هذا هو الإشكال الأول .

ثم إنَّ المحقِّق العراقي - و كذا في (المحاضرات) - قد التفت إلى أن بعض هذه الأوامر الضمِّيَّة التي ذكرها متقدِّم على البعض الآخر رتبةً ، فلمَّا يقول : كبر بقصد الامتثال ، الامتثال لأىِّ شيءٍ ؟ و هكذا غيره ، و جميع هذه الأوامر الضمِّيَّة هي بحكم الموضوع بالنسبة إلى الأمر الضَّمْنى بالإتيان بالصِّيَلة بقصد الأمر ، فهي متقدِّمه عليه فى الرتبة ، لكنَّ تلك الأوامر الضَّمْنىة المختلفه رتبةً موجوده بوجودٍ واحدٍ ، و كيف يعقل ذلك ؟

لقد اكتفى فى (المحاضرات) بالقول بتقدِّم هذه الدعوى فى مبحث الصحيح و الأعم ، لكنَّ الذى ذكره هناك هو معقولته الوضع لأمرين مختلفين فى المرتبه ، و هو غير ما نحن فيه ، لأنَّ الوضع يصح حتى للمتناقضين ، أمَّا كيف يوجد الموجودان المختلفان فى الرتبة بوجودٍ واحدٍ ؟

و لذا وقع الإشكال فى شمول دليل الاستصحاب لقاعده اليقين ، من جهة أنَّ القاعده متأخره رتبةً عن الاستصحاب ، فكيف يجعلان بجعلٍ واحدٍ و هما طوليان ؟

إنه لا-مورد لذلك إلَّا الاختلاف بالطبع ، فلو تقدِّم وجود على وجودٍ تقدِّمًا طبيعيًا أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلَّا أنَّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، و المتقدِّم يكون وجوده بالعرض ، و لا يعقل غير هذا ، مثلاً :

المراد بالذات ، أى الشئ المقوم للإرادة القائم بالنفس ، متقدِّم تقدِّمًا طبيعيًا على الإراده ، و هى متأخره بالطبع عن المراد ، لكنَّ وجود المراد بالذات بوجود الإراده وجود بالعرض ، و الوجود بالذات هو للإرادة ، و كذا المعلوم بالذات - و هو الصوره الذهنيه - فإنه متقدِّم بالطبع على العلم ، إذ قد يكون و لا

يكون علمٌ به ، و العلم متأخر عنه .

و فيما نحن فيه ، قد أصبح الأمر الضمني بالركوع و السجود و ...

موضوعاً للأمر الضمني بقصد الامتثال ، و كلّ موضوع متقدّم طبعاً ، و الوجود بالذات هو للأمر الضمني بقصد الامتثال ، و من المحال وجودهما بوجودٍ واحدٍ ، لكون أجزاء المركّب في عرضٍ واحدٍ ، فلا يعقل وجود الأمر الضمني بوجود الأمر الضمني الآخر .

و هذا هو الإشكال الثاني على حلّ السيّد المحقّق الخوئي تبعاً للعراقي المحقّق

و يرد عليه ثالثاً : إن ما ذكره هنا يناقض كلماته في موارد عديده من مختاراته في الاصول و الفقه ، فهنا يلتزم بتحقيق وجودين واجبين بإيجاد و جعلٍ واحدٍ من الشارع ، أمّا في تلك الموارد فيصريح بما هو الصحيح من اتحاد الجعل و المجمعول ، و أنه إذا كان الجعل و الإيجاد واحداً فالمجمعول و الموجد واحد أيضاً ، إنما الاختلاف بالاعتبار فقط ، فليلاحظ كلامه في الشرط المتأخر ، و في التنبيه الأول من تنبيهات الاستصحاب ، بل جاء في الاستصحاب بعد استدلال الميرزا بأخبار الحلّ قوله : لا يمكن إيجاد طوليين بالإيجاد الواحد .

قول المحقّق العراقي بالاستحالة

لكن المحقّق العراقي قال (١) باستحاله أخذ قصد الأمر في المتعلّق بوجهٍ آخر - قال : و لو لا هذا الوجه من الإشكالات ، فلا استحاله ، لارتفاع الإشكالات عن الطريق المذكور - و حاصل كلامه : إن المولى إذا أراد أخذ قصد

ص: ٩٣

الأمر في متعلّقه ، فإنه في مرتبه الأمر يرى القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فيرى القرب في مرتبه متأخره عن الأمر ، فلو أراد في نفس الوقت أن يأخذ القرب في المتعلّق لزم أن يلحظه في مرتبه متقدّمه ، فيلزم أن يجتمع في نفسه لحاظان متباينان في آنٍ واحد .

إشكال الاستاذ على الوجه المذكور

لكن أورد عليه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخراً هو القرب الخارجي ، و الملحوظ في الرتبة المتقدّمه المأخوذ في المتعلّق هو الوجود العلمى للأمر ، و لا محذور في اجتماعهما كما ذكر المحقّق الأصفهاني ... إنما الإشكال ما ذكرناه هناك .

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

هل يمكن إطلاق متعلّق الأمر ؟

إشاره

و بعد الفراغ عن مبحث تقييد متعلّق الأمر بأخذ قصده فيه ، تصل النوبه إلى الإطلاق في متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنّ أمكن التقييد بذلك ، أمكن الإطلاق أيضاً ، و يكون الإطلاق مقتضياً للتوصّليه .

أمّا بناءً على استحاله التقييد - كما تقدّم - فهل الإطلاق أيضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هي النسبه بين الإطلاق و التقييد ؟

إشاره

ذهب الميرزا إلى أنّ النسبه بينهما هي نسبه العدم و الملكه ، فإذا استحالت الملكه كان عدمها محالاً ، وعليه ، إذا استحالت التقييد استحال الإطلاق .

ص: ٩٤

يقول الميرزا: إن الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، كما في العمى والبصر، حيث يلحظ قابليته المحل، ولذا لا يحتمل أن على الحجر مثلاً، فكلّ موردٍ غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق.

و ذهب المحقق الأصفهاني: إلى أنّ التقابل بينهما من قبيل التّضاد، لكن في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات فالعدم والملكه ... أمّا في مقام الثبوت، فلأنّ الإطلاق هو أن يلحظ المتعلّق مع رفض القيود عنه، و التقييد لحاظه مع أخذ القيود، فكلاهما وجودي، و بين «الأخذ» و «الرفض» تضاد. و على هذا، فاستحاله التقييد لا تستلزم استحاله الإطلاق.

و أمّا القول بكون النسبه بينهما هو التضاييف، فباطل، لأنّه و إنّ كان بين عنواني «الإطلاق» و «التقييد» نسبه التضاييف، لكنّ الكلام ليس في العنوان بل في المعنوي، كما هو الحال في النسبه بين العلّه و المعلول، فإنّها التضاييف في العنوان، لكن هما في الواقع متضادان أو نسبتهما العدم والملكه.

مختار الاستاذ

هذا، و قد اختار الاستاذ في الدوره السّابقه ابتداءً قول المحقق الأصفهاني، ثم عدل عنه للإشكال التالي، و هو: عدم جواز أخذ خصوصيّة المقسم - و هو اللّحظ - في القسم، بيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال، فإنّ الحاكم، إمّا يلحظ القيد و يأخذه في الذات، فتكون الذات بشرط شيء، و إمّا يلحظها و يلحظ القيد و يأخذ عدمه فيها، فيكون بشرط لا، و إمّا يلحظهما و لا يأخذ وجود القيد و لا عدمه، فيكون لا بشرط و هو الإطلاق، فاللّحظ قدر مشترك بين الثلاثه، وجهه الاختصاص هي في التقييد و هو أخذ القيد، أو الإطلاق و هو عدم أخذه، فيكون الإطلاق أمراً عدمياً لا وجودياً، فإنّ الرقبه -

مثلاً موضوع للحكم في «أعتق رقبه»، ولا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً بالنسبة إلى انقسامها إلى المؤمنه والكافره، بل إنه عند الحكم يلحظها مع القيد بأحد الأنحاء الثلاثة، فاللحاظ موجود، والوجه المشخصه هي وجود القيد أو عدمه، فيكون المقيّد بشرطٍ و الإطلاق لا بشرط، فكان الإطلاق لحاظ الماهية و القيد مع رفض القيد، و التقييد لحاظهما مع أخذ القيد، فمن الرفض ينتزع الإطلاق، كما أن من الأخذ ينتزع التقييد.

فما ذهب إليه المحقق النائيني هو الصحيح من أن التقابل من قبيل العدم و الملكه على ما سنذكره في المراد من القابليه .

الثاني : هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟

أمّا على القول بتقابل العدم و الملكه ، فإنّ استحاله التقييد يستلزم استحاله الإطلاق ، فما ذهب إليه الميرزا ينتج عدم امكان القول بتوصلية الواجب المشكوك في كونه تعديتاً أو توصلياً .

لكنّ هذا إنما يتّم لو كانت القابليه المعتره في نسبه العدم و الملكه هي القابليه الشخصيه ، إلّا أنّ التحقيق هو اعتبار القابليه النوعيه و الجنسيه ، فمثلاً :

قولنا : «العقرب أعمى» صادق مع أن شخص هذا الحيوان و صنفه لا يقبل البصر ، إلّا أن الجنس - و هو الحيوان - لمّا كان قابلاً للبصر صحّ اتّصاف العقرب بالعمى ، و أيضاً ، فإن النسبه قد تكون العدم و الملكه في موارد ليست القابليه فيها شخصيه ، فبين القدره و العجز عدم و ملكه ، و الإنسان يتّصف بالعجز عن الطيران مع عدم قابليته له ، و ليس ذلك إلّا لأن جنسه - و هو الحيوان قابل له ، و كذا النسبه بين العلم و الجهل ، فالحجر لا يتّصف بهما لعدم القابليه ، أمّا الإنسان فيتّصف ، و لا شبهه في جهله بذات البارى تعالى مع

استحاله علمه بها ، فالعلم بذاته عزّ و جل محال ، و الجهل به صادق ، و بينهما تقابل العدم و الملكه .

إذن ، بناءً على العدم و الملكه ، ليس فى كلّ موردٍ استحال الملكه يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما فى الأمثله المذكوره ...
فإذا كانت القابليه المعبره هى القابليه النوعيه أو الجنسيه ، فلا تلازم بين الملكه و عدمها فى الاستحاله .

و تلخّص : إنه على القول الأوّل - فى النسبه بين الإطلاق و التقييد - يكون الإطلاق واجباً ، مع استحاله التقييد ، بناءً على اعتبار القابليه النوعيه أو الجنسيه ، لا الشخصيه .

و أمّا على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمه بينهما .

و تلخّص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، و على القول باعتبار القابليه النوعيه أو الجنسيه ، فى العدم و الملكه ... و هذا هو الصحيح .

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت .

إنما الكلام فى مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنّ الإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يكون مع التمكن من التقييد ؛ و مع عدم التمكن منه فلا إطلاق ... و توضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، و هذه الكاشفيه إنّما تتحقّق و يكون الإطلاق حجّةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد فى مقامى الثبوت و الإثبات ، و مع انتفاء التمكن منه فى أحد المقامين لا يتحقّق

الإطلاق الكاشف عن المراد ... و فيما نحن فيه : الحاكم و إن كان قادراً على بيان القيد في مقام الإثبات ، إلّا أنه غير قادر على تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية في مقام الثبوت ، فلا يكون إطلاقه في مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت .

و تلخّص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق - كما هو مبني التضاد - أو وجوبه - على اعتبار القابلية النوعيّة أو الجنسيّة على مبني العدم و الملكة - فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد و الحجج عليه .

فظهر : استحاله أخذ القيد بالأمر الأوّل في المتعلّق . و على فرض إمكان الإطلاق - مع استحاله التقييد أو عدم استحاله - فليس الإطلاق الحجج الكاشفه عن المراد ، لأن الكاشفيّه إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد و يتمكّن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بأخذ قصد الأمر في المتعلّق بالأمر الأوّل .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟

إشارة

و بعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه كالصّلاه مثلاً بالأمر الأوّل ، فهل هو ممكن بالأمر الثاني أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلّق هو «الصّلاه» ، و من الحكم هو «الوجوب» و من الموضوع هو «البالغ العاقل» ، و لكلّ واحدٍ من الثلاثة انقسامات أوّليّه و ثانويه .

و المراد من الانقسام الأوّل هو : الانقسام من دون لحاظ الحكم ، و من الانقسام الثانوي هو : الانقسام مع لحاظ الحكم . فالصّلاه - مثلاً - تنقسم إلى ما في الوقت و ما في خارج الوقت ، و في المسجد و ما في خارج المسجد ، فهذا

انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمى بالانقسام الأولي . و أما مثل الصيلا مع قصد الأمر ، و بدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً .

و المكلف ينقسم إلى المستطيع و غير المستطيع مثلاً ، و هذا انقسام أولي ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، و ينقسم إلى العالم بوجوب الحج و الجاهل بوجوبه ، و هذا ثانوي ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعي المترتب على الحج .

إن الانقسامات الأوليه تقبل الإطلاق و التقييد ، لأنّ للمتكلم - في مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلق - أن يأخذ الخصوصيه فيكون مقيّداً ، و أن لا يأخذها فيكون مطلقاً .

لكنّ الكلام في قبول الانقسامات الثانويه للإطلاق و التقييد ... فهل يمكن للمولى أن يُقيد متعلق حكمه بالأمر الثانوي - بعد عدم إمكانه بالأولى - بأن يقول أولاً : «صلّ» ، ثم يقول بعد ذلك : الصيلا التي أمرتك بها يجب عليك الإتيان بها بداعي الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إن أمكنه ذلك ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، و بذلك يحكم بتوصليته الواجب المشكوك كونه تعبدياً أو توصلياً .

و بالجملة ، فإنّ المحاذير التي كانت تمنع من أخذ هذا القيد في المتعلق ، من الدور ، و من اجتماع المتقدم و المتأخر ، و من استلزام عدم قدره على التكليف ، و من داعويه الأمر إلى نفسه ... كلّها منتفيه ، لأنّ الأمر متعدّد و المتعلق متعدّد .

إشكال صاحب الكفايه

و ذكر المحقق الخراساني قدس سرّه إشكالاً آخر ، و حاصله (1) :

ص: ٩٩

(١ - ١) كفايه الأصول : ٧٤ .

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الامتثال و سقوط الأمر بإتيان المتعلق بقصد الأمر الأول إن كان ممكناً ، فالأمر الثاني يكون لغواً ، و إن لم يتحقق الامتثال ، فالأمر الأول باق ، و السبب في بقاءه هو عدم تحقق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً و سقوطاً ، و ما لم يحصل فهو باق ، و إذا كان المنشأ ذلك ، فإن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى - مع الشك في محصله ، فكيف مع العلم - يكفي لأن يؤتى بالمتعلق بقصد الأمر الأول ، فيكون الأمر الثاني لغواً كذلك .

و تلخص : إن الأمر الثاني ليس بمحالٍ لشيء من المحاذير المتقدمه ، إلا أنه محال للزوم اللغويه ، إلا أن يحمل على الإرشاديّه إلى حكم العقل .

و إذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوي ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجته الإطلاق ، و يترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيد الاستاذ : و قد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفايه ، و هم ما بين من أغفل الشقّ الأول من التريد و اقتصر في الإيراد على الشقّ الثاني ، و ما بين من تصدّى في إشكاله إلى كلا شقّي التريد و هو المحقق الأصفهاني .

ثم إنه ذكر كلماتهم و ناقشها و انتهى إلى القول : بأن ما ذكره صاحب الكفايه في منع تعدّد الأمر و أخذ قصد القرّبه في متعلّق الأمر الثاني ، بالتقريب الذي ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالاً ، فالالتزام به متّجه ، و بذلك يتبين أنّ أخذ قصد القرّبه في متعلّق الأمر ممنوع عقلاً (١) .

ص: ١٠٠

و أما شيخنا الاستاذ ، فقد أجاب عن كلا الشقين ، و أفاد ما حاصله :

أما الشق الأول ففيه : إنّ من الغرض اللّازم تحصيله ما لا يحصل إلّا بالأتیان بالعمل بقصد القربه ، و منه ما يحصل بدونّه ، فمثلاً : ذكر الله تعالى بدون قصد القربه له أثر يترتب عليه و غرض يحصل منه ، و لذكره تعالى أيضاً مرتبه أخرى لا يحصل الغرض منه إلّا إذا كان مع قصد القربه ، فالغرض كما يحصل من الأمر الأوّل كذلك يحصل من الأمر الثاني ، فلا لغويّه .

و أما الشق الثاني ، فإن كلامه مبني على القول بأصالة الاشتغال فيما نحن فيه ، و لكن سيأتي - في مبحث مقتضى الأصل العملي - أن في المقام قولين :

أحدهما : البراءة ، و الآخر : هو الاشتغال ، و على الأوّل ، لا يكون الأمر الثاني لغواً . هذا أولاً .

و ثانياً : حكم العقل بالاشتغال إنما هو في فرض الشك في حصول الغرض ، لكنّ الأمر الثاني المفيد للتقييد - كما هو المفروض - يكون كاشفاً عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

و ثالثاً : إن وصول النوبه إلى حكم العقل بالاشتغال ، إنما يكون مع عدم جريان الأصل اللفظي ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إما وارد عليه - كما هو الصحيح - أو حاكم عليه .

و رابعاً : إنّه قد ثبت في محلّه جريان البراءة الشرعيه مع وجود البراءة العقليه ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءة هناك لغواً ، فكذا هنا لا لغويّه لحكم الشرع بالاشتغال مع وجود حكم العقل به .

و تلخص : أن لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوي .

و ذكر السيد البروجردى (١) الإشكال فى أخذ قصد الأمر الثانوى بوجه آخر ، و هو : إن الأمر الأوّل قد تعلّق بالصّلاه بلا قصد القربه ، و من المعلوم أنها بلا- قصدٍ للقربه لا يترتب عليها الغرض منها ، كما أن من الواضح أنّ هكذا عملٍ لا مصلحه فيه و لا ملاك ، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقياً بل هو صورته الأمر ، وعليه ، فتعدّد الأمر لا يحلُّ المشكله .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه عمّا ذكره بالنقض و الحل .

أمّا النقض ، فإنه لا- ريب فى أنّ الأمر بالصّلاه ليس أمراً بالوضوء ، بل مطلوبه الوضوء فى الصّلاه إنما هى بأمرٍ آخر غير الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، فدلّل الصّلاه قوله تعالى - مثلاً - : «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (٢) و دليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» (٣) لكنّ الصّلاه ذات المصلحه و الملاك هى الواجده للوضوء ، فيكون لازم كلامه قدس سرّه أنّ يكون الأمر المتعلّق بالصّلاه أمراً صورياً ، لأنّ اعتبار الوضوء فيها بأمرٍ آخر ... لكن لا يُظنُّ به الالتزام بصوريّه الأمر المتعلّق بالصّلاه .

و أمّا الحلُّ ، فإنّ صورته الأمر إنما هى فيما إذا كان متعلّق الأمر أجنبياً عن الغرض ، أمّا إذا كانت نسبه المتعلّق إلى الغرض نسبه المقتضى إلى المقتضى فالأمر حقيقى لا صورى .

إنّ الأمر بالصّلاه أمر بمقتضى الغرض ، غايه الأمر كون قصد الأمر متمماً

ص: ١٠٢

١- (١) الحجج فى الفقه : ١٢٤ .

٢- (٢) سورة الإسراء : ٧٨ .

٣- (٣) سورة المائدة : ٦ .

لهذا الاقتضاء ، كما أنّ الصّلاه لها اقتضاء حصول الغرض ، إلّا أنّ الوضوء متمّم لهذا الاقتضاء ... هذا من الجبهه العقليه ... و من الجبهه العرفيه كذلك ، فإن أهل العرف يبعثون نحو الذات بأمرٍ و نحو قيدها بأمرٍ آخر ، فيكون للمقيّد أمر و للقيّد أمر ، و لا يرون الأمر المتوجّه نحو الذات أمراً صورياً ، بل هو عندهم أمر حقيقه ، و السرّ في ذلك هو : أنّ متعلّق الأمر إذا كان واجداً للملاك و محصلاً للغرض و لو بنحو الجزئيه أو على نسبه المقتضى إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقى لا صورى .

و على الجملة ، فإنّ هذا الوجه أيضاً مندفع ...

و الحق : صحّه أخذ قصد الأمر فى المتعلّق بتعدّد الأمر .

هل يمكن أخذ سائر الدواعى ؟

اشاره

و بعد ، فإذا فرضنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا فى متعلّق الأمر الأوّل و لا فى متعلّق الأمر الثانوى ، فهل يمكن التقييد بوجه آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكن منه ؟

إن هناك جمله من الدواعى للعمل ، كقصد محبوبيه العمل لله ، أو الإتيان بالعمل بداعى أنّ الله أهل للعباده ، أو بقصد مصلحه العمل ، أو كونه حسناً ؟

قال الشيخ الأعظم (1) بالإمكان ، فوسّع دائره التقرب إلى الله فى العمل العبادى ، و أنه يحصل القرب و المقرّبه بشىء من هذه الدواعى أيضاً ، و حينئذٍ ، فلما كان المولى فى مقام البيان ، و كان خطابه مجرّداً عن كلّ قرينه داله على اعتبار شىء من ذلك ، أمكن التمسك بالإطلاق ، و بذلك يتمّ الأصل اللفظى لتوصّليه العمل المرّدّد بين التوصلّيه و التعبديه .

ص: ١٠٣

و الإشكالات ، على ذلك ثلاثة :

١ - المحقق الخراساني :

إشارة

(١)

قال : إنه و إن أمكن تعلق الأمر بشيء من هذه الدواعي و جعله جزءاً من العمل المأمور به ، لكننا نعلم قطعاً بعدم كونه كذلك شرعاً ، لأنّ العمل لو اتى به بداعي الأمر و من دون التفاتٍ إلى أحد تلك الدواعي ، فلا ريب في تحقّق الغرض و حصول الامتثال و سقوط التكليف عن المكلف ، و لو كان شيء منها مأخوذاً من قبل المولى و دخليلاً في المأمور به ، لم يحكم بتحقّق الامتثال و سقوط الأمر .

جواب المحاضرات

و أجاب عنه في (المحاضرات) (٢) : بأن المأخوذ في متعلق الأمر ليس أحد الدواعي بعنوانه ، ليرد الإشكال المذكور ، بل المأخوذ هو الجامع بينها الملغى عنه القيود - إذ الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود ، بل حقيقته رفض القيود و لحاظ عدم مدخليته شيء منها في المأمور به - كما لو قال المولى : عليك الإتيان بالعمل مضافاً إلى و منسوباً إلى ، و هذا يتحقّق بأيّ واحدٍ من العناوين المذكورة ، كأنّ يؤتى بالعمل بداعي المحبوبيه أو الحسن أو وجود المصلحه فيه ، و هكذا ... و إمكان الإتيان بأحد هذه الدواعي يكفي لإمكان الإتيان بالعنوان الجامع ، لأنّ القدره على حصّه من الطبيعه تكفي لأنّ يأمر المولى بالطبيعه ، و لا يكون استحاله احدى الحصص - مثلاً - سبباً للعجز عن الطبيعه ... و عليه ، فبأيّ عنوان من العناوين المزبوره وقع العمل ، فقد

ص: ١٠٤

١-١) كفايه الأصول : ٧٤ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ١٨٠/٢ .

انطبق العنوان الجامع قهراً، و كان الإجزاء عقلياً .

أقول :

و هذا الجواب قد ارتضاه الاستاذ فى دوره اللاحقه ، لكنّ الظاهر توقّف صحّته على تماميّه الجواب عن الإشكال الثالث الآتى عن السيّد البروجردى .

٢ - الميرزا النائنى :

إشاره

(١)

قال : تقييد المتعلّق بهذه الدواعى غير ممكن ، و ذلك : لأنّ وزان الإراده التشريعيّه وزان الإراده التكوينيّه ، و كما يستحيل تعلّق الإراده التكوينيّه بهذه الدواعى ، فكذلك الإراده التشريعيّه .

و وجه الاستحاله فى التكوينيّه هو : إن حقيقه الداعى هو ما تنبعث عنه الإراده فى نفس المكلف للقيام بالعمل ، و تكون الإراده متأخره فى الرتبّه عن الداعى ، لكونها معلوله له و هو بمنزله العلّه لها ، و كلّ علّه فهى متقدّمه على معلولها ، و عليه ، فلا يمكن تعلّق الإراده بالدّاعى ، لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه ، و هو باطل .

و إذا استحال هذا فى الإراده التكوينيّه ، استحال فى التشريعيّه ، لكونها على وزانها.

إذن ، لا يمكن تعلّق الأمر بالعباده مع داعى المحبوبيه و المصلحه و غير ذلك من الدّواعى .

جواب المحاضرات

و أجاب فى (المحاضرات) (٢) عن هذا الإشكال بجوابين - قال الاستاذ :

ص: ١٠٥

١-١) أجود التقريرات ١/١٦٣ - ١٦٤ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/١٨٢ .

كلاهما متين - :

أحدهما : النقض بما ذهب إليه الميرزا من جواز أخذ أحد هذه الدواعى فى المتعلق بالأمر الثانوى ، المعبر عنه بمتّم الجعل ... لأنّ الوجه المذكور فى تقريب الاستحاله لا يفرّق فيه بين أخذ الدواعى تلك ، فى متعلق الطلب الأول أو الثانى .

و الجواب الآخر هو الحلّ ، و ذلك : إن ما ذكره الميرزا إنما يستلزم استحاله تعلق خصوص الإراده الناشئه عن أحد تلك الدواعى بنفس ذاك الداعى ، من جهة أن الإراده الناشئه عن داع يستحيل أن تتعلّق بالداعى نفسه ، لكونها متأخره عنه ، فلا يعقل تقدّمها عليه ، و أما تعلق إرادته اخرى بذلك الداعى غير الإراده الناشئه عنه ، فلا استحاله فيه ، و نحن نقول : إنّ الواجب مرّكب من العمل الخارجى و أحد الدواعى المذكوره ، فكانت الإراده المتعلقه بالعمل الخارجى ناشئه عن أحد الدواعى ، لكنّ ذلك الداعى منبعث عن إرادته اخرى ، فلا يلزم الدور .

و على الجملة ، فإنّه قد تعلّقت الإراده التشريعيه من الشارع بالصيلاه بداعى المصلحه ، فإنّ كان الداعى لهذه الإراده نفس المصلحه ، لزم المحال ، لكنّ داعى المولى للإيراده التشريعيه ليس هو المصلحه ، بل محبوبيه الصيلاه مثلاً... و إذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور .

٣ - السيد البروجردى :

اشاره

(١)

قال : محذور الدور و عدم القدره على الامتثال ، الواردان على أخذ داعى الأمر فى المتعلق ، يردان فى أخذ داعى المصلحه . فكما ترد الإشكالات فيما

ص: ١٠٤

(١-١) نهايه الأصول : ١٠١ .

إذا تعلّق الأمر بالصِّلة بداعى الأمر ، فهي وارده أيضاً فيما إذا تعلّق بالصِّلة بداعى حسننها أو محبوبيتها أو كونها ذات مصلحة ، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيّد بإتيانه بداعى الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، يستكشف منه أن الحسن و المحبوبيه و المصلحه إنما هي للفعل المقيّد ، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما يشتمل على المصلحه و يكون حسناً و محبوباً ، و لا يجوز تعلّقه بالأعم من ذلك ، و حينئذٍ ، فترد الإشكالات بعينها . أمّا الدور :

فلأنّ داعويّه حسن الفعل أو محبوبيته أو كونه ذا مصلحة يتوقف على كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحة ، و كونه كذلك يتوقف على داعويه الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، فيدور . و أمّا عدم القدره فى مقام الامتثال :

فلأنّ الإتيان بالصِّلة بداعى حسننها - مثلاً - يتوقف على كون الذات حسنه ، و المفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيّد . و بذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً .

الجواب

أولاً : بالنقض ، بمثل التوهين و التعظيم و نحوهما من العناوين الانتزاعية القصديّه ، فإنّ القيام لا يصدق عليه التعظيم إلّا إذا كان بقصد ذلك ، لكن قصد التعظيم بالقيام موقوف على كون القيام من مصاديقه .

و ثانياً : بالحلّ ، و هو الفرق بين الاقتضاء و الفعلية ، إذ الموقوف على المصلحه فى العمل - و على القصد فى التعظيم مثلاً - هو فعلية القصد و المصلحه ، لكنّ الموقوف عليه المصلحه و القصد هو عباره عن الفعل الذى فيه اقتضاء المصلحه أو التعظيم ... فلا دور .

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

و هذا طريقٌ ثالث لتقييد المتعلّق بعد فرض العجز عن تقييده بقصد الأمر الأول أو الثانى ، و عن تقييده بسائر الدواعى ، فهل يمكن للمولى أن يتوصّل إلى غرضه فى الواجبات العباديّه بتقييد متعلّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟

توضيحه : إن الأعمال التى يقوم بها المكلف ، إمّا هى بالدّواعى النفسانيّه الباعثه عليها ، و إمّا هى بالدّواعى الإلهيّه ، فلو قال المولى لعبده : افعل كذا لكن لا بداع من الدّواعى النفسانيّه ، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهي ، فيكون قد أخذ فى متعلّق المأمور به هذا القيد العدمى ، ليكون مضافاً إلى المولى .

و لما كان المولى فى مقام البيان ، و كان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى الداخلى ، و هو الوجهه الاولى من جهات بحث التعبدى و التوصلى .

٢- الإطلاق الخارجى

إشاره

و المقصود هو الأدله اللفظيه ، فقد استدلّ بالكتاب و السنّه للدلاله على أنّ الأصل فى الواجبات هو التعبدى لا التوصلى ، و أنّ ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، و روايات كثيره .

الاستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (١)

و قوله تعالى : «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢)

ص: ١٠٨

١-١) سورة البينه : ٥ .

٢-٢) سورة النساء : ٥٩ .

و تقريب الاستدلال - كما ذكر المحقق الرشتي (١) - أما الآيه الأولى ، فلأن اللام فيها للغايه و الآيه دالّه على الحصر ، فتفيد أنّ تمام الأمر و امتثاله إنما هو بالغايه من العباده .

ثم أشكل أولاً : بأنّ مدلول الآيه ليس التعبدية ، و إلّا لزم التخصيص المستهجن لأغلبه الواجبات التوصلية من التعبدية في الفقه . و ثانياً : بأن سياق الآيه قرينه على أن المراد من الذين «امروا» هم «أهل الكتاب» .

و قد اجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقه . و الآخر : بأنّ في ذيلها «ذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ» (٢) و هذا الجواب أدق ، و هو للمحقق الخونساري في (مشارق الشموس) (٣) .

و أما الآيه الثانيه ، فتقريب الاستدلال بها هو : إن الإطاعه ليس إلّا الامتثال ، و هو لا يحصل إلّا بقصد الامتثال .

و فيه : إن الطاعه تقابل المعصيه ، و هي عباره عن مخالفه الأمر ، فالطاعه موافقه الأمر ، و ليس الموافقه مقيده بقصد الأمر . و أيضاً : فالتوصليات أيضاً يقع فيها الطاعه و العصيان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر في الإطاعه فيها .

الاستدلال من السنّه :

و استدلل من السنّه : بالأخبار الكثيره الوارده في أنّ لا عمل إلّا بالتيه ، و إنّما الأعمال بالنيات ... و نحو ذلك (٤) ...

و الجواب : إنّها أجنبيه عن اعتبار قصد القربه ، بل إنها ظاهره في أنّ الثواب و الأجر من الله يدور مدار التيه ...

ص: ١٠٩

١- (١) بدائع الاصول : ٢٩١ - ٢٩٢ .

٢- (٢) سوره البينه : ٥ .

٣- (٣) مشارق الشموس في شرح الدروس : ٩٧ .

٤- (٤) ذكرها صاحب الوسائل في المجلد الاول ، في الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

إن الأصل العملي المطروح أولاً في هذا المقام هو الاستصحاب ، ببيان :

أنه قد كان العمل واجباً ، و مع الإتيان به بلا قصدٍ للأمر يشك في سقوط التكليف ، فيكون باقياً بحكم الاستصحاب .

الاستصحاب و إشكال المحقق الأصفهاني

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (١) : بعدم جريانه ، لكونه بلا أثر شرعي ، لأن استصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الامتثال أصل مثبت ، لأن قصد الامتثال ليس من الآثار الشرعيه لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقلية .

و إن أريد من إجراء الاستصحاب إثبات دخل قصد الامتثال في الغرض من الوجوب ، ففيه : إن الدخل في الغرض و عدمه من الامور الواقعيه ، و ليس أمراً مجعولاً من قبل الشارع كي يثبت بالتعبد الشرعي .

و إن أريد من الاستصحاب إثبات موضوع حكم العقل بلزوم الطاعه ، بمعنى أنه إذا ثبت الوجوب بقاء حكم العقل بلزوم الإطاعه كي يحصل غرض المولى من الأمر ، ففيه : إن استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ، لأن المفروض عدم قيام الحجّه على غرضه من جهه التعبدية .

فظهر سقوط هذا الاستصحاب بجميع الوجوه .

نقد الإشكال

قال الاستاذ دام بقاءه : إن ما ذكره المحقق المذكور في الإيراد على

ص: ١١٠

الاستصحاب إنما يتم لو اريد ترتيب أثر شرعى على الاستصحاب ، و لكنَّ المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعى ، و باستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلى ، لأنَّ المستصحب هو «الوجوب» ، و إذا ثبت بقاء تمَّ اشتغال الذمّه ، و العقل يحكم بضروره العمل لفراغها ، و لا- شكّ فى عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف بالوجوب الواقعى ، بل يشمل الوجوب التعبدى الثابت بالاستصحاب أيضاً ...

الاشكال الحق

بل الحق فى الإشكال - و الذى غفل عنه المحقق الأصفهانى - هو عدم المقتضى للاستصحاب فيما نحن فيه ، و ذلك : لأن الوجوب إنما ينتزع من الأمر و الحكم ، فإنَّ كان أمر كان الوجوب و إلّا فلا ، و هنا لا يوجد أمرٌ ، إذ الأمر الشخصى المتعلّق بالصياله التى هى عبارته عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقى داعويّه للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فإذا تحقّق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتى يستصحب .

الاشتغال أو البراءة ؟

و إذ سقط الاستصحاب ، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجرى البراءة أو الاشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فإنَّ كان قصد القربه واجباً فالواجب هو الأكثر و إلّا فالأقل ... مع العلم بالتلازم بين التكليف و الغرض ، فى الثبوت و السقوط .

و قد ذهب المحقق الخراسانى هنا إلى الاشتغال و عدم جريان البراءة مطلقاً - و إن كان مختاره فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين جريان

البراءة الشرعيّة دون العقليّة - و السبب في ذلك :

أمّا في البراءة العقليّة ، فلأنّ المفروض عنده عدم تمكّن المولى من أخذ قصد الأمر مطلقاً في المتعلّق ، فلمّا تعلّق الأمر بالصّيّلاه مثلاً- ، حصل اليقين بوجود غرض للمولى من هذا الأمر ، و مع العلم الإجمالي بقيام الغرض إمّا بالأقل ، و هو الصّيّلاه بلا قصد القربة ، و إمّا بالأكثر و هو الصّيّلاه معه ، كان مقتضى القاعدة هو الاشتغال ، إذ لا- يحصل اليقين بحصول الغرض إلّا بالإتيان بالصّلاه مع قصد القربة .

و الحاصل : إنه مع وجود المنجز بالنسبة إلى الغرض ، و هو العلم الإجمالي ، و الشك في حصوله بدون القصد ، يكون العقل حاكماً بالاشتغال لا محاله .

و أما البراءة الشرعيّة ، فهي غير جاريه كذلك ، لأن المفروض عدم تمكّن المولى من وضع قصد القربة ، و كلّما لم يكن الوضع بيده فلا- يكون الرفع بيده ، فلا- موضوع لحديث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فقد كان مقدوراً للمولى أن يجعل السوره - مثلاً - جزءاً من المتعلّق ، و مع الشك في أخذه و وضعه ، يجرى حديث الرفع .

فظهر أن العمده في وجه نظره هو عدم إمكان أخذ القصد في المتعلّق مطلقاً ، أي لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانوى ، مع كون القصد دخيلاً في الغرض .

و مما ذكرنا ظهر : أنّ الأصل يختلف باختلاف المبنى في البحوث المتقدّمه ، في إمكان أخذ القصد في المتعلّق و عدم إمكانه ، بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانوى أو بغيرهما ، و قد تقدّم إمكانه بالأمر الثانوى ، فهو يقبل الوضع ،

فيكون قابلاً للرفع ، فلا يبقى ريب في جريان البراءة الشرعيّة .

و أما البراءة العقليّة ، فهي تجري أيضاً ، بناءً على التحقيق من أنّ وظيفه العبد حفظ أغراض المولى و تحصيلها ، كتكاليفه ، نعم ، كلّ غرض و تكليف قامت عليه الحجّة ، و هنا لما كان المولى متمكناً من البيان ، و المفروض عدم البيان ، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان متحقّق .

فالتحقيق : إن الأصل في المقام هو البراءة عقلاً و نقلاً .

ثم إنه يرد على صاحب (الكفايه) بأنه - و إنّ أنكر في المقام الإطلاق اللفظي بعدم القدره على التقييد - يرى جريان الإطلاق المقامى ، فإذا كان المولى في مقام بيان غرضه التام ، و كان قادراً على أخذ كلّ خصوصية لها دخل في غرضه ، و كانت الخصوصية مما يغفل عنها العامّة ، فلو لم يفعل أمكن التمسك بالإطلاق و الحكم بالبراءة ...

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فكان عليه قدّس سرّه بمقتضى ذلك أن يقول بالبراءة لا الاشتغال .

هذا تمام الكلام في التعبدى و التوصلى .

اقتضاء إطلاق الصيغه

النفسيه و العينيه و التعيينيه

اشاره

ص: ١١٥

لو وقع الفقيه في شك بالنسبه إلى واجبٍ من الواجبات هل هو نفسى أو غيرى ؟ أو هل هو تعيينى أو تخيبرى ؟ أو هل هو عينى أو كفائى ؟ فما هو مقتضى القاعده ؟

المرجع عند الشك هو الأصل اللفظى ثم الأصل العملى ... أما الأصل العملى الجارى فى هذا المقام - فى فرض عدم الأصل اللفظى - فسيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب .

التمسك بالإطلاق

و أما الأصل اللفظى ، فقد قال فى (الكفايه) (١) : إطلاق الصيغه يقتضى النفسيه و العينيه و التعيينيه ...

□
و مراده رحمه الله من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثه المقابله لهذه الثلاثه تحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى بيان زائد ، لأنّ الوجوب الغيرى وجوب له ارتباط ثبوتى بوجوب آخر ، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه ، ففى الوجوب الغيرى تقييد و اشتراط ، و كذا فى الوجوب الكفائى ، لأنه يرتبط بعدم إتيان الغير للعمل ، فلو صدر العمل من أحدٍ فلا وجوب عليه ، و فى الوجوب التخيبرى تقييد بعدم إتيان العدل ، فلو أطمع الستين مسكيناً فلا- وجوب لعق الرقبه مثلاً... فظهر : إن الثلاثه فى عالم الثبوت فيها تقييد و ارتباط و اشتراط ، و هذا التقييد بحاجه إلى بيان زائد فى عالم الإثبات ، و لذا نرى الآيه الكريمه فى

ص: ١١٧

الوضوء فيها كلمه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (١) وكذا في التخييري ، يؤتى ب «أو» و في الكفائي كذلك .

فهذا مراد المحقق الخراساني من الإطلاق .

ثم إنَّ هذا الإطلاق يمكن أن يكون إطلاق الهيئه ، و يمكن أن يكون إطلاق المادّه .

بيان الأول : عند ما نشكّ في وجوب الطهاره في حال القراءه - مثلاً - أنه وجوب نفسى أو غيرى ، لا نشك في أصل الوجوب ، بل الشك في أن هذا الوجوب هل هو مشروط و مقيد بوجوب الصّلاه أو لا ؟ فإذا رجع الشك إلى اشتراط الوجوب ، فمعناه : كون مفاد الهيئه مقيداً و مشروطاً ، و مقتضى إطلاق الصيغه من جهه الهيئه هو الوجوب غير المقيد بالغير .

فهذا بيان إطلاق الهيئه لنفى الغيريه .

و بيان الثانى : أن يرجع الشك - في نفس المثال المذكور - إلى تقييد الواجب - لا تقييد الوجوب - فعندنا دليل على وجوب الطهاره ، و نشك في أن وجوبها هو للصّلاه ، بأن تكون الصلاه مقيداً بالطهاره ، أو لا تقييد ؟ إذ من المعلوم أن كلّ واجب مشروط بشرط ، فالشرط يكون دخيلاً فيه ، فتكون المادّه مقيداً ، و مع الشك في التقييد يتمسك بإطلاق الواجب - المادّه - و تكون الصّلاه مثلاً - غير مشروطه بالطهاره ، فليس وجوب الطهاره غيرتياً .

هذا ، و لما كانت الاصول اللفظيه لوازمها حجه ، فلازم إطلاق الهيئه أو المادّه هو نفسيه الوجوب أو الواجب ، و عدم دخل القيد و الشرط فيه ...

هذا توضيح مطلب صاحب (الكفايه) ، حيث تمسك بإطلاق الصيغه

ص: ١١٨

١-١) سورة المائده : ٦ .

لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردد بين النفسيه والغيره ، و العينيه و الكفائيه و التعيينيه و التخييره .

بيان المحقق الأصفهاني

و المحقق الأصفهاني له تقريبٌ آخر للإطلاق ، يقول (١) : ليس المراد من النفسيه أن يكون الشيء واجباً غير مرتبطٍ وجوبه بشيءٍ آخر ، بل إن تقريب الإطلاق هو أنه إن كان أمران لأحدهما قيد وجودي و للآخر قيد عدمي ، فإنّ عدم القيد الوجودي يكفي لإثبات الطرف الآخر المقيّد بالعدم ، و تطبيق ذلك هنا هو : إنّ الواجب الغيري - كالوضوء - مقيد بقيد وجودي هو : كونه واجباً لواجبٍ آخر ، فالوضوء يجب للصلاه ، أمّا الواجب النفسى - الصلاه - فليس له هذا القيد ، لأنه واجبٌ لا لواجبٍ آخر ، و «لا لواجبٍ آخر» قيد عدمي ، و حينئذٍ ، فعدم القيد الوجودي «لواجبٍ آخر» يكفي لأنّ يكون الواجب نفسياً ... و هذا معنى الإطلاق ، لأنّ الذى يحتاج إلى بيانٍ زائد هو القيد الوجودي «لواجبٍ آخر» ، أمّا الذى هو واجب لنفسه فقیده «لا لواجبٍ آخر» ، فنفس عدم التقييد بالقيد الوجودي يكفي لأنّ يكون الواجب نفسياً لا غيرياً .

رأى الاستاذ فى بيان الأصفهاني و دفاعه عنه

هذا ، و قد صرّح الاستاذ فى دوره السابقه بمتانه بيان المحقق الأصفهاني ، و أجاب عمّا أورد عليه من أنّ عدم الذى هو فى الواجب النفسى «لا لوجوبٍ آخر» ...

إنّ كان بنحو السالبه المحصّله ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً ، فقولك : زيد ليس بقائمٍ يصدق مع عدم زيد ، و كذلك هنا ، فإنّ «لا لوجوبٍ

ص: ١١٩

آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، و هذا باطل .

و إن كان بنحو العدم و الملكة ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، أى : لو كان وجوب آخر لكان هذا متصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا في ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراسانى .

فقال الاستاذ : إنه لا-وجه لأن ينسب إليه القول بكون المورد من السالبة المحصّيه له ، لأن «لا» النافية في «لا لوجوب آخر» هي وصف للوجوب ، فالوجوب النفسى عبارته عن الوجوب الذى تعلق بشيء لا لواجب آخر .

و أما القول بأنه بناء على العدم و الملكة أو السالبة بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إن المحقق الأصفهاني يرى أن القيود العدميه غير محتاجه إلى بيان زائد ، و إن كانت هي قيوداً في مقام الثبوت ، و إنما القيود الوجوديه هي التى تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفى للدلاله على نفسيه الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفايه

و فى نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفايه) أيضاً ، فإنه بعد أن قرّبه فى أوّل البحث ، أوضحه مرّة أخرى ليندفع عنه إشكال المحقق الأصفهاني ، فأفاد : بأن مراد المحقق الخراسانى هو : إن الوجوب فى الواجبات الثلاثه - الغيرى ، التخييرى ، الكفائى - مضيق ، و التضيق تقييد واقعى فى الوجوب ، فهو يريد أن الغرض فى الواجب النفسى مطلق و لا ضيق فيه ، بخلافه فى الواجب الغيرى ، فإنه مضيق ، مثلاً : الغرض من الموضوع مضيق بصوره وجوب الصيلاه ، و مع تضيق الغرض يتضيق الوجوب ، فيرجع

الوجوب الغيرى إلى التضييق و التقييد فى مقام الثبوت ، و يحتاج إلى بيان زائد فى مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسى ، حيث تكون الطهاره مطلوبه سواء وجبت الصلاه أو لا .

و كذا الكلام فى التخييرى و الكفائى ، فوجوب الأول مضيّق بعدم تحقّق العدل ، و الثانى وجوبه مضيّق بعدم قيام المكلف الآخر بالعمل ، بمعنى أنه يجب فى ظرف عدم قيام الغير به لا أنه مشروط بعدمه .

فإذن ، لا يرد عليه ما ذكره المحقق الأصفهانى .

نظريه السيد الحكيم و ضعفها

و قال السيد الحكيم (١) بعدم الحاجه إلى الإطلاق أصلاً ، أمّا فى الوجوب النفسى و الغيرى ، فالدليل على النفسيه هو السيره العقلائيه - و ليس الدليل ظهور اللفظ و الإطلاق - و أمّا فى الوجوب التعيينى و التخييرى ، و العينى و الكفائى ، فالدليل على التعيينيه و العينيه هو ظهور اللفظ ، و ليس الإطلاق .

أمّا فى الوجوب النفسى و الغيرى ، فإنّ كون الغرض من النفسى ناشئاً من نفس المتعلّق و بلا ارتباطٍ بواجبٍ آخر ، لا يستفاد من ظهور اللفظ و لا- الإطلاق يدلّ عليه ، بل إنّ بناء العقلاء و سيرتهم على أنّه إذا تعلّق التكليف بشىءٍ حملوا الوجوب فيه على النفسيه و لا يقبل العذر فيه ، كما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال كونه وجوباً غيرياً و أنه كان عاجزاً عن ذلك الغير ، فهذا العذر لا يقبل منه .

و أمّا فى القسمين الآخرين ، فظاهر اللفظ هو الدليل ، لأنه إذا قال المولى : «يجب على زيد أن يقوم» دلّ على خصوصيه اقتضت توجه الخطاب

ص: ١٢١

(١-١) حقائق الاصول ١٨٠/١ ط البصيرتى .

إلى زيد دون غيره ، فكان ظاهراً في الوجوب العيني ، و دلّ على خصوصيه اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً في الوجوب التعيني ... فهذا الظهور اللفظي موجود ، سواء تمت مقدمات الإطلاق أو لا .

قال الاستاذ :

و فيه : إنّ السيره العقلانيه لا بد و أنّ ترجع إلى شيء ، إذ لا تعبد في السيره ، و مع عدم الدلاله اللفظيه ، و عدم الإطلاق المفيد للنفسيه ، فلا حجه أصلاً ، إذ الحجه هي البيان ، و هو إمّا الظهور اللفظي و إمّا الإطلاق و إمّا الأصل المثبت للتكليف ، و كلّها منتف ، فتكون السيره بلا حجه ، و هي لا تكون بلا حجه ، إذ لا تعبد فيها .

و أمّا الظهور اللفظي في القسمين الآخرين ، فلا يخفى أنّ لا فرق بين الكفائي و التخييري من حيث أنّ كلّاً منهما له عدل ، إلّا أنه في الكفائي في طرف الموضوع ، و في التخييري في طرف متعلّق الحكم ، فلمّا قال : «يجب على زيد أن يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصيه في طرف الموضوع و هو «زيد» و في طرف متعلّق الحكم و هو «القيام» ، فالخصوصيه اخذت في الطرفين ، و لكن هل لها بديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلالة على عدم أخذ البديل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعيينه و العيئه ...

و هذا تمام الكلام في هذه المسأله .

و قد ظهر أنّ الحق مع (الكفايه) .

ص: ١٢٢

الأمر عقيب الحظر

أشاره

ص: ١٢٣

قد وقع الخلاف بينهم فى مدلول الأمر الواقع عقيب الحظر - أو توهم الحظر - و فى المسأله أقوال :

ف قيل : إنه يفيد الوجوب ، و هو عن السيد المرتضى .

و قيل : إنه يفيد الإباحه ، و إليه ذهب جمع من الفقهاء .

و قيل : إنه تابع لما قبل الحظر .

و المختار هو : الإجمال - كما عليه صاحب (الكفايه) - فيرجع إلى مقتضى الأصل و القاعده .

و هذه أهمّ الأقوال فى المسأله .

ابتناء البحث على المختار فى مسأله دلالة الأمر على الوجوب

لكن مقتضى التحقيق فى هذه المسأله ابتناؤها على المختار فى مسأله دلالة الأمر على الوجوب ، حيث قيل هناك بدلالته عليه من باب الظهور الوضعى ، و قيل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقى ، و قيل : من جهه حكم العقل ، و قيل : من جهه السيره العقلانيه .

و الوجه فى ذلك هو : أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر لا- يوجب انعقاد ظهور فى اللفظ غير ما كان ظاهراً فيه ، إذ لا مناط للقول بظهوره فى هذه الحاله فى الوجوب ، و لا للقول بظهوره فى الإباحه ، فإنما يبقى على ظهوره السابق ، و إنما يكون مجملاً .

أمّا على القول بأن الأمر حقيقه فى الوجوب ، فإنه يبقى دالاً على ذلك ،

لأنه لو شك في دلالة على ذلك في حال وقوعه عقيب الحظر فأصالة الحقيقة تقتضى حمل الكلام على معناه الحقيقى ، و المفروض كونه حقيقة في الوجوب ... اللهم إله أن يقال بأن الحمل على ذلك هو مع الشك في وجود القرينه الصارفه ، أما مع الشك في صارفيه الموجود - كما نحن فيه ، حيث وقع الأمر بعد الحظر - فلا يحكم الأصل المذكور ... فتأمل .

و أما على القول بدلالته على الوجوب من باب الإطلاق ، فقد يُشكل بأن وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل الصارفيه و القرينيه ، و مع احتمالها فلا ينعقد الإطلاق ، بل يكون مجملاً .

و قد ذكر الاستاذ هذا الإشكال في دوره السابقه و اعتمده ... إلا أنه عدل عنه في دوره اللاحقه ، و جعل السرّ في عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لمّا كان دالاً على الإراده ، و الوجوب إراديه ، و ليس مع الإراده في الوجوب شىء آخر - بخلاف غيره من الأحكام ، حيث يوجد مع الإراده فيها شىء عدمى ، أى عدم المرتبه العاليه من الإراده - و الدالّ على أصل الشىء في الأمر التشكيكى يكون عند الإطلاق ظاهراً في المرتبه العاليه منه ، فيكون الأمر ظاهراً في الوجوب من باب الإطلاق . لكن مع كونه بعد الحظر ، يُشكك في أصل الإراده ، و يحتمل الإباحه مثلاً ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق .

و أما على القول بدلاله الأمر على الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دليل لئى ، و هل مع وقوعه بعد الحظر و احتمال قرينيه الموجود يتحقق الظهور للكلام ؟ و هل البناء المذكور موجود في هذه الحاله ؟ إنه يؤخذ بالقدر المتيقن ، و هو المورد الذى ليس واقعاً عقيب الحظر .

و أما على القول بالدلاله بحكم العقل ، فالحق في الإشكال هو ما ذكرناه

من أن أصل تحقّق الإرادة في مثل هذه الحالة مشكوك فيه ، فلا تصل النوبه إلى الإشكال - كما في (المحاضرات) (١) - بأنّ حكم العقل بالوجوب موقوف على عدم القرينه على الترخيص من ناحيه المولى ، و وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل كونه قرينه .
و تلخّص :

إنه على جميع المباني ، لا- طريق لإثبات دلالة الأمر في المقام على الوجوب ، إلّا على القول بأن أصله الحقيقيه أصل تعبدى ، بضميمه عدم صارفيه الموجود .

و أما الأقوال الاخرى ، من دلالتة حينئذٍ على الإباحه ، أو تبعيته لما قبل الحظر ، و غير ذلك ، فلا دليل على شىء منها أصلاً . و ما ذهب إليه السيد الأستاذ دام بقاه - من أن الصيغه ظاهره فى رفع التحريم و الترخيص فى العمل و تجويزه ، فلم يقم عليه دليلاً إلّا ما أفاده بقوله : « كما يظهر من ملاحظه استعمالات العرف » (٢) و أنت خبير بما فيه ، لأنّ الاستعمالات الفصيحه أعمّ من الحقيقيه ، و لو سلّم فخلّوه من القرينه غير ثابت .

القول بالإجمال

و لما كان المختار عند الاستاذ هو الإجمال ، فالنوبه تصل إلى البراءه شرعاً ، ثمّ عقلاً .

أقول :

و هلاً جرى الاستصحاب - كما ذكر فى الدوره السابقه - ، أى :

ص: ١٢٧

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢٠٥/٢ .

٢- ٢) منتقى الاصول ٥١٣/١ .

استصحاب حكم الشيء الواقع مورداً للأمر عقيب توهم الحظر ، من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة ؟ اللهم إلهما على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية ، للتعارض بين الجعل و المجعل ، لكن الاستاذ ليس من القائلين بعدم جريانه فيها ، فتدبر .

ص: ١٢٨

المرة والتكرار

اشاره

ص: ١٢٩

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

هنا مقدمات :

المقدمه الاولى : ما هو المراد من المرّة و التكرار

و الدفعه و الدفعات ؟

قيل : المراد بالمرّة هو الفرد ، و بالتكرار هو الأفراد .

و قيل : المراد بالمرّة هو الوجود الواحد ، و بالتكرار هو الوجودات .

و قيل : المراد بالمرّة هو الدفعه ، و بالتكرار الدفعات .

و الدّفعه تجمع مع وحده الوجود و تعدّده ، فهي أعمّ من الفرد ، إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعه ، مع اشتماله على أكثر من فرد ، فهي أعم منه ، و هو أخص من الدفعه ، و النسبه العموم المطلق .

و الصحيح في عنوان البحث أن يقال :

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات ... بأن يفسيّر المرّة بالوجود و التكرار بالوجودات ، لأنّ الأمر بالطبيعه لا يسرى إلى الخصوصيات .

المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و النهي في المتعلّق

اشاره

لأنّ «الفعل» سواء في «افعل» و «لا- تفعل» ، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود المتعلّق ، أمّا امتثال النهي ، فلا يحصل إلّا بترك جميع الوجودات ، فما هو السرّ في ذلك ؟

إن أحسن ما يقال في ذلك هو : إنّه لا قدره على الإتيان بجميع متعلّقات

الأمر ، فلا- يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعه ، و حينئذٍ ، فتحديده بمرتبته دون اخرى يحتاج إلى بيان ، و عدم البيان بالنسبه إلى مراتب الأمور به يكفى للقول بأن المتعلق هو صرف وجود الطبيعه ، و أن الامتثال يتحقق بالإتيان بفرديتها .

أما النهي ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنّ صرف الترك حاصل مع عدم النهي ، فصدور النهي لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبته من مراتب النهي دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضى إرادته جميع مراتب الترك .

المقدمه الثالثه : إن الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه ، فالحكم يتعدّد على عدد المكلفين ، فقله تعالى : «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » (١) يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبه إلى الحكم ، و هل الأمر بالنسبه إلى الموضوع كذلك ، بأن يتعدّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأنّ يقال بتعدّد الحكم بالصلاه بعدد الزوال ، فى قوله : تجب الصلاه عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاه عند زوال الشمس» فى وجوب الصلاه كلّما حصل الزوال ، فتكون واجبه على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلى و لا وضعى على ذلك ، بل المرجع فى مثله هو القرائن ، فإن كانت قرينه من مناسبه الحكم و الموضوع أو شىء من القرائن الخارجيه فهو ، و إلّا فالكلام ساكت عن الوحده و التعدد ...

فما فى (المحاضرات) (٢) من دعوى الظهور العرفى فى التعدّد فى المثال

ص: ١٣٢

١-١) سورة آل عمران : ٩٧ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٢٠٦ .

و نحوه ، و الظهور العرفى فى الوحده فى الآيه و نحوها ، لا- يمكن المساعده عليه ، بل يشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآيه المباركه قائلاً : أ فى كل عام (١) ؟

الدلاله الوضعيه منتفبه

إنه من حيث الدلاله الوضعيه ، لا يدل الأمر لا على الوحده و لا على التكرار ، و لا الدفعه و لا الدفعات ، و ذلك : لأن صيغه الأمر مركبه من الماده و الهيئه ، أما الماده ، فلا تدل إلا على المعنى الحدتى ، و أما الهيئه - سواء كانت موضوعه للبعث النسبى ، أو النسبه الإيقاعيه ، أو الطلب الإنشائى ، أو لإبراز الاعتبار النفسانى - فليس فى مدلولها المره و لا التكرار و لا الدفعه و الدفعات ، هذا ، و ليس لمجموع الهيئه و الماده وضع آخر .

إذن ، لا دلالة وضعيه للصيغه على شىء من المره و التكرار و الدفعه و الدفعات ... فلو أراد المتكلم شيئاً زائداً عن الطبيعه كان عليه البيان ...

و الطبيعه كما تقدم - تتحقق بالمره و تصدق بصرف الوجود ، فيحكم العقل فى مقام الامتثال بفراغ الذمه بالإتيان بفردٍ من أفراد الطبيعه ، لكن تحقق الامتثال به أمر ، و دلالة الأمر على ذلك أمر آخر ، كما هو واضح .

التمسك بالإطلاق

أمياً مع الشك فى اعتبار المره أو التكرار ، فيشكل الأمر ، لأن الماهيه من حيث هى هى لا- يتعلّق بها الغرض ، و أيضاً : ليس الغرض قائماً بالوجود الخارجى للماهيه ، لأن الوجود الخارجى هو المحقق للغرض و المسقط للأمر ، فما هو متعلّق الأمر حتى يكون هو الواجب ؟

ص: ١٣٣

إنه سيأتي في محله أن المتعلق هو الطبيعه ، لكنّ إمّا الطبيعه الملحوظه خارجاً كما عليه المحقق العراقي ، و إمّا الطبيعه الموجوده بالوجود التقديرى ، كما عليه المحقق الأصفهاني ، فالمتعلق - على أى حال - هو الطبيعه منضمّاً إليها الوجود ، لكنّ الوحده و التكرار خارجان عن حقيقه المتعلق ، و لذا يُقَيّد المتعلق - و هو الطبيعه - تاره بهذا و اخرى بذاك و ثالثه لا بهذا و لا بذاك ...

و حينئذٍ ، يتحقق موضوع الإطلاق ، و المفروض تماميه مقدماته و إحرازها .

فإن فرض عدم إحراز مقدمات الحكمه سقط الإطلاق ، و تصل النوبه إلى الأصل العملى .

مقتضى الأصل العملى

و مقتضى القاعده هو الرجوع أولاً إلى الاستصحاب ، لأنّ كلّاً من التكليف بالوجود الواحد و التكليف بالوجودات مسبق بالعدم ، فيكون قيد الوحده أو التعدّد - و هو قيدٌ زائد على أصل الوجود - خصوصيه زائده لا يعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، و الأصل العدم .

و مع المناقشه فى هذا الاستصحاب ، تصل النوبه إلى البراءه ، و هى جاريه عقلاً و نقلاً عند الشك فى تعدّد الوجود و التكرار . أمّا بالنسبه إلى المرّه ، فتارةً : يَحْتَمَل كون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقيه الوجودات ، فيكون المتعلق مقيداً بعدم البقيه و إتيانها مضراً بتحقيق الامتثال ، و لمّا كان هذا القيد قيداً زائداً و كلفه إضافيه فمع الشك تجرى البراءه الشرعيه و العقليه . و اخرى : يَحْتَمَل المرّه غير المقيد به بعدم التكرار ، ففى جريان البراءه الشرعيه بحث ، فهى جاريه بناءً على أن موضوعها هو «كلّ ما كان وضعه بيد الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القيد المذكور ، و أمّا بناءً على أن

موضوعها «كُلُّ ما كان فى وضعه كلفه» فلا تجرى ، لأن المفروض عدمها هنا ، و سيأتى أن ظاهر «رفع عن امتى ...» هو الثانى ، لكون لسانه لسان الامتتان ، و هو يكون حيث ترفع كلفه عن المكلفين ...

أما البراءة العقلية فلا تجرى ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

و يبقى الكلام فى امتثال الأمر فى الأفراد الطوليه فيها لو أتى بها بدفعه واحده ، فهل كلّها امتثال ؟ أو أنه يحصل بواحدٍ منها ؟ أو لا هذا و لا ذاك ؟ و تفصيل الكلام فى بحث الإجزاء .

ص: ١٣٥

الفور و التراخي

اشاره

ص: ١٣٧

هناك في الشريعة المقدّسه واجبات قام الدليل على كونها موسّعه ، و اخرى قام الدليل على كونها فوريّه ، و من الفوريّه ما قام الدليل على سقوطه إنّ لم يمتثل ، فهو على سبيل وحده المطلوب ، و منه ما قام الدليل على عدم سقوطه بعدم الامتثال ، فالمطلوب فيه متعدّد ، و هذا على قسمين ، فتارةً : هو واجب فوراً ففوراً ، و اخرى : لو فاتت الفوريّه انقلب إلى واجب موسّع .

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

هل تدل الصيغه على الفور أو التراخي ؟

و الحق : أنه لا دلالة للصيغه على الفور و لا على التراخي ، تماماً كما تقدّم في مبحث الوحده و التكرار ، لأنها مركّبه من المادّه و الهيئه ، و لا دلالة لأحدهما على أحد الأمرين ... و لا نعيد ... فالدلالة الوضعيه منتفیه .

هل من دليل عقلي ؟

و قد حكى عن الشيخ الحائري اليزدي (1) القول بدلاله الهيئه دلالةً عقليّه على الفور ، ببيان : إن وزان الإراده التشريعيه وزان العله التكوينيّه ، و الأمر عله تشريعيّه لحصول المتعلّق ، و كما أن التكوينيّه لا تنفك عن المعلول ، فالتشريعيّه كذلك ، و نتيجه عدم الانفكاك هو الفوريّه .

ص: ١٣٩

و لا يتوهم أن مراده أن الفوريّه مدلول الأمر ، بل هي لازم الإراده التشريعيّه .

إذن ، ففي ناحيه الهيئه من الصيغه خصوصيه توجب حكم العقل بالفوريّه .

ثمّ أورد عليه الاستاذ بما يلي :

أولاً : لقد أنكر بعضهم عليه الأمر للمتعلق ، لكننا نقول بها ، غير أنّ هذه العليّه ناقصه - بل إنّ علم المأمور بالأمر هو العله و عدم انفكاك المعلول عن العله إنما هو فى العله التامه .

و ثانياً : لو سلّمنا العليّه ، فهو عله تامه لقابليته المتعلق للتحقق لا لفعليته .

و اكتفى فى الدوره اللاحقه فى الجواب : بأن قياس الإراده التشريعيّه على الإراده التكوينيّه فى غير محلّه ، لأن نسبة الإراده التشريعيّه إلى المراد هي نسبة المقتضى إلى المقتضى ، لا العله إلى المعلول كما فى التكوينيّات .

و أمّا ما قيل فى الجواب من أنّ : الوجوب و الإيجاب متلازمان ، و الخصوصيّات الزمانيّه و المكانيه لا تدخل تحت شىء منهما ، و الفوريّه خصوصيّة زمانيّه كما هو واضح ، فلا معنى لأنّ يتعلّق الإيجاب بها .

فقد ضعّفه الاستاذ دام بقاءه :

أولاً : بأنّ الإيجاب و الوجوب واحد حقيقةً ، و ليس هما أمرين بينهما تلازم .

و ثانياً : بأنّ الشيخ الحائرى قد أخذ الفوريّه من عليّه الأمر لا من جهه الإيجاب ، حتى يقال بأنّها لا توجد لا فى جهه الإيجاب و لا فى جهه الوجوب .

و ذكر للحكم العقلى فى المقام بيان آخر ، و هو : إن الأمر بعث ، و البعث و الانبعاث متضايغان ، و المتضايغان متكافئان قوّه و فعلاً ، فلا يعقل وجود البعث و عدم وجود الانبعاث ، فالفوريه ثابتة .

و فيه :

إن هذا القانون إنما هو فى المتضايغين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضايغ بالاعتبار ، فما ذكر يتم بين الابوّه و البنوّه الواقعيين ، أمّا لو اعتبر شخصاً أباً لشخصٍ ، فهذه الابوّه الاعتباريه لا يجرى فيها القانون المذكور .

هذا أولاً .

و ثانياً : إن الأمر بعثٌ إمكاني و ليس بعثاً فعلياً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلّق العلم به و كانت النفس مستعده ... و إذا كان إمكانيّاً ، فالانبعاث أيضاً إمكاني ، فلا فوريه .

الإطلاق

ثم إنّ مقتضى الإطلاق هو عدم الدلاله على الفور أو التراخى ، كما تقدّم فى الوحده و التكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكن لا بأس بالتنبيه على نكته و هى : إنّ هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجّيه مثبتات الاصول اللفظيه أو لم نقل .

و توضيحه : إنّ اللوازم العقلية تارةً : تكون لوازم للحكم الواقعى فقط ، و اخرى : تكون لوازم للحكم الواقعى و الحكم الظاهرى معاً ، فإن كانت من الاولى ، فلا بدّ من إثبات حجّيه مثبتات الاصول اللفظيه و إلما لم يتم الإطلاق ، و إنّ كانت من الثانيه ، فالإطلاق حجّه سواء كانت المثبتات للاصول اللفظيه حجّه أو لا .

ص: ١٤١

و فيما نحن فيه : يكون جواز التأخير عقلاً- في الإتيان بالمأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء كان ظاهرياً أو واقعياً ، و لذا لو تمّ الإطلاق بالأصل العملي لا- بالدليل الاجتهادي كان ظاهرياً و لازمه عقلاً- جواز التراخي ، فجواز التراخي ليس بلازم للحكم الواقعي فقط ، فلا فرق بين القولين في مثبتات الاصول اللفظية من هذه الناحية .

فما جاء في (المحاضرات) (١) من ابتناء تمامية الإطلاق على البحث المذكور غفله عجيبه .

الدليل الخارجي على الفور : الكتاب

و استدللّ للقول بدلاله الأمر على الفور بآيتين من الكتاب :

١ - قوله تعالى «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ...» (٢).

٢ - قوله تعالى : «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ...» (٣) .

بتقريب : إنّ المغفرة فعل الله ، فلا معنى لأن يسارع إليها ، فلا بدّ من تقديرٍ مثل كلمه «السبب» أي : سارعوا إلى سبب مغفره الله ، كى يصحّ الأمر بالمسارعه إليه ، لأنه من فعلنا و تحت اختيارنا ، و الإتيان بالواجبات من أظهر مصاديق أسباب المغفرة ، فالواجبات يجب المسارعه إليها ... فالفور واجب .

و دلالة الآيه الثانيه أوضح ، فإن القيام بالواجبات من أظهر مصاديق الخيرات ، فيجب السبق إلى الواجبات بإتيانها مع الفوريه .

ص: ١٤٢

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٢/٢١٣ .

٢-٢) سوره آل عمران : ١٣٣ .

٣-٣) سوره البقره : ١٤٨ .

وقد أجابوا عن الاستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للاستحباب ، إذ لو كان وجوباً لجاء فيها التحذير من الترك . قاله صاحب (الكفايه) (١) .

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

الوجه الثانى : إن الأمر بالاستباق و المسارعه ليس مولويّاً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعه إلى تفرغ الذمه و الخروج من عهده الأمر المتوجه إلى المكلف . قاله صاحب الكفايه و المحقق العراقى و السيدان الخوئى و الحكيم (٢) .

و أجاب العراقى : بأن للاستباق إلى الخير و المسارعه نحوه حسناً عقليّاً فى موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للاستباق و المسارعه خصوصيته كالصلاه فى أول الوقت . و الآخر : أن يكون فى التأخير آفه .

و بحثنا هنا فى نفس المسارعه و الاستباق ... و ليس فيهما حسن عقلى .

و لكنّه مخدوش : بأنّ فى نفس المسارعه إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له ، و إنّ لم يكن فى التأخير آفه .

بل الحق فى الجواب : إن الأمر الشرعى إنما يحمل على الإرشاد - حيث

ص: ١٤٣

١-١) كفايه الأصول : ٨٠ .

٢-٢) كفايه الأصول : ٨٠ ، نهاية الأفكار ٢١٩/١ ، المحاضرات ٢١٥/٢ ، حقائق الأصول ١٨٩/١ .

يكون في المورد حكم عقلي - إذا لزم فيه اللغويه ، و المسارعه إلى الخيرات - و إن كان من شئون الطاعه - يترتب عليه الأثر ، و هو الأجر و الثواب ، فليس لغواً ، فليس إرشادياً . و أيضاً : فمن الناس من لا ينبعث نحو أوامر المولى بحكم العقل و لا يتبعون إلّا الأوامر المولويه ، فيكون لأمره بالمسارعه نحو الخير و الطاعه أثر ، فليس إرشادياً .

الوجه الثالث : إن ظاهر «فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ» تعدد الخير لأنه صيغه جمع ، و إذا كانت خيرات فيقع التضاحم فيما بينها ، و إذا وقع التضاحم خرجت الأفراد عن الخيره إلّا واحداً منها ، لأن المفروض كون العمل واجباً ، لكون الأمر للوجوب و البقيه مزاحمات للفرد الواجب ، و إذا كانت مزاحمه خرجت عن الخيره ، فلان حمل الآيه على الوجوب هو انحصار الخيرات بخير واحد ، و هذا خلاف الآيه المباركه ، فلا مناص من حملها على الاستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الاستحباب بالتزاحم نقله الأستاذ في دوره السابقه عن المحقق العراقي ثم أورد عليه :

أولاً: إن معنى الآيه هو الاستباق إلى أعمال الخير و إن كان واحداً ، فهو كما لو قيل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا يلزم تعدد الواجب .

و ثانياً : لو كان التضاحم في الواجبات يخرج المزاحم عن الخيره تم ما ذكره ، و لكن المفروض أن التضاحم لا يؤدي إلى سقوط الملاك و انعدامه ، فالمهم يبقى على الخيره بعد سقوط وجوبه بالمزاحمه مع الواجب الأهم ، و لذا لو عصى الأمر بالأهم وجب الإتيان بالمهم بناءً على الترتب .

و الحاصل : إن التضاحم لا يخرج العمل عن الخيره إلى الشر ، بل التضاحم وقع بالنسبه إلى وجوبه لا خيريته . نعم ، إنما يتم ما ذكره بناءً على

اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص ، و القائل بهذا الوجه لا يقول بالاقتضاء المذكور .

الوجه الرابع : إن الآيه « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » لا-علاقه لها بالبحث ، إذ هي خطاب لعامة الناس و ترغيب لأن يتسابقوا ، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات ، و محلّ الكلام ما لو كان الإنسان مكلفاً بواجب فهل يجب المبادرة أو لا ، سواء كان هناك مكلف آخر بهذا العمل أم لم يكن .

و فيه : إن المطلب بلحاظ مادّة الاستباق كما ذكره ، لكن في التفاسير كمجمع البيان (١) من الخاصّه و الرازى من العامّه (٢) في معنى الآيه : إئتوا بالطّاعات على الفورىّه ، فهي تدل على الإسراع نحو الطّاعات ...

و مع الغض عمّا ذكروا بتفسير الآيه ، فلو فرض كون المدلول هو التسابق و وجود المكلفين و تعدّد مورد التكليف ، فإنّ أهل العرف فى مثل هذا المورد لا يفرّقون بين صورته تعدّد المكلف و مورد التكليف و صورته عدم التعدّد فيهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استحبابى و ليس بوجوبى ، فقد جاء لحمل المكلف على السعى لتحصيل الثواب ، إذ لو حمل على الوجوب و الإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، و ذلك لخروج المستحبات التى لا ريب فى كونها خيراً موجباً للمغفره ، مع أن المسارعه إليها ليس بواجب .

و هذا هو الجواب الصحيح عن الاحتجاج بالآيتين و يختلف عن الوجه الأول فى كيفية الاستدلال فلا تغفل .

ص: ١٤٥

١-١) مجمع البيان ٢٩٦/١ ط الأعلمى .

٢-٢) تفسير الرازى ١٣٣/٤ .

الإجزاء

أشاره

ص: ١٤٧

و بحث الإجزاء من المباحث المهمّة علماً وعملاً ، إنه يترتب على القول بالإجزاء عدم وجوب الإعادة و القضاء ، و على القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتي .

و قد اختلفت كلماتهم فى عنوان البحث :

فالقدماء و صاحب (الفصول) يقولون فى العنوان :إن الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء أو لا- ؟ و المتأخرون قالوا : هل إتيان الأمور به ... و عليه المحققون : الخراسانى و الأعلام الثلاثة .

فالموضوع على الأوّل هو «الأمر» ، و أما على الثانى فهو «إتيان الأمور به» .

و العنوان عند المتأخرين مقيداً بقيودٍ ، سيأتى الكلام عليها بالتفصيل فى المقدمات .

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

اشاره

و قبل الورود فى البحث و مقدماته ، فلا-ريب فى أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليه ، لأنّ نتيجته تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الشرعى ، و إنّ اختلف فى كيفية وقوعه فى طريق الاستنباط ، إذ لا-خلاف فى ترتّب الأثر على البحث ، سواء قلنا بالإجزاء أو قلنا بعدمه ، بخلاف قسم من المسائل ، كمسأله حجّيه خبر الواحد ، فإنه لا أثر للقول بعدم حجّيته .

ص: ١٤٩

ثم إنه إن كانت الواسطه فى الإثبات من الأحكام العقليه ، كانت المسأله عقليه ، و إن كانت أمراً لفظياً ، فهى مسأله لفظيه كما هو واضح ...

فبناءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظياً ، لارتباطه بالدلاله اللفظيه ، لأن اقتضاء الأمر إمّا مطابقى و إمّا تضمّنى و إمّا التزامى ، فالواسطه فى الإثبات من الدليل اللفظى ، و بناءً على عنوان الجماعه ، يكون البحث عقلياً ، إذ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

و قد عدل القوم عن عنوان القدماء ، لعدم دلالة الأمر بالشىء - و هو مدلول الكتاب و السنّه اللذين هما الموضوع لعلم الاصول - على الإجزاء .

أمّا مطابقه فواضح .

و أمّا تضمّناً ، فكذلك ، فلا دلالة للأمر - بأى معنى كان - على الإجزاء ، لا مطابقه و لا تضمّناً .

و أمّا التزاماً ، فقد تقرّب الدلاله بأنّ الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقّق المأمور به تحقّق الغرض ، و حينئذٍ يحكم بالإجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالاً بالدلاله الالتزاميه العقليه على سقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، و بسقوط الغرض يتحقّق الإجزاء .

هذا ، و لا يعتبر فى الدلاله الالتزاميه أن يكون لزوم اللازم بلا واسطه ، بل يكفى أن يكون لازماً و لو بواسطه أو أكثر .

لكنّ فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، و هذا فيه كلام ، و قد أنكره جماعه ، و إذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللزوم عن اللزوم البين بالمعنى الأخص ، و حينئذٍ يحتاج إلى

دليل ، و إذا احتاج إلى الدليل ، خرج عن الدلالة الالتزامية .

و يمكن تقريب الدلالة الالتزامية ببيان آخر بأن يقال : بأن البعث هو المدلول المطابقى للأمر ، و لازم البعث إلى شىء - بالضرورة العقلية البين غير المحتاج إلى الاستدلال - سقوطه بتحقق المبعوث إليه ، لعدم تعقل بقاء البعث و الطلب مع حصول المطلوب و المبعوث إليه ...

و بهذا البيان يصلح بحث الأجزاء لأن يكون من مباحث الألفاظ ، و لكن لا فى جميع مسائله و إنما فى مسأله أجزاء الأمر بالنسبه إلى نفسه ، أما بالنسبه إلى أجزاء المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى عن الأمر الواقعى فلا .

فالصحيح هو التفصيل فى المقام ، خلافاً لمن قال بعدم كون بحث الأجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، كالمحقق الأصفهاني رحمه الله .

لكن التحقيق أن يقال : إنه إن كان النظر فى عنوان البحث إلى حكم الإتيان بالمأمور به - بنفسه أو ببدله - من حيث الأجزاء ، فالبحث عقلى بلا إشكال فى جميع مسائله ، لأن كون الإتيان بالشىء أو بدله - الذى ثبتت بدليته - مسقطاً للأمر أو غير مسقط ، إنما يكون بحكم العقل ، و لا علاقة له بعالم الألفاظ .

و أما إن كان النظر فى حدّ دلالة الأدله فى المسقطيه ، بأن يراد البحث عن أن الأمر الاضطرارى هل تدل أدلته على أجزاءه عن الأمر الاختيارى أو لا-؟ و أن مقتضى أدله الظاهرى هو الأجزاء عن الأمر الواقعى أو لا ؟ فإن البحث حينئذ يكون لفظياً ، لرجوعه إلى إطلاق أدله الأمر الاضطرارى أو الأمر الظاهرى ، و عدم إطلاق تلك الأدله .

و كيف كان ، فالذى فى (الكفاية) : الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه .

فما المراد من «على وجهه» ؟ و من «الاقضاء» ؟ و من «الإجزاء» ؟

المراد من «على وجهه»

أمّا قيد «على وجهه» ففيه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب فى الواجبات و الاستحباب فى المستحبات . و الثانى : الإتيان بالمأمور به بالكيفيّة التى تعلّق الأمر بها . و الثالث : الإتيان به على الوجه المعتبر فيه عقلاً .

و قد ذهب المحقق الخراسانى و من تبعه - كالمحقق العراقى - إلى المعنى الثالث ، لأنّ اعتبار قيدٍ فى المأمور به تارةً يكون من ناحيه الشرع ، بأن يأخذ شيئاً فيه على نحو الشرطيّه أو الجزئيّه ، و لإفاده هذا المعنى يكفى عنوان «المأمور به» ، لأنّه إنّ فقد قيداً أو شرطاً خرج عن كونه مأموراً به ، لكنّ هناك قيوداً ليس أخذها من ناحيه الشارع ، مثل قصد القربه ، فإنّ اعتباره فى العبادات من ناحيه الشارع مستحيل - على القول باستحاله أخذه فى متعلّق الأمر ، كما تقدم بالتفصيل - لكنّ لا بدّ من أخذه و اعتباره ، لعدم تحقّق غرض المولى من التكليف العبادى بدونه ، فكان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «على وجهه» ، و ليس قيداً توضيحياً كما قيل ، على أن الأصل فى القيود هو الاحترازيه .

و تلخّص : إن مختار (الكفاية) هو أنّ القيود المعتبره فى المأمور به يكفى فى اعتبار الشرعيّه منها كلمه «المأمور به» ، فلزم مجيء قيدٍ آخر لإفاده اعتبار القيود العقلية أيضاً ، و هو كلمه «على وجهه» .

و بما ذكرنا ظهر أنّ تعبير (الكفایه) أتقن من تعبير صاحب (المفاتيح) حيث قال : «إذا أتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعبر شرعاً ...» (١) لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره ، بل المعبر له هو العقل .

فمراد (الكفایه) - بعبارة اخرى - هو : إتيان المأمور به على النهج الذي لا بدّ من أن يؤتى به ، ليكون أعمّ من التقييد الشرعي و التقييد العقلي .

و أمّا القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب و الاستحباب ، ففيه :

أولاً: إن الأ-كثر غير قائلين باعتبار قصد الوجه في العبادات . و ثانياً : إنّ البحث في الأعم من الواجبات التعبدية و التوصليّة ، و ثالثاً : إن هناك خصوصيات أخرى معتبره في العبادات كالبلوغ و العقل و غيرهما ، و لا وجه لاختصاص هذا القيد و الخصوصيّة بالذكر في عنوان البحث .

و الحاصل : إن ما ذكره المحقق الخراساني هو الصحيح .

و لا يرد عليه ما ذكره السيّد البروجردی (٢) من أنّ عدم إمكان أخذ قصد القرية في المتعلّق شرعاً ، و أنّ المعبر له هو العقل ، هو من الأنظار الحادثة بعد الشّيخ الأعظم ، و عنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر في الكتب قبل الشّيخ ، فلا يكون الغرض من أخذه إفاده أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع .

و ذلك : لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التي لم يمكن للشارع أخذها ، فكان المعبر لها هو العقل ، كما أشرنا إلى ذلك ، فالمعتبرات العقلية متعدّده ، كعدم ابتلاء متعلّق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم ، و كالفوريّة حيث

ص: ١٥٣

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

٢-٢) نهايه الأصول : ١١٢ .

قبل بأنها معتبره بحكم العقل فى المتعلق ... إلى غير ذلك ... فما ذكره رحمه الله فى الإشكال على صاحب (الكفايه) غير وارد.

كما أنه ليس المراد من أخذ القيد المذكور هو الردّ على القاضى عبد الجبار (1)، إذ يكفى فى ردّه أن الصّلاه مع الطّهارة المستصحبه مأمور بها بالأمر الظاهرى الشرعى، فلا حاجه إلى قيد على وجهه، و لو اريد من الطهاره:

الطهاره الواقعيه، فهى - أى الصّلاه - فاقده لها، و المأمور به غير متحقّق، فلا حاجه إلى قيد «على وجهه» كذلك.

و على الجملة، فالحق مع المحقق الخراسانى، فى القيد المذكور.

المراد من «الاقتضاء»

إنه بناءً على التعبير بالأمر بالشىء هل يقتضى ... يكون «الاقتضاء» بمعنى الدلاله، أى: هل الأمر يدلّ على الإجزاء أو لا؟، و أما بناءً على تعبير (الكفايه) و من تبعه، فلا محاله يكون «الاقتضاء» بمعنى العليه، لأن «الإتيان» فعل، و الفعل لا دلالة له على شىء، فعلى القول بالإجزاء يكون الإتيان علّة لسقوط الأمر، و على القول بعدمه فلا يكون علّة له.

و البحث على الأوّل لفظى، و على الثانى عقلى.

لكنّ كون بحث الإجزاء عقلياً، إنما هو بالنظر إلى كبرى البحث، حيث نقول: هل الإتيان بالمأمور به - بأى أمر - يجرى عن ذلك الأمر أو لا-؟ لكنّ بالنظر إلى صغرى البحث فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، و إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الاختيارى، فالبحث لفظى، لأنّه يعود إلى حدّ دلالة أدلّه الحكم الظاهرى و أدلّه الحكم الاضطرارى.

ص: ١٥٤

١- ١) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثم انكشف كونه محدثاً، فإن صلاته باطله غير مجزيه، مع كونه ممثلاً للأمر الاستصحابى.

فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من جعل المسألة عقليّة ، و أن الاقتضاء بمعنى العليّة ، إنما يتم في الكبرى ، لا في الصغرى ، و لا يخفى أن المهمّ في مسأله الإجزاء هو البحث الصغرى في الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفلياً ، و لعلّه قدّس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لا بدّ من التفصيل ، وعليه يكون «الاقتضاء» بمعنى العليّة بالنظر إلى كبرى البحث ، و بمعنى الدلالة بالنظر إلى البحثين الصغريين .

هذا ، و قد أشكل المحقق الأصفهاني بأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علّة لسقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّة للإتيان بالمأمور به ، و الإتيان به إن كان علّة لعدم الأمر يلزم كون الشيء علّة لعدم علّة نفسه ، و هذا محال .

و بعبارة اخرى : العله منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

و أجاب المحقق العراقي : بأنّ الذي كان علّة للثبوت هو الوجود العلمي للأمر ، و الذي هو منشأ سقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجى .

و قال شيخنا دام بقاءه : بأنّ إشكال المحقق الأصفهاني هذا يناقض مبناه في بحث التعبدى و التوصلى ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأمر الخارجى ليس بعلة للإتيان ، بل العله و الداعى للامتنال هو الوجود العلمى للأمر ، و الوجود العلمى غير متوقّف على الوجود الخارجى ، فمن الممكن أنّ يحصل للإنسان علم من غير أن يكون له مطابق فى الخارج .

ثم قال المحقق الأصفهاني :

إن الحق سقوط الأمر لعدم وجود علّته ، لأنّ علّة الأمر هى الغرض ، و مع تحقّقه لا تبقى علّة للأمر ، و مع انتفاء العله لا يبقى الأمر ، و إلّا لزم وجود المعلول بلا علّة .

أقول :

وقد وافق الاستاذ في دوره اللأحقه على هذا ، و لعلّه لذا فسّر الاقتضاء في دوره بالسابقه بانتهاء أمد العليّه ، و أوضحه بأن مناط عليّه كلّ عليه عباره عن تحقق المعلول ، و بمجرد تحقّقه لا يبقى مناط للعليّه ، و الإتيان بالمأمور به يوجب انتهاء أمد عليّه العله ، لأن عليّتها هي لتحقيق المعلول ، و مع تحقّقه فليس لبقاء العله مجال .

إلّا أنّ هذا الجواب الذي وافق عليه الاستاذ ، إنّما يتم بناءً على تبعيّه الأوامر للأغراض ، و هذا مذهب العدليّه فقط .

المراد من « الإجزاء »

و قال صاحب (الكفايه) إن المراد من الإجزاء في عنوان البحث هو نفس معناه اللغوي ، أي الاكتفاء ، فليس المراد منه سقوط الإعادة و القضاء ، نعم لازمه ذلك ، أي سقوط كليهما أو أحدهما و هو القضاء ، كما لو صلّى في الثوب المتنجّس عن نسيان ، فإن المشهور على الإعادة ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

و الحاصل : إن المراد كفايه المأتي به عن المأمور به ، فقد يسقط الإعادة و القضاء ، و قد يسقط القضاء دون الإعادة ، على اختلاف الموارد بحسب الأدلّه .

و ما ذكره متينٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاءه .

الفرق بين الإجزاء و بين المره و التكرار و بين تبعيه القضاء للأداء

و تعرّض صاحب (الكفايه) لبيان الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله المره و التكرار و مسأله تبعيه القضاء للأداء ، فقال ما حاصله في الفرق بين الإجزاء

ص: ١٥٦

و المرّه و التكرار : إن البحث هناك هو في حدّ المأمور به ، و أن متعلّق الأمر هو الوجود الواحد من الطّبيعه أو الوجودات العديده منها ، و البحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحيه ، و أنه كلّما كان المأمور به - الإتيان به مرّه أو تكراراً - يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كما أن التفريق بينهما ، بأن مسأله المرّه و التكرار لفظيه و مسأله الإجزاء عقليه ، لازمه أن لا يكون بين المسألتين فرق على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) .

و أمّا الفرق بين المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء ، فإن تلك المسأله معناها كفايه الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفائق ، فالقضاء تابع للأداء ، أو عدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمر جديد ؟ فالبحث هناك عن متعلّق الأمر من حيث وحده المطلوب أو تعدّده . أما هنا ، فالبحث يأتي عن إجزاء الإتيان بالمأمور به و عدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده و تعينه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، و الموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

و البحث في الإجزاء في مسائل :

ص: ١٥٧

إن الأمر قد تعلق بالصوره الملحوظه خارجاً ، و المأتى به هو نفس ذاك الذى أوجد فى الخارج ، فهل إيجادك يكفى عما تعلق به ، و يسقط الأمر بذلك ، أو أنه لا يجرى و لا يكفى عنه ، و الأمر باق ، فالإعاده و القضاء واجب ؟

قال الاستاذ : إن الصحيح فى عنوان البحث فى هذه المسأله أن يقال :

هل الإتيان بالمأمور به بنفسه أو ببدله يقتضى الإجزاء أو لا ؟ و الوجه فى ذلك تعميم البحث للمسألتين الآتيتين ، حيث البحث فيهما صغرى ، و البحث هنا كبرى .

و على الجملة ، فقد ذكر فى (الكفايه) أن العقل مستقل بالإجزاء .

و قد أوضح صاحب (الدرر) و المشكينى (١) و غيرهما كلام (الكفايه) بأن عدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ، و هو محال ، و ذلك ، لأن الأمر إذا تعلق بشىء ، و امتثل الأمر و اتى بالشىء ، كان بقاء الأمر بعد ذلك - و هو يقتضى الامتثال و الإتيان بالمأمور به - مستلزماً لطلب الحاصل .

و قد تبع الاستاذ المحققين الأصفهانى و العراقى فى الخدشه فى هذا التقريب ، بأن عدم الإجزاء ليس تحصيلاً للحاصل ، بل هو إيجاداً للوجود

الثاني ، كما أن الإجزاء هو الاكتفاء بالوجود الأوّل ، و إيجاد الوجود الثاني و الفرد الآخر ليس بإيجاد ما تحقّق و حصل وجوده .

بل الصحيح أن يقال : إنه عند ما يتعلّق الأمر بشيء و يؤتى بذلك الشيء امتثالاً للأمر بجميع حدود الشيء و قيوده ، فبقاء الأمر بعد ذلك يستلزم وجود المعلول بلا علّه ، إذ الأمر معلول للغرض ، و لا يعقل عدم تحقّقه مع الإتيان بالمأمور به بجميع حدوده و قيوده ، و مع تحقق الغرض من الأمر لا- بقاء للأمر ، و إلّا كان معلولاً- بلا علّه ... و هذا ما ذكره المحققان المذكوران ، على مسلك المتأخرين من جعل المسأله عقلياً كما تقدّم .

أمّا على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه يدلّ على الإجزاء ، بالدلاله اللفظية اللزوميه ، بناءً على عموم الدلاله الالتزاميه اللفظية للزوم البين بالمعنى الأخص و بالمعنى الأعم معاً ، كما هو التحقيق (١) .

الكلام في الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال

و على كلّ تقدير ، فإن الامتثال حاصل و الأمر يسقط .

و لكن هل يمكن الامتثال بعد الامتثال ؟ و هل يمكن تبديل الامتثال ؟ هذا ما تعرّض له المحققون ، بالنظر إلى الروايات الواردة في أكثر من موردٍ ، الظاهره في الامتثال بعد الامتثال ، كالإتيان بالصّلاه جماعةً بعد الإتيان بها مفرداً .

نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني

فمنهم من يصوّر المطلب - في مقام الثبوت - عن طريق تصوير الغرض

ص: ١٥٩

(١-١) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب في مقدمه للبحث في هذه المسأله ، في دوره السابقه .

الأقصى من الأمر ، كالمحقق الخراساني و المحقق النائيني (١). و حاصل كلامهما هو : إن الغرض من كل أمرٍ من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلق الأمر ، و الثاني : هو الغرض الأقصى من الأمر ، فإن تحقق الغرض الأقصى فلا مورد لتبديل الامتثال ، و لكن قد يكون المتعلق هو الإتيان بالشئ فقط ، و الغرض الأقصى غير حاصل منه ، فمع عدم حصوله يكون ملاك الأمر باقياً ، و حينئذٍ يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر .

و مثال ذلك : لو أمر المولى بالإتيان بالماء ، فإن الغرض المترتب من ذلك أولاً هو تمكّن المولى من شرب الماء ، و الغرض الأقصى من ذلك هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء و أراقه في حلق المولى حصل الغرض الأقصى و لم يبق مجال لتبديل الامتثال ، أمّا لو جاء به و لم يشربه المولى بعدُ لرفع عطشه ، أمكن للعبد تبديل هذا الفرد من الماء بفردٍ آخر يتحقق به الامتثال و يترتب عليه الغرض الأقصى و هو رفع العطش .

و على هذا تحمل روايات إعادته الصلاه جماعةً ، فإنه يبدل الصلاه المأتي بها فرادى بصلاهٍ أتى بها جماعةً ، و يقدمهما بين يدي المولى ، و هو يختار أحبهما إليه كما في الرواية .

إشكال الاستاذ

و قال الاستاذ دام بقاءه بفساد الامتثال بعد الامتثال ، و أن تبديل الامتثال أفسد منه .

أمّا الامتثال بعد الامتثال ، ففيه : إن المفروض تعلق الأمر بطبيعي المأمور

ص: ١٦٠

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

به ، و المفروض اتحاد الطبيعي مع الفرد و وجوده بوجوده ، فيكون انطباق المأمور به على المأتي به قهرياً ، و معه يتحقق الامتثال ، و إذا تحقق سقط الأمر ، و إذا سقط فلا موضوع للامتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، و مع عدم الأمر ، كيف يكون الوجود الثاني امتثالاً ؟

و أمّا تبديل الامتثال ، ففيه - مضافاً إلى ما تقدّم - إنه مع تحقق الامتثال يكون تبديله بامتثالٍ آخر انقلاباً للموجود ، و انقلاب الموجود محال ...

و به يظهر ما في كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتي به بمصداقٍ آخر من الطبيعه بما أنه فرد من الطبيعه - لا بعنوان الامتثال - غير أنّ المولى يحصّل غرضه من هذا الفرد الثاني .

فإنه لا يرفع اشكال الانقلاب ، للزومه ، سواء اتى به بعنوان الامتثال أو بعنوان الفرديّه للطبيعه .

و إن أراد القائل من التبديل إعدام الفرد الأول و جعل الثاني بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، و لا يصدق عليه عنوان التبديل .

و إن أراد رفع اليد عن الأول .

ففيه : إنّ رفع اليد عن فرديه الأوّل للطبيعه ، غير ممكن ، لأنه ليس تحت اختيار المكلف .

و إنّ أراد رفع اليد عن فرديّته من حيث الامتثال .

فهذا غير ممكن ، و هو خلاف فرض القائل .

و أمّا ما في (الدرر) (1) من أن له إبطال فردٍ و الإتيان بفردٍ آخر .

ففيه : إن إبطال الفرد بعد الإتيان به غير معقول ، و أمّا في أثناءه فخارج عمّا نحن فيه .

ص: ١٤١

□
و منهم من يصور المطلب - ثبوتاً - على أساس المقدمه الموصله ، و هو المحقق العراقي (1) ، قال رحمه الله تعالى : إنه لما أمر المولى بالماء يأتي العبد بفردين من الماء حتى يختار المولى منهما ما أحب ، و هذا ليس تبديلاً للامثال بالامثال ، و لا الفرد بفرد آخر ، بل هو الإتيان بفردين مقدمه لأن يختار المولى ما أحب منهما ، و هذا ممكن ثبوتاً ، و أما إثباتاً فهو مقتضى الزوايه .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا : و فيه وجوه من النظر :

أولاً - إنه لا وجه لتنظير المقام بمسأله المقدمه الموصله ، فإن موردها ما إذا كان ذو المقدمه واجباً على العبد ، و له مقدمه موصله و اخرى غير موصله ، أما هنا ، فإن الفرد الذى يختاره المولى غير قابل للإيجاب على العبد بقيد اختيار المولى ، لأنه بهذا القيد خارج عن اختيار العبد ، فكيف يكون واجباً عليه ؟ ، فكبرى المقدمه الموصله للواجب غير منطبقه هنا ، نعم ، يمكن أن يكون مقدمه للغرض ، بأن يقال بإتيان العبد بفردين مقدمه موصله لتحقق الغرض من الأمر ، فيكون الإتيان بالماء الموصل للغرض الأقصى هو الواجب ، لكن المقدمه الموصله للغرض وجوبها نفسى - لأن كل واجب فهو مقدمه للغرض نفساً ، و إلا لزم أن تصير الواجبات النفسيه كلها غيريه - و الواجب النفسى فى الفردين واحد ، و لا يمكن كونهما معاً واجبين نفسيين .

إذن ، فالمقدمه الموصله للواجب غير معقول هنا ، و للغرض معقول ، لكنه واجب نفسى ، و إذا كان كذلك ، فأى الفردين هو الواجب نفساً ؟ إن كان

ص: ١٦٢

الذى يختاره المولى ، فهذا خارج عن قدره العبد فكيف يتعلّق به التكليف ؟ و إن كان بلا قيد اختيار المولى ، فأحدهما فقط هو الواجب .

و ثانياً - إنه لا يتحقق فى المقام عنوان المقدمه أصلاً ، لأن الفردين أحدهما واجب و الآخر مستحب أو مباح ، فأحد الفردين لا هو واجب و لا هو مقدمه للواجب ، و الآخر الذى كان مختار المولى واجب و ليس بمقدمه ، فأين المقدمه الموصله ؟

و ثالثاً - إن ما ذكره إنما هو بلحاظ ما ورد فى بعض الأخبار ، و سيأتى الكلام على ذلك فى مقام الاثبات .

نظريه المحقق الأصفهاني

اشاره

و منهم من يصوّر المطلب ثبوتاً على أساس الحصّه الملازمه للغرض القائم بفعل المولى ، و هو المحقق الأصفهاني (1) ، و توضيح كلامه هو : إن الحاكم بحصول الامتثال فى باب الإطاعه هو العقل ، فتارةً : يقال بدوران الامتثال مدار موافقه الأمر ، و اخرى : يقال بدورانه مدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً على الأوّل ، فلا ريب فى أنّ الأمر يسقط بامتثاله بالاتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته ، و على الثانى ، فقد يكون الغرض مترتباً على فعل العبد و قد يكون مترتباً على فعل المولى .

أمّا الأوّل - كما لو قال المولى : « صلّ لأن الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر » فجاء بالغرض بنحو الحيثيه التعليليه ، أو قال : « الصّلاه الناهيه عن الفحشاء و المنكر واجبه » ، فجاء بالغرض بنحو الحيثيه التقييديه - فإنه بمجرد امتثال العبد يحصل الغرض ، و إذا حصل فلا معنى للامتثال الثانى .

ص: ١٤٣

و إن كان الثاني ، كما لو كان الغرض رفع العطش ، و هو موقوف على فعل المولى ، أى شربه للماء ، فهذا لا يكون بنحو الحيثية التقيديّة قطعاً ، فلا يعقل أن يقيّد المولى فعل العبد بشربه هو للماء ، لأن شرب المولى للماء خارج عن قدره العبد فيستحيل تقييد تكليفه به ، و لا- يكون بنحو الحيثية التعليليّة ، بأن يكون ارتفاع العطش ، المترتب على شرب المولى للماء ، علّة لتعلّق الأمر بمجىء العبد بالماء ، لأن رفع العطش قائم بفعل المولى ، و إرادته إتيان العبد بالماء لا يمكن أن تنشأ من الغرض القائم بفعل المولى .

و تلخّص : أنّ جميع الأقسام غير ممكن ثبوتاً .

بل الممكن ثبوتاً هو : أن يكون متعلّق الأمر حصّة من المأمور به ملازمه لغرض المولى ، فالمأمور به هو الإتيان بالماء الذى يكون ملازماً لاختيار المولى له ... و هذا هو المعقول الممكن ثبوتاً . و تبقى مرحلة الإثبات فهل من دليل على هذا التقريب ؟

إشكال الاستاذ

فقال شيخنا الاستاذ بعد تقريب هذه النظريّة كما تقدّم : بأنّ هذا البيان لا يفترق عن تقريب المحقّق العراقى فى حقيقته و جوهره ، فقد عبّر بالحصّة الملازمه عمّا عبّر عنه العراقى بالمقدّمه الموصله ، أو بالحصّة التوأمة .

نعم ، هذا التقريب لا يرد عليه اشكال استلزام صيروره الواجبات النفسيّة واجبات غيريه .

لكنّ يبقى الإشكال بأنّ تكليف العبد بما هو خارج عن قدرته غير معقول ، و ذلك : لأنّ الحصّة الملازمه لاختيار المولى المحقّقه لغرضه ، من انقسامات المتعلّق ، إذ الإتيان بالماء ينقسم إلى ما يقع اختيار المولى عليه و ما

لا يقع ، سواء كان هناك طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم على الخطاب ، كما أن هذا الانقسام موجود بعد الخطاب و الطلب من المولى ، و إذا كان هذا الانقسام موجوداً ، فلا- ريب في أنّ المطلوب غير مهملي ، لأن الإهمال في مرحله قيام الغرض و تعلق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، و هو - سواء كان جمع القيود أو رفض القيود - محال كذلك ، و إمّا مقيّد باختيار المولى - إذ لو كان غير مقيّد بذلك و كان لا بشرط لزم التوسّع إلى الحصّه غير الملازمه لاختياره و استيفاء غرضه - و إذا كان مقيداً باختياره ، فإنّ هذا القيد خارج عن قدره العبد ، و لا يعقل أن يدخل تحت التكليف المتوجّه إليه .

هذا تمام الكلام في مرحله الثبوت ، و قد ظهر أنّ لا طريق صحيح إليه .

مرحله الإثبات

و أمّا في مرحله الإثبات ، فالروايات هي في عدّه أبواب :

١ - باب صلاة الآيات .

٢ - باب الصّلاه مع المخالفين .

٣ - صلاة الجماعة .

و العمده في المقام روايات باب صلاة الجماعة ، لأنّ فيها ما يدلُّ على اختيار الله للعمل ، و أمّا روايات باب صلاة الآيات فليس فيها إلّا الإتيان بالصّلاه قبل انجلاء القرص و تكرارها مرّات .

و المهمّ في روايات باب الصّلاه جماعةً هي : روايه أبي بصير ، حيث جعلها صاحب (الكفايه) و المحقق العراقي الدليل على ما ذكره في مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بين مسلكيهما ، حيث أن صاحب (الكفايه) قائل بتبديل الامتثال ، و يجعل الروايه مؤيدهً بل يجعلها دليلاً على ذلك ، و العراقي

لا يرى تبديل الامتثال ولا تعدده ، بل عنده أن الامتثال يتقيد أحياناً بالحصه التي يختارها الله ، كما هو ظاهر الروايه كما قال ، و
الحاصل إنهما مختلفان في الاستظهار من الروايه ، بالإضافة إلى اختلافهما في مقام الثبوت .

النظر في الأخبار

لكنّ الأخبار الواردة في باب صلاه الجماعه (1) على طوائف :

١ - في روايه هشام بن سالم و روايه حفص : «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء» .

و ظاهرها كون اختيار الامتثال بيد العبد ، فهي تؤيد أو تدل على قول (الكفايه) بتبديل الامتثال .

٢ - في روايه زراره : «إن كان قد صلّى فإنّ له صلاه اخرى» .

و ظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهي داله على خلاف كلام (الكفايه) و العراقى .

٣ - في روايه الحلبي : «فصلّ معهم و اجعلها تسبيحاً» .

و ظاهرها أن الثانيه نافله ، فليس من تبديل الامتثال و لا الامتثال بعد الامتثال ، فهي على خلاف كلامهما .

٤ - في روايه إسحاق بن عمار : «صلّ و اجعلها لما فات» .

و ظاهرها أن الثانيه أيضاً واجبه ، لكنّ قضاءً لما فات .

٥ - في روايه أبي بصير : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أصلى ثم أدخل المسجد فتقام الصلاه و قد صلّيت . فقال : صلّ معهم ، يختار الله أحبهما إليه» .

ص: ١٦٦

١-١) وسائل الشيعه ، ج ٨ ، الباب ٤٥ و ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه .

و هذه مستند المحقق العراقي .

٦- في روايه الصدوق : «يحسب له أفضلهما و أتمهما» .

قال الاستاذ :

أما من ناحيه السند ، فالأخبار الأربعة الاولى معتبره ، و الخامس في سنده كلام سيأتى ، و السادس : مرسل الصدوق ، و مراسيله محلّ كلام ، فقيل باعتبارها مطلقاً ، و قيل بعدم اعتبارها مطلقاً ، و قيل بالتفصيل باعتبار ما أرسله مسنداً إلى المعصوم بعنوان «قال» ... و هذا الخبر ليس من ذلك .

أما من حيث الدلاله :

فالخبر الدالّ على مسلك (الكفايه) هو : «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» و لكنّ ينافيه الخبر : «صلّ و اجعلها لِمَا فات» ، و هو يصلح لأن يكون قرينه على «يجعلها الفريضة» فيكون المعنى : يجعلها الفريضة الفائتة إن شاء .

هذا كلامه في دوره اللاحقه وفاقاً للمحاضرات . أما في السابقه فخالفه بشده ، لأن الفريضة تطلق على ما يقابل النافله ، و حاصل كلامه القول باستحباب الإعادة مخيراً ، بأن يجعلها نافله أو فريضة أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للكفايه و العراقي في الروايات الأربع .

التحقيق عن سهل بن زياد

اشاره

و المهمّ روايه أبى بصير ، و في سندها كلام طويل ، لأن في طريقها «سهل بن زياد» و قد اختلفت كلمات القوم فيه :

١ - الوثاقه و التوثيق

فمن جهه نرى أن «سهل بن زياد» :

ص: ١٦٧

١ - من رجال تفسير القمى رحمه الله .

□

٢ - من رجال ابن قولويه رحمه الله .

□

٣ - روى عنه الكليني رحمه الله فى الكافى - الذى ألفه ليكون حجّة فى الاصول و الفروع كما قال - أكثر من ٢٣٠٠ روايه ، و قد ذكر المحقق الخراسانى فى (حاشيه الرسائل) بأن أخبار الكافى و أمثاله مفروغ عن اعتبارها ، و قال المحقق النائينى بأن المناقشه فى أسانيد الكافى ديدن من لا خبره له .

□

٤ - و لذا قال الحرّ العاملى و الوحيد البهبهانى - رحمهما الله - عنه : ثقه .

٥ - الشهيد و المحقق الثانى أخذوا برواياته ، و قال صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم : الأمر فى سهل سهل .

٦ - و السيد بحر العلوم و بعضهم تردّدوا فى الشهاده بضعفه .

٢ - الضعف و التضعيف

و من جهه أخرى نرى :

١ - إن ابن الوليد و ابن بابويه استثنياه من كتاب نواذر الحكمه .

٢ - قال النجاشى : ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه ، و إن أحمد بن محمد بن عيسى شهد عليه بالغلوّ و الكذب .

٣ - إن الشيخ فى الفهرست ضعّفه ، و فى الإستبصار قال : ضعيف عند نقّاد الأخبار .

و التحقيق بالنظر إلى ما تقدّم و يأتى هو التوقّف و الاحتياط ، فالرجل لم تثبت وثاقته و لم يثبت له جرح ، و بيان ذلك يتم فى نقاط :

١ - اعتماد الكلينى عليه .

٢ - معنى كلام النجاشى .

فنعول : أمّا كونه من رجال (كامل الزيارات) و (تفسير القمى) ، فبناءً على إفاده ذلك للوثاقه ، فهما توثيقان عامّان يصلحان للتخصيص . و أمّا استثناء ابن الوليد و ابن بابويه فغير واضح دلالاته على الجرح ، لأن استثناء روايات الراوى لا يدل على ضعف الراوى نفسه ، على أن الصدوق يروى عن سهل فى (الفقيه) و قد التزم بالفتوى بما فيه .

و أمّا شهاده أحمد بن محمّد بن عيسى ، فىشكل الاعتماد عليها ، فقد ذكروا أنه كان متسرّعاً فى رمى الأشخاص ، و قضيتته مع محمّد بن عيسى بن عبيد مشهوره ، على أنّ فى نقل النجاشى أنه كان يرمى الرجل بالغلّو ، و هذا يرجع إلى عقيدته أحمد بن محمد بن عيسى فى مفهوم الغلّو و مصداقه .

و تبقى كلمه النجاشى : «ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه» .

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

و الشيخ و إنّ ضعّف الرجل فى (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه فى (رجاله) ، فمن جهه يتقدّم توثيقه ، لكونه فى الكتاب المعدّ للجرح و التوثيق ، و من جهه نراه فى الاستبصار يقول : ضعيف عند نقّاد الأخبار ، فليس ضعيفاً عنده فقط ، لكنّ ، لقائل أنّ يقول بأنّ الكلمه تشعر برجوع التضعيف منهم إلى أخباره لا إلى نفسه ، فتأمل .

و اعتماد الكلينى عليه بكثره ، و فى الكتاب الموصوف بما تقدّم ، يمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقف ، و القول بالاحتياط الوجوبى فى رواياته فى الأحكام الشرعيه .

و أما دلالة روايه أبى بصير - بعد أن ظهر عدم دلالة غيرها على الامتثال بعد الامتثال - فقد ذكر المحقق الأصفهانى فى (الاصول على النهج الحديث) (١) أنها محموله على الصلاه تقيّه ، لأن موضوعها الصلاه فى المسجد جماعه ، و المساجد كانت فى ذلك الزمان كلها بيد العامه و أئمتها منهم ، فكان المراد من « يختار الله أحبهما » هو الصلاه الاولى التى أتى بها منفرداً ، إذ الثانيه التى أتى بها تقيّه ليست بصلاه ، و قد يمكن كونها محبوبه لجهه من الجهات .

و أشكل عليه الاستاذ :

أولاً : بأن فى الروايات ما يدل على كون الإمام فى بعض المساجد من أصحابنا .

و ثانياً : بأن مقتضى بعض الروايات الأمره بالصلاه مع القوم أحببتهم من التى صلاها منفرداً .

إلا أنه دام بقاءه ذكر أن الروايه لا تدل على مسلك العراقى ، لأنه ذهب إلى لغويّه الصلاه الثانيه ، و الحال أن ظاهر لفظ «الأحب» كون التى اختارها أحب من الاخرى ، فتلك أيضاً محبوبه .

نعم ، هناك وجه آخر لما ذكره ، و هو أن فى أخبار الصلاه معهم ما هو نص فى أن الصلاه معهم كالصلاه خلف الجدار (٢) ، و هى تصلح لأن تكون

ص: ١٧٠

١- ١) الاصول على النهج الحديث (بحوث فى الاصول) ١١٣ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣٠٩/٨ الباب ١٠ من أبواب صلاه الجماعه .

قرينه على تعيين الصلاة التي أداها منفرداً للامتثال .

فبالنظر إلى ما ورد في ثواب الصَّلاه معهم ، تكون التي صلَّاهَا جماعةً محقَّقةً للامتثال ، و بالنظر إلى ما ورد من أن الصَّلاه معهم كالصَّلاه خلف الجدار ، تكون التي صلَّاهَا منفرداً هي المحقَّقة للامتثال ، فينتهي أمر روايه أبي بصير إلى الإجمال ، فلا تبقى دلالة على ما ذهب إليه المحققان الخراساني و العراقي ، و الله العالم .

ص: ١٧١

اشاره

أنه بعد الفراغ عن كبرى الإجزاء فى المسأله الاولى ، يأتى دور هذه المسأله الصغرويه ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتى به بالأمر الاضطرارى لمصلحه الأمر الواقعى ، انطبقت الكبرى ، و تم الإجزاء ... فيكون البحث هنا فى الثبوت و الإثبات كذلك ، و يقسم إلى الإجزاء فى الوقت و سقوط الإعادة ، و الإجزاء فى خارجه و سقوط القضاء .

صور مقام الثبوت كما فى الكفايه

و قد ذكر فى (الكفايه) لمقام الثبوت أربع صور ، و حاصل كلامه :

إن العمل الاضطرارى يكون تارةً وافيةً بتمام مصلحه الاختيارى ، و اخرى لا يكون كذلك ، و على الثانى تارةً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحه ، و اخرى : لا يمكن ، و على الأول : تكون المصلحه تارةً لزوميه و اخرى غير لزوميه .

فإن كان العمل الاضطرارى وافيةً بمصلحه الاختيارى تماماً ، فلا إشكال فى الإجزاء ، و إلّا ، فإن كانت المصلحه الفائته لزوميه و لا يمكن تداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عملٍ فضلاً عن أن يكون مجزياً ، و لا يمكن للمكلف البدار إليه ، و إن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميه فلا شبهه فى جواز البدار إلى العمل و لا إشكال فى الإجزاء ، و تلك المصلحه إن كانت

قابله للتحصيل بالعمل ثانياً ، فإنه يأتي به من أجل استيفائها ، و أما إذا كانت المصلحه لزوميه و يمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيار ، فقد قال في (الكفايه) بالتخير بين الإتيان بالعمل الاضطرارى فى أول الوقت ، و بالاختيارى المستوفى للمصلحه فى آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتى بالاختيارى فقط .

و فى هذا المقام وجوه من الإشكال ، إمّا على أصل الإجزاء فى المسأله ، و إمّا على كلام الكفايه .

إشكال المحاضرات على مختار الكفايه

إشاره

فقد أورد فى (المحاضرات) (١) على المحقق الخراسانى - فى القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخير - باستحاله التخير الذى ذكره ، لأنه من صغريات التخير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، لأن غرض المولى يتحقق بالإتيان بالأقل ، الذى هو أحد العدلين ، فيكون الإتيان بالأكثر - و هو العدل الآخر - معه بلا-ملا-ك . هذا من جهه ، و من جهه أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطرارى الواقع فى أول الوقت دائراً مدار الإتيان به - بمعنى أنه لو اتى به فهو واجب و إمّا فليس بواجب - و هذا محال ، لأن الوجوب إنما يتحقق بالداعى إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيده بالإتيان .

و الحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

و أجاب شيخنا : أولاً : بأن هذا الإشكال مبناى ، لأن صاحب (الكفايه)

ص: ١٧٣

يقول بالتخيير بين الأقل والأكثر .

و ثانياً : إن مناط استحاله التخيير بين الأقل والأكثر هو حصول الغرض بالأقل و سقوط الأمر بذلك ، كما أشار إليه ، و هذا حاصل فيما إذا اتى بالأقل قبل الأكثر ، كما فى التسيحات الأربع ، أما فيما نحن فيه ، فإن الأكثر مقدّم فى الإتيان على الأقل ، لأن الأقل هو الصّلاه الاختياريه المأتى بها فى آخر الوقت ، فلو انتظر المكلف حتى آخر الوقت من غير أن يأتى بالأكثر ، فقد استوفى تمام المصلحه بالأقل ، فيكون هذا العدل من الواجب التخييرى - و هو الصّلاه الاختياريه فى آخر الوقت - بشرط لا عن الصّلاه الاضطراريه فى أوله ، فهى واجبه عليه بشرط أن لا يأتى بالاضطراريّه قبلها ، لا أنّها لا بشرط عن ذلك ، و المستشكل نفسه أيضاً يرى أن موارد البشرطلا و البشرطشئء ليست من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، بل هما من المتباينين ، بأن يكون الغرض مترتباً إمّا على الصّلاه الاختياريه بشرط عدم تقدّم الاضطراريه ، و إمّا على الاضطراريه فى أول الوقت و الاختياريه فى آخره .

و إذا كان هذا مفروض كلام (الكفايه) ، فالإشكال غير وارد عليه ، لأن حاصل كلامه : أنّ الاختياريه فى آخر الوقت - بشرط عدم الإتيان بالاضطراريه فى أوله - وافيه بتمام الغرض ، و أمّا لو أتى بالاضطراريّه فى أوله فقد استوفى حصّه من الغرض ، فلا محاله يجب الإتيان بالاختياريه فى آخره ليستوفى الغرض .

و بما ذكرنا يظهر اندفاع توهم لغويّه تشريع الصّلاه الاضطراريّه فى أول الوقت ، لأنّ مفروض كلام صاحب (الكفايه) فى كيفيه التشريع ثبوتاً هو أنّ الصّلاه الاضطراريّه فى أوله واجده لقسطٍ من الغرض ، و يكون كماله و تمامه

بالإتيان بالاختياريه فى آخره ، أما لو انتظر حتى آخره بدون سبق الاضطراريه و أتى بالاختياريه ، فقد استوفى الغرض كاملاً ، فلا لغويّه أبداً .

الاشكال على الإجزاء ثبوتاً

اشاره

و أما الإشكال على أصل الإجزاء فى هذه المسأله ، فالأصل فيه هو المحقق الحلى ، و الفقيه الهمدانى فى بعض كلماته ، و إليه ذهب السيد البروجردى فقال ما حاصله (١) :

إن الأحكام الشرعيه الاختياريه موضوعها هو المكلف المختار ، و الأحكام الشرعيه الاضطراريه موضوعها هو المكلف المضطر ، فوظيفه المضطر هو العمل الاضطرارى فقط ، و هو غير مكلف بتكليفين ، كى يقال هل عمله الاضطرارى يجزى عن امتثال الأمر الاختيارى أو لا يجزى ؟

فمن كان متمكناً من الصلاه مع الطهاره المائيه ، فالخطاب من الأول متوجه إليه بالصلاه كذلك ، و من كان عاجزاً عن ذلك ، فالخطاب من الأول متوجه إليه بالإتيان بها مع الطهاره الترابيه ، و يشهد بذلك التقسيم فى قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» و هو قاطع للشركه .

وعليه ، فالصلاه الاضطراريه - مثلاً - ليست بدلاً عن الاختياريه - خلافاً للمشهور - و إليه أشار الفقيه الهمدانى فى مسأله قراءه غير المتمكن من القراءه الصحيحه كالأخرس (٢) ، كما أن القدره شرط لأصل التكليف ، لا لفعليته ، لأن العاجز غير مكلف عقلاً و شرعاً ، أمياً عقلاً ، فلأن جعل الداعى لغير المتمكن من الامتثال لغو ، و أما شرعاً ، فلحديث الرفع ، و هو رفع واقعى لا ظاهرى .

ص: ١٧٥

١-١) نهايه الأصول : ١١٥ ، الحججه فى الفقه : ١٤٢ .

٢-٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاه : ٢٧٨ ط حجرى .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الاضطراريه أبدالاً عن الأحكام الاختياريه ، أو القول بأن قدره شرط للفعليه ، و لا فعليته للحكم بالنسبه إلى العاجز .

و على الجملة ، فالصلاه بالنسبه إلى القادر و العاجز ، كالصلاه بالنسبه إلى المسافر و الحاضر ، فكما أنّ كلاً من المسافر و الحاضر مكلف بتكليفه الخاص به ، و لا بدليته بينهما ، كذلك القادر و العاجز ، فلكلّ حكمه بحسب حاله فى عرض واحد .

فلا موضوع للإجزاء فى المسأله ، لا ثبوتاً و لا إثباتاً .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه عن ذلك : بأنّ القول بعرضيه الفعل الاضطرارى مع الفعل الاختيارى - خلافاً للمشهور - لا يجتمع مع القول ببديليه التيمم عن الوضوء تارةً و عن الغسل اخرى .

إنه لا بدّ من الالتزام بكون الواجب الأصلى هو الطهاره المائيه ، حتى يصحّ القول بكون التيمم بدلاً عن هذا و ذاك ، و إذا كان التيمم بدلاً عن الوضوء كانت الصيلاه المائيه بها معه بدلاً عن الصيلاه مع الوضوء ، لأنّ بدليته قيدٍ عن آخر تقتضى بدليته المقيد عن مقيد آخر .

ثم عند ما نرجع إلى فتاوى السيد البروجردى نفسه ، نجدّه فى حواشى (العروه الوثقى) ، و فى مسائل التيمم ، يصرّح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه ممّا هو صريح فيما ذكرناه ، فى المسأله رقم (٢٤) يقول : «لا يترك الاحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابه» و فى المسأله رقم (١٠) : «لم يثبت بدليته التيمم عن الوضوء و الغسل غير الرافعين للحدث

للحائض» و في المسأله رقم (٣٠) من كتاب الصلاه: «الأقوى حينئذٍ وجوب الإيماء بدلاً عن السجود» .

و الحاصل: إن الأفعال الاضطراريه أبدال عن الاختياريه ، و ليست مجعوله للمضطرّ إلى جنب جعل الاختياريه للمختار ، كجعل الصلاه المقصوره للمسافر و التمام للحاضر .

و ظاهر النصوص هو البدليه كذلك ، كما في باب (وجوب الضربتين في التيمم سواء كان عن وضوء أم عن غسل) (١) فأى معنى لكلمه «عن وضوء» و «عن غسل» إن لم تكن بدليه ؟

ففى الصحيح عن زراره: «هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابه» أى الكيفيه لا تختلف ، فسواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بيديك مرتين» فأى معنى لكلمه «للوضوء و الغسل من الجنابه» غير البدليه ؟

و فى موثقه عمّار: «سألته عن التيمم من الوضوء و الجنابه و من الحيض للنساء» و هو ظاهر فى البدليه كذلك ...

و عن (تفسير النعمانى): «الفريضة: الصلاه مع الوضوء ، و إن الصلاه مع التيمم رخصه» و هذا نصّ فى المطلب .

و تلخص: سقوط ما ذكره السيد البروجردى .

و كذلك كلام المحقق الهمداني ، فإنه و إن قال فى (طهارته) (٢) بما استشهد به السيد البروجردى ، لكنّه فى (صلاته) صريح فى البدليه ، كما فى بحث القيام ، حيث صرح ببدليه الجلوس عنه للمضطر ، و ببدليه الإضطجاع

ص: ١٧٧

١-١) وسائل الشيعه ٣: ٣٦١ الباب ١٢ من أبواب التيمم .

٢-٢) مصباح الفقيه كتاب الطهاره ٨٧/٦ الطبعة الحديثه .

عن الجلوس للعاجز ، و الإيماء عن السجود ، بل صرّح بالبدليّه في آخر البحث في مسأله : لو صلّى مضطجعا هل عليه قصد البدليّه أو لا ؟ و كذا لو صلّى جالسا ... (١) ؟

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت ، و قد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

و مرجع البحث في هذا المقام إلى أنّه هل من دليلٍ أو أصلٍ عملي يقتضى وفاء البدل بتمام مصلحه المبدل أو لا ؟ و قد جعل في (الكفایه) البحث تارةً في الدليل ، و اخرى في الأصل العملي ، فقال ما حاصله : إن مقتضى إطلاق دليل التيمّم كقوله تعالى «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (٢) و قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» (٣) هو الإجزاء في كلّ موردٍ دلّ الدليل فيه على البدار و لم يُشترط الانتظار ، أو اشترط و جاء البدار عند اليأس ... و مع عدم الإطلاق فمقتضى أصاله البراءة عدم وجوب الإعادة ، لأنه بعد الإتيان بالعمل الاضطراري يشك في حال التمكن من الاختياري في وجود الأمر بالإعادة ، و هو شك في أصل التكليف ، و هو مجرى البراءة . قال : و في القضاء بطريقٍ أولى .

فمقتضى الدليل ثم الأصل - في نظر صاحب (الكفایه) - هو الإجزاء ، سواء في الوقت و خارجه ، و إن علق بعض المحققين المحشّين كالمشكيني على الأولويّه (٤) فقال لم نفهم معناها ، و الأصفهاني (٥) ذكر لها وجوهاً .

ص: ١٧٨

١- (١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة : ٢٦٦ ط حجري .

٢- (٢) سورة النساء : ٤٣ .

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

٤- (٤) الحاشية على الكفایه ١/١٣١ .

٥- (٥) نهاية الدراية ١/٣٩١ .

و قد أوضح المحقق الأصفهاني (1) هذا الإطلاق ، و قرّره الاستاذ دام ظلّه بأنّه :

أولاً: إطلاق في مقابل «الواو» لا- «أو» ، لأنّه لو كان الواجب هو الإتيان بالصّلاه مع الطهاره المائيه بالإضافة إليها مع الطهاره التراييه لقال مثلاً : صلّ مع الطهاره التراييه . و اخرى مع الطهاره المائيه إن ارتفع العذر ، فلمّا قال : افعل هذا العمل الاضطرارى بلا ضمّ الاختيارى إليه ، كان الكلام مطلقاً يدل على أجزاء الاضطرارى عن الاختيارى ، فلا تجب الإعاده و القضاء .

و ثانياً : هذا الإطلاق مقامى لا لفظى ، و ذلك : لأن الإطلاق يقابله التقييد تقابل العدم و الملكه - كما تقدّم فى التعيّد و التوصلى - و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكنّ التقييد هنا محال أو غير صحيح .

إن المدعى هو إطلاق «فَتَيَّمُوا» ، فإنّ اريد تقييد هيئه اللفظ و أعنى «الوجوب» ، بأن يكون وجوب التيمّم مشروطاً بالإتيان بالوضوء فى آخر الوقت ، فهذا غير ممكن ، لأنّ التيمّم بدل عن الوضوء ، فكيف يتقيّد وجوب البدل بإتيان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصيل المبدل للمصلحه لا- يعقل الأمر بالبدل ... و إذا استحال تقييد الهيئه استحال الإطلاق . و إنّ اريد تقييد المادّه و هو «الواجب» ، بأن يكون نفس الواجب - أعنى التيمّم - مشروطاً بالإتيان بالوضوء ، كما أن الصّلاه مشروطه بالطهاره ، فهذا التقييد ممكن و لكنه غير صحيح ، لأن معنى ذلك بطلان الصّلاه مع التيمّم ، و المفروض صحّتها فى أول الوقت ، غير أنها غير مستوفيه لتمام الغرض ... و إذا بطل التقييد بطل الإطلاق .

ص: ١٧٩

فظهر أن هذا الإطلاق ليس بلفظي ، بل هو مقامي ، بيان أن المولى فى مقام البيان لتمام غرضه ، و مع ذلك قد اكتفى بالصَّلاه مع التيمم ، و أوجبها على المكلف سواء تمكَّن من الوضوء فيما بعد أو لا-، فيكشف ذلك عن حصول غرضه بالعمل الاضطرارى ، و هذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاستاذ فى الدوره السابقه : إمكان التقييد فى هيئه «فَتَيَّمُوا» بيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إمكان الإتيان به ، و المفروض هو الإمكان ، إذ لا- مانع من القول : إن كنت متمكناً من الصَّلاه بالطهاره المائيه فى آخر الوقت فعليكَ بها مع الطهاره التراييه فى أوله ، و إذا أمكن هذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع التراييه سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

و لا يخفى أن الثمره مع الإطلاق اللفظي جواز التمسك بأصالة البيان عند الشك فى التقييد ، أما الإطلاق المقامى فلا يجرى معه الأصل المذكور ، بل يتوقف ثبوته على إحراز كون المولى فى مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

و قد أورد على التمسك بالإطلاق فى الآيه و الروايه المذكورتين بأنه : مع القدره على الطهاره المائيه - و لو فى طول الطهاره التراييه - ينتفى الموضوع فى الآيه و الروايه ، إذ لا ريب فى أن المكلف به هو طبيعه الصَّلاه المقَّيده بالطهاره المائيه ، و بمجرد التمكَّن من فردٍ ما منها - سواءً كان فرداً عرضياً أو طولياً - يتبدل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمم ، فلا إجزاء .

إذن ، لا بد من دليلٍ خاصٍّ يدلُّ على جواز البدار إلى الصَّلاه فى أول

الوقت في حال الاضطرار ، و هذا الدليل موجود في مورد التقيّه ، أمّا في محلّ الكلام فلا ... و قد ظهر عدم نهوض الآيه و الروايه و غيرهما من الأدلّه العامّه لإفاده جواز البدار في المقام .

و هذا الإشكال يتوجّه على صاحب (العروه) و سائر الفقهاء القائلين بجواز البدار حينئذٍ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني

فذكر الاستاذ دام بقاءه : أن المحقق الخراساني قد استدللّ لعدم الإعادة و القضاء في (شرح التبصره) (١) بدليلٍ خاصٍ ، و هو صحيحه ابن سنان (٢) ، الدالّه على عدم وجوب القضاء ، و برواياتٍ معتبره لعدم وجوب الإعادة في الوقت ، و قد جمع بينها و بين ما عارضها من الأخبار بالحمل على الاستحباب ، و قد أشكل هناك على التمسك بقاعده الإجزاء ، بأنّه يتوقّف على إحراز كون العمل الاضطراري وافيّاً بتمام المصلحه ، أو إحراز عدم التمكن من استيفاء ما فات منها بعد العمل الاضطراري ، و ما لم يحرز أحد الأمرين يكون إطلاق أدلّه وجوب العمل الاختياري محكّماً ، و إلّا وصلت النوبه إلى البراءه .

قال الاستاذ : و مع غضّ النظر عمّا ذهب إليه و استدللّ به في (شرح التبصره) فإنه يمكن تقريب الاستدلال بالآيه و الروايه بما يندفع به الإشكال ، بأن يقال : إن مقتضى «لا صلاه إلّا بطهور» (٣) تقييد طبيعي الصّلاه بالطهور ، لكنّ : «التيّم أحد الطهورين» (٤) يتقدّم عليه بالحكومه ، و مقتضى ذلك كون

ص: ١٨١

-
- ١-١) اللّمعات التّيره في شرح التبصره : ٩٧ (ضمن رسائل فقهيّه) .
 - ٢-٢) وسائل الشيعه ٣/٣٦٨ ، أبواب التيمّم ، الباب ١٤ رقم ٧ .
 - ٣-٣) وسائل الشيعه ، الباب الأول و الثاني من أبواب الوضوء .
 - ٤-٤) وسائل الشيعه ٣/٣٨١ .

الطهاره الترابيه فى عرض الطهاره المائيه ... هذا بالنسبه الى الروايه . و أما الآيه :

فإن عدم الوجدان فيها ظاهر فى الإطلاق بحسب الأزمنه ، فإذا كانت الآيه معناها - كما فى الخبر (١) - : إذا قمتم إلى الصلاه من النوم ، وفى هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التيمم ، و تقييد عدم وجدان الماء بتمام الوقت يحتاج إلى مؤونه زائده ، و لم يقم دليل معناه : و إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيّموا ، و مع عدمه ، فمقتضى الإطلاق وجوب التيمم سواء وجد الماء بعده أو لا .

و الحاصل :

أولاً : إنه يمكن تقريب الاستدلال بالآيه و الروايه بما ذكر ، و المستشكل لم يتعرّض لذلك .

و ثانياً : إن المحقق الخراسانى استدللّ فى فقهه بأدله خاصه .

بيان المحقق النائيني

و قال الميرزا رحمه الله بعدم وجوب الإعادة للمتّمّن من الطهاره المائيه بعد الإتيان بالصلاه مع الطهاره الترابيه ، بأن المفروض قيام الدليل على صحه الصلاه مع التيمم فى أوّل الوقت ، و حينئذ يكون الإجزاء ضرورياً ، لقيام النص و الإجماع و الضروره على عدم تعدّد الفريضه فى الوقت الواحد .

الإشكال عليه

و تعقبه شيخنا و السيد الأستاذ (٢) بما حاصله : إن هذا الوجه أخصّ من المدعى ، إذ يتم فى الصلاه فقط ، لقيام الإجماع بل الضروره فيها على عدم

ص: ١٨٢

١-١) وسائل الشيعه الباب الثالث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٧ .

٢-٢) منتقى الأصول ٣٥/٢ .

التعدّد كما ذكر ، و البحث يعمّ كلّ الأعمال الاضطراريّه .

و أما بالنسبه إلى القضاء فقال الميرزا : بأنّ القيد كالإتيان بالصلاه بالطهاره المائيه ، إنّ كان قيدياً للصلاه مطلقاً ، أى هي مقيده بها سواء في حال التمكن و العجز ، فهذا مخالف لمسلك العدليه ، لزوم كون الأمر بالصلاه مع التيمّم تكليفاً بلا-ملا-ك ، و المفروض وجود الأمر بها ، فلا-محاله يكون الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه مقيداً بحال التمكن منها ، و هذا يقتضى إجزاء التراييه ، لأن دخل المائيه في الملا-ك هو في حال التمكن فقط ، و مع العجز عنها فلا-دخل لها . اللهم إلّا أن تكون الطهاره المائيه دخيله في مرتبه مصلحه الصلاه ، بأن تكون التراييه وافيّه بأصل مصلحتها ، و المائيه يحصل بها شدّه المصلحه ، لكنّ هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصلاه مع الطهاره التراييه وافيّه بالمصلحه الصلاتيه ، و شدّه المصلحه أمرٌ غير قابلٍ للتدارك ...

و الحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه ، و هذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائيه في المصلحه مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصلاه ، و لا يبقى حينئذٍ موضوع للإعاده و القضاء لها .

إشكال الأصفهاني و الخوئي

و أورد عليه المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه المحقق الخوئي (٢) في (المحاضرات) و تعليقه (أجود التقريرات) (٣) ، بإمكان أن تكون المصلحه الواحده ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاه مع الطهاره المائيه ، و الاخرى :

للصلاه مع التراييه ، أو يكون في المورد مصلحتان ، لكلٍ من الصلاتين مصلحه ...

ص: ١٨٣

١-١) نهايه الدرايه ٣٨٥/١ - ٣٨٦ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٤٠/٢ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢٨٣/١ الهامش .

أما على الفرض الأول : فالطهاره المائيه دخيله فى شدّه المصلحه ، فالصّلاه فى الوقت مع الترايبه ذات مصلحه ، و لذا امر بها ، لكنّ مع فوت المرتبه الشديده من المصلحه فى الوقت ، يؤمر بالقضاء فى خارجه ، استيفاءً لتلك المرتبه الفائتة من المصلحه .

و أمّا على الفرض الثانى ، فالطهاره المائيه محصّله لمصلحه ملزمه قائمه بالصّلاه مع الطهاره المائيه ، ففى الوقت يأتى الأمر بالصّلاه مع الترايبه لدرك مصلحتها ، لكنّ المصلحه الاخرى الفائتة تستوجب الأمر بالصّلاه مع المائيه فى خارج الوقت قضاءً ، تحصيلًا للمصلحه القائمه بها .

فما ذكره الميرزا من عدم دخل المائيه فى المصلحه إلّا فى حال التمكن غير صحيح ، بل أمكن تصوير دخلها بالصورتين المذكورتين أيضاً .

جواب الاستاذ

وقد أجاب الاستاذ : بأنّ الصّوره الاولى ، و هى فرض دخل المائيه فى مرتبه المصلحه و الغرض ، المذكوره فى كلام الميرزا ، كما قررناه ، و أمّا الصوره الثانيه ، فمن الناحيه الثبوتيه لا مانع منها ، إلّا أن كلامنا فى الصّلاه مع التيمم ، و الصّلاه مع الوضوء ، و كيف يتصوّر لكلّ منها مصلحه مباينه لمصلحه الاخرى ؟ إن المصلحه و الغرض من الصّلاه أنها «قربان كلّ تقى» (١) و «إنّ الصّلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر» (٢) و «معراج المؤمن» (٣) و نحو ذلك ... و هذه ليست بحيث تتحقق مع الصّلاه بالمائيه و لا تحقق معها بالترايبه ، بل كلّ واحدٍ منهما معراج و قربان و تنهى عن الفحشاء و المنكر ... و لو كان فرقٌ فهو من

ص: ١٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ٤٣/٤ الباب ١٢ من أبواب استحباب ابتداء النوافل .

٢- (٢) سوره العنكبوت : ٤٥ .

٣- (٣) على ما فى بعض الكتب .

حيث المرتبه ، و قد ذكر الميرزا أن المرتبه إذا فاتت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي - في بيان الإجزاء في مقام الاثبات - بأن قوله عليه السلام : «التيمم أحد الطهورين» يدل بالمطابقه على كون التراب فرداً من الطهاره المعتره في الصلاه ، فيكون حاكماً على قوله «لا صلاه إلا بطهور» بتوسعه موضوعه ليشمل الماء و التراب معاً ... مع جعل الطهاره التراييه في طول الطهاره المائيه .

هذا مدلول الروايه مطابقه ، و هو يدل بالدلاله الالتزاميه على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقى المذكور معارض بقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» الظاهر في تقيد الصلاه بالطهاره المائيه بالخصوص ، فدلّ على دخل هذه الخصوصيه و لو في المرتبه ... فلو صلّى بالتراييه وجب عليه المائيه ، و الحال أنّ مقتضى الروايه عدم وجوب الإعادة أو القضاء ، و في هذا الفرض يتقدم دلاله الآيه على دلاله الروايه ، لا لكونها بالإطلاق ، و دلاله الآيه بالوضع ، و مع الدلاله الوضعيه لا تنعقد الدلاله الإطلاقيه ، لأن المحقق العراقي يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتصل ، و هنا كذلك ، بل لأن حججه هذا الإطلاق في الروايه تنعدم بمجىء الآيه ، لكونها بياناً منفصلاً للروايه ، و مع سقوط إطلاق الروايه عن الحججه بالآيه المباركه لم يبق دليل على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقي ، لكنّ هنا نكتة لأجلها يقول بالإجزاء ، و هى :

إن الآيه المباركه و إن دلت على خصوصيه و دخل للطهاره المائيه فى الصلاه ، لكن مع عدم امكان استيفاء مصلحتها - بعد الإتيان بالصلاه مع الطهاره الترابيه حسب الأمر الشرعى - لا يبقى الأمر بالإعادته و القضاء .

و تلخص : إن غايه ما تستوجه المعارضه بين الآيه و الروايه و تقدّم الآيه هو : عدم استيفاء الطهاره الترابيه لتمام المصلحه ، لكن المدلول الالتزامى للروايه هو الاجزاء ، من جهه أن الطهاره الترابيه قد فوتت المصلحه ، و لا يمكن بعد الإتيان بها استيفاء تمام المصلحه ...

إشكالات الاستاذ

و قد أورد عليه الاستاذ دام بقاءه بوجوه :

الأول : إنه و إن كان دلالة الآيه المباركه على دخل الطهاره المائيه بالوضع كما قال ، لكن دلالتها فى مورد الاضطرار و الصلاه مع الترابيه هى بالإطلاق و ليس بالوضع ، لأنها تدلّ على وجوب الطهاره المائيه و اعتبارها ، سواء اضطرّ المكلف فى بعض الوقت إلى الطهاره الترابيه أو لا... و الروايه الشريفة تدلّ على إجزاء الطهاره الترابيه بالإطلاق كذلك ، لكن إطلاق الدليل الحاكم - و هو الروايه - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم و هو الآيه الكريمة ، فلا تصل النوبه إلى المعارضه .

و الثانى : إن تمسكه بالدلاله الالتزاميه للروايه على الإجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقه بالمعارضه مع الآيه على الفرض ، موقوف على تماميه القول ببقاء المدلول الالتزامى للدليل بعد سقوط مدلوله المطابقى ، و أمّا على مبنى تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه فلا يتم .

و الثالث : - و هو العمده فى المقام - إنّ الدليل على عدم الإجزاء ليس

الآية المباركة - أو ليس آية بوحدها - بل صحيحه زواره : «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم و ليصل» (١) و مدلولها : إنه ما دام الوقت باقياً فلا تصل النوبة إلى التيمم ، و هذه الصحيحه توضّح معنى الآية : أى : و إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيتموا ... و ليس معناها : و إن لم تجدوا ماءً فى زمانٍ و إن كان الوقت باقياً ... فلا إطلاق للآية ...

فسقط استدلال المحقق الخراسانى و من تبعه كالسيد الحكيم فى (شرح العروه) (٢) .

و بذلك يظهر معنى الروايه أيضاً ، فإنّ التراب نزل بمنزله الماء و جعل مصداقاً للطهاره ، فى حال عدم التمكن من الماء فى تمام الوقت ... فلا معنى للحكومه ...

و تلخص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء فى قسم من الوقت ... فإنّه لو صلى بالتيمم و جب عليه الإعادة ... بل إن وظيفة الصبر حتى آخر الوقت ، و الصلاه مع الطهاره المائيه ... وفقاً للقائلين بعدم جواز البدار .

هذا ، و قد بحث الاستاذ فى دوره السابقه عن دلالة الأدله العامه مثل «كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله» (٣) و مثل «حديث الرفع» (٤) و مثل «قاعده الميسور» (٥) ... و تمّ ذكر فى دوره اللاحقه أن لا مجال لطرح تلك الأدله مع وجود صحيحه زواره ، و كان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبه

ص: ١٨٧

١-١) و سائل الشيعه ٣/٣٦٦ الباب ١٤ رقم ٣ .

٢-٢) مستمسك العروه الوثقى ٤/٤٤٢ .

٣-٣) و سائل الشيعه ١٦/٢١٤ بلفظ : التقية فى كلّ شىء

٤-٤) كتاب التوحيد : ٣٥٣ رقم ٢٤ .

٥-٥) غوالى اللآلى ٤/٥٨ برقم ٢٠٦ .

إلى التيمّم .

و أمّا بالنسبة إلى غير التيمّم من الأفعال الاضططّارويه ، فلا بدّ من النظر الدقيق فى أدلّتها الخاصّه ، فإنّ فقد الدليل الخاص على الحكم فيها وصلت النوبه إلى الأدلّه العامه . و الله العالم .

الأصل العملى

إشاره

قد تقدّم أنّ الإطلاق الذى تمسّك به فى (الكفايه) ، و كذا المعارضه التى ادّعاها المحقق العراقى ، ممنوعان ، بل المرجع هو النصّ الخاص .

و مع التّنزّل عن كلّ ذلك و وصول الأمر إلى الأصل العملى ، فهل المقام مجرى البراءه أو الاشتغال ؟ و هل عندنا هنا أصل مقدّم عليهما ؟

قال بعض المحققين : مقتضى استصحاب وجوب الصّلاه مع الطّهاره المائيه ، إعاده الصلاه ، فلا تصل النوبه إلى البراءه .

و ذهب صاحب (الكفايه) (١) و من تبعه كالأصفهانى و الميرزا (٢) إلى البراءه . لكون المورد من صغريات الشك فى التكليف ، و قال العراقى بالاشتغال (٣) ، لكونه من دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

فالكلام فى مرحلتين :

١ - الاستصحاب

المرحله الاولى : فى تقريب الاستصحاب ، لمن صلّى مع التيمّم ثم تمكّن فى بعض الوقت من الماء ، كما قال المحقق الإيروانى فى (تعليقته)

ص: ١٨٨

١- ١) كفايه الأصول : ٨٥ .

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣٩٢/١ ، أجود التقريرات ٢٨٥/١ .

٣- ٣) نهايه الأفكار ٢٣٠/١ .

على الكفايه (١)، إن الخطاب بالصَّلاه مع الطهاره المائيه متوجّه إلى المكلف بمجرد دخول الوقت، و هو موجود إلى آخره، فهو وجوب واحد مستمر، غير أنه يكون لمن عجز عن الماء في أول الوقت معلّقاً على وجدانه و التمكّن منه، و يكون الوجوب في حقّه فعليّاً و الواجب استقباليّاً، هذا من جهه الطهاره المائيه. و من جهه الطهاره الترابيه، فإنّ دليله كالروايه: «التيمّم أحد الطهورين» يجعل الطهاره الترابيه للعاجز عن الماء، فالنتيجه هي التخيير، و مع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصَّلاه مع الطهاره الترابيه بتمام المصلحه، يشكّ في سقوط الواجب المعلق بإتيان الصَّلاه معها، و إذا عاد الشكّ إلى سقوط الواجب، جرى استصحاب بقاء وجوب الصَّلاه مع الطهاره المائيه، و هو استصحاب تنجيزي ... و معه لا مجال لغيره من الاصول.

إشكال الاستاذ

و أورد عليه شيخنا دام بقاءه :

أولاً:- إنه من جهه يصرّح بالوجوب التخييري لمن كان فاقداً للماء في بعض الوقت و واجداً له في البعض الآخر، بين الطهاره المائيه و الطهاره الترابيه، و من جهه اخرى يقول باحتمال التعيين المقوم للاستصحاب، و كيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين؟

و ثانياً: إن وجوب الصَّلاه مع الطهاره المائيه على من أتى بها مع الطهاره الترابيه، إن كان مطلقاً، - بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيه أو لا؟ - فهو لا يجامع التخيير كما تقدم، و إن كان مقيداً بعدم الإتيان

ص: ١٨٩

بها مع الترابيه ، كان موضوع وجوبها مع المائيه مقيداً بمن لم يصل مع التيمم ، و حينئذٍ ، فالمكلف الذى صلاها مع التيمم ثم تمكن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، و الشرط فى الاستصحاب وحده الموضوع .

و تلخص : إن الصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لعدم اليقين بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه بالنسبه للمكلف فى أول الوقت بالتيمم ، و مع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجرى الاستصحاب .

أقول :

هذا كلامه فى دوره اللآحقه ، أما فى السابقه فقد صحح جريان الاستصحاب التعليقى - لا التنجيزى - ثم عدل عنه كما سيأتى .

٢ - البراءه أو الاشتغال

و بناءً على سقوط الاستصحاب تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال ، قال المحقق العراقى فى بيان الاشتغال ما هذا توضيحه :

إن المفروض قيام مرتبه من الغرض بالصلاه مع الطهاره المائيه ، فإن كانت الصلاه المأتى بها بالترابيه مفوتة للغرض و لا يبقى مجال لتحصيله ، فلا- أمر بالإعاده ، أما مع الشك فى تفويتها ذلك ، و احتمال القدره على تحصيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالاحتياط ... نظير ما إذا امر بدفن الميت ، و شك فى قابليه الأرض للحفر ، فإن مقتضى القاعده هو الاحتياط .

و بهذا البيان يندفع ما اورد عليه من أنه متى كان الشك فى التكليف - من جهه فقد الدليل أو إجماله أو الشك فى القدره - جرى أصل البراءه ، و ما نحن فيه مورد للشك فى القدره . وجه الاندفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسأله فى صورته العلم بالغرض و الشك فى القدره على الامتثال ، لا الشك فى التكليف .

ص: ١٩٠

قال المحقق العراقي : و لو شك في أنّ الصّلاه هذه مع الطهاره الترابيه كانت وافيّه بتمام مصلحتها مع المائيه ، فالحكم هو الاحتياط ، من جهه المبني في صوره دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، و ما نحن فيه حينئذٍ من صغريات تلك الصّوره ، لدوران أمر المصلحه بين قيامها بالجامع بين التيمّم و الوضوء ، فهو مخيّر ، و قيامها بخصوص الصّلاه مع الوضوء ، فعليه ذلك على وجه التعيين ... و المختار في مثله هو الاشتغال .

قال الاستاذ

أمّا من النّاحيه الكبرويّه ، فالمختار وفاقاً لجماعه هو البراءه لا الاشتغال .

و أمّا من النّاحيه الصغرويّه ، فإنّ ما نحن فيه ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير - و لذا قال في (الكفايه) هنا بالبراءه مع ذهابه في الكبرى إلى الاشتغال - و ذلك : لما تقدّم في كلام المحقق الخراساني من أنّ الأمر هنا دائر بين الصّلاه مع التيمّم في أوّل الوقت ثم الإتيان بها مرّة اخرى مع الوضوء في آخره ، و بين الانتظار و الصّلاه مع الوضوء في آخره ... إذن ، عندنا يقينٌ بوجوب الصّلاه مع التيمّم في أول الوقت ، و الشك في أنّه هل يجب عليه بالإضافه إلى ذلك - الإتيان بالصّلاه في آخر الوقت بالطهاره المائيه أو لا ؟ فإن وجب ضمّ ذلك ، كانت الصلاتان معاً عدلاً للصّلاه مع الطهاره المائيه المأتى بها منفرداً في آخر الوقت ... فيرجع الشك حينئذٍ إلى وجوب هذه الإضافه بعد الصّلاه مع التيمّم ، و هذا من الشك في أصل التكليف ، و هو مجرى البراءه .

فظهر : أن الصحيح هو أن المقام - وفاقاً لصاحب (الكفايه) و أتباعه - من موارد الشك في التكليف ... و الأصل الجارى فيه هو البراءه . و ليس من موارد

دوران الأمر بين التعيين و التخيير ليجرى الاشتغال كما عليه العراقي أو البراءه كما عليه في (المحاضرات) .

و أمّا ما ذكره المحقق العراقي من إرجاع المقام إلى صورته الشك في قدره ، و حكم العقل فيها بلزوم الاحتياط ، نظير مسأله دفن الميت و الشك في قدره على حفر الأرض ، ففيه :

إنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط تحصيلاً للغرض ، إنما هو حيث يُعلم بالغرض ، بحيث لو فات لكان المكلف مقصّراً ، كما في مسأله دفن الميت ، و لكنّ كلّ موردٍ علم فيه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبء ، بل علم باستناد فوته إلى المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الاحتياط فيه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ المفروض تجويز المولى البدار إلى الصّلاه مع الطهاره الترابيه ، حتّى مع وجود المصلحه الزائده في الطهاره المائيه المحتمل فوتها بالإتيان بالصّلاه مع التيمّم ، و لما كان هذا الفوت مستنداً إلى تجويز المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الاحتياط .

و تلخّص : إنه لا- مانع من جريان البراءه ، فالمورد ليس من موارد حكم العقل بالاحتياط ، كما ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، بقطع النظر عن المبنى في الكبرى .

و هل البراءه محكومته بالاستصحاب التعليق ؟

و تبقى نظريّه السيد الحكيم ، فإنه قال بجريان الاستصحاب التعليق في المقام (1) ، و بحكومته على البراءه ، و تقريب ذلك :

إنّ هذا المكلف لو لم يأت بالصّلاه مع التيمّم في أوّل الوقت ، لوجب

ص: ١٩٢

عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، و هذه قضيه تعليقيه ، و حيث أتى بالصلاه مع التيمم ، و شككنا في سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف في الاستصحاب التعليقي و هو : العنب إذا غلى يحرّم ، حيث الحرمة معلقه على غليان العنب ، فلو زالت العنيه و حصل الغليان و شككنا في بقاء الحكم المعلق ، استصحب و أصبح فعلياً بتحقق الغليان .

قال الاستاذ

و فيه بحث ، أما من جهه الكبرى ، فالاستصحاب التعليقي محلّ كلام بين الأعلام .

و المهم جهه الصغرى ، و ما نحن فيه ليس من صغريات هذا الاستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغير الحاصل قبل الشرط في حاله من حالات الموضوع المستصحب لا- في مقوماته ، و في المثال المعروف قد تبدلت حاله الموضوع من العنيه إلى الزبيبه . أما في المقام ، فوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه له شرطان ، أحدهما : التمكن من الماء في الوقت ، و الآخر :

عدم الإتيان بالصلاه مع التيمم ، ففي ناحيه الموضوع المستصحب - و هو وجوب الصلاه كذلك - يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم - كما هو المفروض - فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ...

و تلخص : إن أصل الموضوع و وجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود و قد زال وصف العنيه عنه ، فهو حينئذٍ مجرى الاستصحاب التعليقي على المبني ، و موردنا ليس من موارد ، لعدم تماميه أركانه .

إن الصلاة مع التيمم بدل عن الصيلاه مع الطهاره المائيه ، - و ليسا في العرض كالصيلاه قصرأ أو تماماً - و إذا كانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء في تمام الوقت ، لا الاضطرار في بعضه ، و بمجرد التمكّن من الماء في بعضه يمتنع وصول النوبه إلى البدل ، شرعاً و عقلاً ... و المشهور بين الفقهاء هو عدم جواز البدار ، و عدم الإجزاء .

و جمع بعضهم بين النصوص المختلفه بحمل الإعادة على الاستحباب ، غير تام ، إذ ليس الجمع بين «يعيد» و «لا يعيد» جمعاً عرفياً ، و مع استقرار المعارضه ، فالمرجح أخبار عدم الإجزاء ، لأنها مخالفه للعامه ، لكون معظمهم على الإجزاء .

هذا تمام الكلام على الإعادة .

و أمّا حكم القضاء بالنسبه إلى من أتى بالعمل الاضطراري ، كالصيلاه مع التيمم ، ثم تمكّن من العمل الاختياري بعد انقضاء الوقت ، فمقتضى الأدله العامه اللفظيه - كآليه المباركه : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...» و الروايه : «التيمم أحد الطهورين» - هو الإجزاء .

فإن وصلت النوبه إلى الأصل العملي ، فهل هو البراءه أو الاشتغال ؟

تفصيل للمحقق الأصفهاني

قال المحقق الأصفهاني بالتفصيل ، بأنّ وجوب القضاء إنّ كان بأمر جديد - لكون موضوع الدليل هو «الفوت» - فالأصل هو البراءه ، لأنّ المفروض عدم قدره على الطهاره المائيه في الوقت كلّه ، فلا يصدق عنوان «فوت الفريضة» . و كذا بناءً على القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاك»

الفريضة» فإن فوته مشكوك فيه ، و حينئذ يكون التمسك ب «من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته» تمسكاً بالدليل في الشبهه الموضوعيه .

و إن كان وجوب القضاء بالأمر الأول ، فالأصل هو الاشتغال ، لجريان الاستصحاب هنا - بخلاف ما لو كان بأمر جديد ، فإنه لا يجرى استصحاب عدم الإتيان بالواجب في الوقت ، لأنه بالنسبه إلى عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لكونه عنواناً وجودياً - لأن الأمر الأول لم يمتثل ، و لو شك في امتثال الواجب بالإتيان بالصلاه مع التيمم ، استصحاب عدم تحقق الامتثال .
لكن القول بأن القضاء هو بالأمر الأول خلاف التحقيق .

نقد الاستاذ

و أشكل الاستاذ : بأن هذا الاستصحاب كيف يجرى مع اليقين بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه في الوقت ؟ ، و أين الشك كى يتمسك بالاستصحاب ؟ بل إن صورته المسأله مع عدم الشك في عدم الإتيان هي :
الشك في وفاء هذا العمل الاضطرارى بتمام مصلحه العمل الاختيارى ، لكن لا يجرى أصاله عدم الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلى له .

و الحاصل : إن الحكم في القضاء لا يكون أشد من الحكم في الإعاده ، و قد قال المحقق الأصفهاني هناك بالبراءه ، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و إذا كان القضاء بالأمر الأول فلا يعقل الاشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمته بالصلاه مع الوضوء بل مع التيمم ، و قد أتى بالواجب . نعم لو فرض كونه مكلفاً بالصلاه مع الوضوء ، و لم يأت بها مع التيمم حتى خرج الوقت ، ثم شك في إتيانه بالواجب ، كان القضاء بالأمر الأول ، و جرى الاستصحاب ، لكن

هذا خارج عن البحث .

و على الجملة ، فقولہ بجریان أصله عدم الإتيان بالعمل الاختياري غير تام .

و أمّا أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان» و ليس «الفوت» و إن اشتهر بين المتأخرين من الأعيان ، و التفصيل في الفقه .

فالأصل الجارى في المقام هو البراءة ، لو وصل الأمر إلى الأصل العملى .

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية .

ص: ١٩٤

اشاره

إذا وقع الامتثال لأمرٍ ظاهرى ثم انكشف الخلاف ، فهل العمل المأتى به مجزٍ عن الواقع أو لا ؟

فى هذا المقام أقوال عديده :

١ - الاجزاء مطلقاً .

٢ - عدم الاجزاء مطلقاً .

٣ - التفصيل ، و المهمّ منها تفصيل (الكفايه) بين الاصول فالاجزاء و الأمارات فعدم الاجزاء .

و اعلم أنه :

تارةً : الشبهه موضوعيه ، سواء كان موضوع الحكم شيئاً خارجياً ، كالصعيد بالنسبه إلى التيمّم ، أو حكماً شرعياً كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه .

و اخرى : الشبهه حكميه .

و أيضاً : تارةً : يكون الحكم الظاهرى بأصل - محرز أو غير محرز - و اخرى : بأماره ، و ثالثه : بالقطع .

و أيضاً : تارةً : يكون كشف الخلاف بالقطع ، و اخرى : بالأصل ، و ثالثه :

بالأماره .

ص:١٩٧

و لا بدّ من البحث في جميع هذه الشقوق بمقتضى الأدلّه الأوليّة ، ثمّ بمقتضى الأدلّه الثانويّه ، لنعرف حدّ دلالة الدليل الظاهري ، و أنّه إذا قام - مثلاً - على الطّهارة ، فهل يترتّب عليه الأثر في ظرف الشكّ أو الجهل بالحكم الواقعي فقط ، بحيث يكون مجزياً إن لم ينكشف وقوع العمل على خلاف الواقع ، فلو انكشف ذلك وجب إعادته ، فهو محدود بهذا الحدّ ، أو أنه ليس بمحدود به ، بمعنى أنه يكون مجزياً و لا تجب إعادته ، نعم ، يجب العمل طبق الواقع المنكشف من حين انكشافه في الصلوات الآتية مثلاً ؟

رأى المحقق الخراساني

و عمدته الكلام هو مورد قيام الأصل أو القاعده ، و قيام الأماره ، على الموضوع أو الحكم ، ثم انكشاف الخلاف ، و لذا جعل صاحب (الكفايه) البحث أولاً : في قيام الأصل ، ثم في قيام الأماره ، فقال ما حاصله :

لو قام الأصل على موضوع التكليف ليفيد تحقّق ما هو شرط التكليف أو جزء التكليف ، كقاعده الطّهارة أو قاعده الحلّ أو استصحابهما في وجه قوى (1) ، كان مجزياً عن الواقع ، فلو صلّى في ثوب مشكوك الطّهارة استناداً إلى القاعده ، أو مشكوك في كونه حلالاً - استناداً إلى أصاله الحلّ ، أو استصحابهما - في وجه قوى - ثم انكشف نجاسه الثوب أو عدم حلّيته ، فالصّلاه صحيحه مجزيه عن الواقع ، لكن لا يصلّى فيه فيما بعد .

و استدللّ على الإجزاء هنا بحكومه الدليل القائم على الأصل و القاعده على دليل الاشتراط ، يعني : إن قوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتى تعلم

ص: ١٩٨

١- ١) قوله «في وجه قوى» إشارة إلى وجود الخلاف في الاستصحاب بأنه أصلّ أو أماره ، و على الأوّل هل يفيد حكماً بعنوان جعل المماثل أو لا يفيد إلّا المنجزيه . فعلى أنه أصلّ و جعل للحكم المماثل يدخل في البحث .

أنه قدر» (١) و «كل شيء لك حلال» (٢) و عموم قوله «لا- تنقض اليقين بالشك» (٣) بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهاره أو الحليته في لباس المصلّي ، أى يكون موسّياً لدائره الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهاره أو الحليته ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهاره و الحليته الواقعيه و الظاهريه . (قال) : فانكشف الخلاف فيه لا- يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيّم أحد الطهورين» بالنسبه إلى «لا صلاه إلّا بطهور» ، حيث أنّ الروايه تقول بأن «الطهور» أعم من الماء و التراب ، و لذا تكون الصلاه مع التيمم مجزيه تماماً كالصلاه مع الوضوء ، و لو انكشف الخلاف حكم بصحّه الصلاه .

و هذا مسلك الخراساني و من تبعه كالعراقي و البروجردى فى معنى «التيّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنّ تبدّل حال المكلف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعادة الصلاه ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدّل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه فى الاصول الجاريه فى الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينيه ، كالصعيد و نحوه ، أو أحكام شرعيه ، كالطهاره و نحوها .

أمّا فى الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقيه و القول بالسببيّه .

ص: ١٩٩

- ١-١) وسائل الشيعه ٣/٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم ٤ .
- ٢-٢) وسائل الشيعه : ١٧/٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ٤ .
- ٣-٣) وسائل الشيعه ١/٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ١ .

أمّا على الطريقيّ (١) فقال بعدم الإجزاء . (قال) : فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً . يعنى : إن دليل اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لا يفيد الجعل ، و كذا البيّنه ، فلو قامت البيّنه - مثلاً - على طهاره الثوب أو جاء خبر ثقه ، كان مقتضى قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من مواليّنا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٢) أو أدلّه اعتبار البيّنه : أنّ هذا طريق كاشف عن الطهاره ، و لا دلالة فيه على جعل من قبل الشارع للطّهاره - بخلاف قاعده الطهاره مثلاً ، فهناك جعل شرعى للطّهاره - فبارتفاع الجهل و انكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطّهاره ، فلا إجزاء (٣) .

و أمّا على السببيّه ، فقد ذكر أربع صور - كصور الأمر الاضطرارى - لأنه بناءً على هذا القول تحصل المصلحه فى المتعلّق - بخلاف الطريقيه حيث لا مصلحه فيه - و حينئذ فتارة : تكون المصلحه المتحقّقه بقيام الأماره وافيّه بتمام مصلحه الواقع ، و اخرى : لا- تكون وافيّه . و على الثانى : تاره يكون المقدار الباقي من المصلحه ممكن الاستيفاء ، و اخرى : لا يمكن استيفائه ، و على الأوّل : تاره المصلحه لزوميّه ، و اخرى نديّه . (فقال) رحمه الله : فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافيّاً بتمام الغرض ، و لا يجزى لو لم يكن كذلك ، و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلّا لاستحبّ ، هذا مع امكان استيفائه و إلّا فلا مجال لإتيانه .

و أمّا لو شك - و لم يحرز أنّ حجّيه الأماره على وجه الطريقيه أو

ص: ٢٠٠

-
- ١- ١) و هذا هو مختاره هنا و فى مواضع أُخر ، و إنّ اشتهر عنه القول بالمنجزيه و المعذريه .
 - ٢- ٢) وسائل الشيعه ١٥٠/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم ٤٠ .
 - ٣- ٣) قال الاستاذ : و بناءً على المنجزيه أيضاً لا إجزاء ، لأنّ المجعول هو المنجزيه و المعذريه فقط .

السببیه ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء (قال) : فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت .

فإن قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع - و هو النجاسه - فعلياً عند قيام الأماره على الطهاره ، و حينئذ يحكم بالإجزاء .

(قال) : هذا لا- يجرى ، و لا- يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت ، و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى .

هذا بالنسبه إلى الإعاده فى الوقت .

و أما القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... و إلّا فهو واجب ...

□
هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله فى هذه المسأله .

اندفاع إشكال الإيروانى

و بما ذكرنا فى توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفايه) ، يتضح اندفاع إيراد المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (1) بعدم الوجه فى التفصيل بين مقتضى الاصول و مقتضى القول بالسببیه فى الأمارات ، و أنه كان على (الكفايه) أن يذكر الصور الأربع فى الاصول كما ذكرها بناءً على السببیه ، و ذلك : لما تقدّم من أن الأصل إذا جرى فلا يوجد مصلحه فى المتعلق ، بخلاف الأماره - بناءً على السببیه - فهى تأتى بالمصلحه فيه ، إذ الأصل لا مصلحه فيه إلّا فى جعله ، و تلك المصلحه هى التسهيل على المكلفين كما فى قاعده الطهاره ، أو التضييق كما فى أصاله الاحتياط ، فإن ملاكه هو التحفظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، و لا توجد مصلحه فى نفس المحتملات ، و كذلك البراءه ، فإنّها توسعه و تسهيل على المكلفين .

ص: ٢٠١

و الحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصير المتعلق ذا مصلحةٍ و ملاك ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فإنّها إذا قامت ، كان المتعلق ذا مصلحة ، و حتى بناءً على المصلحة السلوكيه التي صوّرها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذا مصلحة ، فكيف بمسلك الأشاعره ؟

□
فما ذكره - رحمه الله - لا يتوجّه على تفصيل (الكفايه) .

إشكالات الميرزا و الكلام حولها

إشاره

و نقل الاستاذ دام بقاءه عن الميرزا (١) خمسة إشكالات على (الكفايه) ، فيما ذهب إليه من الإجزاء ، فأجاب عن ثلاثه منها ، و أثبت اثنين ، و ناقش المحقق الأصفهاني فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأوّل

إن صاحب (الكفايه) لا يرى حكمه أدلّه الاصول على أدلّه الأحكام الأوّليه ، فهو لا يرى تقدّم أدلّه «لا ضرر» مثلاً على أدلّه الأحكام و العناوين الأوّليه ، كما لا يرى حكمه الأمارات على الاصول العمليه ، و السرّ في قوله بعدم الحكمه في تلك الموارد هو : أنه يرى ضروره شارحيه الدليل الحاكم بالنسبه إلى المحكوم ، و لا شارحيه لأدلّه لا ضرر و لا لأدلّه الأمارات ... و إذا كان هذا هو المناط ، فإنّه لا شارحيه لدليل قاعده الطهاره بالنسبه إلى الأدلّه التي اعتبرت الطهاره و الحليّه في لباس المصلّى ، و حينئذٍ ، كيف تتم الحكمه التي استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنه كان ينبغي الدقه في سائر كلمات المحقق الخراساني في (الكفايه) و

ص: ٢٠٢

(حاشيه الرسائل) ، فهو و إن خالف الشيخ الأ-عظم فى حقيقه الحكومه ، إلّا أنه فى تعليقه على كلام الشيخ فى باب التعادل و التراجيح ، حيث ذكر الشيخ كون الحكومه بنحو الشرح و التفسير ، مثل «أى» و «أعنى» و نحو ذلك ، قال رحمه الله : الحكومه تتحقّق بكون الدليل الحاكم معمّماً لموضوع الدليل المحكوم أو مضيّقاً لدائرته ، و قد صرّح هناك بتقدّم أدلّه الأمارات بالحكومه على أدلّه الاصول من جهه رفعها لموضوعها و هو الشك و الجهل ، لأن الجهل مأخوذ فى موضوع أدلّه الاصول و أدلّه الأمارات تفيد الإحراز ، و لا يلزم فى الحكومه انعدام موضوع المحكوم من جميع الجهات .

و أيضاً : فقد قال فى مبحث الاستصحاب بحكومه الأمارات عليه ، و صرّح بأنّ الأمارات حاكمه على جميع الاصول (١) .

و بالنسبه إلى حكومه «لا- ضرر» ، فإنّه - فى بحث التعادل و التراجيح من (الكفايه) فى كلام له ناظرٍ إلى كلام الشيخ فى معنى الحكومه - يصرّح بحكومه لا ضرر على أدلّه الأحكام . و كذلك فى آخر مبحث البراءه من (الحاشيه) حيث يورد كلام الفاضل التونى ، فهناك أيضاً يصرّح بأنّ وزان «لا ضرر» وزان «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَيْجِ» (٢) ، فالإشكال المذكور من الميرزا فى غير محلّه .

الإشكال الثانى

إن الحكومه إنما تتحقّق لو جعلت الطهاره و الحلّيه من قبل ، ثم جاء الدليل على كونهما أعمّ من الواقعيّه و الظاهريه ، و لكنّ قاعدتى الطهاره و الحلّ

ص: ٢٠٣

١- (١) الحاشيه على الرسائل : ٢٣٦ ، ٢٥٧ .

٢- (٢) سوره البقره : ١٩٧ .

لا يفيدان الأعمى بل فيهما جعلٌ للطهاره و الحلّ ، و إذا كان لسانهما ذلك فلا حكمه .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل في كلماته في (الكفايه) و في (الحاشيه) ! و معنى كلامه في (الكفايه) في هذا المقام هو : إن الدليل الأوّلي لفظه : «لا صلاه إلّا بطهور» ، و مفاد قاعده الطهاره : إن مشكوك الطهاره طاهر .

□
و يقول رحمه الله في (الحاشيه) في مباحث الاستصحاب و التعادل و التراجيح - خلافاً للشيخ - بأنّ مناط الحكمه ليس الشرح و التفسير للدليل المحكوم ، بل جعل الفرد لموضوع ذاك الدليل ، فإذا أفاد الدليل الأوّلي شرطيه الطهاره للصلاه ؛ فالقاعده مفادها أن الشىء المشكوك في طهارته طاهر ، فتصح الصلاه فيه ، فكان وزانهما وزان «أكرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الكفايه) يرى أن لسان دليل القاعده لسان التعميم .

الإشكال الثالث

إن ما ذكره وجهاً للإجزاء في مورد الاصول يجرى في مورد الأمارات بالأولويّه ، لأن في مورد الاصول ليس إلّا التعميد بالعمل ، أمّا في الأمارات ، فالشارع يجعل الإحراز و الطريقيه إلى الواقع ، فيكون المصلّى مع الثوب المشكوك في طهارته - القائم على طهارته الأماره - قد صلّى مع الطهاره المحرزه ، و مقتضى ذلك هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصيل بين الاصول و الأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دليل القاعده جعل الشرط و هو الطهاره و الحلّيه ، و إذا جعل

بالأصل الشرط كان الإجزاء على القاعده ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركه «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأماره ، فلو قامت البيئه على الطهاره ، لم يكن مفادها جعل الطهاره فى الثوب ، فالأصل يفيد الطهاره و الأماره تفيد إحراز الطهاره لا نفس الطهاره ... و الإحراز يندم بكشف الخلاف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط و الأماره لا تثبته ... و هذا هو الفرق ، و التفصيل سالم عن هذا الإيراد .

هذا تمام الكلام فى الإشكالات الثلاثه .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد اخذ فيه الشك فى الواقع ، فقاعده الطهاره جاعله للطهاره للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعده هو الشك فى الطهاره الواقعيه ، و كذا الحال فى أصاله الحلّ ، و من الواضح أنّ كلّ حكم مجعول فهو فى مرتبه متأخره عن موضوعه ، فتكون الطهاره و الحليه متأخرتين رتباً عن الشكّ فى الحليه و الطهاره الواقعيّتين ، ثمّ إنّ هذا الشكّ متأخر عن نفس الطهاره و الحليه الواقعيّتين .

و على هذا ، فالمجعول فى الاصول - و هو التوسعه فى الواقع و كون الطهاره أعم من الواقعيه و الظاهريه - متأخر عن الواقع بمرتبين ، و مع هذا التأخر ، كيف تتحقق التوسعه و الحكومه ؟

و بعباره أخرى : إن من الشروط التى اعتبرها الشارع فى لباس المصلّى هو الطهاره ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء و إلّا فلا ، و تحقّقه بالحكومه - كما ذكر فى (الكفايه) - يتوقّف على كون الدليل الحاكم فى مرتبه الدليل المحكوم . و حينئذٍ ، يتحقّق الشرط بالتعميم و التوسعه الحاصله بالحكومه ، كما

هو الحال في مثل «الطواف بالبيت صلاه»، لكن دليل قاعده الطهاره ليس في عرض دليل اعتبار الطهاره ، بل هما في الطول كما تقدم ، و مع الطوليه يستحيل الحكومه ، و الاجزاء محال .

دفاع المحقق الأصفهاني عن الكفايه

و حاول المحقق الأصفهاني (١) الدفاع عن رأى (الكفايه) فقال : بأنّ هذا الإشكال إنما يرد لو اريد الواقع واقعاً ، لكنّ ذلك ليس بلازم ، بل يكفي تعميمه عنواناً ، و هذا مفاد قاعده الطهاره ، فإن مفادها جعل الطّهاره العنوانيه ، و حينئذٍ ، ترتّب على هذه الطهاره آثار الطهاره الواقعيه ، و منها صحه الصّلاه ، فتصحّ الصّلاه معها كما تصحّ مع الطهاره الواقعيه .

جواب الاستاذ عن الدفاع

و أورد عليه الاستاذ : بأنّ عنوان الشىء غير الشىء ، فالطهاره العنوائيه مغايره للطّهاره ، و إذا كان الأثر يترتب على الطهاره العنوائيه فإنّما هو إلى زمان وجودها المتفرّع على الشك في الطّهاره الواقعيه ، و بمجرد زوال الشك فلا يبقى موضوع للطّهاره العنوائيه ، و إذ لا- موضوع فلا- حكم ، لاستحاله بقاء الحكم بعد زوال الموضوع ، و حينئذٍ يبقى إطلاق دليل الطّهاره الواقعيه بوحده .

و حاصل إشكال الميرزا هو : إن الحكومه و ترتّب الأثر على الطهاره الظّاهريه - أو العنوانيه كما يقول المحقق الأصفهاني - إنما يكون ما دام الشك موجوداً ، أمّا مع زواله و انقضاء ظرف الشك و انكشاف الخلاف ، فلا- دليل على كفايه العمل بالأمر الظاهري .

ص: ٢٠٦

فما ذكره المحقق الأصفهاني غير دافع للإشكال .

الإشكال الخامس

إنه لو تمّت هذه الحكومه - كما يقول صاحب (الكفايه) - لترتب الأثر في جميع الأبواب و المسائل ، لا في خصوص الصّلاه في الثوب المشكوك في طهارته ، فلا بدّ من إجراء قاعده الطهاره في المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحكم القاعده ، و القول بطهارته بعد انكشاف الخلاف ، و الحال أنه لا يلتزم بهذا !

و أيضاً : في قاعده الحلّ في الموارد المشابهه ، و كذلك في الاستصحاب مثلاً ، فلو شك في بقاء ملكيه زيد للكتاب ، و استصحبت الملكيه ، ثم اشترى منه و انكشف الخلاف ، فهل يقول صاحب (الكفايه) ببقاء المعامله ؟

و الحاصل : إن كانت الحكومه هذه واقعيه ، فهي تجرى في كلّ باب و في كلّ مسأله ، و التخصيص لا وجه له ، و لكنّه لا يلتزم بذلك و لا غيره من الفقهاء ، و هذا يكشف عن كونها ظاهريه ، و الحكومه الظاهريه تزول بزوال الشك و انكشاف الخلاف .

دفاع المحقق الأصفهاني

□
و أجاب المحقق الأصفهاني رحمه الله : بأنّ الاعتبارات على قسمين ، منها : ما يكون فعليته منوطاً بالوصول ، و ما لم يصل الاعتبار إلى المكلف أمكن للمعتبر أن يعتبر على خلاف ذاك الاعتبار ، و من ذلك : البعث مثلاً ، فإنه ، و كذا الزجر ، إنما يكون فعلياً إذا وصل ، و إلّا فلا باعثيه و زاجريه ، ففعليه ذلك تدور مدار الوصول ، لذا يمكن للمولى أن يأمر بشيء و يجعل - في ظرف شك العبد في الأمر - حكماً على خلافه ، لأنه في ظرف الشك في

الأمر ، لا باعثيه لذلك الأمر حتى لو كان واقعياً ، لأنه غير واصل إلى العبد و مشكوك فيه .

و منها : ما ليس فعليته دائراً مدار الوصول ، كالملكيه و النجاسه مثلاً ، و لذا لا يعقل اعتبار ملكيه الدار لزيد ، و اعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ...

و كذا النجاسه ...

(قال) و بهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفايه) من النقض : بأن لازم حكومه قاعده الطَّهارة هو طهاره الملاقي للنجس حتى بعد انكشاف الخلاف ، و ذلك : لأنّه لما لم تكن فعلية النجاسه متقومه بالوصول ، كان معنى القاعده هو ترتيب آثار الطَّهارة كالصَّلاه في هذا الثوب ، أمّا أن يقال بطهاره الملاقي للنجس فلا ، لأنّ الشارع لا يجعل الطهاره في النجس كي يكون ملاقيه طاهراً ، لأنّ النجاسه ليست من الأحكام المتقومه بالوصول ، بل هي حكم واقعي سواء علم به أو لا .

و الحاصل : إن مفاد القاعده ترتيب آثار الطَّهارة على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النجاسه الواقعيه ، لذا يلزم التفكيك في ترتيب الآثار بين صحه الصَّلاه في الثوب مثلاً ، و بين حكم الملاقي للنجس .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه : بأن ظاهر قاعده الطَّهارة - و كذا قاعده الحَلّ - هو جعل نفس الطَّهارة و الحليه ، لا جعل الأحكام و الآثار ، حتى يفصل بينها كما ذكر . و ما نصَّ عليه من امتناع جعل الطَّهارة مع وجود النجاسه الواقعيه معناه رفع اليد عن الدليل و ما هو ظاهر فيه في مقام الإثبات ، و هذا غير جائز إلّا ببرهانٍ عقليّ يقتضى ذلك ، و لا برهان من العقل ، لأنّ المحقق الأصفهاني

ص: ٢٠٨

من القائلين بعدم التضاد بين الأحكام ، لكونها جميعاً وجودات اعتبارية ، و التضاد من لوازم الامور الواقعيه ، و لقد نصّ في الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي على أنّ لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضادّ يكون إمّا بين مبادئ الأحكام و عللها ، أو بين المعلولات ، فهو إمّا في المبدأ - أي مرحلة الملاك - و إمّا في المنتهى - أي مرحلة الامتثال - ، و فيما نحن فيه لا يوجد التضاد أصلاً ، أمّا في المبدأ ، فلأنّ النجاسه الواقعيه ملاكها وجود المفسده في نفس الموضوع ، و الطّهاره الظاهريه ملاكها المصلحه في الجعل و الاعتبار ، فلم تجتمع المصلحه و المفسده في شيء واحد فلا يلزم التضاد .

و أمّا في المنتهى فكذلك ، لأنّه ما دام الشك موجوداً فالنجاسه الواقعيه غير محرزه ، فلا يترتب عليها وجوب الاجتناب ، و إذا زال الشك فلا موضوع للحكم الظاهري ، و وجب الاجتناب الذي هو أثر النجاسه الواقعيه .

إذن لا تضاد ، لا في مرحلة الملاك ، و في مقام الامتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهري في مقام العمل و الامتثال ما دام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنّما يتم الدفاع على مبنى المحقق الخراساني القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، و يكون الإشكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائياً .

إشكال المحاضرات

و في (المحاضرات) (1) الإشكال عليه حلّاً ، بعد النقض بما تقدّم : إنّ قاعدتي الطّهاره و الحليه و إنّ كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك في الواقع و الجهل به ، من دون نظر إليه ، إلّا أنّ ذلك مع المحافظه على

ص: ٢٠٩

الواقع ، بدون أن يوجب جعله في موردهما انقلاباً و تبديلاً له أصلاً .

(قال) و السبب في ذلك : ما حققناه في مورده من أنه لا تنافي و لا تضاد بين الأحكام في أنفسها ، ضروره أن المضادّه إنما تكون بين الامور التكوينيّه الموجوده في الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أنّ هذا مسلك المحقق الأصفهاني ، و أنه هو الأصل في هذا التحقيق ، لكنّ صاحب (الكفايه) يذهب إلى وجود التضادّ بين الأحكام فالإشكال عليه بعدمه إشكال مبني كما عرفت .

و أمّا قوله في ذيل كلامه : «فالأحكام الظاهريه في الحقيقه أحكام عذريّه فحسب ، و ليست أحكاماً حقيقيّه في قبال الأحكام الظاهريّه ...» (١) .

ففيه - مع احتمال كون الكلمه من المقرّر لا منه - أنه منافٍ لما ذهب إليه في مسأله الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري ، من وجود الحكم المجعول من ناحيه الشارع في مورد الحكم الظاهري ، و على هذا ، فلا معنى لأن يكون الحكم الظاهري مجرد عذرٍ للمكلف .

و تلخّص :

ورود الإشكاليين على المحقق الخراساني ، و بذلك يظهر أن الحق عدم الإجزاء في موارد الاصول .

هذا تمام الكلام في هذه الجبهه .

الكلام عن الأمارات

و أمّا الأمارات ، فقد بحث عنها في (الكفايه) من حيث إفادتها الإجزاء

ص: ٢١٠

و عدم إفادتها له ، تارةً بناءً على الطريقيه ، و اخرى بناء على السببيّه ، و ثالثه :

فيما لو شك في السببيّه و الطريقيه .

و لا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، و كذا لو قطع بالخلاف ، و كذا ما لو قامت البيّنه على الموضوع كالطهاره مثلاً و انكشف الخلاف بحجّه شرعيه على النجاسه . و كذا ما لو تخيل الفقيه حكماً ظاهرياً و انكشف عدمه ، كما لو تخيل ظهور لفظٍ في معنى و أفتى على طبقه ثم تبين له عدم الظهور . (قالوا) : و الذى يدخل فى البحث ما لو كان اللفظ ظاهراً - كالظهور فى العموم مثلاً - و أفتى على طبقه و عمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أنّ «ابن سنان» فى الروايه هو «عبد الله» فأفتى بالاستناد إليها و عمل بها لوثاقته ، ثم تبين أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الاستاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأماره ثم انكشف الخلاف بالقطع ، و كذا دخول ما قامت الأماره - كاليّنه - على موضوع كالطهاره .

و كيف كان ، أمّا بناءً على الطريقيه ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . و قيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه

اشاره

و قد ذكر الاستاذ فى الدوره السابقه ثلاثه ، و فى اللاحقه خمسّه وجوه ، و قد أجاب عنها كلّها :

الوجه الأول :

إن الأماره الاولى حجّه ، و الأماره الثانيه أيضاً حجّه ، و القول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانيه ، و هذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجّح .

و فيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانيه لا- حججه للاولى ، فالأخذ بالثانيه هو الأخذ بالحجّه ، و على فرض التنزل ، فإن الأمارتين تتعارضان و تتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثاني :

إن العمل على طبق الأماره السابقه قد وقع ، و ذلك الظرف قد مضى ، و لا يمكن أن يكون للحجّه اللاحقه أثر بالنسبه إلى ذاك العمل ، بأن يكون منجزاً له ، فلا بدّ و أنّ يكون الأماره السابقه هى الحجّه على العمل ، و مقتضى القاعده حينئذٍ هو الإجزاء .

و فيه : إنّ الحججه الثانيه غير منجزه للعمل السابق و غير مؤثره فيه فى الظرف السابق ، لكن لها أثر فى التنجيز بالنسبه إليه بقاءً ، إمّا إعادةً و إمّا قضاءً ، لأنه أثر باق ، و هذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث :

إن الحججه الثانيه فى ظرف العمل السابق لم تكن واصلهً إلى المكلف كى تكون حجّه ، و قد تقرّر أن الحججه تدور مدار الوصول ، بل كان الواصل هو الحججه الاولى و قد وقع العمل على طبق الحجّه ، و مقتضى القاعده إجزاؤه .

و فيه : إنه عند ما تقوم الحججه الثانيه و تصل إلى المكلف ، تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأى المجتهد من فتوى إلى اخرى ، أفادت الثانيه أنّ الحكم الإلهى فى المسأله كذا ، و أن العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعه المقدّسه ، إذن ، تجب إعادته أو قضاؤه و لا إجزاء .

الوجه الرابع :

إنّ القضيّه الواحده لا تتحمّل اجتهادين ، فحكم العمل يكون على الاجتهاد الذى وقع على طبقه ، و هذا هو الإجزاء .

و فيه : قد تكون القضيّه الواقعه طبق الاجتهاد السابق باقيه إلى زمان

الاجتهاد اللاحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأكل من لحمه ، و كانت بقيه اللحم موجوده حين الاجتهاد الثانى بأنه يشترط فى الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

و أيضاً : فإن الصّلاه - مثلاً - و إن وقعت على طبق الاجتهاد السابق بتسبيحه واحده - مثلاً - لكن أثرها باق ، فهى مورد للإعاده و القضاء بثلاثه تسبيحات ، فهى تتحمّل الاجتهادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس :

لزوم العسر و الحرج و الضرر من القول بعدم الإجزاء .

و فيه : هذا اللزوم تام لو كان الموضوع فى هذه القواعد هو الحرج و العسر و الضرر النوعيين ، و لكنه شخصى .

هذا تمام الكلام فى الوجوه المقامه على الإجزاء .

أقول :

و الصحيح أنها ثلاثه كما ذكر فى دوره السابقه ، لان الوجهين الثانى و الثالث يرجعان إلى وجه واحد . و الخامس يرجع إلى الأدله الثانويه و كلامنا فى الأوليه .

لكن مقتضى الصنائه إقامه البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيه

إن الدليل القائم على التكليف الواقعى أو على موضوعه الواقعى ، ذو جهتين على مسلك العدليه ، فهو من جهه يقتضى الامتثال و الإطاعه ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاه الظهر - مثلاً - كان علة لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهه إنيه . و من جهه : يكون كاشفاً عن الملاك و الغرض للمولى من هذا

ص: ٢١٣

الحكم ، فهو معلول للملاك ، و هذه جهه لّميه - ينكرها الأشاعره - .

و على هذا ، فإنّ أجزاء صلاه الجمعه عن صلاه الظهر إنّما يتمّ بتصرّف الدليل القائم عليها - و هو الأماره - فى احدى الجهتين ، و إلّا ، فإنّ دليل الواقع يقتضى الامتثال و العقل يحكم بذلك - تحصيلاً لغرض المولى من الجهه الأولى ، و خروجاً عن اشتغال الذمّه من الجهه الثانيه - حتى يأتى البديل عن الحكم الواقعى ، كما فى قاعده الفراغ مثلاً ، الدالّه على قبول العمل بدلاً عن الواقع فى مرحله الامتثال .

و الحاصل : إنه لا بدّ و أنّ تصرّف الأماره فى إحدى الجهتين ، لأنه إذا تصرّف فى مرحله الامتثال سقط الاشتغال بالواقع ، لأن موضوع حكم العقل هنا أعمّ من الامتثال الظاهرى و الواقعى ، و كذلك إذا تصرّف فى مرحله الملاك ، لأن الحكم إنما يؤثر فى الامتثال فيما إذا بقيت العله له ، و بتصرف الأماره لا تبقى العله فلا يجب امتثال ذاك الحكم .

هذه كبرى القضيّه .

فهل دليل الحكم الظاهرى يتمكن من التصرّف فى إحدى الجهتين المذكورتين حتى يتمّ الإجزاء ، أو لا ؟

مثلاً : لو أفتى المجتهد بكفايه التسيحه الواحده ، و عمل المقلّد بذلك ، ثم تبدّل رأيه أو قلّد مجتهداً آخر يفتى بوجوب الثلاث ... هذا بالنسبه إلى المقلّد . و كذا المجتهد نفسه ، فلو أفتى طبق عام لم يظفر بمخصّصٍ له ، فكان حجّه عنده ، ثم ظفر بالخاص و أفتى على طبقه لكونه الحجّه الفعلية ، فما هو حكم الأعمال السابقه ؟

أمّا فى مرحله الملاك ، فلا يمكن التصحيح ، لأن الملاك كان عله للحكم

الأول ، و لا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثانى الذى قامت عليه الأماره ، فلا الأماره نفسها و لا دليل اعتبارها يتكفل تحقق الواقع بالعمل على طبق الأماره ، إذ لم تكن الأماره إلّا كاشفهُ عن الواقع ، و دليل اعتبارها لا يفيد إلّا جعل الطريقيه لها ، و لا يوجد فى مورد قيام الأماره أكثر من هذا ، و حال الأماره ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقق الطهاره - مثلاً - لم يثبت الشرط الواقعى فى لباس المصلّى ، و لا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهاره الواقعيه فيه ...

و كذا لو قطع بوجوب صلاه الجمعه .

إذن ، لا يمكن للأماره نفسها و لا دليل اعتبارها التصرف لا فى الملاك ، و لا فى مرحله الامتثال ، لأنّ حال الأماره ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير و يقال ببقاء الغرض و عدم حصول الامتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفه الأماره للواقع .

هذا كلّه بناءً على مسلك الطريقيه بمعنى الكاشفيه عن الواقع ... و إذا لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتى .

أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل ، أى إنه بقيام الأماره على وجوب الجمعه - مثلاً - يتحقق جعلٌ من الشارع بوجوبها ، ففى المورد جعلٌ من الشارع ، و هذا الجعل ليس بلا ملاك ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكمٌ ذو ملاك ، فلا بدٌ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

لكنّ ليس الأمر كذلك ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً ما دام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بعد زوال موضوعه ، و لا-ريب أن الموضوع للأماره هو الشك ، و إن لم يكن الشك مأخوذاً فى لسان أدلّتها فى مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشك مأخوذاً فى آيه السؤال ، و هو من

جملة أدلّه اعتبار الأماره . لكن تقرّر في محلّه عدم تماميه الاستدلال بالآيه .

و على الجملة ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشك . و حينئذٍ : ما الدليل على إطلاق هذا الحكم الظاهري المستفاد من الأماره على هذا المسلك ، بأن يكون باقياً حتى بعد زوال الشك ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعد زوال موضوعه ، فإذا قامت أماره على خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شك ، و حينئذٍ لا يبقى حكم مماثل للحكم الواقعي ، إذ بقيام الأماره على الخلاف يكون الواقع قد انكشف ، و ظهر وقوع العمل على خلاف الواقع ، لأن المفروض دلالة الأماره الثانيه على كون الواجب في الشريعة هو صلاه الظهر لا صلاه الجمعة ... فملاك صلاه الظهر باق على حاله ، و هو يستدعي الامتثال ، و قد وصل بالأماره الثانيه ، و العقل يحكم بلزوم تحصيله .

و أما على مسلك جعل المؤدّي ، فأما على أن المراد هو جعل الشارع مؤدّي خبر زواره - مثلاً - في ظرف قيامه ، فلا فرق بينه و بين جعل الحكم المماثل . و أما على أنه لمّا يقوم خبر زواره يكون المخبر به حكماً واقعياً ، بمعنى أن الإمام يعتبر قول زواره قوله واقعاً - كما جاء في الصحيحه في العمري «فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك فعنّي يقول» (١) - فإنه على هذا يكون قد وسّع الإمام عليه السلام الواقع ، و جعل مفاد روايه زواره مصداقاً له ، فإذا عمل المكلف على طبقه لم يفت عنه شيء من الواقع ، و حينئذٍ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعه - على أيّ حال - ظاهريه و ليست

ص: ٢١٤

١-١) وسائل الشيعه ١٣٨/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٤ .

بواقعيه ، و إنما لزم التصويب الباطل ، و إذا كانت ظاهريه فهي ما دام موضوعها - و هو الشك - موجوداً ، و بعد زواله ينتفى اعتبار الشارع للمؤدى ، فتقول الأماره اللآحقه بوجوب صلاه الظهر ، لكون الواجب فى الشريعه هذه الصلاه لا صلاه الجمعه .

هذا كله بناءً على الطريقيه و سائر المبانى فى قبال السببيه .

الكلام فى الإجزاء بناءً على السببيه

إشاره

و أمّا بناءً على السببيه ، فقد فصل المحقق الخراسانى بين الأماره القائمه على الموضوع و القائمه على الحكم ، فقال بالإجزاء فى الاولى دون الثانى .

على مسلك الأشاعره

أمّا السببيه على مسلك الأشاعره - بناءً على صحه النسبه إليهم - ، و هو كون الحكم تابعاً للأماره من السببيه و الخبر و قول المجتهد ... و أنه لولاها فلا- حكم فى الواقع ... فلا محيص عن الإجزاء ، لأن المفروض عدم وجود واقع سوى ما قامت الأماره عليه ، و إذ لا- واقع ، فلا موضوع للبحث عن الإجزاء و عدمه ، لأن المقصود من هذا البحث هو كفايه المأتى به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكنّ السببيه بالمعنى المذكور محال ثبوتاً ، لأن الأماره يعنى العلامه ، فلا بدّ و أنّ تقوم على شىء يكون هو ذا العلامه ، و إذا لم يكن هناك واقع فلا مفهوم للأماره و لا معنى لأن تكون حاكيه .

أقول :

و لا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال ، فالعمده فيه و المحور له عنوان «الأماره» و هو ليس إلّا اصطلاحاً ، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له

ص: ٢١٧

مفهومٌ على مسلكهم ... لأنَّ المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأيّ لفظ كان ، و هو أنه لا بدّ و أنّ يكون هناك شيء وراء الأماره . و قد فضّل الاستاذ دام بقاه الكلام عليه في دوره السّابقه ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقي و (المحاضرات) من أنّ الاماره لا بدّ و أنّ تكون حاكيه و كاشفه عن شيء ، و لا يعقل الكشف من دون مكشوف ، و الحكايه من دون محكى ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً : بأنّ الأماره قد تكون و لا كاشفيتها عن حكمٍ واقعي ، و الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأماره على الحكم .

و حلماً : بأنّ توقّف الأماره على وجود المحكى و المكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكى و المكشوف وجوداً واقعياً بل هو بالوجود العنوانى ، و كذلك العلم فإنه كاشف عن وجود المعلوم العنوانى ، ففرق بين الأماره المطابقه للواقع ، حيث لا بدّ من كون المحكى واقعياً ، و بين ذات الأماره ، حيث المحكى بها هو الوجود العنوانى للمتعلّق ، و قد وقع الخلط بينهما ، و للقائل بعدم وجود الأحكام فى متن الواقع و أنّ الحكم يوجد بقيام الأماره أن يقول بكون وزان الأماره وزان الجهل المركّب ، فكما أنّ الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأماره القائمه على حكم صورى ، فإنّها تقوم على الوجود العنوانى للحكم . إذن ، الأماره موقوفه على الوجود العنوانى للحكم ، و أما الحكم الواقعي فمتوقّف على وجود الأماره ، فتغاير الموقوف و الموقوف عليه .

قال الاستاذ : و هذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلى المذكور ،

أعنى لزوم الدور .

لكن لا-ريب فى سقوط المسلك المنسوب للأشاعره ، لأنه خلاف الضروره من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب ، و أيضاً : لازمه اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره ، و هذا خلاف المذهب ، إذ الأحكام ثابتة فى الواقع سواء علم بها أو جهلت .

على مسلك المعتزله

و أما على السببيّه بالمعنى الذى تقول به المعتزله ، و هو وجود الواقع ، لكنّه فرع للأماره ، فمتى قامت على خلافه انقلب عمّا هو عليه و أصبح تابعاً لمفادها ... فلا محيص عن الإجزاء كذلك ، و هو واضح .

لكنّ السببيّه بهذا المعنى - و إن كانت معقولاً ، إذ من الممكن أن يقول بوجود الحكم ما لم تقم أماره على خلافه ، فلا مانع ثبوتاً - باطله إثباتاً ، لقيام الإجماع بل الضروره من العدليّه على إطلاق أدلّه الأحكام الواقعيّه ، و أنّها محفوظة سواء طابقتها الأماره أو خالفتها !!

و أما على السببيّه (1) ، بمعنى القول بوجود الواقع ، لكنّ الأماره تكون مزاحمة له ، فتكون مانعة عنه ، مقدّمه عليه من باب التتراحم ... فالإجزاء واضح كذلك .

و هذا - و إن كان جائزاً ثبوتاً و ممكنناً عقلاً - باطل شرعاً ، لبطلان التتراحم بين الأماره و الواقع .

على مسلك المصلحه السلوكيه

و أما على السببيّه ، بمعنى : إن الأحكام الشرعيّه موجوده فى الواقع ،

ص: ٢١٩

(١-١) أفاده فى دوره السابقه فقط .

و هي غير مقيّده بعدم قيام الأماره على خلافها ، و هي غير مزاحمه ، إلّا أنّ مقتضى القاعده عند العدليّه : أنّ يكون أمر الشارع بالعمل طبق الأماره القائمه على خلاف الواقع من أجل مصلحه فيه تكون بدلاً عن مصلحه الواقع التي فاتت بسبب قيام الأماره و العمل و السلوك على طبقها ، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه ، و كان الواجب في الواقع صلاه الظهر ، فالحكم الواقعي باقٍ على حاله ، غير أنّ الأماره صارت سبباً لحدوث مصلحه في العمل و السلوك على طبقها ، و يتدارك بها ما فات من مصلحه الواقع .

و هذه هي المصلحه السلوكيه التي ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

فقد ذكر الاستاذ : أولاً : توضيح مسلك الشيخ لفهم مراده تماماً . و ثانياً :

الكلام عليه ثبوتاً و إثباتاً . و ثالثاً : هل يفيد الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثه :

١ - توضيح المصلحه السلوكيه

□
إن كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربه جداً ، غير أنّ المتحصّل من مجموعها أنّه رحمه الله يريد الجواب عن إشكال ابن قبه بأنّ في جعل الأمارات تفويتاً للمصالح الواقعيّه ، و هو قبيح . و أيضاً : يريد الجمع بين الطريقيّتين للأمارات و السببيّه ، بمعنى : أنّ الأوامر الدالّه على حجّيّه الأمارات إنما هي أوامر طريقيّه ، أي : أوامر ناشئه عن مصلحه التحفّظ على الواقع ، فلمّا يقول : صدّق العادل ، فهذا الأمر الدالّ على حجّيّه قول العادل ، إنما نشأ - لا لمصلحه في متعلّقه - بل عن مصلحه التحفّظ على الواقع ، لكنّ في حال فوت مصلحه الواقع ، فإنّ بمصلحه التسهيل على المكلّفين - بالعمل على طبق الأماره تتدارك تلك المصلحه الفائته . فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه و الواقع صلاه الظهر - كانت المصلحه في تطبيق العمل على الأماره و ترتيب

الأثر عليها ، و هي مصلحة التسهيل على المكلفين ، جابرة لِمافات من مصلحة صلاة الظهر .

فما دلَّ على حجّيه الأماره - مثل صدق العادل - إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، و ليس في متعلّقه - و هو تصديق العادل - مصلحة . هذا أولاً . و ثانياً :

إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إن كان حكماً شرعياً ، و معنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأماره .

و تلخّص : إنه ليست الأماره دالّة على وجود المصلحة في نفس صلاة الجمعة ، بل هي في ترتيب الأثر و تطبيق العمل عليها ، و هي مصلحة التسهيل ، و بها يتدارك المصلحة الفائته .

٢ - الكلام عليها ثبوتاً و إثباتاً

أمّا ثبوتاً ، فلا - يلزم محالّ من هذا الوجه ، و لا - محذور عقلي في أن يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأماره لمصلحة التسهيل ، و يتدارك بها مافات عن المكلف من مصلحة الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فلا ملزم به ، و قد تقدّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبه ... لكنّ المهم هو الإشكال الذي طرح في مجلس درس الشيخ على هذه النظرية ثم اعتمده المتأخرون ، و ذكره في (المحاضرات) (١) و حاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب و أن يتغيّر الحكم الواقعي ظهر يوم الجمعة - مثلاً - من الوجوب التعييني إلى التخييري ، و توضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعي هو صلاة الظهر ، ثم قامت الأماره على وجوب الجمعة ، فطبّق المكلف عمله عليها ، فأدّى صلاة الجمعة و لم

ص: ٢٢١

ينكشف الخلاف بتاتاً، و كان عمله وافياً بتمام مصلحه الواقع، كان اللّازم أن يكون الواجب ظهر يوم الجمعة واجباً تخييرياً بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة، و هذا يعنى انقلاب الواقع و تبدّله، و هو باطل .

و قد دفع المحقق الأصفهاني (١) هذا الإشكال : بأنّه يعتبر فى الوجوب التخييري كون العدلين - مثلاً - فعلتين، و إلّا فهو ليس بوجوب تخييري، و فيما نحن فيه لا تتحقّق الفعلية للظهر و الجمعة فى وقتٍ واحد، لأنّه ما لم تقم الأماره على وجوب الجمعة لم يتحقّق الموضوع و لا-فعلية للوجوب، و حينما تقوم الأماره عليه فالتكليف غير فعلى بالنسبه إلى وجوب الظهر، فلا-فعلية للوجوب فيهما، فلا يكون الوجوب تخييرياً .

قال الاستاذ: لكنّ الوجوب التعيينى أيضاً غير ممكنٍ هنا على مسلك المصلحه السلوكيه، لأنّه كما أنّ أصل الحكم تابع للملاك، كذلك الخصوصيه فيه تابعه للملاك، إذن، خصوصيه الوجوب التعيينى لا بدّ لها من الملاك كأصل الوجوب، أمّا فى مقام الثبوت، فبأنّ يكون الشىء ذا ملاكٍ مع خصوصيه أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه، و أمّا فى مقام الإثبات، فيحتاج إلى دليلٍ مطلق فيدلّ على وجوبه بنحو الإطلاق... و على هذا: إن كانت المصلحه السلوكيه قائمه بصلاه الجمعة وافيةً بمصلحه الواقع - صلاه الظهر - تماماً، فجعل الوجوب لصلاه الظهر بنحو الإطلاق محال، لما تقدّم من أن معنى الوجوب التعيينى لشيء أن لا يقوم شيء آخر مقامه و لا يسدّ مسدّه، و المفروض أنّ صلاه الجمعة يترتب عليها ما كان مترتباً على صلاه الظهر من المصلحه .

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييري هنا، بالبيان الذى ذكره

ص: ٢٢٢

المحقق الأصفهاني ، فكذلك جعل الوجوب التعيني للظهر بالبيان المزبور ، لأنه حينئذٍ ترجيح بلا مرجح .

و بهذا يسقط تصوير المحقق الأصفهاني أيضاً للسبب (١) ، فإنه قال بإمكان تصويرها مع عدم لزوم التصويب ، بأن تكون مصلحه صلاه الجمعة مغايرة لمصلحه صلاه الظهر و بدلاً عنها ، إذ البدليته مؤكده لوجود الواقع فضلاً عن أن تكون منافيه له ، و حينئذٍ لا يلزم التصويب .

و وجه سقوط هذا التصوير هو : أن هذا البدل ، إن كان غير وافٍ لتمام مصلحه الواقع فلا بدليته ، و إن كان وافياً ، فلا ملاك لوجوب الواقع المبدل منه على وجه التعيين ، و يلزم الترجيح بلا مرجح .

٣ - الإجزاء و عدمه على المصلحه السلوكيه

قال الميرزا (٢) : إن مقتضى مسلك المصلحه السلوكيه هو القول بعدم الإجزاء .

و قال الاستاذ : بأن هذا هو الحق ، لأنه مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه ، ينكشف عدم إجزاء العمل المأتي به عن مصلحه الواقع ، لما تقدّم سابقاً من أن وفاء العمل على طبق الأماره بمصلحه الواقع موقوف على دليل يدل على الإجزاء في مقام الملاك أو في مقام الامتثال ، و مع عدمه يكون مقتضى دليل الحكم الواقعي عدم الإجزاء ، و هنا لا دليل على الإجزاء .

و قال في (المحاضرات) (٣) : بأن القول بعدم الإجزاء على هذا المسلك إنما يتم بناءً على تبعيته الأداء للقضاء ، و هذا ما لا يمكن إتمامه بدليل ، إذن

ص: ٢٢٣

١-١) نهاية الدرايه ١/٤١٠ .

٢-٢) أجود التقريرات ١/٢٩٥ .

٣-٣) محاضرات في علم أصول الفقه ٢/٢٧٤ .

لا بد من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

و توضيحه : إن في باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعنى : إن نفس الأمر بالصَّلاه في الوقت يثبت وجوبها في خارجه بلا حاجه إلى أمر جديد . والقول الآخر : عدم كفايته لذلك و أن القضاء ليس إلّا بأمر جديد ، لأنّ الأمر بالصَّلاه في الوقت أمر واحد و له متعلّق واحد ، و ليس بنحو تعدّد المطلوب ، حتى إذا فات الوقت كان المطلوب الثانى بالأمر الإتيان بالصَّلاه في خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلّق بالصَّلاه المقيدة بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصَّلاه ، لزوال المقيد بزوال قيده ... و إذا كان القول بالتبعيه باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء على المصلحه السلوكيه يبطل .

و فيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقفاً على القول بالتبعيه فالاشكال وارد ، لكنّه موقوف على تعدّد المطلوب لا على التبعيه ، و تعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعيه ، بل هو أعم ، و ذلك : لأن المطلوب إن كان متّحداً ، بأن كان الغرض قائماً على الصَّلاه في الوقت ، كانت الصَّلاه بما هي بلا ملاك ، فإذا انتفت الحصّه الخاصه منها ، و هي الصَّلاه في الوقت ، لم يبق لأصل الصَّلاه وجوب ، و هذا باطلٌ ، سواء قلنا بالتبعيه أم بكون القضاء بأمر جديد .

إذن ، تكون ذات الصَّلاه مطلوبهً ، و كونها في الوقت مطلوب آخر ، و لكلّ مصلحه و ملاك ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحه الصلاه ، و هذا يعنى عدم الإجزاء ، و أنّ الإعادة أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام على السببيه بجميع تصويراتها .

لوشك بين السببيه و الطريقيه

هذا ، و لوشك في الأمارات ، و لم يظهر للمجتهد أنّ حجيتها هي من

باب الطريقيه أو السببيّه ، فما هو مقتضى القاعده بالنسبه إلى الإجزاء ؟

قال المحقق الخراساني (١) ما حاصله : وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقيه و السببيّه ، فيشك في وقوع الامتثال و تحقّقه ، و مقتضى قاعده الاشتغال وجوب الإعادة .

أمّا القضاء ، فبما أنه بأمرٍ جديدٍ ، و هو معلقٌ على صدق عنوان «الفوت» لكونه مأخوذاً في موضوعه ، و صدقه غير محرزٍ هنا ، فلا يجب ... و لا يتم صدق العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصلٌ مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد عليه في (المحاضرات) (٢) في التمسّك بقاعده الاشتغال لوجوب الإعادة إن انكشف الخلاف في الوقت ، بأنّ المقام مجرى البراءه لا الاشتغال .

و حاصل كلامه : إن مقتضى القاعده على القول بالسببيّه هو الإجزاء ، إذ معنى هذا القول كون الواقع هو مؤدّى الأماره ، و مقتضى القول بالطريقيّه هو عدم الإجزاء ، و معناه أن الواقع مغاير لمؤدّى الأماره ، فلو أتى بالعمل مع دوران الأمر ، و انكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمّته مشغولاً يقيناً قبل العمل بالواقع حتى يقال بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه ، و مع الشك في اشتغال الذمّه تجرى البراءه .

(قال) و بكلمهٍ أخرى : لقد أوجد الشكّ بين الطريقيّه و السببيّه علماً إجمالياً بوجود تكليفٍ مردّدٍ بين تعلّقه فعلاً بالعمل بالمأتمى به و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به ، إلّا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالى ، و لا يوجب

ص: ٢٢٥

١- (١) كفايه الأصول : ٨٧ .

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٧٨ .

الاحتياط ، لأن هذا العلم قد تحقق بعد الصِّيَلاه في ثوبٍ حكم بطهارته بالبيّنه ، فبعد الإتيان بها و انكشاف الخلاف بالأماره مثلاً حصل العلم باشتغال الذّمّه ، إمّا بما قامت عليه البيّنه و هو الطهاره ، و إمّا بما دلّت عليه الأماره فعلاً و هو النجاسه ، لكنّ هذا العلم بالنسبه إلى مقتضى البيّنه غير مؤثر ، و تبقى الأماره ، لكنّه بالنسبه إلى مقتضاها شك بدوى ، فتجرى البراءه ، لأن المورد صغرى لما تقرّر من أن أحد طرفى العلم الاجمالى أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الطرف الآخر ، كما لو علم بوجود صوم يوم الخميس عليه فصام ، ثم يوم الجمعة شك فى أنه هل كان الواجب عليه صوم الخميس أو هذا اليوم - الجمعة - ، فإن العلم الاجمالى حينئذٍ غير مؤثر ليوم الخميس ، لفرض أنه قد أتى بالصوم فيه ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه بالنسبه إلى الجمعة .

تحقيق الاستاذ

قال الاستاذ : إن تقريب المحقق الأصفهانى مبنى (الكفايه) فى (الاصول على النهج الحديث) بأنّه من «حيث علم عدم موافقه المأتى به للمأمور به واقعاً ، و يشك فى كونه محصّلاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحه بدليه» (1) .

فيه : إنه مع الشكّ بين السببىه و الطريقيه لا يعلم بعدم موافقه ، بل يحتمل موافقه ، فلا تكون النتيجة وجوب الإعادة .

أقول :

كأن المحقق ينظر إلى حال بعد الانكشاف ، فالمكلّف عالم بعدم موافقه ، و الاستاذ ينظر إلى حال قبله فهو شاك . فتدبّر .

ص: ٢٢٤

(١- ١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٩ (بحوث فى علم الأصول) .

و أما القول بالإجزاء - عملاً بالبراءة - كما عليه في (المحاضرات) فلا بدّ من النظر في كلام (الكفايه) و أنه على أى مسلك في السبيّه ؟

أمّا على مسلك الأشاعره و المعتزله ، فإنّه ليس الحكم إلّا مفاد الأماره ، و مع الشكّ في أنّ مفاد أدلّه حجّيتها هو جعل الطّريقيه لها أو الموضوعيّة ، يكون أصاله عدم جعل الطريقيه معارضاً لأصاله عدم جعل الموضوعيّة ، و إذا تعارضتا تساقطا ، هذا بالنسبه إلى الأصل في المسأله الاصوليّة ، و تصل النوبه إلى الأصل في المسأله الفقهيّه ، فإنّه - بعد أن أتى بالعمل ثمّ ظهر الخلاف - يشكّ في حدوث تكليف بالإعاده ، و حينئذٍ تجرى البراءه .

لكنّ كلام (الكفايه) مبنى على مسلك الشيخ - و هو المستفاد ممّا تقدّم عن (الاصول على النهج الحديث) - من أنّ العمل على طبق الأماره فيه مصلحه الواقع ، و أن هذه المصلحه بدل عن تلك المصلحه ، فإذا انكشف الخلاف يشكّ في تحقّق البدليّه و الوفاء بالمصلحه و عدمها ، فالشكّ حينئذٍ يرجع إلى الفراغ ، و مقتضى القاعده هو الاشتغال لا البراءه ، و ما ذكره في (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقّه في كلام (الكفايه) أو أنه اجتهاد في مقابل النص .

هذا كلامه دام بقاءه في الدوره اللّاحقه .

و أمّا في الدوره السابقه ، فقد وافق (الكفايه) في القول بعدم الإجزاء من باب الاستصحاب ، ببيان : أنه بعد انكشاف الخلاف في الوقت ، يعلم إجمالاً بأنّ الواجب عليه من أوّل الوقت كان العمل الذي أتى به ، أو الحكم الذي قامت عليه الأماره ، فيدور الأمر بين الزائل و الباقي ، فإن كان الواقع - مثلاً - مؤدى قول زراره عن الصادق عليه السلام بوجود الجمعه ، فقد تحقّق ، و إنّ

كان مؤدَى قول محمد بن مسلم عنه بوجوب الظهر فهو باق في الذمه ، إذن ، يعلم إجمالاً- بواقع مردّد بين مؤدَى القولين ، فيستصحب بقاؤه على الذمه بوصف المعلوميه ، و نتيجه ذلك عدم الإجزاء ... و الحاصل : إن العلم الإجمالى أفاد تحقيق موضوع الاستصحاب .

و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام الكلّى .

هذا كلّ بالنسبه إلى الإعاده .

و أمّا القضاء ، فقد وافق المحقق الخوئى صاحب (الكفايه) فى الإجزاء ، لكون «الفوت» أمراً وجوديّاً . لكنّ الصحيح أنه أمر عدمى فى الموضوع القابل ، فلا إشكال فى استصحاب عدم الإتيان بالواقع .

فتلخص : إن فى المقام ثلاثه أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . و هو مختار (المحاضرات) .

و الثانى : عدم الإجزاء مطلقاً . و هو مختار الاستاذ .

و الثالث : التفصيل بين الإعاده و القضاء . و هو مختار (الكفايه) و المحقق الأصفهانى .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأدله الأوليه .

الأدله الثانويه للقول بالإجزاء

إشاره

و استدلل للقول بالإجزاء بوجوه من الأدله الثانويه ، عمدتها ما يلى :

١ و ٢ - قاعده لا حرج و لا ضرر

فإنّه لا شك فى كثره تبدل الرأى عند الفقهاء ، على أثر الاختيارات و المختارات فى المبانى و القواعد ، و فى علم الرجال ، و غير ذلك ، و لا شك أنه إذا قيل بوجوب الإعاده على المكلفين أو القضاء ، فى حصول الضرر و الحرج على نوع المكلفين ، و هما مرفوعان فى

و لذا قال صاحب الجواهر ما حاصله : إنه مع كثرة تبدل الآراء عند الفقهاء حتى فى الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبه سابقاً ، وإعلام المقلّدين بالخطأ فى الفتاوى المتقدّمة منهم ، إلّا إذا رجعوا عنها بأدله قطعيّه تثبت بطلان الفتوى السابقه .

وفيه :

أولاً : إنه قد تقرّر فى محلّه أن أدلّه رفع الحرج و الضرر نافية و رافعه للتكليف ، لا أنها تجعل و تضع التكليف ، و الحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

و ثانياً : إنه قد تقرّر فى محلّه كذلك ، أن المرفوع هو الضرر و الحرج الشخصيين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج و الضرر النوعيين ، فلا ريب فى تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقه الواقعة على طبق الفتوى السابقه .

و قد يضمّم إلى الاستدلال بالقاعدتين ما دلّ على سهوله الشريعة و سماحتها ، و أنّ نفس التقليد جاء تسهياً على المكلفين ، و إلّا فإنّ الحكم الأوّلى هو وجوب الاحتياط عليهم فى الأحكام الشرعيّه ، فالقول بعدم الاجزاء ينافى حكمه التسهيل على المكلفين .

و لكنّ فيه ما عرفت ...

٣ - الإجماع

على الإجزاء ، و هو ظاهر كلام صاحب الجواهر ردّاً على كلام العضدى فى دعوى الإجماع على عدم الإجزاء ، و قد ادّعى الميرزا هذا

الاجماع صريحاً (١)، لكن عن العلامه (٢) الإجماع على عدم الإجزاء ، و الشيخ (٣) كلامه صريح في عدم الإجماع ، بل يقول بأن دعواها على الإجزاء هي ممن لا تحقيق له ، و عن صاحب (الفصول) (٤) التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء ، و ما إذا كان غير باق فالإجزاء .

و الحاصل : إن كلماتهم في الإجماع مختلفه ... بل الميرزا أيضاً إنما يدّعيه في باب العبادات ، سواء في الصلاه و غيرها ، ففي الصّوم مثلاً إذا كان المجتهد يجوّز الارتماس على الصائم ثم تبدّل رأيه فلا يجب قضاء الصوم ، و كذا في الحج ، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العائمه و قاضى الجماعه بالهلال و عمل ، و كان يرى جواز العمل على حكم القاضى منهم ، ثم تبدّل رأيه إلى عدم الجواز ، فلا تجب الإعادة ... ففي مثل هذه الموارد لا يتردّد الميرزا في الإجزاء . لكنه يقطع بعدم الإجزاء في المعاملات مع بقاء الموضوع ، كما لو تزوّج أو باع بالعقد الفارسي ، فإن المرأه إذا كانت باقيه و تبدّل رأى المجتهد إلى اشتراط العربيّه ترتّب أثر الفساد ، و كذا في حال بقاء الثمن و المثلث في المعامله ، و إن أمكن وجود الموضوع للضمان .

و الحاصل : إن الميرزا يفرّق بين العبادات و المعاملات ، و في المعاملات بين صورته بقاء الموضوع و عدم بقائه .

ص: ٢٣٠

١-١) أجدد التقريرات ٢٩٩/١ .

٢-٢) انظر : مفاتيح الاصول : ١٢٦ ، المستمسك ٨١/١ .

٣-٣) مطارح الأنظار : ١٧ .

٤-٤) الفصول الغرويه في علم الأصول : ٤٠٩ ط الحجريه .

وقد أوضح المحقق الأصفهاني في كتاب (الاجتهاد والتقليد) (١) وفي (الأصول على النهج الحديث) (٢) رأى صاحب (الفصول) بأن الواقعة قد تقع وتنقضى كما لو صَلَّى طبق الفتوى و تبدل الرأي ، وقد تقع وهي غير منقضيه كما لو قال بتحقق التذكيه و اللحم لا يزال باقياً ثم تبدل رأيه إلى عدمها ، ففي الصورة الاولى قال بالإجزاء ، أمّا في الثانيه فلا .

و على هذا ، ففي العبادات أيضاً لا بدّ من التفصيل ، فلو كانت الواقعة غير منقضيه و تبدل الرأي ، وجب ترتيب أثر الفتوى اللآحقه على مسلك (الفصول) ، ، كما لو توضعاً بماءٍ حكم بطهارته بالفتوى الأولى ، لكنّه كان باقياً بعدُ و تبدل الرأي ، فالصّلاه تلك صحيحه ، إلّا أن الماء لا يجوز الوضوء به مرّةً أخرى ، بل يجب الاجتناب عنه ، و كذا يجب تطهير مواضع الوضوء .

و على الجملة ، فإنّ دعوى الإجماع من الميرزا على الإجزاء ، في قبال دعوى العلّامه و الشيخ الأعظم قدّس سرّهما الإجماع على العدم ، عجيبه ، و كذا كلامه في العبادات مع تفصيل (الفصول) .

و كيف كان ، فإنّ صغرى الإجماع هنا فيها ما عرفت .

و أمّا الكبرى ، فلا يخفى الاحتمال بل الظنّ بكونها مستندهً إلى احدى الوجوه المُقامه في المسأله .

هذا ... و لا بدّ من التّبع في كلمات قدماء الفقهاء ، لنرى هل المسأله معنونه عندهم أو لا ، لأن العمده في صغرى الإجماع هو إجماع القدماء .

٤ - السيره

و هل المراد سيره الفقهاء أو سيره أهل الشرع أو سيره العقلاء ؟

إنّ أرادوا السيره العقلائيّه ، فلا ريب في أنّ سيرتهم على عدم الإجزاء ،

ص: ٢٣١

١- ١) الاجتهاد و التقليد : ٩ (بحوث في الاصول) .

٢- ٢) الأصول على النهج الحديث : ١٣١ - ١٣٢ .

سواء ما كان بين الموالى و العبيد بالخصوص ، أو بين سائر العقلاء ، أمّا بين الموالى و العبيد ، فواضح ، و أمّا بين غيرهم ، فإن جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع ، و إذا انكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء .

و إن أرادوا سيره المتشّرع خاصّه ، فهي قائمه على الإجزاء ، لكنّ من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى .

و إن أرادوا سيره الفقهاء أنفسهم ، فسيره الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبيههم المقامدين و العوام على تبدّل آرائهم ، لأنها كانت مستندة إلى أدلّه و حجج ، اللهم إلّا إذا قام دليل قطعى على خلاف الفتوى السابقة .

و هذه السيره أيضاً مدركيه .

و تلخّص :

إنه لا دليل على الإجزاء من الأدلّه الثانويه .

تنبيهات

اشاره

بقى الكلام فى أمور نذكرها بنحو الاختصار :

الأول :

قد نسب فى (التنقيح) (١) إلى المحقق الأصفهاني القول بالإجزاء فى التكليفات و هى العبادات ، و فى الوضعيات و هى المعاملات . أمّا فى المعاملات ، فلأن الملاك فيها هو المصلحه فى نفس جعل الحكم ، لا فى فعل المكلف ، فالمصلحه قائمه بنفس جعل الحليّه - كما فى الخل و غيره - من المحللات ، و الحرمة فى المحرمات - كما فى الخمر و الميتة و غيرهما - و جعل الملكيه - مثلاً - فى المعاطاه ، و هكذا . أمّا فى العبادات فهي قائمه بالفعل -

ص: ٢٣٢

كالصلاه - لا فى وجوبها .

و لما كانت المصلحه فى الوضعيات فى نفس الاعتبار و الجعل ، فإنّ الاعتبار لا يتصوّر فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأماره على الفساد و البطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهى أمد الجعل الأول و يتبدّل الموضوع ، و حينئذٍ لا معنى لعدم الإجزاء .

و كذلك الحال فى التكاليفيات ، فإنه و إنّ كانت المصلحه فى المتعلّق ، لكنّ الحجّه اللاحقه لا يمكنها التأثير فى الأعمال السابقه الواقعه طبق الحجّه السابقه ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعدّر بالنسبه إلى ما سبق ، و إنما يكون بالنسبه إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء فى (التنقيح) عن المحقق الأصفهاني فى (حاشيه المكاسب) ، و فى (الاجتهاد و التقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقق الأصفهاني فى كتبه ، و بالنظر إلى المبني فى الأمارات .

أمّا فى آخر كتبه - و هو : (الأصول على النهج الحديث) (١) - فقد ذكر أن حجّيه الأمارات ، إمّا من باب المنجزيه و المعدّريه ، و إمّا من باب جعل الحكم المماثل ، و على كلا القولين ، ففى العبادات لا مجال للإجزاء ، أمّا فى المعاملات ، فيمكن القول به بمناط أن المصلحه فى الوضعيات فى نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل فى هذا الكتاب على كلا المسلكين فى حجّيه

ص: ٢٣٣

١-١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٠ .

و أما في (نهاية الدرايه) (١) فاختر الطريقيه ، و ذهب على أساسها إلى عدم الإجزاء في المعاملات و العبادات معاً .

و أما في (حاشيه المكاسب) (٢) في مبحث اختلاف المتعاملين اجتهاداً أو تقليداً ، و كذا في (رساله الاجتهاد و التقليد) (٣) فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً ، بناءً على المنجزيه و المعدريه ، لأنّ معنى ذلك أن يكون مفاد الأماره السابقه حجّه ما لم تقم أماره أخرى على خلافها ، لأنّها عذر للمكلف ، فإذا قامت الاخرى على الخلاف سقطت عن المعدريه ، كما لو كان عنده علم ، فإنه حجّه ما دام موجوداً ، فإذا زال فلا حجّيه ، بل الحجّه هو الدليل الجديد القائم على خلافه . فهذا مقتضى هذا المسلك ، سواء للمجتهد أو المقلّد ، و سواء في العبادات أو المعاملات .

و أمّا بناءً على جعل الحكم المماثل ، فالتفصيل بين العبادات و المعاملات ، لأنّ الحكم المماثل في العبادات إنّما ينشأ عن المصلحه في المتعلّق ، ففي صلاه الظهر - مثلاً - مصلحه ، و هذه المصلحه يجب أن تستوفى - لأنّ المصالح في العبادات استيفائيه بخلاف المعاملات - و إذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحتها و الغرض من جعل الحكم فيها ، إذ المفروض أن صلاه الجمعه لم تستوف مصلحه صلاه الظهر ، و لا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحه الظهر ، و حينئذٍ تجب الإعادة بمقتضى إطلاق دليل الواقع ، و بمقتضى قاعده الاشتغال ، و بمقتضى الاستصحاب . هذا في العبادات .

ص: ٢٣٤

١-١) نهاية الدرايه ٤٠٠/١ - ٤٠١ .

٢-٢) حاشيه المكاسب ٢٩٥/١ الطبعه المحققه .

٣-٣) الاجتهاد و التقليد : ١٣ (بحوث في الاصول) .

أمياً في المعاملات ، فلو قامت الأماره على كفايه العقد بالفارسيه مثلاً ، و المفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها ، فإنه تعتبر الزوجيه أو الملكيه إذا أجرى العقد ، و ليس هناك مصلحه اخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب استيفاؤها ، بل المصلحه في نفس جعل الحكم المماثل ، و هذه المصلحه يستحيل انقلابها بانكشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً على جعل الحكم المماثل - و بغض النظر عن البحث المبنائي - فعند ما تقوم الأماره اللاحقه على الخلاف ، ينكشف أنّ الحكم الشرعي من أوّل الأمر هو مقتضى هذه الأماره اللاحقه ، فهي تقول بأنّ المعاطاه في الشرع غير مفيده للملكيه ، فكلّ معامله معاطاتيه تقع - على نحو القضيه الحقيقيه - فهي غير مفيده للملكيه ، و حينئذٍ ، فمقتضى القاعده عدم الاجزاء ، و لو لا قيام الأماره اللاحقه على عدم إفادتها الملكيه ، لبقى الحكم بإفادتها الملكيه - طبق الأماره السابقه - على حاله ، لأن المفروض وجود الحكم المماثل من الشارع هناك ، لكنّ قيام الأماره اللاحقه يكشف عن كون الحكم الشرعي عدم الملكيه ... نظير الكشف الانقلابي في باب الفضولي عند المحققين المتأخرين ، إذ معناه : إنه ما دام لم يُجز المالك فالشارع يعتبر ملكيه الدار لمالكها ، فإذا أجاز المالك بيع الفضولي لها كشفت الإجازة الآن عن اعتبار الشارع الملكيه للمشتري من حين العقد الواقع قبل سنه مثلاً ... و بهذا يسقط التفصيل بين العبادات و المعاملات على هذا المبنى ، و الحق عدم الاجزاء مطلقاً .

الثاني :

يقع البحث في الاجزاء و عدمه ، تارة : على أثر تبدل رأى

ص: ٢٣٥

المجتهد ، و اخرى : على أثر تبدل تقليد المقلد ، و عن الشيخ - رحمه الله - إن الموردين من باب واحد ، فلو تبدل رأى المجتهد ، فإن أمكن التوفيق بين الأعمال الواقعة طبق الفتوى السابقه و بين مقتضى الفتوى اللاحقه فهو ، و إلا فيجب الإعادة ، كذلك لو عدل المقلد عن تقليد مجتهد إلى آخر ، فإن وافقت أعماله التي كانت على التقليد الأول للتقليد الثانى فهو ، و إلا فالإعادة .

و قد ذهب المحقق الأصفهاني إلى الفرق بين الموردين ، فاختر عدم الأجزاء فى الأول - و إن استثنى المعاملات فى (الاصول على النهج الحديث) - و الأجزاء فى الثانى .

توضيح رأى الشيخ

أما رأى الشيخ ، فمبنى على الطريقيه فى الإمارات ، و أن فتوى المجتهد أماره للمقلد ، و قد تقدم أن مقتضى القاعده على هذا المبني هو عدم الأجزاء .

فإذا رجع المقلد إلى مجتهد آخر ، فقد قامت عنده أماره على خلاف الأماره السابقه ، و هى قول المجتهد السابق ، و كشفت عن عدم موافقه الأعمال السابقه للواقع ، فعليه الإعادة .

توضيح رأى الأصفهاني

و أما رأى المحقق الأصفهاني فينتى على أمرين :

أحدهما : إن المجتهد عند ما يتبدل رأيه ، فإن حجته الفتوى الثانى ليست من حين اختيارها ، بل إنها كانت حجة من أول الأمر ، مثلاً : إنه قد أفتى على طبق روايه عامه فحص عن المخصص لها و يأس عن العثور عليه ، فكانت الفتوى طبق العام ، ثم بعد مدّه رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصص ، و حينئذ : هذا المخصص كان موجوداً من أول الأمر و كانت

وظيفته الفتوى على طبقها ، غير أنه لم يعثر عليها و ما كانت واصله إليه ، و الآن - لَمَّا عثر عليها - انكشف له عدم مطابقه عمله السابق و فتواه للواقع الذى يُودى إليه المخصّص ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه فى السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلد ، فإنّ فتوى المرجع الثانى فى حال حياه المرجع الأول لم تكن حجّه بالنسبه إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسبه إلى الأوّل لأعلميه الأول منه ، فيكون فتوى الثانى حجّه له من حين تقليده ، و تقع أعماله السابقه مجزيّه ، و كذا لو قلّد الأعلّم ، ثم لفقده بعض الشرائط - كالعَداله - رجّع إلى غير الأعلّم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجّه قبل فقد الأعلّم للعَداله مثلاً ، بل هى حجّه من الآن .

و الأمر الثانى : الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الاجتهاد و التقليد من قبيل الطريقيه ، بأنّ المستفاد من الأدله فى هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزله المقلد و كونه نائباً عن مقلده فى استنباط الأحكام الشرعيه ، فهو نائب عنه فى الفحص عن الأدله و النظر فيها و استخراج الحكم منها ...

و ليس فتوى المجتهد طريقاً و أماره للمقلد حتّى يقال بعدم الإجزاء فى تبدل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيه أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهه أنّه لَمَّا مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجّيه ، و كان الحجّه عليه فتوى الثانى ، و هو يقول ببطلان فتوى الأوّل و الأعمال الواقعه على طبقها .

لكنّ مفاد الأدله فى الاجتهاد و التقليد ليس الطريقيه .

و تنظر الاستاذ في الأمرين المذكورين :

أما الأول ، فذكر أنه مبني على الرجوع من الأعلم الميِّت إلى غير الأعلم الحي ، لكنّ المبني غير صحيح ، لأنه مع اختلاف الميِّت مع الحي في الفتوى تسقط الأدلة اللفظية عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بينهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعين دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ، و اللامعين لا مصداق له ، و شمولها لهما معاً غير معقول ، و إذا سقطت تصل النوبه إلى الدليل غير اللفظي و هو هنا السيره العقلائيّه ، فإنها قائمه على تقليد الأعلم ، و القدر المتيقن خروج تقليد الميِّت ابتداءً بالإجماع ، و يبقى الاستمراري ، إذن ... إذا كان الميت أعلم فلا يجوز الرجوع إلى الحيّ حتى يقال بأنّ الحجّيه تبدأ من الآن .

و أمّا الثاني ، فذكر أن الحق مع الشيخ ، و هو الطريقيّ ، فقول المجتهد حجّه من باب الطريقيه إلى الواقع لا من باب التنزيل و النيايه .

أمّا بناءً على أنّ دليل التقليد هو السيره ، فواضح ، لأنّ العقلاء لا يرون في رأى أهل الخبره في كلّ علم و فنّ إلّا الطريقيه ، و يجعلون الرأى كاشفاً عن الواقع . و أمّا إنّ كان الدليل هو الأدلّه اللفظيه من الكتاب و الأخبار ، فلا آيه النفر تدلّ على النيايه و التنزيل ، و لا- مثل ما ورد في «عبد العزيز ابن المهتدي» و «يونس بن عبد الرحمن» و «زكريا بن آدم» و نحوهم الذين وردت الأخبار في الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين ... فإنّها جميعاً دليل على الطريقيه ، و أمّا التنزيل فلا دليل عليه فيها .

و على هذا ، يكون الحقّ عدم تماميه التفصيل المذكور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

أقول :

قد يقال : مفاد هذه الروايات هو طريقيته روايات من ذكر و أمثالهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام ، و كلامنا فى الفتوى . و قد أجبنا عن ذلك - فى بحوثنا الفقهيّه ، فى مسائل الاجتهاد و التقليد - بما حاصله : إنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الأحكام منهم لا فى نقل الروايات عنهم فقط .

إلّا أنّ لدعوى نيابه الفقيه عن المقلّد فى استنباط الأحكام وجهاً ، و لنا هنا بيانٌ لطيف يتعلّق بأصل تأسيس الحوزه العلميه ، ذكرناه فى الدرس .

الثالث :

قال السيد فى (العروه الوثقى) : « إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلاً - فى التسيّحات الأربع و اكتفى بها ، أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربه واحده ، ثم مات ذلك المجتهد ، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقه » (١) .

فذكر فى (المستمسك) (٢) - بعد الكلام على أدلّه الإجزاء - بالتفصيل - أنّه فى صورته تبدّل رأى المجتهد مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء . و أمّا فى صورته تبدّل التقليد كما هو مفروض المسأله :

فتارةً : يرجع إلى الأعلم ، و هنا يجب لحاظ الأعمال السابقه مع فتاوى هذا الأعلم ، فإنّ كانت موافقه فهو و إلّا فعدم الإجزاء ، لأدلّه و جوب تقليد الأعلم ، سواء فى الأعمال السابقه أو اللّاحقه .

و أخرى : يكون المرجوع إليه غير الأعلم ، فإنّ الأعمال السابقه لا تجب

ص: ٢٣٩

١-١) مستمسك العروه الوثقى ٨١/١ .

٢-٢) مستمسك العروه الوثقى .

الإعاده فيها ، بل يرتب عليها آثار الصحه ، لأنّ الدليل على الرجوع إلى غير الأعمى إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقن منه حجته قوله فى الأعمال اللاحقه ، و إن كان الأصل - و هو التعيين فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير - ، فإنّ الاصول العقلية محكومہ بالاصول الشرعيه ، و مقتضى الاستصحاب هو الإجزاء ، لأنّ المفروض وجود الحكم الظاهرى فى حقّ المقلد فى حال حياه المجتهد الأوّل ، فلما مات يقع الشكّ فى ارتفاع ذاك الحكم الظاهرى فيستصحب بقاءه ، و يكون حاكماً أو وارداً على أصله التعيين المقتضيه حجته رأى المجتهد الحى و الرجوع إليه ، و حينئذٍ ، يكون رأى الحى حجهً بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فقط ، و الأعمال السابقه مجزيه .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقه لا موضوعيه .

و أن المجمعول فيها - كسائر الأمارات - نفس الطريقيه ، لأنها حكم وضعى يقبل الجعل ، لا أنّ المجمعول هو الحكم الظاهرى و ينتزع منه الطريقيه ، خلافاً لصاحب (المستمسك) القائل بأن الطريقيه لا تقبل الجعل .

أمّا فى الاستصحاب ، فلا خلاف فى أنه يعتبر أنّ يكون التغيير الحاصل فى الموضوع من حالاته لا من المقومات .

و حينئذٍ نقول :

أمّا بالنسبه إلى المقلد فهل يجب عليه العدول إلى الحى تعييناً أو هو مخيّر بين ذلك و البقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعده هو التعيين ، لكن «الحياه» إنّ كانت مقومهً ، فلا- يستصحب حجته رأى الميت ، و لا- بدّ من الرجوع إلى الحى على القاعده المذكوره ، و يكون قوله حجه حتى بالنسبه إلى ما تقدّم

ص: ٢٤٠

فلا- إجزاء ، فلا- مانع من استصحاب حججه رأى الميت ، و المفروض كونه طريقاً لا- يفرق فيه بين الأعمال السابقه و اللاحقه ، لكون طريقته بنحو القضيه الحقيقيه ، فالاستصحاب يجرى ، و يكون حاكماً على القاعده العقلية المذكوره ، و عليه ، فلا مورد للرجوع إلى الحى .

و أما بالنسبه إلى المجتهد ، فإن تبدل رأيه قد يكون على أثر حصوله على خبرٍ معارضٍ ، فإن كان يرى الرجوع إلى المرجحات ، و كان الراجح هو الخبر الثانى ، فلا محاله ينكشف له بطلان الفتاوى السابقه ، لسقوط الخبر الأول من أصله ، و إن لم يكن فى البين مرجح ، فإما يقول بالتساقط ، فلا يبقى حكم سابق حتى يستصحب ، و إما بالتخير فيكون صغرى دوران الأمر بين التعيين و التخير .

فما ذكره من التفصيل ، فى غير محلّه .

أقول : ظاهره فى الدورتين المناقشه فى التفصيل ، أما نتيجه من حيث الإجزاء و عدمه ، و الجواب عما إذا كان مفيداً للإجزاء و لو فى بعض الصور - لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً - فلم نجده .

خلاصه الكلام فى مسأله الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلّا فى موارد جريان «لا تعاد» ، و إلّا فى موارد لزوم (العسر و الحرج) الشخصيين .

ص: ٢٤١

مقدمه الواجب

اشاره

ص: ۲۴۳

قبل الخوض فى البحث تذكر أمور :

الأمر الأول (فى عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعم من مقدّمه الواجب و الحرام و المستحب و المكروه .

الأمر الثانى (فى المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعى الغيرى ، فهل يوجد وجوب شرعى متعلق بالمقدّمه بالإضافة إلى وجوب ذى المقدّمه أو لا ؟ إذن :

ليس المراد : اللابديه العقليه للمقدّمه ، فإنها مسلّمه عند الكلّ .

و ليس المراد : الوجوب الإرشادى ، لأنه إرشاد إلى حكم العقل و إخبار عنه ، و إن كان فى الصوره بعثاً مولوياً ، كقوله تعالى : «وَأَطِيعُوا اللَّهَ» (١).

و ليس المراد : هو الوجوب الشرعى الطريقي ، أى الوجوب الذى يجعله الشارع لتنجيز الواقع ، كالاحتياط ، لأنّ وجوب المقدّمه ليس من هذا القبيل .

و ليس وجوب المقدّمه وجوباً نفسياً ، لأنّ الوجوب النفسى ينشأ من الملاك ، و وجوب المقدّمه لا ينشأ من ملاك و غرض فى نفس المقدّمه ، بل من الغرض فى ذى المقدّمه .

و تلخص : إن وجوب المقدّمه وجوب غيرى تبعى ، بمعنى أن هناك

ص: ٢٤٥

إرادةً أصليته متوجهةً إلى ذى المقدمه ، و بتبعها توجد إرادته تبعيته بالنسبه إلى المقدمه حين تكون المقدمه مورداً للالتفات ، أى ، فلا- يلزم أن يكون وجوبها فعلياً ، لأن الأمر قد يكون غافلاً- عن المقدمه ، فهى واجبه ، بمعنى أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (فى أن بحث المقدمه من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدمه من المبادئ الأحكاميه كما عليه السيد البروجردى ، أو من المسائل ؟ و إذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصوليه أو من المسائل الفقهيّه أو المسائل الكلاميه ؟ و إذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقلية ، كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم) (1) ؟

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكاميه فوجهه : إن المبادئ الأحكاميه هى عبارته عن العوارض الطارئه على الأحكام الخمسه ، كقولنا : هل وجوب الشىء يستلزم النهى عن ضده أو لا ؟ إذ معنى هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصيه أو لا ؟ و معنى قولنا : هل يجتمع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين أو لا ؟ هو أنه هل للوجوب هكذا خاصيه تمنع من اجتماعه مع النهى أو لا ؟ و هنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذى المقدمه هذا الأثر ، أى وجوب المقدمه ، أو لا ؟

وفيه : إن كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا- يوجب أن يكون من المبادئ ، و لا- يخرج عن المسائل ، ما دام تعريف المسأله الاصوليه منطبقاً عليه .

ص: ٢٤٦

و كذلك كون البحث هنا عقلياً لا يوجب اندراجه في مسائل علم الكلام ، لأن المسائل الكلامية مسائل عقلياً بالمعنى الأخص ، إذ هي المسائل الباحثه عن أحوال المبدأ و المعاد فقط .

فإنما أن يكون بحثنا من المسائل الفقهيّة ، و إمّا أن يكون من المسائل الاصوليه ، فقد حكى عن بعض القول بكون بحث مقدمه الواجب من المباحث الفقهيّة ، لأنه يبحث فيه عن الحكم الشرعي للمقدمه ، و إمّا أن يكون من المسائل الاصوليه ، كما سيأتي .

لكن يردّ القول الأوّل : إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمه بين المقدمه و ذى المقدمه من حيث الحكم ، و البحث عن هذه الحثيه ليس بحثاً فقهيّاً .

و أجاب الميرزا (1) عن القول المذكور : بأن الأحكام الفقهيّة مجعوله للعناوين الخاصه و الموضوعات الواحده بالوحده النوعيه ، كالصّلاه ، و الخمر مثلاً ، و المقدمه تصدق في الخارج على العناوين المتعدده و الحقائق المختلفه ، و ليست عنواناً لفعل واحد ، فليست من مسائل الفقه .

و فيه : إن المسأله الفقهيّه هي الأحكام الكليه الإلهيه المجعوله للموضوعات و العناوين الخاصه ، من دون فرق بين كونها منطبقه خارجاً على حقيقه واحد كالصّلاه و الخمر ، أو على حقائق متعدده ، كعنوان النذر و العهد و اليمين و نحو ذلك ، فليس من شرط المسأله الفقهيّه عدم انطباقها إلّا على الحقيقه الواحده .

ص: ٢٤٧

و أجاب المحقق العراقي (١) عن القول المذكور : من جهة أن الملاك في المسألة الفقهيّة هو أن يكون ملاك الحكم الكلّي متّحداً ، سواء كان للموضوع مصاديق مختلفه أو لا ، نظير ضمان اليد ، فإنّه حكم فقهي مع اختلاف موضوعه و تعدّده ، لكون الملاك واحداً و هو « اليد » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فيه ضمان ، و العقد الفاسد تارة هو البيع ، و أخرى الإجاره ، و ثالثه الصّح ، و هكذا ...

و كلّ موردٍ تعدّد فيه الملاك ، فالمسألة ليست فقهيّة ، و مسأله المقدمه من هذا القبيل ، لأن ملاك وجوب مقدمه الحج غير ملاك وجوب مقدمه الصّوم ... و هكذا ... فإنّه و إن كان حكماً كلياً إلهياً ، لكنه ليس بمسأله فقهيّة .

قال الاستاذ : هذا جيّد ، لكن لا برهان على خروج ما تعدّد ملاكه من الأحكام الكلّيّه عن الفقه ، لأن ضابط المسأله الفقهيّه ليس إلّا كون الحكم المستنبط حكماً كلياً إلهياً سواء تعدّد ملاكه أو اتّحد .

و للسيد الاستاذ جواب آخر و هو : إنّ وجوب المقدمه بعنوان أنّها مقدمه يكون بملاك واحد و هو ملاك المقدميه ، فإنه هو الذي يوجب ترشّح الوجوب على المقدمه في كلّ الموارد ، و ليس له ملاك آخر غيره (٢) .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدميه » هي « الملاك » لكن الكلام في ملاك المقدميه :

فتأمّل .

و تلخّص : تعيّن كون المسأله من مسائل علم الاصول ، و يكفي في ذلك

ص: ٢٤٨

١-١) نهاية الأفكار ١/٢٥٩ .

٢-٢) منتقى الاصول ٢/٩٩ .

- بعد ثبوت عدم كونها من مسائل غيره من العلوم - انطباق تعريف العلم عليها ، فإنه يمكن وقوع مسأله مقدمه الواجب فى طريق الاستنباط .

و أما إشكال السيد الاستاذ من أن ضابط المسأله الاصوليه هو أن تكون نتيجهها رافعه لتحرير المكلف فى مقام العمل ، و لا يخفى أن هذه المسأله لا تتكفل هذه الجبهه ، فمبنى على نظره فى الضابط ، و قد تقدم الكلام عليه فى محله ، فراجع .

و بما ذكرنا فى تحرير محل النزاع - من أن البحث فى هذه المسأله يدور حول الملازمه ، فإن ثبت فالمقدمه واجبه ، و إلا فوجوبها يحتاج إلى دليل آخر - ظهر الفرق بين كون مسأله المقدمه من مسائل الفقه و كونها من مسائل الاصول ، فإنه إذا ثبت الملازمه ثبت الوجوب و هو الحكم الشرعى الفرعى ، و إلا فلا ...

فقول المحقق الإيروانى (1) بعدم الفرق ، و أن الكلام فى ذلك تطويل بلا طائل ، فى غير محله .

و إذا كانت المسأله مسأله أصوليه ، فالمحقق الخراسانى و الجماعه قائلون بكونها مسأله اصوليه عقليه ، فترجع إلى مقام الثبوت ، و اختاره الاستاذ ، خلافاً لمن قال بأنها مسأله لفظيه ، و قد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلى مقام الإثبات .

قال الأستاذ : إن البحث اللفظى يرجع إلى مقام الإثبات و عالم الدلاله ، و دلالة اللفظ لا تخلو : إما أن تكون مطابقه ، و إما أن تكون تضمينه ، و إما أن تكون التراميه . أما الأولى ، فإن وجوب ذى المقدمه لا يدل على وجوب

ص: ٢٤٩

المقدّمه مطابقه ، و هذا واضح ، و أمّا الثانيه ، فإن وجوب المقدّمه ليس جزءاً من وجوب ذى المقدّمه ليدلّ عليه بالتضمّن ، بقى الثالثه ، و هى الدلاله الالتزاميه ، و هذه يعتبر فيها كون اللّزوم - بين اللّازم و الملزوم - لزوماً بيناً ، بأن يكون تصوّرهما كافياً فى ثبوت الملازمه ، فلو كانت الملازمه محتاجه إلى برهان لإثباتها ، خرجت الدّلاله عن كونها دلالة اللفظ ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فليست المسأله لفظيه ، فهى مسأله عقليه .

و لوجود الحكم الشرعى فى هذه المسأله ، فهى من المسائل العقليه غير المستقله .

اشاره

لقد قسّموا المقدمه إلى أقسامٍ عديده ، و في كلّ قسمٍ أقسام و أحكام :

التقسيم إلى الداخليه و الخارجيه :

اشاره

فمنها : إن المقدمه إما داخلية و إما خارجيه ، أمّا الخارجيه - و هي أجزاء العله التامه : المقتضى و الشرط و عدم المانع - فهي داخله في بحث المقدمه ، لكون ذى المقدمه - و هو المعلول - موقوفاً عليها و محتاجاً إليها .

إنّما الكلام في المقدمه الداخليه ، و المقصود منها أجزاء المركّب ، فهل هي واجبه بالوجوب الغيرى أو لا ؟

هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيرى ؟

اشاره

هنا مطالب مترتبه ، فالأول : هل أجزاء المركّب مقدمات داخليه للمركّب أو لا ؟ و الثاني : بناءً على كونها مقدمات ، هل يجرى فيها ملاك الوجوب ، أى وجوب المقدمه ؟ و الثالث : إنه على الجريان ، هل من مانع يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول :

تارةً يراد من « المقدمه » ما له دخل في وجود الشيء ، و أخرى يراد منها : ما يتوقّف عليه الشيء .

أمّا بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الداخليه خارجه عن البحث ، لأنها حينئذٍ ليست بمقدمات ، من جهه أنها موجوده بنفس وجود المركّب ، فتكون

المقدمه بهذا الإطلاق منحصره بأجزاء العله التامه .

و أما بالإطلاق الثانى ، فيصدق على الأجزاء عنوان « المقدمه » ، لكن الكلام ليس فى عنوان « الجزء » و عنوان « الكل » ، لعدم وجود التوقف بين العنوانين المذكورين ، بل هما فى مرتبه واحده ، و لا تأخر و تقدم بينهما ، لكونهما متضايين ، و المتضايان متكافئان بالقوه و الفعل ، فلو تقدم أحدهما على الآخر لزم المحال ، و هو تحقق الإضافه من طرف واحد . بل المراد هو الاحتياج و التوقف فى الذات و الوجود ، و توضيح ذلك :

إن الوجود لا بدّ و أن ينتهى إلى الواجب ، و هذا ما لا اختلاف فيه بين العقلاء ، حتى الماديون قائلون به ، غير أن الاختلاف فى الصغرى ، فهم يقولون بانتهاه الوجود إلى مركب من أجزاء ماديّه خارجيه ، و الإلهيون قائلون بأنه ينتهى إلى ذات لا تركيب فيها ، لا- من الأجزاء الخارجيه و لا- العقلية و لا الوهميه و لا الخياليه ، فهو واحد أحدى ، و هذا معنى كلام أمير المؤمنين و الأئمه الطاهرين عليهم السلام فى نفي التركيب عن الذات المقدسه كما فى نهج البلاغه ، و كتاب التوحيد للشيخ الصدوق رحمه الله و الكافى ، و هو من جمله البراهين المستخرجه من الروايات ، و حاصله : إن كل ما كان مركباً ، كان محتاجاً إلى الأجزاء و موقوفاً عليها - حتى لو كان مركباً خيالياً ، و هو المجرد عن الماده دون الصوره ، أو وهمياً حيث يتجرد من كليهما - لأن المركب بما هو مركب لا- يتحقق ذاتاً إلما بعد وجود الجزء فى مرحله الذات ، فجوهريه المركب متوقفه على جوهريه الجزء ، و فى مرحله الوجود ، فإن المركب متوقف وجوده على وجود الجزء بالتوقف الطبيعى ، فإذن : « الكل » متوقف ذاتاً و وجوداً على « الجزء » .

ص: ٢٥٢

وقد استدللّ للقول بعدم المقدميه ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدميه . .

و أجاب عنه المحقق الخراساني (١): بأنّ الجزء عبارة عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و الكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فبينهما فرق من هذه الجبهه ، و هو يكفى للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » و عدم العيئيه ، فيكون الجزء مقدمه و الكلّ ذو المقدمه ، و اللابشرط بشرط موقوفاً عليه و البشرط موقوف عليه ، فلا عيئيه من جميع الجهات حتى يقال بأن الشئ لا يحتاج إلى نفسه .

و قد أوضح الاستاذ ذلك : بأنّ الجزء إنّ لوحظ بشرط لا- عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مبايناً للكلّ ، كأنّ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقيه أجزاء الصّلاه ، فإنه حينئذٍ مباين للصّلاه و ليس بجزءٍ لها ، و إنّ لوحظ « لا بشرط » صار جزءاً ، و إنّ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

و الحاصل : إن الأجزاء مقدمه للكلّ ، إذ هو محتاج إليها في ذاته و هي مستغنيه عنه ذاتاً ، سواء في الاعتباريات كما تقدم أو التكوينيّات ، و لذا ترى أنّ ذات « الحيوان » و هو جزء « الإنسان » - مع قطع النظر عن الوجود - مستغنيه عن الإنسان ، لكن « الإنسان » في مرحله الذات متقوم ب « الحيوان » ، فإنه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال في الاعتباريات ، كالتركوع بالنسبه إلى الصّلاه ، و التكوينيّات - كالمثال المذكور - واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينيّيه و المركّبات الاعتباريه في ذلك .

ص: ٢٥٣

هذا فى مرحله الذات .

أما فى مرحله الوجود ، فإنّ « الجزء » يمكن أن يتحقّق و يوجد ، و لكن « الكلّ » لا يتحقّق إلّا و « الجزء » متحقّق ، فلا يلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الأخرى ، لكنّ الكلّ ينعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الكلّ بمناط التقدّم و التأخّر الطبعى ، إلّا أنه لا ينافى وحده المرتبه فى مرحله الوجود ، و لذا قالوا : التقدّم و التأخّر طبعاً لا ينافى المعينه وجوداً .

هذا تمام الكلام فى المطلب الأوّل .

المطلب الثانى :

بعد ثبوت المقدميه للأجزاء الداخليه ، فهل يوجد فيها اقتضاء الحكم بالوجوب الغيرى أو لا ؟

إن كان الملاك للوجوب الغيرى أن يكون للشئ الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ، لأن الأجزاء ليس لها وجود مستقل عن الكلّ ، بل هى موجوده بعين وجوده ، و إن كان ملاكه هو التوقّف ، فلا ريب فى وجوده فى الأجزاء ، لتوقّف الكلّ على وجودها .

إذن ، لا بدّ من التحقيق فى ملاك الوجوب الغيرى .

هذا ، و فى (المحاضرات) (١) نفى وجود المقتضى و الملاك للوجوب ، للزوم اللغويه ، لأن المفروض وجوب الكلّ ، فوجوب الأجزاء مع ذلك لغو ، إلّا أن يقال بالاندكاك بين الوجوبين ليتحقق وجوب مؤكّد .

و فيه : إنه خلط بين مرحله المطلب الثانى - المقتضى - و مرحله المانع ، و هو :

المطلب الثالث :

فإنه إذا كانت الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى ، فإن

ص: ٢٥٤

المفروض وجوب الكل بالوجوب النفسى ، و هو ليس إلّا الأجزاء ، فاجتمع فى الأجزاء وجوبان ، و هو محال ، لأنه إمّا لغوٌ و إمّا اجتماعٌ للمثلين .

فمع تسليم وجود المقتضى لا تصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ، فإنه ممنوع ، و المانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراسانى

و قد وقع النزاع بين الأكابر فى هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفايه) (١) الإشكال بما توضيحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدمه لا عنوانها ، و عنوان المقدمه حيثه تعليليه للوجوب و ليس بحيثه تقيديّه ، لأنّ متعلّق الوجوب فى الوضوء - مثلاً - هو واقع الوضوء لا عنوان المقدمه ، و فى أجزاء الصلاه يكون واقع الركوع و السجود و غيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدميتها للصلاه ، و إذا كان الواقع ، فإنّ الركوع و السجود و غيرهما هى الصلاه ، و لا مغايره بين واقع الصلاه و واقع هذه الأجزاء ، بل هى عين الكلّ المسمّى بالصلاه ، و لا اختلاف بين الصلاه و أجزائها إلّا اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفه بالوجوب الغيرى و وجوب الصلاه نفسى ، كانت الأجزاء محكوميه بحكمين وجوبيين ، و كانت ذات فردين من الوجوب ، و بذلك يلزم اجتماع المثلين فى الشىء الواحد و هو محال .

و بما تقدّم من كون حيثه تعليليه لا- تقيديّه ، يندفع توهم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر و النهى ، و كون الشىء الواحد واجباً من حيث و محرماً من حيث آخر ، كالصلاه فى الدار المغصوبه ، فيقال هنا كذلك ، بأن الركوع - مثلاً - واجب نفسى من حيث كونه صلاه و غيرى من حيث كونه مقدمه .

ص: ٢٥٥

وجه الاندفاع هو : إن المقدميه فيما نحن فيه علّه للوجوب ، و ليست بموضوع للوجوب .

و بهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدمه الداخليه .

جواب المحقق النائيني

و ذكر المحقق النائيني (1) : أنّ الوجوب النفسى غير الوجوب الغيرى ، كما هو واضح ، و التباير بينهما لا ينكر ، لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثلين ، و ذلك : لتعدد الملاك ، ثم اندكاك أحدهما فى الآخر .

و توضيحه : إن كلاً من أجزاء الصلاه يتوفّر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاك الناهويه عن الفحشاء و المنكر ، و هذا ملاك وجوب الصلاه بالوجوب النفسى ، و الآخر : ملاك المقدميه لتحقق الصلاه ، و هذا ملاك الوجوب الغيرى ، لأنّ تحقق الصلاه موقوف على تحقق الركوع و السجود و غيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبه بالطلب النفسى و بالطلب الغيرى ، و يكون الملاكان منشأً لتحقق وجوب أكيد بعد اندكاك أحدهما فى الآخر ، و لا مانع من اتصاف الوجوب بالشده و التأكد .

و نظيره فى الفقه : وجوب صلاه الظهر و مطلوبيتها بملاكين هما : فريضه الظهر و وجوبها نفساً بملاكه ، و أنّه لو لم يصل الظهر فصلاه العصر باطله ، و هذان الملاكان يندك أحدهما فى الآخر ، و تكون النتيجة شده مطلوبيه صلاه الظهر .

و كذلك الحال فى موارد تعدّد العنوان و وحده المعنون ، كالعلم و الهاشميه فى وجوب الإكرام ، عند ما يجتمع العنوانان فى الشخص الواحد ، إذ

ص: ٢٥٦

يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع و المحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا

و أشكل المحقق العراقي عليّ البيان المذكور (١) : بعدم امكان تحقّق الاندكاك مع اختلاف المرتبه ، لأنه فرع الاجتماع ، و لا اجتماع مع اختلاف المرتبه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الموضوع هنا واحد لا تعدّد له في الوجود ، و مرتبه الحكم بالوجوب النفسى متقدّمه عليّ مرتبه الوجوب الغيرى ، لأنّ الوجوب الغيرى ترشّح من الوجوب النفسى ، فهو بمثابة المعلول للعلّه ، و بين العلّه و المعلول اختلاف فى المرتبه كما لا يخفى ، و إذا كانا فى مرتبتين فلا يجتمعان ، و مع عدم الاجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارة يكون الموضوع متعدّداً و تختلف المرتبه بينهما ، كما هو الحال فى مسأله اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى ، فهناك موضوعان مترتبان ، و لكلّ منهما حكم ، كأنّ يكون موضوع الحكم الواقعى هو الخمر بما هو خمر ، و حكمه الحرمة ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الخمر بما هو مشكوك الخمرىّه ، و حكمه الحليّه ، ففى فرض تعدّد الموضوع و وجود الطوليّه بينهما ، يمكن الجمع بين الحكمين .

لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل الموضوع وجود واحد .

و قد يشكل عليّ قوله بوحده الموضوع هنا ، بناءً عليّ ما أسّسه من أنّ الموضوع المتعلّق به الحكم ليس الخارج ، بل هو الصوره القائمه فى ذهن

ص: ٢٥٧

الحاكم و بالنظر الذى تُرى خارجيّه ، وعليه : فإنّ الصور متباينات و يستحيل الوحده بين صورهِ و أُخرى ، و إذا تعدّدت الصّوره فيما نحن فيه ، كانت صورهِ السجود و الركوع و غيرهما من الأجزاء ، غير صورهِ الكلّ المحقق منها و هو الصّلاه ، و مع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلين حتى يبيح عن الاندكاك .

فأجاب : بأنّ هذا التعدّد غير مؤثر ، لأنه إنما يحصل فى مرحله تعلق الحكم ، لكنّ ذا الصوره - و هو المطابق الخارجى - واحد لا تعدّد فيه .

و على أى حالٍ ، فإنّ اجتماع المثلين لازم ، و الاندكاك محال .

جواب المحقق الأصفهاني عن بيان العراقي

فناقشه المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) - بأنّه صحيحٌ أنّهما فى مرتبتين ، لكنّ بينهما معيّه فى الوجود ، و بهذا يتمّ الاندكاك ، لأنه فى ظرف الوجود لا فى المرتبه .

و حاصل كلام المحاضرات : إنّ الاندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصوّر فيما إذا كانا مختلفين زماناً ، و أمّا إذا كانا مقارنين ، فلا مناص من الاندكاك و لا مانعيّه لاختلاف المرتبه ، كما لو كان بياض شىء علّه لبياضٍ آخر ، فهنا لا يقع على الجدار بياضان بل بياض واحد شديد . هذا فى التكويتات . و فى الشرعيّات كذلك ، كما لو نذر الصّلاه فى المسجد ، فإنه لا ريب فى اندكاك الوجوب النذرى فى الوجوب أو الاستحباب النفسى ، مع أنّ ملاك النذر - و هو رجحان المتعلّق - متأخّر رتبّه عن ملاك الحكم النفسى ، إلّا أنّهما فى عرض واحدٍ فى الزمان .

ص: ٢٥٨

١-١) نهاية الدرايه ٢/٢٤ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٣٠٠ .

و تنظر الاستاذ دام بقاءه فيما ذكره المحقق الأصفهاني هنا بالنقض و الحلّ : أمّا نقضاً ، فبما قاله رحمه الله تعالى عليه في (تعليقه المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم في مسأله بيع الحق عليّ من هو عليه ، حيث ذهب قدس سرّه إلى عدم إمكانه ، معللاً بلزوم الاتّحاد بين المسلّط و المسلّط عليه ، و هو غير معقول ، فأشكل عليه المحقق الأصفهاني (1) : بأنّ المتقابلين اللّذين لا يقبلان الاتّحاد في الوجود هما العلّه و المعلول ، و أمّا المتضايقان ، فبعض الموارد منهما يقبل الاتّحاد و الاجتماع في وجود واحدٍ كالحبّ ، حيث أنّ النفس الإنسانيّه تحبّ نفسها ، فيجتمع المحبّ و المحبوب ... و السّيلطنه من هذا القبيل ، و لا مانع من تسلّط الإنسان عليّ نفسه ، و حديث : « الناس مسلّطون عليّ أنفسهم » و إنّ لم يكن له أصل عن رسول الله ، لكنّ معناه صحيح .

و على هذا ، فبناءً عليّ ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسى ، يكون الوجوب النفسى علّه للوجوب الغيرى ، و لا يعقل الاندكاك و التأكّد ، لعدم تعقل الوحده بينهما ... فيتّم ما ذكره المحقق العراقي بالنظر إلى كلام المحقق الأصفهاني في حاشيه المكاسب ، و لا يرد عليه إشكاله هنا .

و أمّا حلماً ، فلقد اختلط الأمر عليّ هذا المحقق ، بين الوجوبين و بين متعلّقى الوجوبين ، فمتعلّق الوجوب الغيرى هو الجزء ، و متعلّق الوجوب النفسى هو الكلّ ، و التقدّم و التأخّر بينهما طبعى و ليس من قبيل العلّه و المعلول ، و فى التقدّم و التأخّر الطبعى يمكن الوجود بوجود واحدٍ مثل

الواحد والاثنتين ... أمّا المورد الذى يكون فيه أحد الوجودين ناشئاً من الوجود الآخر ، فلا يعقل الاتّحاد فى الوجود ، لأنّ أحدهما هو المؤثّر و الآخر هو الأثر ، و الوحده بين الأثر و المؤثّر و الظل و ذى الظل ، فى الوجود ، محال ، و لا يعقل الاندكاك

و بهذا البيان يتّضح ما فى كلام (المحاضرات) من النظر و الإشكال ، ففى مثال البياض الذى ذكره : إن كان بينهما نسبه العليّه و المعلوليه كما هو مفروض بحوثهم فى المقام ، فلا يعقل الاتحاد ... و لكنّ الحق عدم وجود هذه النسبه بين الوجوب الغيرى و الوجوب النفسى ، كما سيأتى تحقيق ذلك .

نفى الاندكاك بوجهين آخرين

□
لكنّ للمحقق الأصفهاني رحمه الله طريقين آخرين لنفى الاندكاك :

أحدهما :

إنّ الأحكام أمور اعتباريه ، و الامور الاعتباريه لا تقبل الشدّه و الضّعف ، و إنما الامور التكوينيّه هى التى تقبل ذلك ، لأنّ التأكّد يستلزم الحركه من المرتبه الضعيفه إلى المرتبه الشديده ، و الحركه إنما تعقل فى التكوينيّات ، كالفاكهه ، تتحرّك فى لونها و طعمها ... و إذا انتفى التأكّد فى الحكم ، فلا يعقل وجود الحكم الواحد الأكيد على أثر الاندكاك بين الحكمين . نعم ، يعقل ذلك فى مبدأ الحكم و هو الإراده ، فإنها قابله للصعود من الضعف إلى الشدّه ، و حصول التأكّد فيها .

مناقشه الأستاذ الوجه الأول

و ناقشه شيخنا دام بقاءه بالنقض و الحلّ . أمّا نقضاً : فأورد كلام المحقق

ص: ٢٦٠

الأصفهاني في رساله الحق و الحكم (١)، حيث ذكر هناك - في بحث له مع السيد قدس سره ، القائل بكون الحق هو الملك (٢) و الميرزا القائل بكونه مرتبه ضعيفه من الملك (٣) إن الامور الواقعيه علي قسمين ، فمنها : الامور الواقعيه التي لا مرتبه لها في الخارج ، و منها : الامور الواقعيه ذات المرتبه في الخارج و القابله للشده و الضعف ، (قال) و الاعتباريات هي نفس الواقعيات ، لكن المعبر يعطيها الوجود الاعتباري ، فلا مانع من قبولها للشده و الضعف إن كانت ذات مرتبه . (قال) غير أن « الملكيه » ليست من هذا القبيل ، فلا يعقل فيها الشده و الضعف ، فجعل « الحق » مرتبه من « الملكيه » غير صحيح .

فتلخص : إنه يوافق علي الكبرى ، غير أن بحثه مع السيد صغروي ، لكون « الملكيه » إدياً من مقوله الجده ، و إدياً من مقوله الإضافه ، و على كل تقدير ، فلا يعقل أن يكون لها المرتبه .

و إذا كان يرى صحه الكبرى ، فإنها منطبقه فيما نحن فيه ، لأن الوجوب علي مسلكه - عبارته عن النسبه البعثيه ، و إذا كان البعث الاعتباري في الحقيقه اعتباراً للبعث و التحريك الخارجي ، فمن الواضح أن البعث الخارجي ذو مراتب و يقبل الشده و الضعف ، فيكون ما يأخذه المعبر في عالم الاعتبار كذلك .

ص: ٢٤١

١-١) حاشيه المكاسب ٤٢/١ - ٤٣ .

٢-٢) الحاشيه علي المكاسب للسيد اليزدي : ٥٧ .

٣-٣) منيه الطالب في الحاشيه علي المكاسب ١١١/١ .

إنه ليس معنى الاندكاك أن يوجد وجوب ضعيف ثم يتحرك نحو الشده ، بل القائل بالاندكاك يقول بوجود الملاكين ، و أن الملاكين يوجبان على المعبر أن يعتبر المرتبه الشديده الأكيده من البعث .

فما ذكره طريقاً لبطلان الاندكاك مردود .

الوجه الثاني و الموافقه عليه

إنه لا يعقل الإهمال فى متعلق البعث بل لا بد من تعيينه بالضروره ، و حينئذ ، فلا يخلو أن يتعلق البعث الأكيد الحاصل من الاندكاك ، إما بالأجزاء ، يعنى بكل واحد لا بشرط عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و إما بكلها ، أى كل الأجزاء أو كل واحد بشرط الانضمام . فإن كان المتعلق هو الجزء ، فالمفروض أن الجزء لم يجب بالوجوب النفسى ، و تعلق البعث الأكيد به يكون من تعلق الحكم بشىء لا ملاك له ، لأن ملاك وجوب الجزء هو الملاك الغيرى ، و ملاك الوجوب الغيرى لا يقتضى أزيد من الطلب الغيرى ... فليس متعلق البعث الأكيد هو الجزء ، و لا الأجزاء لا بشرط عن الانضمام .

و إن كان المتعلق له هو الكل ، فإن الكل ليس له إلا ملاك الوجوب النفسى ، و البعث الأكيد تابع لكلا الملاكين .

و بهذا يظهر : إنه لو اتصفت الأجزاء بالوجوب النفسى و الغيرى معاً ، و هى موجوده بوجود الكل ، يلزم اجتماع المثليين ، و لو اريد حل مشكله الاجتماع بالاندكاك ، فإنه - و إن كان قابلاً للتصور ، و هو واقع فى مثل إكرام العالم الهاشمى - غير منطبق هنا ، لأن الحكم تابع للملاك ، و حدّ الملاك معلوم ، و لا يمكن زياده الحكم على الملاك .

و تلخص : إن هنا وجوباً واحداً فقط ، فإما النفسى و إما الغيرى ، فقال المحقق الخراسانى : ليس هنا إلا الوجوب النفسى - و إن كان ملاك الوجوب الغيرى بالنسبه إلى الأجزاء موجوداً - لسبق الوجوب النفسى . ثم أمر رحمه الله بالتأمل .

و أوضح - فى (حاشيه الكفايه) - وجه التأمل ، بالإشكال فيما ذكره فى المتن من تعدّد الملاك ، بأنه لما كانت الأجزاء الداخليه وجودها بعين وجود الكلّ ، فليس لها وجود منحاز عن الكلّ ، حتى يكون لها ملاك يقتضى المطلوبيّه الغيريّه لها ، و إنّما التعدّد بين الأجزاء و الكلّ اعتبارى فقط ، و إذ ليس فى المقام ملاك للوجوب الغيرى ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسى هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاك له ، و الغيرى غير موجود لعدم وجود الملاك له .

هذا ، و فى قوله « لسبقه » أيضاً إشكال ، لأنه على فرض وجود الملاك للوجوب الغيرى ، فالتعليل المذكور غير صحيح ، لعدم تعقل السبق بلا لحوق ، لكونهما متضايين ، فسبق الوجوب النفسى مستلزم للحوق الوجوب الغيرى ، و الحال أنّ الوجوب الغيرى محال ، للزوم اجتماع المثليين ... و هذا الإشكال وارد عليه و لا جواب عنه .

بل الصحيح أنّ يقال بوجود وجوب واحدٍ و هو النفسى ، لوجود المقتضى له و عدم المانع عنه ، أمّا المقتضى فالملاك ، و أمّا عدم المانع ، فلأنّه لا يوجد ما يصح لأنّ يكون مانعاً عن تأثير الملاك النفسى فى الوجوب ، و أمّا الوجوب الغيرى فإنّ لزوم اجتماع المثليين يمنع عن تحقّقه .

لا يقال : لا محذور فى اجتماع المثليين فى الامور الاعتباريه .

لأنّ نقول : بأنّ لزوم المحال فى المنتهى واضح جداً ، لأنّ البعث يقتضى الانبعاث ، و تحقّق الانبعاثين نحو الشىء الواحد غير معقول ، فوجود الوجوبين محال ، و حصول الوجوب الواحد المؤكّد محال .

هذا تمام الكلام فى هذا المقام ... و يبقى الكلام فى ثمره هذا البحث :

قالوا: إن ثمره البحث عن أنّ الأجزاء الداخليه تتّصف بالوجوب الغيرى أو لا ، تظهر فى مسأله انحلال العلم الإجمالى و عدمه .
ففى موارد العلم الإجمالى - حيث يكون وجوب الأقل معلوماً و وجوب الأكثر مشكوك فيه - تجرى البراهه عن الأكثر ، و هنا ،
إن قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، تكون هى الأقل المتيقّن ، لأنّها تجب ، إمّا بالوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ ، و إمّا
بالوجوب الغيرى المتعلّق بها ، و أمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيرى ، فلا ينعقد العلم الإجمالى بالبيان المذكور .

فهل هذه الثمره مترتبه أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه - لانحلال العلم الإجمالى بين وجوب الأقلّ و وجوب الأكثر الارتباطيين - تقرّيبين : أحدهما :
هو التقريب المتقدّم ، و حاصله : كون الأقلّ معلوم الوجوب بالعلم التفصيلى الجامع بين الوجوبين ، و يكون الشك فى الأكثر -
الزائد - بدوياً . و الثانى : إن نفس الوجوب النفسى المعلوم بالإجمال يشتمل على ما هو معلوم بالتفصيل و هو الأقلّ ، لكونه فى
ضمن الأكثر ، و يكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه .

فعلّق التقريب الأوّل يتصوّر الثمره فى المقام .

لكنّ المحقق العراقى (1) جعل مركز ترتّب الثمره على عكس التقريب الأوّل ، فقال بالاشتغال بناءً على القول بوجوب الأجزاء
بالوجوب الغيرى ، لأنّه بناءً عليه لا ينحلّ العلم ، مثلاً : إنّنا نعلم إجمالاً بوجوب الصيّلاه إمّا مع السوره و إمّا بدونها ، و من هذا
العلم يتولّد علم آخر ، و هو وجوب الأقلّ - أى

ص: ٢٤٤

الصّلاه بلا سوره - إمّا بالوجوب النفسى و إمّا بالوجوب الغيرى ، و ذلك لأنّ الوجوب الغيرى للأقل مترشّح من الوجوب النفسى المتعلّق بالأ-كثّر ، و أن تعلّقه بالأ-كثّر علّه لوجوب الأقل وجوباً غيريّاً ، فكان هذا العلم الإجمالى معلولاً للعلم الإجمالى الأوّل ، و إذا تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر بالعلم السّابق ، فلا يعقل انحلاله بعد ذلك بالعلم اللّاحق المتولّد منه . و بعبارة أُخرى ، فإنّه لا يعقل زوال العلّه بالمعلول .

و الحاصل ، إنه بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، لا ينحلّ العلم ، و تكون النتيجة الاحتياط لا البراءة .
و هذا الذى ذكرناه هو مقصود المحقّق العراقى ، لا ما نسب إليه فى (المحاضرات) (١) .

رأى الأستاذ

و بعد أن ذكر الاستاذ كلام القوم قال : بأنّ الحق عدم ترتّب الثمره ، لأنّ مناط تنجيز العلم الإجمالى للأطراف هو جريان الاصول فيها و تساقطها بالمعارضه ، فلو جرى الأصل فى طرفٍ بلا معارض له فى غيره ، فلا موضوع للعلم الإجمالى ، و علمنا فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر يعود - فى الحقيقه - إلى أنّ هل الواجب هو الأجزاء التسعه لا بشرط الجزء العاشر و هو السوره حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السوره ، فيدور أمر الأ-جزاء التسعه بين أن تكون مطلقه عن السوره أو مقيدّه بها ، لكنّ جريان أصاله البراءه عن الإطلاق لا-موضوع له ، لأنّ الإطلاق ليس بكلفه حتى يُرفع بحديث الرفع امتناناً ، بل التقييد فيه الكلفه على المكلّف و فى رفعها الامتتان عليه ... إذن ،

ص: ٢٦٥

فلا مجرى للأصل في أحد الطرفين ، و يكون جارياً في الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غايه ما يمكن أن يقال : إن القول بوجوب الأجزاء وجوباً غيرتاً شرعياً ، يجوز للفقيه أن يفتى بذلك ، و يجوز حينئذٍ قصد وجوبها على المبني ، و أما على القول بالعدم ، فلا يجوز الفتوى بذلك ، و يكون الإتيان بها بقصد الوجوب تشريعاً .

هذا تمام الكلام في المقدمات الداخليه ، و قد ظهر أنها غير داخله في البحث .

ص: ٢٦٦

و تنقسم المقدمه إلى : مقدمه الوجوب ، و مقدمه الوجود ، و مقدمه الصحه ، و مقدمه العلم أو : المقدمه العلميه .

أما مقدمه الوجوب ، فهي شرط التكليف ، كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج ، و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم يجب ذو المقدمه فلا وجوب للمقدمه ، فإذا وجب ذو المقدمه ، كان وجودها حاصلًا من قبل ، فلا يعقل تعلق الوجوب بها .

و أما المقدمه العلميه ، فهي المقدمه الموجهه لعلم المكلف بحصول الامتثال و فراغ الذمه عن التكليف ، كالصلاه إلى الجهات الأربع ، و وجوبها عقلي من باب قاعده الفراغ ، و ليس شرعيًا ، و بحثنا في مقدمه الواجب إنما هو عن وجوبها شرعًا ، و مما يؤكد ذلك : أن المقدمه العلميه ، يدور أمرها بين الواجب النفسى و غير الواجب ، لأن احدى الصلوات هي الواجب النفسى ، و الثلاثه البقيه ليست بواجبه أصلًا ، لا نفسًا و لا غيريًا .

و مقدمه الوجوب داخله فى البحث ، كما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغيرى المترتب عليه المطلوب النفسى .

و مقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود ، لأن معنى مقدمه الصحه مقدمه تحقق الأمور به .. فهي داخله كذلك .

و تنقسم المقدمه إلى : المقدمه العقلية ، و المقدمه الشرعيه ، و المقدمه العاديه .

أما العقلية فداخله في البحث ، كطى المسافه للحج ، فإنه يتوقف على طى المسافه و السفر ، و حينئذ يبحث عن وجوبها شرعاً و جوباً غيرياً .

و أما الشرعيه ، فهي المقدمه لحصول الأمور به و تحققه بأخذ من الشارع ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، لكن بعد أخذه و حكمه بامتناع الصلاه بلا طهاره تصير هذه المقدمه عقليه ، إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ، تحصيلاً للامثال و خروجاً عن الاشتغال .

و أمّا العاديه ، فإن كان المراد منها ما جرى عليه العرف و العاده في كونه طريقاً و مقدمه للوصول إلى ذى المقدمه ، فهي غير داخله في البحث ، و إن كان المراد ما لا يمكن الوصول إلى ذى المقدمه عاده إلّا به ، كنضب السلم للصعود إلى السطح ، حيث أنّ الطيران محالّ عادةً - و إنّ لم يكن بمحالّ عقلاً - فهي راجعه إلى المقدمه العقلية ، لأنّ الطيران غير ممكن من المكلف ... فتكون حينئذ داخله في البحث .

و تنقسم إلى: المقدمه السابقه ، و المقدمه اللاحقه ، و المقدمه المقارنه .

و كل واحد من الأقسام ، تارة مقدمه لمتعلق الحكم ، و أخرى مقدمه للحكم .

و الحكم ، تارة : تكليفي ، و أخرى : وضعي .

أما المقدمه السابقه ، كالإيجاب و القبول بالنسبه إلى الملكيه ، و كالطهور بالنسبه إلى الصلاه ، بناءً على أنه نفس الغسلات و المسحات .

و أما المقدمه المقارنه ، كالطهور بالنسبه إلى الصلاه ، بناءً على أنه الأثر الحاصل من الغسلات و المسحات .

و أما المقدمه السابقه ، فسيوضح الكلام حولها من خلال البحث عن المقدمه المتأخره .

و أما المقدمه المقارنه ، فلا كلام في دخولها في البحث .

و أما المقدمه المتأخره ، كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف ، و هي المعبر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلاً ، لأهميتها و آثارها علماً و عملاً ، و هذا تفصيل الكلام عليها :

الشَّرْطُ الْمَتَأَخَّرُ

أشاره

ص: ٢٧١

و لا بدّ من تنقيح مورد النزاع أوّلاً ، ثم البحث ثبوتاً وإثباتاً .

إنّ الإشكال فى الشرط المتأخّر جارٍ فى شرط الحكم التكليفى ، و شرط الحكم الوضعى ، و شرط المأمور به ، فهو إشكال عام ، و تقرّبه :

إن العله - سواء كانت بسيطه أو مركّبه - فى مرتبه سابقه على المعلول ، و هما مقترنان فى الزّمان

و إن العله لا بدّ و أنّ تكون مؤثّره فى المعلول ، و إلّا يلزم الخلف ، و تأثيرها فيه موقوف على وجودها ، و إلّا فالمعدوم غير مؤثر ، فلا يعقل حصول الأثر و هو المعلول ، قبل حصول المؤثر و الشرط فى تأثيره .

و بناءً على ما ذكر ، فإنّه فى حال تأخّر الشرط و سبق المعلول على العله ، لا بدّ من الالتزام بأحد أمرين ، إمّا نفي نسبه العليه و المعلوليه بينهما ، و هذا خلف ، و إمّا أنّ يكون المعدوم مؤثراً فى الوجود ، و هذا محال .

و إذا كان الإشكال بهذه الصّوره ، فإنّه يعمّ الشرط المتقدّم أيضاً ، لأنّ المفروض تأثيره فى وقت ليس المشروط و ذو المقدمه متحقّقاً بعد ، فإمّا أنّ تنفى العليه و المقدميه بينهما ، و هذا خلف ، و إمّا يقال بالتأثير فى المعدوم ، و هذا محال

و لذا قال المحقق الخراسانى بعموم الإشكال للمقدّمه السابقه أيضاً .

و من هنا أيضاً : أورد السيّد الطباطبائى اليزدى فى بحث الشروط الشرعيّه ، بتوضيح كلام الجواهر - على المنكرين للشرط المتأخّر ، بأنّ إنكاره

يستلزم إنكار الشرط المتقدم أيضاً ، لكنّ إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدم في التكوّينات و الشرعيّات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخّر ، لوحده المطلب بينهما ... و قد سلّم صاحب الكفايه بهذا النقص .

هذا هو الإشكال العام .

و أمّا الإشكال الخاص ، فقد قرّره المحقق النائيني (١) ، و هو :

إن القضايا الشرعيّة كلّها قضايا حقيقيّة لا خارجيّة ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، و يجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، و إنّ الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع و هو تابع للواقع ، و النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلّه ، و إذا كان كذلك ، كان كلّ شرط موضوعاً ، و كان كلّ موضوع شرطاً ، و على هذا ، ترجع الشروط إلى كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفيّة أو الوضعيّة .

وعليه ، فالحكم لا- بدّ و أن يتوجّه على الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللابشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخّر محالاً ، لأنّ المفروض كونه في رتبه الموضوع ، يلحظه الحاكم و يوجّه إليه الحكم ، و إذا كان متأخراً لا يتحقّق الرؤيه له و الموضوعيّة للحكم .

آراء الأعلام في الشرط المتأخّر

إشاره

و قد ذكرت وجوه لحلّ هذه المشكله ، و تصحيح الشرط المتأخّر :

رأى الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقّق الخراساني عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه : من أنّ الشرط المتأخّر غير معقول ، و هنا ليس الشرط متأخراً ، و إنما يكون الشيء

ص: ٢٧٤

بوصف التأخر شرطاً .

و فيه :

إنّ الاستفادة من كلمات الشيخ بل صريحها ، هو عدم موافقه عليّ الشرط المتأخر بأيّ شكلٍ كان ، قال : و لذا قلنا بالإجازة و أنكرنا الكشف مطلقاً ، و أكّد عليّ أن هذه قاعده عقليّه ، و لا يسعنا أن نؤمن بما لا نتعلّقه .

عليّ أن ما نسبه صاحب الكفايه إليه غير رافع للإشكال ، للزوم تأثير المعدوم في الموجود كذلك ، فالإشكال يعود .

رأى السيد الشيرازى

ما حكاه المحقق الخراسانى و السيّد في (حاشيه المكاسب) عن الميرزا الشيرازى (1) من أنّ الشرط المتأخر في الشرعيات - كالأجازة في عقد الفضول ، و غسل المستحاضه بالليل لصومها - إن كان بوجوده الزمانى شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم ، فالإشكال وارد ، لكن الشرط في هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهرى ، و الوجود الدهرى العقلى مقارن للمشروط و ليس بمتأخر .

و توضيحه : إن الموجودات كلّها مجتمعه في عالم التجرد ، و هو عالم ما فوق الزمان ، المعبر عنه أيضاً بعالم العقل و بوعاء الدهريات و وعاء المجردات ، و حينئذٍ ، يكون بينها التقارن و ليس التقدّم و التأخر .

و فيه :

إن الخطابات الشرعيه ملقاه إليّ العرف ، فعلى فرض التسليم بما ذكر من حيث أصل المطلب - و كلّه مخدوش - فإنّ العرف لا يفهم الوجود الدهرى

ص: ٢٧٥

١- ١) و نقل المحقق العراقى عمّن سمع السيد الشيرازى أنه ذكر ذلك عليّ وجه الاحتمال .

أصلاً ، بل يرى الموجود الزمانى ، فالإجازة الموجوده فى الزمان و فى عالم التحقّق ، هى المؤثّر عند العرف العام . هذا أوّلاً .
و ثانياً : إنه يعتبر فى الشرط أن يكون مقدوراً للمكّلف ، فالغسل من المرأه مقدور إن وجب عليها إيجادها فى الزمان و هو الليل ،
و أما الموجود فى دعاء الدهر ، فأى قدره لها عليه كى تكون مخاطبته به ؟

رأى المحقق النراقى

ما ذكره المحقق النراقى (١) ، من أنّ الشرط لا بدّ و أنّ يتحقّق ، فلا ريب فى لزومه ، أما اشتراط كونه مقارناً للمشروط فغير لازم

وفيه :

إن هذا التزام بالإشكال ، لأنّ البحث هو فى أن المتأخّر شرط أو لا-؟ إن لم يكن جائزاً كونه شرطاً ، فلا يعقل أخذه من قبل
الحاكم ، لكنّ أخذه له دليلٌ عليّ دخله فى حكمه و تأثيره فى اتّصاف الصّوم من المرأه بالصّحة ، فكيف تحقّق الصّحة للصّوم
الآن ، و شرطه - و هو الغسل - يأتى فى الليل ؟ كيف يحصل الأثر قبل مجىء المؤثّر و تحقّقه ؟

رأى السيد اليزدى

ما ذكره السيد فى (حاشية المكاسب) (٢) من أنّ الشرط السابق و كذا الشرط المتأخّر ، موجود فى التكوّيات و فى الشرعيّات ،
مثلاً نقول : هذا اليوم أوّل الشهر ، فيوصف بالأوّل و تحقّق له بالفعل ، مع أنّ كلّ أوّلٍ فله آخر ، و آخر الشهر لم يوجد بعد ، و
مع كونه معدوماً فالأوّل موجود . و كذا فى

ص: ٢٧٤

١-١) مناهج الأصول و الأحكام : ٥٠ .

٢-٢) حاشية المكاسب ١٧٣/٢ ، الطبعة المحقّقة .

المركبات الخارجيه ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل في صحه الجزء الأول و ترتب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأول ... هذا في العقليات و التكوينيّات ، و كذلك الحال في الشرعيّات ، حيث يكون الإيجاب مقدمه لترتب الملكيه علىّ القبول المتأخر عن الإيجاب

و حلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثراً ، و أمّا كونه دخيلاً في التأثير ، فلا- استحاله فيه ، بأن يكون الأثر من المقارن ، و يكون المتأخر دخيلاً في تأثير المقارن ، فصيغه « بعث » هي المؤثره في الملكيه ، لكنّ تأثير « الباء » موقوف علىّ مجيء « التاء » ، و تأثير « التاء » موقوف علىّ تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدم دخيلاً في تأثير المتأخر و كذا العكس ... فهو دخل في التأثير ، و ليس هناك عليه و معلوليه .

و فيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً في تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثر من القوه إلىّ الفعل ، أ ليس للخروج من القوه إلىّ الفعل منشأ؟ إن قلتم :

لا- ، لزم صدور المعلول من غير علّه ، و هو محال ، و إن قلتم : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوه إلىّ الفعل في زمان سابق علىّ وجود المخرج من القوه إلىّ الفعل ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأى صاحب الكفايه

ما ذكره المحقق الخراساني - بعد أن عمّم الإشكال للمقدمه السابقه أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال في المتأخر هو تأخر جزء العلّه عن المعلول ، و تقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّه و المعلول متقارنان .

و قد أشكل عليه الاستاذ - كما جاء في (المحاضرات) أيضاً : بأنّ

المقدّمه السابقه مُعدّه و ليست بعله و لا جزءاً للعله ، حتى تكون مؤثره ، و تقدّم المُعدّ لا محذور فيه ، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر - و لرأيه تقريبات :

التقريب الأول : إن الحكم أمر نفساني ، و ليس بخارج عن افق النفس ، - سواء كان الإراده المبرزه كما عليه المحقق العراقي ، أو الاعتبار الناشئ من الإراده كما هو مسلك المحقق الخراساني - و مقتضى البرهان العقلي القائم على ضروره السنخيه بين العله و المعلول و المقتضى و المقتضى ، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانيه أيضاً ، و إذا كانت كذلك ، فليس مقدّماته و مبادؤه إلّا لحاظ الموضوع و المحمول و قيود الموضوع ، و التصديق بالغايه ، و لا ريب في أنّ هذه كلّها مقترنه بالحكم و متحققه في ظرفه ، و ليست بمقدّمه عليه و لا متأخره عنه .

إذن ، رجع الشرط المتأخّر إلى المقارن ، و ارتفع الإشكال في مثل الإجازة و نحوها .

التقريب الثاني : إنه لا شكّ في أن الباعث و المحرّك في الإراده هو العلم و الإدراك ، و أمّا الخارج فليس بمؤثر يقيناً ، و لذا لو كان الماء موجوداً في الخارج و لا يعلم به الإنسان - و هو عطشان - لم يتحرّك نحوه و مات عطشاً ، فالمؤثر بالوجدان للتحرك هو الصوره العلميه و الوجود اللّحاطي ، و عليه ، فالمؤثر في الملكيه هو الوجود العلمى للإجازة و ليس الوجود الخارجى ، و المفروض تحقّق الوجود العلمى في ظرف المعامله .

التقريب الثالث : إن الحكم ليس له مادّه و صوره ، فهو يتحقّق بمجرد تحقّق العلم له ، و هو الفاعل و الغايه - بخلاف الموجودات الخارجيه الماديه ، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّه و الصوره و الفاعل و الغايه - و إذا كان المحقّق للحكم

هو العله الفاعليه و العله الغائيه فقط ، فمن المعلوم أنّ الغايه تتصوّر من الفاعل حين الحكم

إشكال الميرزا علي صاحب الكفايه

و قد أشكل الميرزا (1) علي صاحب (الكفايه) فيما ذكره في حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، و يعتمد إشكاله علي مقدّمتين :

(المقدمه الأولى) في الفرق بين القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه ، و أنّ القيود المأخوذه في موضوع القضيه الخارجيه ترجع إليّ عله التشريع و الحكم ، دون القضيه الحقيقيه .

و توضيح ذلك : إن العنوان المأخوذ في القضيه الخارجيه إنما هو عنوان مشير و ليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلما يقال : أكرم من في المدرسه ، أو يقال : قتل من في العسكر ، فإنه لا موضوعيه للعنوان المذكور ، بل لزيد و عمرو و هكذا غيرهما من الأشخاص ، فكان الحكم متوجّهاً إليهم ، و عله الحكم هو العنوان ، مثل الكون في المدرسه و العسكر . أمّا في القضيه الحقيقيه ، فإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فإذا قال : أكرم من كان صديقي ، ترتّب الحكم عليّ عنوان « الصداقه » و كان تطبيقه عليّ المصاديق بيد المكلف ... بخلاف القضيه الخارجيه حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

و على هذا ، فكلّ القيود المأخوذه في طرف الموضوع في القضيه الخارجيه ترجع إليّ العله للحكم ، و حينئذٍ ، يكون ظرف فعليه الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال في القضيه الحقيقيه ، إذ يكون ظرف فعليه

ص: ٢٧٩

الحكم متأخراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القيد - كالأستطاعه فى الحجج - قد لا يكون عند الإنشاء متحققاً .

(المقدمه الثانيه) فى مراتب الحكم ، و هى عند صاحب (الكفايه) أربع :

الملاك ، و الإنشاء ، و الفعلية ، و التنجيز ، و أمياً عند الميرزا فائنتان فقط ، لأنه يرى أن الملاك عله للحكم ، و عله الشىء خارجه عن الشىء ، و أن التنجيز إنما هو حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه ، فليس من مراتب الحكم ...

و يبقى الإنشاء و الفعلية ، أمياً الإنشاء ، فهو مرحله الجعل ، و أمياً الفعلية فهو مرحله فرض وجود الموضوع و قيوده ، ففى قوله تعالى : «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْعَمِيَّتِ ... » (١) يجعل الحكم على الموضوع المفروض وجوده و هو المستطيع ، و إن لم يكن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا فى مرحله الإنشاء . و أما مرحله الفعلية ، فلا بد من وجوده فى وعائه المناسب له من الخارج أو الاعتبار .

(و بعد المقدمتين) يظهر أن الشرط فى القضية الحقيقيه ليس إلماً شرط الحكم و الجعل ، لما تقدم من اتحاد الطرف فيها بين الإنشاء و الفعلية ، لكن القضايا الشرعيه كلها حقيقيه ، و فى الحقيقيه شرائط للجعل و شرائط للمجوعول ، لاختلاف الطرف كما تقدم ، و لذا نرى أن الحكم مجوعول قبل البلوغ ، لكن فعليته هى بعد البلوغ ، و على هذا ، فيرد على المحقق الخراسانى الإشكال بأنه :

قد خلط بين شرائط الجعل و شرائط المجوعول ، و بين القضية الخارجيه و القضية الحقيقيه ، فإن الذى ذكره إنما يتم فى مرحله الجعل و الإنشاء ، فهناك يتحقق لحاظ الموضوع و قيوده و لحاظ الحكم و يتحقق الإنشاء ، و ذلك شرط

ص: ٢٨٠

(١-١) سوره آل عمران : ٩٧ .

حصول الجعل ، و ليس فى القضيه الخارجيه شىء سوى ذلك ، إلا أن فى القضيه الحقيقيه طائفتين من الشروط ، فشروط الجعل و الإنشاء غير شروط المعول و مرحله فعليته الحكم ، فإن شرط فعليته الحكم هو الوجود الخارجى للموضوع المتصور بقيوده ، و إذا كان كذلك ، صار الشرط موضوعاً ، و حينئذٍ ، فلو تأخر الشرط لزم تقدّم الحكم على موضوعه ، و هذا محال .

و الحاصل : إن كلامنا فى شروط الحكم ، أى فى شروط فعليته ، لا فى شروط الإنشاء و الجعل له ... و الوجود النفسانى علّه للجعل ، و ليس بعله للفعليه ، بل العله للفعليه هى الوجود الخارجى الواقعى للموضوع فى افق الاعتبار .

إشكال المحاضرات على الميرزا

و قد أورد عليه فى (المحاضرات) بما حاصله (1) : إن الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه ، و لا تخضع إلا لاعتبار من بيده الاعتبار ، فلا تخضع لقوانين الموجودات التكوينيّه ، و على هذا ، فما يسمّى بالسبب أو الشرط - كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج ، و البلوغ بالنسبه إلى التكليف ، و نحو ذلك - ليس بسبب أو شرط للحكم ، و إنما هو الاعتبار فقط ... و إذا كان كذلك ، دار الأمر مدار كفيته الاعتبار ، فكما يمكن للشارع جعل الحكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده فى زمان فعليته الحكم و مقترناً لها ، كذلك يمكن له أن يجعل الحكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده ، متقدماً على فعليته الحكم أو متأخراً عنها .

و على الجملة ، فإنّ اللّازم فى القضيه الحقيقيه كون الموضوع مفروض

ص: ٢٨١

الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده و شرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً في الزمان لفعليّته الحكم ، فلا دليل عليه ، و ليس بلازم ، لأن الحكم أمر اعتباري يدور مدار كلفيه الاعتبار ، و مثاله في العرفيات هو الحال في الحّمات العموميّه ، فإنّ الحّمامي يرضى الآن بدخول الشخص إلى الحّمّام و استحمامه فيه ، بشرط أن يدفع الأجره لدى الخروج ، فكان الرّضا منه فعليّاً و الشرط متأخّر ... و تأثير الإجازة في بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضى بترتب الأثر على هذه المعامله ، لكن بشرط مجيء الإجازة ، فتكون الإجازة اللاحقه محققه لهذه الحصّه من الملكيه ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافه في الملكيه .

توضيح الأستاذ رأى الكفايه

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفايه) ، هو في الأصل لحلّ مشكله الشرط المتأخر للمأمور به ، أي الواجب ، فأخذه المحقق العراقي ، و جعله حلماً للمشكله في الواجب و في الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبني المتأخرين في حلّ مشكله الشرط المتأخر ... و نحن نوضّح كلام المحقق الخراساني قدس سرّه في نقاط :

الأول: إن العناوين منها ذاتيه و منها غير ذاتيه ، فالذاتي ما لا يقبل التغير ، كإنسانيّه الإنسان ، فهي لا تتغير بتغير الاعتبار و لا تختلف ، و غير الذاتي يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركه الكذائيه تعظيماً ، و قد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانيه : تارة : يكون للشئ دخل في التأثير ، و اخرى : يكون له دخل في التحديد ، فما كان من القسم الثاني يمكن أن يكون حين دخله في التحديد

معدوماً ، بخلاف القسم الأول ... مثلاً : يتكلم الإنسان بكلام يكون محدداً لكلام سابقٍ عليه لغيره ، و يعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلام الذى جاء متأخراً و أتصف ب « الجواب » قد أثر فى الكلام السابق فكان « سؤالاً » ، فى وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

الثالثة : إن الحسن و القبح يختلفان بالوجوه و الاعتبارات ، فقد يتصف الانحناء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضعاً ، و قد يتصف بالقبح إذا كان تملقاً ، و قد لا يتصف بشيء منهما ، كما إذا كان لرفع شيء من الأرض مثلاً .

و نتيجة هذه النقاط هى : إن المؤثر فى الملاك ليس هو الشرط أصلاً ، و إنما دخله فيه حصول الإضافة و تخصيص العنوان المطلق به ، فكما أن الإذن السابق يخصص البيع اللّاحق و يحدده ، و بذلك يكون البيع الصادر لاحقاً من المأذون حصّة من البيع ، و يصير مضافاً إلى المالك الآذن ، مع أن الإذن معدوم عند ترتب الأثر على البيع ، كذلك الإذن اللّاحق ، فإنه محدّد و موجود للحصّة و محقق للإضافة ، فكما يضاف البيع إلى الإجازة السابقة و صاحبها ، كذلك يضاف إلى الإجازة اللّاحقة و صاحبها ... و كذلك الحال فى الغسل ، فإن أثره تحديد طبيعه الصوم بتلك الحصّة التى كانت موضوع الوجوب .

و مثال إفاده الشرط للتحديد و التخصيص فى العرفيات ، هو المثال المذكور فى التكمّل ، و أيضاً مثل الاستقبال ، فإن الخروج إلى خارج البلد مثلاً يختلف بالوجوه و الاعتبارات و الأسباب ، و أحدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصّيه من الخروج - فى مقابل الخروج بقصد تجاره مثلاً قد تعنون بعنوان الاستقبال ، لكونه قد اضيف إلى قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعد ، فكان الذهاب إلى خارج البلد - الذى هو عنوان عرضى لا ذاتى

- معنوئاً بعنوان الاستقبال بسبب ذاك الأمر المتأخر، و هو قدوم الشخص ...

فأصبح الأمر المتأخر غير الحاصل فعلاً، محصّصاً و محدّداً للعنوان المتقدّم - و هو الذهاب - و موجباً لحسنه، و محققاً للإضافه بينهما .

و هذا شرح لقول المحقق الخراساني بأن الشروط أطراف الإضافه فى الشروط الشرعيه، و لكلام المحقق العراقي من أن المؤثر محدود و الشروط وظيفتها التحديد، و ليست بنفسها مؤثّرة كى يقال بأن المعدوم لا يؤثّر فى الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد عليه الاستاذ: بأنّ الإضافه ليست بأمر اعتبارى كى يقال بأنه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، بل هى أمر واقعى، و المتضايغان متكافئان فى القوّه و الفعل، و لا يعقل وجود الإضافه و المضاف فى وقتٍ يكون طرف الإضافه معدوماً، فالإضافه بلا طرفٍ خلف .

و النقص بالزمان، من الأمس و اليوم و الغد، حيث يضاف اليوم إلى الغد و إلى الأمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشيخ الرئيس فى الشفاء (١)، بأنّ تلك الإضافه ذهنيّه، و فى الذهن يجتمع السّابق و اللاحق .

لكنّ المشكله هى: أن هذه الإضافه خارجيه .

فقيل: بأنّ الزمان وجود واحد متصرّم .

وفيه: و إنّ ذكره المحقق الاصفهاني (٢) ساكتاً عليه: إن الحركه وجود

ص: ٢٨٤

١- (١) الشفاء، الطبيعيات ١/١٤٨ - ١٥٠، الفصل العاشر، فى الزمان .

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢/٤٦ .

واحد ، لكنّ الإنسان عند ما يتحرّك من مكانٍ إلى مكانٍ ، فهو متوسط بين موجودٍ و معدوم ، فكيف يتحقق إضافه الموجود إلى المعدوم ؟

و على الجملة ، فإنّ الحلّ الذى ذكره المحقق الخراسانى - و عمّمه المحقق العراقى - لا يجدى نفعاً لمشكله الشرط المتأخر ، لأنّ الإضافه بلا طرفٍ محال .

الإشكال على كلام الحكيم

و بما ذكرنا يتضح الإشكال فيما ذكره السيد الحكيم فى (حاشيه الكفايه) (١) و هو ما ذهب إليه فى (حاشيه المكاسب) (٢) فى الكشف ، فقال بأنّ تصوير الإضافه و المضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، و الشرط الذى هو جزء من أجزاء العلّه ، فالشرط هناك مؤثر إمّا فى فاعليه الفاعل و إمّا فى قابليه القابل ، و هكذا شرط يستحيل تأخّره . لكن المراد من الشرط هنا ليس بهذا المعنى ، بل بمعنى القيد ، و التقييد يمكن بالأمر السابق و اللاحق و المقارن .

توضيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، و هو لا يكون بلا ملاك على مسلك العدليه ، و إذا كان بملاكٍ فهو ذا دخلٍ و أثرٍ ، فإمّا يكون دخيلاً فى الملاك ، و إمّا يكون دخيلاً فى فعليه الملاك و حصول الغرض .

إذن : إمّا يكون بلا- دخل أصلاً ، فهذا خلف ، لأنه قيد ، و إمّا يكون ذا دخلٍ و أثرٍ ، فكيف يكون مؤثراً فى الموجود و هو معدوم ؟ فيعود الإشكال .

مثلاً : الزوال قيد لوجوب صلاه الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاك للصلاه

ص: ٢٨٥

١-١ (١) حقائق الأصول ٢٢٩/١ .

٢-٢ (٢) نهج الفقاهه : ٢٣٠ .

ولا- غرض متعلّق بها، و الطّهارة قيد للواجب، و هو الصّلاه، فما لم تتحقّق الطّهارة لم تتحقّق فعليّة الغرض من الصّلاه و إنّ كانت ذا ملاك .

فإن أراد السيّد الحكيم من كون الشرط المتأخر قيداً: إنه قيد للحكم، كأن يترتب الأثر على عقد الفضول من حينه بالإجازه اللّاحقه من المالك، فهو دخيل في الملاك، فكيف يكون الشرط المتأخر دخيلاً في الملاك و هو متقدّم؟ و إنّ أراد منه كونه قيداً للواجب، كما في الغسل بالنّسبه إلى صوم المستحاضه - فإنّه قيد للصّوم نفسه لا لوجوبه، لأن وجوبه متحقّق بدليله، غير أن الصّوم لا يؤثر إلّا مع الغسل، ففعليّة الأثر عليه متوقّفه على الغسل - فيكون دخيلاً أيضاً، و دخل المعدوم في الموجود محال .

الإشكال على المحاضرات

و أمّا ما في (المحاضرات) تبعاً للمحقق العراقي، من القول بأنّ أثر الشرط المتأخر هو بيان الحصّه و بيان الحصّه كما يكون من المقارن و المتقدّم، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً، كما في هذين المحقّقين و حاصل الكلام: كون الشرط المتأخر كاشفاً و بياناً، و ليس دخيلاً في تحقق مقتضى العقد، ليرد اشكال تأثير المعدوم في الموجود .

ففيه: إن هذا ينافي مختاره في الفقه، من أن الإجازة اللّاحقه دخيله لا كاشفه فقط (1). على أنّ التخصّص أمر واقعي و ليس باعتباري، فالإيمان يحصّص الرقبه واقعاً، و الغسل المتأخر يحصّص الصّوم المتقدّم واقعاً، و التخصّص أثر، فكيف يؤثر المعدوم هذا الأثر؟

ص: ٢٨٦

إشارة

وقال السيد البروجردى (١) بأنّ الشرائط على قسمين ، فمن الشرائط : ما له دخل فى المأمور به ، بأنّ يكون قيدياً له بما هو مأمور به ، كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاه ، فإنّها لولاه ليست مورداً للأمر ، مع أنه غير دخيل فى ذاتها . وحلّ المشكله فى هذا القسم هو : إنّ اشتراط الصّلاه و تقييدها بالوضوء مقارناً للصّلاه و ليس متأخراً ، ولما كان التقييد و الاشتراط من الامور الانتزاعية ، فإنّ الواجب هو نفس القيد ، و لازم ذلك هو القول بالوجوب النفسى للقيود و الشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه فى هذا القسم لم يأت بشىء جديد ، فالمطلب نفس مطلب الميرزا ، و قد تقدّم ما فيه من كون الشروط أجزاءً ، و بحثنا فى الشرط المتأخّر لا الجزء المتأخّر .

(قال البروجردى) القسم الثانى من الشرائط : ما له دخل فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، حيث يكون المأمور به من العناوين الانتزاعية لا فى تحقق عنوان المأمور به ، و لا مانع من أن يكون الشىء المتأخّر دخيلاً فى ذلك .

قال الأستاذ :

و فى هذا القسم أيضاً لم يأت بشىء جديد ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراسانى ، و مثاله الاستقبال ، و قد تقدّم أنه لا يحلّ المشكل فى اعتبار الغسل بالنسبة إلى صوم المستحاضه ، فإنّ عنوان الصّوم حاصل له و لا

ص: ٢٨٧

دخل للغسل ، إنما الكلام فى توقف صحته على الغسل ، فكيف يكون دخيلاً فيها و هو معدوم ؟

رأى المحقق الاصفهاني و تبعه المحاضرات

اشاره

و فى (المحاضرات) إضافة إلى ما تقدم : إن الشروط فى الاعتباريات تختلف عنها فى التكويتيات ، كالإحراق مثلاً ، فإنها فى الاعتباريات قيودٌ و تقيدات ، و التقيد كما يكون بالسابق و المقارن ، كذلك يكون باللاحق ، و مثاله رضا الحمامى ، كما تقدم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الأصفهاني ، فإنه جعل الامور ثلاثة :

العييتيات ، و الانتراعتيات ، و الجعليات ، و قال : دخل المتأخر المعدوم فى الاولى و الثانيه غير معقول ، أما فى الثالثه ، فمعقول .

لكن فى (المحاضرات) خلط الاعتباريات بمثل رضا الحميلى ، فإن رضا الحميلى ليس من الامور الاعتباريه ، بل هو صفة نفسانيه ، و سيأتى وجه التأثير فيه .

و أما قوله : بأنه قيد و تقيد .

فنقول : هل يوجد تأثير و دخلٌ للقيد أو لا ؟ إن كون الشىء قيداً لا يكون بلا ملاك ، فلا بدّ و أنّ يكون له خصوصيه حتى يكون قيداً ، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه ، فإن كان بملاك ، وقع البحث فى التقيد ، هل أنه قيد للحكم أو قيد للمأور به ؟ و حينئذ يعود الإشكال ، لأنه - سواء كان الأول ، كالأجازة بالنسبه إلى البيع ، أو الثانى ، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه ، و الغسل بالنسبه إلى الصوم من دخل المعدوم فى الموجود .

و أما رضا الحمامى بغسل الشخص فى الحمام ، فليس مشروطاً بدفع الاجره فيما بعد ، و إنما هو صفة نفسائيه تحصل من علم الحمامى بتحقق دفع الشخص الأجره فيما بعد .. فهى منبعثه من العلم المقارن لها ، و لذا لو لم يكن عنده هذا الرضا لما سمح بالاغتسال إلا مع أخذ الاجره من قبل ... فمثال رضا الحمامى من صغريات ما ذكره المحقق الخراسانى من أن الشرط فى الامور النفسانيه هو العلم المقارن بها ، و إن كان المعلوم متأخراً .

و أمّا معقوليه دخل المعدوم فى الموجود فى الجعليّات - كما ذكر المحقق الأصفهاني - بأن يكون الأمر المتأخر دخیلاً فى حصول التخضع و التخشع للمولى ... فنعم ، فالاحترامات و نحوها من الامور الاعتباريه يعقل دخل الأمر المتأخر فى الأمر السابق فيها ، و حصول عنوان الخضوع و الخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، و قد سبقه إلى ذلك المحقق الخراسانى ، و مثل له بالاستقبال كما تقدّم .

لكنّ الكلام مع المحقق الأصفهاني فى تطبيق الكبرى المذكوره على مثل الغسل للمستحاضه ، إذ كيف يكون الصّوم منها - و هى على حال القذاره - متعنوناً بعنوان الخضوع و الخشوع من جهة تعقبه بالغسل ... فإنّ العقلاء لا يرون ذلك ، بل الشارع نفسه يأمر بالتطهر ثم العباده و الخضوع و الخشوع لله...

و هذا مورد البحث ، و أنه كيف يكون الغسل المتأخر سبباً للطهاره حين الإتيان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذكره المحقق الأصفهاني لا يحلّ المشكله .

هذا تمام الكلام فى الطرق المذكوره لحلّ المشكله ، و قد عرفت أنّ شيئاً منها لا يحلّ مشكله الشرط المتأخر ، بل جاء عن السيد الاستاذ أنه قال : « و ما

قيل في تصحيحه من الوجوه التي عرفتها لا تغني و لا تسمن من جوع « (١) .

تحقيق الاستاذ في الشرط المتأخر

و من هنا ، فقد سلك شيخنا الاستاذ مسلماً آخر في مسأله الشرط المتأخر ، فقال دام بقاءه : أمّا في غسل المستحاضه فلا مشكله ... لأنّ الفتوى باشتراط صومها بالغسل في الليله الآتيه لا مستند لها أصلاً ، لأنّ صحيحه ابن مهزيار :

« كتبت إليه : امرأه طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ، ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان كلّه ، من غير أن تعمل ما عمله المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين ، هل يجوز صومها و صلاتها أم لا ؟ فكتب عليه السلام : تقضى صومها و لا تقضى صلاتها ، لأن رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك « (٢) .

غير واضح الدلاله علي اعتبار الغسل و اشتراط صحه الصوم به ، بأن يؤتى به في الليله اللاحقه للصوم .

و أمّا الإشكال فيها بالمنافاه لما دلّ من الأخبار و غيرها علي كون الزهراء الطاهره عليها السلام بتولاً ، و بأنها تدلّ علي التفصيل بين الصوم و الصلاه ، و هو خلاف الإجماع القطعي ، فيمكن دفعه بالتفكيك في الحجّيه .

إنما الكلام في قضيه إجازة المالك في المعامله الفضوليه ، و لا بدّ فيها من لحاظ الأدله .

إنّه لا ريب في أن مقتضى الظهور الإطلاقي للتقييد بأيّ قيد ، و الاشتراط

ص: ٢٩٠

١- (١) منتقى الاصول ١٢٧/٢ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٤٩/٢ الباب ٤١ من أبواب الحيض ، رقم ٧ .

بأى شرطٍ من الشروط ، هو المقارنه بين المقيّد و القيد ، و الشرط و المشروط ... و لذا لا بدّ من إقامه دليلٍ خاصّ على تأثير الإجازة اللاحقه فى البيع الواقع قبل من طرف الفضول .

فإن اريد تصحيح ذلك بالحقيقه العقلية الفلسفيه ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقه العرفيه و الحقيقه العقلية واضح ، و لذا نرى أنّ البخار - مثلاً - مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقه العقلية ، هذا من جهه ، و من جهه أخرى ، فإنّ المدار فى الامور الاعتباريه ، كالزوجيه و الملكيه و غيرها من سائر أبواب العقود و الإيقاعات ، على الحقيقه العرفيه العقلية ، و حينئذٍ ، فإنّ أمكن تصوير الإضافه بين الإجازة اللاحقه و البيع السابق ، إضافه حقيقه عقلايه ، انحلت المشكله ... فنقول :

تاره : يراد من الإجازة اللاحقه أن تكون مؤثّره فى الملكيه - التى هى الغرض من المعامله - فهذا غير معقول ، و اخرى : يراد منها تخصيص البيع و تحقيق الإضافه بينه و بين الإجازة اللاحقه ... فهذا من الجبهه العقلية ممكن ، و الإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافه حقيقه عقليه ، و كذا جعل المضاف حقيقه عقليه ، أما لو جعلنا المضاف حقيقه عقلايه ، و كذا الإضافه فلا مانع ... و المرجع فى مثله هو الارتكازات العقلية .

إنه و إنّ كان المتضائفان متكافئين فى القوه و الفعل حقيقه عقليه ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متّصفاً بهذا العنوان قبل مجيء « الجواب » حقيقه عرفيه ، مع كونهما متضائفين .

و أيضاً ، فإنّهم يضيفون « المجيء » إلى « الغروب » إضافه حقيقه عرفيه ، مع أن الغروب مثلاً غير متحقق ، و فى القرآن الكريم : « وَسَبِّحْ بِحَمْدِ

رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ » (١).

إنه لا- مانع عقلاً من أن تحقق الإضافة و المضاف الآن ، و يكون مجيء المضاف إليه فيما بعد ، بأن تكون الإجازة اللاحقة طرفاً للمعاملة الواقعة الآن ، و المؤثر هذه الحصّة من المعاملة ... و هذا يرجع إلى نظر صاحب (الفصول) من أن العقد المؤثر هو العقد المتعقب بالإجازة ، أى العقد بوصف تعقبه بالإجازة منشأ للأثر ... و لكنّه مخالفٌ لظواهر الأدلّة الشرعيّة و للسيرة العقلانيّة ، حيث يرى العرف و العقلاء كون الأثر للإجازة و الرضا اللاحق ، لا للعقد المتّصف بوصف التعقب بالرضا و الإجازة ... فالشارع يقول «إلا- أن تكون تجارة عن تراخٍ» (٢) و وجوب الوفاء إنّما يكون حيث يضاف العقد إلى الشخص ، لأن معنى «أوفوا بالعقود» (٣) هو أوفوا بعقودكم .. فمشكله النظر المذكور ترجع إلى مقام الإثبات من هذه الجهة .

و فى مقام الثبوت أيضاً إشكال و هو : أنه كيف يمكن تحقق وصف « التعقب » للعقد قبل حصول الإجازة و تحقّقها ؟ لأن التعقب عنوان إضافي ، و تحقّقه موقوف على تحقق طرفه

إذن ، فطريق صاحب الفصول و إن كان وجهاً من وجوه حلّ المشكله من جهة الشرط المتأخر ، لكن لا يمكن مساعدته عليه ، لما يرد عليه من الإشكال ثبوتاً و إثباتاً ، فلا يصلح لتصحيح معاملة الفصول بالإجازة اللاحقة ، على أساس أن تكون كاشفةً و طريقاً إلى تحقّق الملكيه للمشتري

و التحقيق أن يقال :

ص: ٢٩٢

١-١ (١) سورة طه : ١٣٠ .

٢-٢ (٢) سورة النساء : ٢٩ .

٣-٣ (٣) سورة المائدة : ١ .

إن الإجازة اللاحقة لها دخل في تحقق الملكية للمشتري ، لكن لا في اعتبارها له ، لأن الاعتبار مقارن للإجازة ، بل إنها دخيلة في المعبر ، بأن تتحقق الملكية للمشتري ، فيكون مالكا من حين العقد ، لكن الكاشف عن تحققها له هو الإجازة الواقعة فيما بعد ، فيكون اعتبار الملكية من حين الإجازة ، و المعبر و هو الملكية - من حين العقد .

و توضيح ذلك : إنه ما لم تأت الإجازة ، فالعقد غير منتسب إلى المالك ، فإذا أجاز انتسب العقد إليه ، و معنى إجازته للعقد : قبوله له على ما وقع عليه ، و المفروض وقوعه على أن تكون الدار مثلاً ملكاً من حين العقد للمشتري ، فالإجازة تتوجه إلى مقتضى العقد الواقع من قبل ... ثم إن الشارع يمضى هذه الإجازة على نفس الخصوصيه ، بأن يكون اعتبار الملكية للمشتري الآن و حين الإجازة ، و الملكية - و هي المتعلق للاعتبار - واقعاً حين العقد ... فلم يكن من تأثير المعدوم في الوجود ، و انحلت مشكله الشرط المتأخر .. بناءً على الكشف .

و تبقى مشكله اخرى : و هي أن مقتضى قاعده السلطنه و غيرها من أدله الملكية الاختياريه و القهرية ، كون الدار ملكاً للمالك المجيز إلى حين الإجازة ، لكن مقتضى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» أن تكون الدار ملكاً للمشتري من حين العقد ، بالبيان المذكور ، و حينئذ ، تجتمع ملكيتان على المملوك الواحد في الحد الفاصل بين العقد و الإجازة ، و لمن تكون النماءات ؟

هنا تحير مثل الميرزا ، و جعل المقام من قبيل مسأله الخروج من الدار المغصوبه ، حيث قال بعدم امكان القول باجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج ، لأن كلاً منهما تصرف ، بل يجب الخروج للتخلص من الغصب ...

و نقض بذلك عليّ مسلك المحقق الخراساني .

لكنّ التحقيق هو الفرق بين الموردين ، للفرق بين الأحكام التكليفيّه و الأحكام الوضعيّه ، إذ الأولى تابعه للمصالح و المفسدات في المتعلّقات ، و الثانيه تابعه للمصالح و المفسدات في نفس الاعتبار ، فللخروج من الدار المغصوبه مصلحه تستلزم الوجوب و مفسده تستلزم الحرمة ، زمانهما واحد ، و المتعلّق واحد ، فيلزم اجتماع الضدّين و هو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج و عدم حرّمته ، لأنّ المركب للحكمين واحد ، و هو غير ممكن .

أمّا فيما نحن فيه ، فالمركب - و هو الاعتبار - متعدّد ، فالاعتبار كان لملكيه المشتري من السابق إلى الآن ، و هو اعتبار الفضول ، و لكنّ اعتبار المالك المجيز هو الملكيه للمشتري من الآن ، أي حين الإجازة حتى وقت العقد .

هذا ... و المهمّ حلّ مشكله الشرط المتأخّر ، و قد تحقق ذلك .

أمّا مورد الغسل لصوم المستحاضه - و ليس في الفقه مورد آخر غيره يكون ما هو المتأخّر شرطاً للمكفّف به - فلا يساعده مقام الإثبات ، كما تقدّم .

قال الأستاذ في دوره السابقه :

و كلّ مورد في الفقه قام الدليل عليه إثباتاً ، فلا بدّ من رفع الإشكال الثبوتى فيه بلحاظ الحقيقه العرفيه و البناء عليها ، كما لو تزوّج المريض في مرض لا يبرأ منه ، فإنّ دخل صحّ النكاح و إلّا فلا ، فالدخول متوقّف عليّ النكاح ، و النكاح عليّ الدخول ، و هذا دور . و حلّ المشكله هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، و من حين تحقق النكاح مع الدخول المتأخّر تعتبر الزوجيه ، فكان الدخول دخيلاً في تحصّص الحصّه .

و أيضاً: إذا مات الميِّت غير المسلم ، و ترك ابناً صغيراً له و وارث مسلم كبير ، و جب على الكبير الإنفاق على الصغير حتى يسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حينذاك ، كان مالها لما تركه الميِّت من حين الموت ، و إن لم يكن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلك الحين ... و إن لم يسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلى الوارث المسلم .

ص: ٢٩٥

انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط

اشاره

ص: ٢٩٧

لمّا فرغ صاحب (الكفايه) من تقسيمات مقدّمه الواجب ، شرع فى تقسيمات الواجب ، و جعل أولها : انقسامه إلى المطلق و المشروط .

قال الأستاذ : فى هذا التقسيم مسامحه ، فإنّ كلّاً من الواجب و الوجوب ينقسم إلى المطلق و المشروط ، مثال الأول : اشتراط الصّلاه أو إطلاقها بالنسبه إلى الطهاره . و مثال الثانى : اشتراط وجوب الصّلاه أو إطلاقه بالنسبه إلى زوال الشمس

لكنّ بحسب الظهور الإثباتى يكون الشرط عائداً إلى الوجوب ، و الانقسام حينئذٍ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

و على أى حال ، فههنا مقدمات :

المقدمه الأولى : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنى اللغوى)

المراد من « المطلق » و « المشروط » فى عنوان البحث هو المعنى اللغوى للكلمتين ، أى : الاشتراط هو الارتباط ، كارتباط الصّلاه بالزوال مثلاً ، و الإطلاق عباره عن عدم الارتباط و الإناطه و التقييد ، كما فى الصّلاه بالنسبه إلى الإحرام مثلاً .

و أمّا ما ذكره من التعاريف للإطلاق و الاشتراط فكّله مخدوش ، و المقصود منها توضيح المعنى اللغوى و العرفى

المقدمه الثانيه : (في أن الإطلاق والاشتراط إضافيان)

إن الإطلاق والاشتراط أمران إضافيان وليسا بحقيقيين ، إذ المطلق الحقيقي لا- وجود له ، وكذا المشروط بكل شرط ... و
الحاصل : إن الواجبات كلها مشروطه ، سواء العقلية ، كوجوب معرفه البارئ تعالى ، فإنه حكم عقلي مشروط بالقدره ، أو
الشرعيه ، كوجوب الصلاه و الصوم ... فإنها مشروطه بالبلوغ والعقل وغيرهما من الشروط العامه .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط كونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبه إلى شيء ...

المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهيئه أو الماده؟)

اشاره

تارة يطلق «الإطلاق» ، و يراد منه «إطلاق الماده» ، و مرادهم منها «الواجب» . و أخرى : يطلق «الإطلاق» ، و يراد منه «إطلاق الهيئه» ، و مرادهم منها «الوجوب» .

إن مثل «صل» مركب من مادّه هي «الصلاه» و من هيئته هي «هيئه افعل» . و الشرط يرجع تارة : إلى طرف الهيئه فيقال :
الوجوب مقيداً و مشروط بكذا . و اخرى : يرجع إلى الماده فيقال : هذا الواجب مشروط بكذا ... لكن لا يخفى : أنه متى تقيدت
الهيئه ، و كان الوجوب مشروطاً بشرط ، تقيدت الواجب بتبعه قهراً ، فاشتراط وجوب صلاه الظهر بالزوال يخرج الصلاه - أي :
الواجب - عن الإطلاق بالنسبه إلى الزوال ، فلا تقع صلاه الظهر قبله بعد تقييد وجوبها به ... و هذا ما يحصل قهراً ... أمّا في حال
العكس فلا- ، فلو اشترط المولى في الواجب شرطاً و قيده بقيد ، فذلك لا- يوجب التقييد و التضييق في الوجوب ، كاشتراط
الصلاه بالطهاره ، فإنه لا يخرج وجوبها عن التوسعه .

مقتضى القاعده رجوع القيد إلى الهيئه

و بعد الفراغ من المقدمات و التمهيدات ، نقول :

إنه لا ريب في أن ظواهر الألفاظ و مقتضى القواعد النحويّه : رجوع القيد إلى الهيئه أى الوجوب ، فمعنى قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو اشتراط وجوب إكرامه و تقييده بمجيئه ، و كذا في : إذا زالت الشمس فصل ، و في «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» ، فإن في جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئه و مضيقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللابديّه ... هذا هو مقتضى معنى الكلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال في المسأله

لكنّ الشيخ الأعظم - رحمه الله - مع إقراره بذلك ، يرى استحاله رجوع القيد إلى الهيئه ، و ضروره رجوعه إلى المادّه ، و أنه لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلي .

و خالفه المحقق الخراساني و أتباعه .

و ذهب الميرزا إلى رجوعه إلى المادّه المنتسبه .

فالأقوال ثلاثه .

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئه

اشاره

ثم إنّ الشيخ أقام على عدم رجوع القيد إلى الهيئه برهاناً ، و أقام على ضروره رجوعه إلى المادّه برهاناً ، ليدلّ على كلا الأمرين بدليل مطابق ، و إلّا ، فإن الدليل على عدم رجوعه إلى الهيئه يدلّ بالالتزام على رجوعه إلى المادّه ...

و أيضاً ، فإن بين برهانيه فرقاً ، سيأتى بيانه .

هذا ، و إذا كانت القيود كلّها ترجع إلى المادّه كما يقول الشيخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّه و قيود الهيئه ، مع أنّ قيود الهيئه لها دخل في أصل مصلحه الشئ ، و إذا انتفت القيود لم يكن في الشئ مصلحه ، بخلاف قيود المادّه ، فإنّها دخيله في فعلية المصلحه لا في أصل وجودها .

مثلاً: الزوال قيد لوجوب الصّلاه ، و معنى ذلك : أنّ لا مصلحه للصّلاه قبل الزوال ، و إنما تتحقّق بعده ، بخلاف الطّهاره التى هى قيد للواجب ، فإنّ الصّلاه ذات مصلحه بدون الطّهاره ، إلّا أن المصلحه لا تتحقّق فى الخارج و لا تحصل إلّا بتحقيق الطّهاره مع الصّلاه ، و كونها مع الطّهاره .

فلو رجعت القيود كلّها إلى الماده فما الفرق ؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ ، و انتظر الجواب !!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

اشاره

فاستدلّ الشيخ رحمه الله لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه (١) بأنّ :

مفاد الهيئه معنى حرفى ، و المعنى الحرفى جزئى ، و الإطلاق إنّما يرد على أمر قابل للتضييق ، و لا- تضييق أكثر و أشدّ من الجزئيه ، و الشئ الجزئى لا سعه فيه حتى يضيق ، فهو - إذن - غير قابل للتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه أو لا ... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل : إذا كان الجزئى غير قابل للتقييد فالإطلاق محال ، و إذا استحال الإطلاق فى الجزئى كان التقييد محالاً .

هذا ، و لا- يخفى أنّ الأساس فى هذا الوجه كون مفاد الهيئه معنى حرفياً ، و أمّا إذا كان معنى اسمياً كما لو قال : « إن جاءك زيد فيجب إكرامه » ، فهذا الوجه غير جارٍ .

ص: ٣٠٢

الأجوبه عن هذا الدليل

و الوجوه التي ذكرها القوم في الجواب عن الدليل المذكور ، كلّها مبنائيه :

فقال المحقق الخراساني :

(١)

لقد تقدّم في محلّه أن معانى الحروف ليست بجزئيه ، لا جزئيه خارجيه و لا جزئيه ذهئيه ، أما عدم كونها جزئيه خارجيه فواضح ، و أما عدم كونها جزئيه ذهئيه ، فلأنّ الجزئيه تكون باللّحاظ ، و اللّحاظ يكون في الاستعمال ، و معانى الحروف موطنها قبل الاستعمال .

و إذ لا جزئيه في معانى الحروف ، فالاستدلال يسقط .

لكن هذا الجواب مبنائي .

و قال المحقق الاصفهاني :

(٢)

ليس المراد من الجزئيه هي الجزئيه الخارجيه أو الذهئيه ، بل المراد منها هي التعلّق و التقوّم بالطرفين ، و المعنى الحرفي في ذاته متقوّم بالطرفين ، و الهيئه معنئ حرفي ، فمفادها النسبه البعئيه - كما في « فصلّ » في : « إذا زالت الشمس فصلّ » - و هذه النسبه ذات طرفين : المنسوب و المنسوب إليه ... و كما في « إن جاءك زيد فأكرمه » ... و إذا كان هذا معنى الجزئيه ، فإنّ الجزئيه بهذا المعنى تقبل التّضييق ، بأنّ يُزاد في الأطراف ، فتكون ثلاثه أو أربعه ... و هكذا .

و قال السيد الخوئي :

(٣)

إن حقيقه المعنى الحرفي هو التّضييق في المعنى الاسمي ، كما تقدّم في

ص: ٣٠٣

٢-٢) نهايه الدرايه ٥٩/٢ .

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٠/٢ .

محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنه بعد أن قال : « صلّ في المسجد » و حصل ب « في » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطهراً » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... و هكذا ... إذن ، لا- مانع من رجوع القيد إلى الهيئه بناءً على هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبناي . هذا أولاً .

و ثانياً : لو سلّمنا المبني ، فإنّ التضييق الثاني إنما يرد على أصل الصيلاه لا على تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلى الهيئه و مفادها - و هو الحكم - فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلى الهيئه .

و تلخّص إلى الآن كون الأجوبه مبنايه .

بقي جوابان :

أحدهما للمحقق الخراساني ، و الآخر للمحقق الأصفهاني .

أمّا جواب المحقق الخراساني فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم تقييده بقيد ؛ حتى يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيّد ، و لا محذور في هذا أصلاً .

و فيه :

إنما يتم إنشاء الطلب المقيّد في مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً للإطلاق و التقييد ، كما في الرقبه قبل تقييدها بالإيمان ، و بناءً على كلام الشيخ ، فإنّ الطلب النسبي هو مفاد الهيئه ، و الطلب النسبي معنى حرفي ، و المعنى الحرفي جزئي ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيّد ... لأنّ التقيّد و الجزئيّه موجود في ذات الطلب .

و أمّا جواب المحقق الأصفهاني فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئه تخصيصاً للطلب ، لتمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئه و تقييده ليس

تخصيصاً ، و إنما هو تعليق ، و لا مانع من تعليق الجزئى .

و تبعه فى (المحاضرات) فقال : بأن طلب إكرام زيد ليس مقيداً بمجىء زيد ، و إنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، و فرق بين باب الإطلاق و التقييد ، و باب التعليق و التنجيز .

و فيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشيء حصيتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه فى حد ذاته ذو فردين : البيع المنجز ، و البيع المعلق على قدوم الحاج مثلاً . و حينئذ ، يكون التعليق محصياً للمعلق ، و ما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجىء زيد و عدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنى ... إذن ، فإن التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، و هو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبة مردوده ، و كلام الشيخ على قوته ، لكن خلاصه كلامه كون الوضع فى الحروف عامياً و الموضوع له خاصياً جزئياً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حل الاشكال ، إلا أن الحق هو أن الموضوع له فى الحروف عام كذلك ؛ فإن معنى الحرف يقبل العموم و السبعه ، فكما يأتى إلى الذهن من كلمه « الظرفيه » معنى عام مستقل قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، كذلك يأتى من كلمه « فى » معنى له سنخ عموم قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنه جواب مبنائى كذلك .

و تلخص : إن جميع ما ذكره جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع

القييد إلى الهيئه ، غير مفيد ، بعد الاعتراف بكون الموضوع له الحروف خاصاً ، لأنّ الخاص لا يقبل الإطلاق و التقييد كما هو واضح ، فلا سبيل إلّا إنكار هذه الجبهه و القول - كما هو المختار - بأن المعاني الحرفيه فيها سنخ عموم ، فكما يأتي إلى الذهن معنى مستقل من « الابتداء » قابل للانطباق على كثيرين ، كذلك يأتي إلى الذهن معنى غير مستقل من « من » قابل للانطباق على الموارد الكثيره .

و هكذا يندفع برهان الشيخ ، الذي كان الدليل الأوّل لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه .

الدليل الثاني لقول الشيخ

اشاره

و هو ما ذكره الميرزا : من أنّ المعنى الحرفى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، و كلّ ما لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، فهو لا يقبل الإطلاق و التقييد ... فالقيد لا يرجع إلى الهيئه و معناها حرفى .

فالمانع آليه المعنى الحرفى ، لا جزئيته كما ذكر الشيخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدليل إنما يتوجّه ، فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئه ، أمّا فى الجملة الاسميه الدالّه على الوجوب فلا موضوع له ، لأنّ الوجوب حينئذٍ مدلول اسمى ، و ليس الدالّ عليه معنى حرفياً .

و لذا جاء الشيخ - لما ذهب إليه من رجوع القيد إلى المادّه - ببرهانين ، أحدهما : البرهان على امتناع رجوعه إلى الهيئه ، و هو ما تقدّم ، و الآخر :

البرهان على ضروره رجوعه إلى المادّه ، ليشمل ما إذا كان الدالّ على الوجوب معنى اسمياً و هذا ما وعدنا سابقاً ببيانه .

و أورد في (المحاضرات) (١) على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : إنَّ المعنى الحرفي قد يلحظ باللحاظ الاستقلالي ، و إذا كان يتعلّق به اللّحاظ الاستقلالي ، فالاستدلال المذكور باطل ، و قد مثّل له بما إذا علم بوجود زيد في البلد و بسكناه في مكانٍ ، و جهل المكان بخصوصه ، فإنّ تلك الخصوصيّة تكون مورداً للالتفات و السؤال ، مع كونها معنًى حرفياً .

و الثاني : إن ما ذكر ، إنما يمنع عن طروّ التقييد على المعنى الحرفي حين لحاظه آلياً ، و أمّا إذا قيّد المعنى أولاً بقيدٍ ، ثم لوحظ المقيّد آلياً ، فلا محذور فيه ، إذاً ، لا مانع من ورود اللّحاظ الآلي على الطلب المقيّد في رتبته سابقه عليه .

نظر الأستاذ

و تنظر الاستاذ في الإشكاليين : بأن الأوّل و إن كان وارداً إلّما أنه مبني ، و أن الثاني غير واردٍ ، لأنّ مقتضى الدقّه في كلام الميرزا هو : أن المعنى الحرفي لا - موطن له إلّا ظرف الاستعمال ، و أمّا قبل ذلك فلا وجود للمعنى الحرفي ، و بعباره أخرى يقول الميرزا : بأنّ ذات المعنى الحرفي متقومه بالآليّه ، و الاختلاف بينه و بين المعنى الاسمي جوهرى ، - خلافاً للمحقّق الخراساني - فلو قبل اللّحاظ الاستقلالي خرج عن الحرفيه ، و هذا خلف .

الدليل الثالث لقول الشيخ

اشاره

قال في (المحاضرات) : و هو العمده في المقام (٢) و هو ما ذكره المحقق

ص: ٣٠٧

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢/٢٣١ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٣٢١ .

الخراساني قدس سره في (الكفايه) بعنوان « إن قلت » ، و تقريره :

إن رجوع القيد إلى مفاد الهيئه يستلزم التفكيك بين الإنشاء و المنشأ ، و الإيجاب و الوجوب ، لكنّ التفكيك بين الإيجاب و الوجوب غير معقول في التشريعات ، كما أن التفكيك بينهما في التكويتات غير معقول ... و كلما استلزم المحال محال .

و الحاصل : إن رجوع القيد إلى الهيئه يوجب تحقّق الإيجاب دون الوجوب ، فيقع التفكيك المحال ... لأنه إن رجع القيد في « إذا زالت الشمس فصل » إلى الهيئه ، جاء السؤال : هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أو لا ؟ فإن كان الجواب : لم يوجد الوجوب عنده ، وقعت الحاجه إلى إنشاء آخر لوجوب الصّلاه عند الزوال ، و إن اجيب بوجود الوجوب عند الزوال - و المفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّه - لزم الانفكاك بين الإنشاء و المنشأ ، و هو الإشكال .

وجوه الجواب

و قد اجيب عن هذا الدليل بوجوه :

أحدها : جواب (الكفايه) (1) بالنقض بالإخبار ، فإنه يمكن الإخبار عن الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد ، كقولك لشخص : أزورك في يوم الجمعة ... و وزان الإنشاء وزان الإخبار .

و فيه :

إنه قياس مع الفارق ، لأنّ النسبه بين الإنشاء و المنشأ هي نسبه الإيجاد و الوجود ، و أمّا في الإخبار ، فهي نسبه الحاكي و المحكي ، و هذا معقول ، بخلاف ذاك .

ص: ٣٠٨

الوجه الثاني

الفرق بين التكوينيّات و الاعتباريّات ، بدعوى أنّ عدم تخلف الوجود عن الإيجاد إنما هو في التكوينيّات كالكسر و الانكسار ، و أمّا في الاعتباريّات ، فلا محذور فيه (١) .

و فيه :

إنّ الأحكام ، منها هو مختص بالوجود الاعتباري ، و منها ما هو مختص بالوجه التكويني ، و منها ما لا يختصّ بأحدهما بل هو حكم الوجود ، و عدم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود من أحكام الوجود ، فإنّه - سواء في عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الاعتبار - لا يتخلف الوجود عن الإيجاد ، فكلّ وجود له نسبتان ، أحدهما إلى الفاعل و الأخرى إلى القابل ، و الملكيه - و هي أمر اعتباري يوجد لها هاتان النسبتان ...

الوجه الثالث

إن الانفكاك الواقع هنا ليس بين الإنشاء و المنشأ ليرد الإشكال ، بل هو بين الإنشاء و الإراده الحقيقيه منه ... فقبل الزوال يوجد الإنشاء ، لكنّ الإراده الحقيقيه بالنسبه إلى الصلاه هي في وقت الزوال ، و الانفكاك بين الإنشاء و الإراده الحقيقيه لا محذور فيه .

و هذا الجواب اعتمده المحقّق الإيرواني (٢) .

و فيه :

إنه إذا لم تكن إرادته حقيقيه بالنسبه إلى الصلاه قبل الزوال ، و إنه لا

ص: ٣٠٩

١-١) نهاية النهايه ١٤١/١ - ١٤٢ .

٢-٢) نهاية النهايه ١٤٢/١ .

وجوب ، بل هو عند الزوال ، يتوجه السؤال بأنه كيف يتحقق الإرادة الحقيقيه و الوجوب للصيلاه عنده ، و المفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

و الحاصل : إنه إن لم يكن عند الزوال للصيلاه وجوب ، فهذا معناه إنكار الوجود الفعلى للحكم ، و إن كان لها وجوب عنده ، فإن كان بالإنشاء السابق رجح إشكال الانفكاك ، و إن كان بغيره ، فالمفروض أن لا إنشاء آخر .

الوجه الرابع

إن فى مثل : « إذا زالت الشمس فصل » اموراً : أحدها : الاستعمال ، و الثانى : البعث الفرضى ، و الثالث : البعث التحقيقى .

لقد استعملت هيئه « فصل » بعد الفاء فى البعث ، و الماده هى الصيلاه ، و هنا : بعث له ثبوتان و إثباتان ، ثبوت فرضى للبعث ، على أثر كون القيد و الشرط مفروضاً ، فكان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضى ، و هذا الثبوت الفرضى متحد مع الإثبات الفرضى ، بحكم الاتحاد بين الوجود و الإيجاد ، و ثبوت تحقيقى يكون فى حال فعلية القيد و الشرط - أى الزوال - و هذا الثبوت غير منفك عن الإثبات التحقيقى .

فتلخص : إن الاستعمال غير منفك عن المستعمل فيه ، و الإثبات و الثبوت الفرضى غير منفك أحدهما عن الآخر ، و الإثبات و الثبوت التحقيقى كذلك ، فأين الانفكاك ؟

و هذا توضيح ما جاء فى (نهاية الدرايه) (1) حيث قال : « إن الإنشاء إذا اريد به ما هو من وجوه الاستعمال ، فتخلفه عن المستعمل فيه محال ، وجد البعث الحقيقى أم لا ، و إذا اريد به إيجاد البعث الحقيقى ... » .

ص: ٣١٠

وفيه :

إن الإنشاء إما مبرز للمعنى وإما موجد ، ولا ثالث ، وعلى الثاني : إما يوجد المعنى بعين وجود اللفظ ، وإما يوجد المعنى بغير وجود اللفظ ، ولا ثالث .

فإن كانت الهيئه كاشفه عن المعنى و مبرزة له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللفظ ؟ التحقيق : إن لكل مفهوم و ماهيته وجودين حقيقه لا أكثر ، أحدهما : الوجود الذهني ، و الآخر : الوجود الخارجى ، و أمّا غير هذين الوجودين فلا- يكون إلما بالاعتبار ، لكنّ الواضع ليس عنده هذا الاعتبار ، فإنه لا يعتبر الاسم وجوداً لذات المسمى ، و ما اشتهر من وجود : الوجود اللفظى و الوجود الكتبى ، إلى جنب الذهني و الحقيقى ، فلا أصل له : هذا أولاً .

و ثانياً : إن المحقق الأصفهاني يرى أنّ حقيقه الواضع عبارته عن اعتبار الواضع ، فإيجاد المعنى بعين وجود اللفظ مردود ، على مسلكه فى تعريف الواضع أيضاً .

وعليه ، فينحصر وجود المعنى بأن يكون بغير وجود اللفظ ، فإن كان ذاك الوجود فى ظرف وجود الهيئه و الإنشاء ، لزم الوجود الفعلى للمشروط قبل تحقّق شرطه ، و إن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقى (١) و يتمّ توضيحه ضمن الامور التاليه :

١ - إن حقيقه الحكم عند المحقق العراقى عبارته عن الإراده التشريعيه

ص: ٣١١

(١-١) نهايه الأفكار ٢٩٥/١ .

المبرزه ، بأن يراد صدور الفعل من الغير و تبرز هذه الإراده ، كقولك لغيرك :

« صم » ، « صل » و نحو ذلك ، فمن هذه الإراده المبرزه ينتزع عنوان الحكم .

٢ - إن القيود على قسمين ، فمنها ما له دخل في أصل المصلحه و الغرض ، و منها ما له دخل في فعلية المصلحه و الغرض ... فالمرض - مثلاً - له دخل في مصلحه استعمال الدواء ، إذ لا مصلحه لاستعماله في حال السلامه ، لكن قد لا يتحقق الغرض فعلاً و لا تحصل المصلحه إلا بإضافه عمل آخر إلى شرب الدواء ، فيكون ذاك العمل - كالاستراحه مثلاً - دخيلاً في فعلية المصلحه .

و شروط الوجوب - و هو مفاد الهيئه - ترجع كلها إلى أصل المصلحه ، و شروط الواجب ترجع إلى ما يكون دخيلاً في فعلية الغرض و المصلحه .

٣ - الإراده تارةً مطلقه ، و أخرى منوطه ، فقد يكون الشيء مطلوباً على كل تقدير ، و يتقوم به الغرض كذلك ، و قد يكون مطلوباً على بعض التقادير ، و الغرض يترتب على حصول الشيء مقتيداً و منوطاً بذاك التقدير ، كأن تكون إرادته الصلاه منوطه بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوماً به .

٤ - هناك فرق بين القيد الدخيل في تحقق الغرض ، و القيد الدخيل في تحقق الإراده ، فإن الدخيل في تحقق المصلحه دخيل بوجوده الخارجى ، و الدخيل في تحقق الإراده دخيل بوجوده اللهاظى ... و على هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحه للصلاه ، لكن الوجود اللهاظى للزوال موجود ، و بوجوده تتحقق الإراده للصلاه عند الزوال ، فتكون إرادته منوطه ... فالإرادته تحصل لكنها منوطه ، و إناطتها بالزوال لا ينافى تحققها قبله ... فيكون وجوب الصلاه مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، و إن كان قيد الوجوب

ص: ٣١٢

يتحقّق إذا زالت الشّمس ، لكنّ تحقّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

و بهذا البيان يظهر بطلان دعوى الانفكاك ... لأنّ حقيقة الحكم هي الإرادة المبرزه ، و لو لا- الإبراز فلا حكم ، و إذا كانت إرادته الصّلاه منوطه بالزوال ، فإنّ الزوال ملحوظ قبل تحقّقه ، و وجوده اللّحاضى هو المؤثّر فى الإرادة ، و بذلك يكون الحكم فعلياً ، و تلخّص : أنه لا- انفكاك بين الوجوب و الايجاب ... نعم ، قد وقع الانفكاك بين فعليته الحكم و الإراده الحاصله قبل القيد ، و بين فاعليه الإراده و الحكم ، لكونها منوطه بالقيد ، و هذا الانفكاك لا محذور فيه .

و لهذه الامور ، ذهب المحقق العراقى إلى أنّ كلّ واجب مشروط ، فالوجوب و الايجاب فيه فعليتان ، غير أنّ الفرق بين الوجوب المطلق و الوجوب المشروط فى جهتين :

الأولى : إن الإراده فى الوجوب المطلق مطلقه غير منوطه ، بخلاف الوجوب المشروط .

و الثانيه : إنّه فى الوجوب المطلق ، توجد فعليته الحكم و فاعليه الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعليته الحكم موجوده ، أمّا فاعليته فلا .

وفيه :

أولاً : إنهم قالوا بأنّ الإراده هي الشوق الأكيد ، فالإرادته التشريعيه هي الشوق الأكيد إلى صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، و من المعلوم أنّ الشوق الأكيد أمر تكوينى و إبرازه تكوينى و مبرزه تكوينى ، و أمّا الحكم فأمر جعلى

ص: ٣١٣

اعتبارى و ليس بتكوينى ، فكيف تكون الإراده التشريعيه المبرزه هى الحكم ؟

و ثانياً : كيف تكون الإراده فى الواجبات المنوطه فعلياً ، مع عدم تحقق القيد بعدد ؟ إن كان المراد من « الإراده » هو « الشوق الأكيد » ففعليته قبل تحقق القيد معقول ، و قد ظهر أن الشوق ليس الحكم ، بل الإراده المبرزه هى الحكم ، و تحققها يستلزم تحقق المراد و لا يمكن الانفكاك ، لكن التحقق لا يعقل مع فرض الإناطه .

و ثالثاً : كيف تكون الإراده فعلياً و فاعليتها غير متحققه ؟ إن هذا خلف ، لأنها إن كانت فعلياً ، فلا يعقل تخلفها عن فاعليتها ، فإذا كان الزوال دخليلاً فى المصلحه و هو غير حاصل ، كيف يتعلق الإراده الفعليه بالمراد ؟ و كانت الإراده الفعليه حاصله ، بأن علم المكلف أن المولى تعلق إرادته قبل الزوال بالصلاه و قد أبرز هذه الإراده ، فلا محاله تتحقق الفاعليه أيضاً ... و لا يعقل الانفكاك .

الوجه السادس

قال فى (المحاضرات) (١) : الصيحيح أن يقال : لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريه المشهور من أن الإنشاء عباره عن إيجاد المعنى باللفظ ، ضروره عدم امكان تخلف الوجود عن الإيجاد ، و أمياً بناءً على نظريتنا : من أن الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز ، من قول أو فعل ، فيندفع الإشكال من أصله .

قال : و السبب فى ذلك هو : إن المراد من « الإيجاب » إما إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى ، و إما نفس ذاك الأمر الاعتبارى ، و على كلا التقديرين ، لا محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه . أمّا على الأول ، فلأن كلاً من الإبراز

ص: ٣١٤

والمبرز و البروز فعلى ، فليس شىء منها معلقاً على أمر متأخر ، وهذا ظاهر .

و أمّا على الثانى ، فلأنّ الاعتبار من الامور النفسائيه ذات التعلق كالعلم و الشوق ، و كما يتعلق بأمر حالى كذلك يتعلق بأمر متأخر ، فلا محذور من أن يكون الاعتبار فعلياً و المعبر متأخراً ، و التفكيك بينهما جائز .

و الحاصل : إنه بناءً على مسلك المشهور لا يجوز التفكيك ، لأنه من الإيجاد و الوجود ، و أمّا على مسلكه ، فإنه لا يقاس بالتفكيك بين الإيجاد و الوجود أصلاً .

و قال فى (حاشيه أجود التقريرات) : « و يردّه : أن الإيجاب ، إن اريد به إبراز المولى لاعتباره النفسانى ، فالإبراز و البروز و المبرز كلّها فعليّه ، من دون أن يكون شىء منها متوقفاً على حصول أمر فى الخارج ، و إن اريد به الاعتبار النفسانى ، فيما أنفذه من الصفات ذات الإضافه - كالعلم و الشوق و نحوهما - فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر ، فكما أنه يمكن اعتبار الملكيه أو الوجوب الفعلين ، يمكن اعتبار الملكيه أو الوجوب على تقدير ، و أين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود ؟

و غير خفى أنّ أساس هذا الإشكال يبنى على تخيل أن الجمل الإنسانيه موجوده لمعانيها فى نفس الأمر ، مع الغفله عمّا حقّقناه من أنه لا يوجد بها شىء أصلاً ، و إنما هى مبرزات للأمور القائمه بالنفس الممكن تعلقها بأمر متأخر ، و لأجله ذكرنا فى محلّه أنّ امتناع التعليق فى العقود و الإيقاعات إنما هو من جهه الإجماع ، و لو قطع النظر عنه لما كان مانع عن التعليق أصلاً » (1) .

ص: ٣١٥

في دوره السابقه :

لا ريب في أنّ السيد الخوئي يرى أنّ نسبة الإيجاب و الوجوب عين نسبة الإيجاد و الوجود ، و قد نصّ عليّ ذلك في (مصباح الفقاهه) حيث اعترض عليّ الشيخ التفريق بين الإيجاب و الوجوب و بين الكسر و الانكسار فقال : « إنه لا وجه صحيح لتفرقه المصنف بين الإيجاب و الوجوب ، و بين الكسر و الانكسار ، بديهة أنّ الفعل الصّادر أمر و حداني لا تعدّد فيه بوجه ، و إنّما التعدد فيه بحسب الاعتبار فقط ، كالإيجاد و الوجود ، فإنّهما شيء واحد ... » (١).

و لا- ريب أيضاً في قبوله لعدم جواز التفكيك بين الإيجاد و الوجود حيث قال في نصّ كلامه السابق « و أين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود » أي إنه يرى استحاله التخلف بينهما .

ثمّ إنّ قوله « و غير خفي أنّ أساس هذا الإشكال ... » إشاره إليّ كلام المحقق الخراساني حيث قال : إن الإنشاءات موجدته للمعاني في نفس الأمر

و هو - أي السيد الخوئي - يرى ورود الإشكال عليّ مبنى الإيجاد ، و اندفاعه عليّ مبنى الاعتبار و الإبراز .

لكنّه في مبنى الاعتبار و الإبراز - و هو المختار عنده - قال : بأنّ المراد إن كان إبراز الاعتبار ، فالإبراز و البروز و المبرز كلّها فعليّه

فقول : هذا متين ، إلّا أن حاصله هو الوجوب المطلق ، لأنّ لازم فعليّه

ص: ٣١٤

كل ذلك هو عدم الوجوب التقديرى ، و هذا يساوق انكار الوجوب المشروط

قال : و إن كان المراد الاعتبار النفسانى ، فتعلّقه بأمر متأخر ممكن .

فنقول : المفروض أن الاعتبار النفسانى هو الإيجاب بنفسه ، و تعلّقه بأمر متأخر ، يعنى أن يكون الوجوب على تقدير ، و هذا ليس إلّا انفكاك الوجوب عن الإيجاب ، و لئما كان يقول بأن وزان الإيجاب و الوجوب وزان الإيجاد و الوجود ، فمعنى كلامه الانفكاك بين الوجود و الإيجاد ، فيعود الاشكال . هذا أولاً .

و ثانياً : صريح كلامه ، أن يكون الإيجاب عين الاعتبار ، و الحال أنّ الاعتبار النفسانى أمر تكوينى لكونه من الصفات ، و الإيجاب أمر اعتبارى ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشكال هو الخلط - بناءً على القول بالإيجاد - بين أن يكون الإنشاء موجداً للمعنى حقيقةً ، و أن يكون سبباً ، لأن تخلّف الإيجاد عن الوجود محال ، و أما تخلّف السبب عن المسبب فممكن .

و المشهور يقولون بأنّ الإنشاء سبب ، و أن نسبة الصيغه الإنشائية إلى المعانى المنشأه نسبة الأسباب إلى المسببات ، أو نسبة الآله إلى ذى الآله ، كما قال الميرزا

و الحاصل : إنه لا إشكال فى العيئيه بين الوجود و الإيجاد - أى بين المصدر و اسم المصدر مطلقاً - فالنسبه بينهما هى العيئيه ، بخلاف النسبه بين الأسباب و المسببات ، فإنها التقابل ، سواء فى التكوينيات ، حيث النار سبب

ص: ٣١٧

للاحتراق ، أو فى الاعتباريات ، إذ المشهور أن الترويح و الزوجيه عنوان حاصل من « أنكحت » ، و الملكيه تحصل من الفعل فى « المعاطاه » و الصيغه فى المعامله الإنشائيه ... و هكذا

فهذا هو الفرق ، و قد وقع الخلط بينهما ، فكان الإشكال .

و الدليل على ما ذكرنا من أن القوم يقولون بكون النسبه هى نسبه السبب إلى المسبب ، لا الموجد إلى الموجد هو : ما جاء فى (الخلاف) و (المبسوط) (١) من تعريف البيع : بأنه انتقال عين مملوكه من شخص إلى غيره بعوضٍ مقدر على وجه التراضى فكان العقد سبباً و ناقلاً ... و من الواضح أن هذه السببيه سببيه جعليه عقلايه ... كما أنهم فى الطلاق - مثلاً جعلوا « هى طالق » سبباً للينونه ، و فى النكاح جعلوا « أنكحت » سبباً له ، و فى الملكيه « بعث » .

و قد عرّف ابن حمزه البيع بأنه عقد يدل على انتقال عين إلى آخر (٢) فقال فخر المحققين و الشهيد بأن هذا تعريف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، و إطلاق السبب على المسبب مجاز (٣) .

و بمثل ما ذكر ، تجد التصريح فى كلام العلامة فى (القواعد) و (التذكره) فى مسأله الوصيه ، و كذا الشهيد و الفخر فى الإيضاح ... قال العلامة فى الوصيه : إذا كانت الملكيه حاصله قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب و إما شرط للملكيه (٤) .

ص: ٣١٨

١- ١) كتاب الخلاف ٧/٣ ط جامعه المدرسين . المبسوط فى فقه الإماميه ٧٦/٢ .

٢- ٢) الوسيله : ٢٧٠ .

٣- ٣) انظر : جامع المقاصد ٥٥/٤ .

٤- ٤) قواعد الأحكام : ٢٩١ حجرى . تذكره الفقهاء ٤٥٣/٢ حجرى .

و فى (المسالک) فى تعريف البيع ما حاصله : إن الملكيه مسبيه ، و العقد سبب لها (١).

و فى (جامع المقاصد) : إن البيع هو نقل الملك من مالك إلى آخر بصيغته مخصوصه (٢).

و ذلك صريح (المستند) حيث قال : « العقد سبب النقل ، كما أن النقل سبب الانتقال . عرفه جماعة بالعقد ، و هو غير جيد ... » (٣).

و الحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

و قال الميرزا فى بحث الصحيح و الأعم : بكون الإنشاءات آلات ، و نصّ عليّ أنّ المشهور كونها أسباباً (٤).

و إذا كانت الإنشاءات أسباباً لا موجدة لمعانيها ، فلا يأتى الإشكال ، لأنّ الواقع فى الوصيّه - مثلاً - هو جعلُ السبب ، فلا يقال كيف يكون إيجاد الملكيه الآن و وجودها بعد الموت ... بل إنه سببٌ ، و المسبّب إن كان مقيّداً بقيّد كان السبب سبباً ناقصاً ، و لا محذور فى انفكاك السبب عن المسبب ...

نعم ، لو كان غير مقيّد كان الانفكاك غير معقول ، بحكم عدم انفكاك العله التّيامه عن المعلول ، لا- بحكم عدم انفكاك الإيجاد عن الوجود ... لذا كان الانفكاك غير معقول فى الوجود المطلق ، و كذا فى الملكيات المنجزه .

هذا حلّ المشكل بناءً عليّ قول المشهور .

و أمّا حلّه بناءً عليّ مسلك الاعتبار و الإبراز ، فإنّ الاعتبار أمر نفسانى

ص: ٣١٩

١-١) مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام ١٦٠/٢ حجرى .

٢-٢) جامع المقاصد فى شرح القواعد ٥٥/٤ ط مؤسسه آل البيت « ع » .

٣-٣) مستند الشيعة ٢٤٣/١٤ ط مؤسسه آل البيت « ع » .

٤-٤) أجود التقريرات ٧٤/١ .

تكويني فعلى ، و لا- مانع من أن يكون المعبر متأخراً عنه ... و إن من خاصيته الاعتبار امكان تعلقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود في عالم الفرض كما في الوصيه ، حيث يفرض الآن الملكيه بعد الموت و يحققه في عالم الاعتبار .

□
هذا تمام الكلام على هذه المشكله ، و بالله التوفيق .

دليل الشيخ على لزوم رجوع القيد إلى الماده

اشاره

و بعد الفراغ عن البحث حول ما استدلل به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئه ، الدال بالالتزام على رجوعه إلى الماده ، نتعرض للدليل الذي أقامه الشيخ الأعظم رحمه الله على ضروره رجوعه إلى الماده ، و هو برهان وجداني ، فقال ما حاصله (١) :

إن العاقل إذا التفت إلى شيء ، فإما يطلب ذلك الشيء أو لا ، و الثاني خارج عن البحث ، و على الأول : فإما يطلبه على جميع تقادير وجوده أو يطلبه على بعض التقادير ، و الأول خارج عن البحث ، و على الثاني : فالتقدير إما غير اختياري ، كمطلوبيه الصلاه على تقدير تحقق الزوال ، و إما اختياري كمطلوبيه الحج على تقدير الاستطاعه ، و في الاختياري تاره : يكون القيد داخلاً تحت الطلب ، كالتطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، و أخرى : لا يكون ، كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج .

يقول الشيخ : ففي جميع صور مطلوبيه الشيء على تقدير حصول أمر اختياري ، يكون الطلب فعلياً و المطلوب غير فعلى ، فيكون القيد دائماً قيماً للماده دون الهيئه ، إذ المطلوب معلق على شيء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد كما هو الحق ، أو بعدم التبعيه كما عليه الأشاعره ،

ص: ٣٢٠

فبناءً على الأول : عند ما يتوجّه الإنسان إلى الصّلاه المشروطه مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلى الصّلاه حتى قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاه إنما هو بعده ، و كذا الحجّ على تقدير الاستطاعه ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً و لا قيد له ، إلّا أن الحج يكون بعد الاستطاعه ، و كذا الحال فى الصّلاه و الطهاره .

و الجواب :

هو : إنه لا ريب فى أنّ الإيجاب من الأفعال الاختيارية ، و المفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلا بدّ و أن تكون هناك مصلحه و ملاك لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنّ كان للتقدير دخل فى الملاك و المصلحه ، كان الوجوب هو المقيد و المشروط ، و إنّ لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلى الوجوب لا الواجب .

أمّا على مسلك الأشعري ، فلا بدّ من تمامية الغرض الذى لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخیلاً فيه ، فتحقّقه بدونه مستحيل ، و مع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصه البحث :

هذا تمام الكلام على رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده .

و قد تبين أنّ المقتضى إثباتاً لرجوعه إلى الهيئه تام ، و أن ما ذكره مانعاً عن ذلك فى مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلى الهيئه .

و لا يخفى ما يترتب على هذا البحث من الثمره ... فإنّه إن رجع إلى الهيئه ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقّق القيد ، و أمّا إن رجع إلى الماده ، فالوجوب مطلق ، و لا بدّ من تحصيل القيد

إشارة

بعد أن تعرّضنا للقولين الأوّل والثاني ، حيث كان الأوّل للشيخ الأعظم ، والقول الثاني لمتتقدي نظريته من الأعلام ، القائلين برجوع القيد إلى الهيئه ، و هو مختار الاستاذ دام بقاه ، تصل النوبه إلى الكلام فى صوره الشك فى رجوعه إلى الهيئه أو الماده ، فما هو مقتضى الأصل ... و تحقيق ذلك فى مقامين :

١ - الأصل اللفظى :

لقد ذكروا وجهين لكون الأصل اللفظى و هو الإطلاق يقتضى رجوع القيد إلى الماده ، و أنّ الهيئه تبقى مطلقه :

الوجه الأول :

و هو يتألف من صغرى : إن إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق الماده بدلى ، و من كبرى : إنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين المذكورين ، فإنّ مقتضى القاعده أن يسقط الإطلاق البدلى و يبقى الشمولى (١) .

أمّا الكبرى ، فمسلّمه عند الشيخ و الميرزا ، فهما يقولون بتقدّم الشمولى البدلى تقدّم العام على المطلق .

ص: ٣٢٢

١- ١) و قد طرح المحقق الخراسانى هنا مسأله ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الاطلاق ، فاخترت تبعاً للشيخ الأعظم سقوط الاطلاق ، لكونه لا- ينعقد إلّا بمقدماتٍ منها عدم البيان ، و العام بيان ، و معه لا ينعقد الاطلاق ، و الشيخ الاستاذ لا يرتضى ذلك ، و يقول بأن أهل العرف لا يرون البيانيه للعام دائماً بالنسبه إلى المطلق بل يتوقفون .

و أما الصغرى^١، فلأن إطلاق الوجوب شمولي، من جهة أن لقولنا « صلّ » إطلاقان، أحدهما: الإطلاق المستفاد من نفس الهيئته، والآخر:

إطلاق الصّلاه بالنسبه إلى الطهاره... و كلما كان الحكم فيه ثابتاً على التقديرين - تقدير وجود الطهاره و تقدير عدم وجودها - كان الإطلاق شمولياً، و أما إطلاق المادّه الواجب - فهو بدلي، لأن المطلوب صرف وجود الحج - مثلاً - فهو يريد حجاً ما... فهو إطلاق بدلي.

و إذا ضمنا الصغرى إلى الكبرى، حصلت النتيجة المذكوره.

و للمحقق الخراساني بيان آخر (١)، فإنه قال: إن الإطلاق الشمولي يثبت الحكم لجميع الأفراد في جميع الحالات، كما في « لا تكرم الفاسق » فإنه يشمل زيداً و عمراً و بكراً، و يشمل كلّ واحدٍ منهم في حال الانفراد و في حال الانضمام إلى الغير... و هكذا... أمّا الإطلاق البدلي، فإنه يثبت الحكم لكل فرد، لكن في حاله واحده، كما في « أكرم عالماً »، فزيد العالم يجب إكرامه في حال انفراده عن غيره، أي منفرداً.

وعليه، فإنّ الحكم في المطلق الشمولي يكون أقوى منه في المطلق البدلي.

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

قال رحمه الله: لكن ملاك التقدّم ليس هذه الأقوائيه، بل إنه الأظهرية، و قد كان تقدّم العام على المطلق بالأظهرية، لكون ظهور العام بالوضع، فكان أظهر من ظهور المطلق في الإطلاق... .

و تلخّص: أن المحقق الخراساني غير موافق مع الشيخ في الكبرى.

ص: ٣٢٣

(١-١) كفايه الأصول: ١٠٦.

و أيضاً : فإنَّ المحقق الخراساني قائل بالتفصيل في مسأله تقدّم العام عليّ المطلق ، لأنه يرى أنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فيقول بأنّ العام قد يكون بياناً في مقام التخاطب ، وقد لا يكون .

أقول :

لكنّ كون المبني و الملاك في التقدّم عند التعارض هو : الأقوائيه في الظهور هو من الشيخ في باب التعادل و التراجيح ... فالإشكال غير وارد عليّ الشيخ ، نعم ، يرد عليه الإشكال بأن يقال له : بأنّ كلامكم في الأصل في مسأله دوران الأمر بين المطلق الشمولي و المطلق البدلي يتناقض مع كلامكم في باب التعادل و التراجيح ، حيث جعلتم الملاك هو الأقوائيه في الظهور .

هذا تمام الكلام عليّ ما ذكره المحقق الخراساني إشكالاً عليّ الشيخ .

إشكال السيد الخوئي عليّ الشيخ

(١)

و أشكل في (المحاضرات) عليّ الشيخ في ناحيه صغرى الاستدلال بما حاصله :

إن الإطلاق الشمولي موجود في مثل « أكرم عالماً » أيضاً ، فالكبرى تامه و الصغرى غير تامه ، لأنه في المثال و إنّ كانت الدلاله المطابقيه مطلوبه إكرام صرف العالم ، لكنّ الدلاله الالتزاميه فيه هي الترخيص في التطبيق عليّ كلّ فرد فرد من الأفراد ، و هذا حال الإطلاق الشمولي ، إذ العقل يرى في مثله تجويز الشارع تطبيق عنوان « العالم » عليّ هذا و ذاك و ذاك ...

فلو اريد ترجيح « لا تكرم الفاسق » في مقام الاجتماع ، زال الترخيص

ص: ٣٢٤

المذكور عن « أكرم عالماً » و هذا غير صحيح .

و أجاب الأستاذ

عن هذا الإشكال بمنع وجود الترخيص الشرعى فى التطبيق بين الأفراد فى مثل « أكرم عالماً » ، و إنكار الدلالة الالتراميه المذكوره ، بل إنه إذا تعلّق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرى عدم المنع فى التطبيق على أى فرد شاء ... و عدم المنع عن التطبيق شىء ، و الدلالة الالتراميه على الترخيص فى التطبيق شىء آخر ... فالدلالة عقلية ، و حدّ دلاله العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

و الصحيح ما أجاب به المحقق الخراسانى ، من كون الملاك فى التقدّم هو الأظهرية .

استدلال الميرزا على تقدّم الإطلاق الشمولى بوجوه

و الميرزا - رحمه الله - وافق الشيخ فى تقديم الإطلاق الشمولى ، و استدلل له بوجوه (1) :

أحدها :

إن الإطلاق - سواء فى الشمولى أو البدلى - يتوقّف على مقدّمات الحكمه ، لكنّه فى البدلى يتوقّف على مقدّمه زائده ليست فى الشمولى ، و هى : إحراز المساواه بين أفراد الطبيعه فى الوفاء بغرض المولى من الأمر ، بلا تفاوت بينها أصلاً ، و مع وجود الإطلاق الشمولى على خلافه ، و الذى مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعه على السواء ، و إن اختلف الملاك فيها شدّة و ضعفاً - حيث أن النهى عن مرتكب الكبيره من الفساق أشدّ منه عن مرتكب الصغيره ... - لا يمكن إحراز الاستواء ، فلا ينعقد الإطلاق

ص: ٣٢٥

البدلى ، لصالحه الإطلاق الشمولى لأن يكون بياناً للتعين فى بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشديّه الملاك فيه ، كما فى المثال المتقدم .

و الحاصل : إنه لا بدّ فى الإطلاق البدلى من إحراز التساوى بين جميع المصاديق حتى يمكن الامتثال بأى منها على سبيل البدليه ، و إلّا لزم الامتثال بالفرد الذى يتيقّن باستيفاء الملاك به ، و مع وجود الإطلاق الشمولى فى المقابل فلا يمكن الإحراز ، لأنه فى الفرد الذى يجتمع فيه الإطلاقان - و هو العالم الفاسق - لا يتحقق إحراز مساواته للعالم غير الفاسق ... فيترجّح الإطلاق الشمولى على البدلى ، لكونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحكمه فيه .

إشكال الاستاذ

و أورد عليه الاستاذ : بأنّه فى كلّ مطلق أو عام ، لا بدّ من إحراز وفاء المتعلّق بتمام ملاك الحكم ، و إن كانت الأفراد غير متساويه ، و مع عدم الإحراز و الشك فى حصول الامتثال ، فلا بدّ من الإتيان بالقدر المتيقّن ، و الحاصل : إنه لا ريب فى ضروره إحراز وفاء إكرام هذا الفرد المعين بغرض المولى من إيجاب إكرام العالم ، و كذا إحراز أنّه بترك إكرام ذلك الفرد قد تحقّق غرض المولى من نهيه عن إكرام الفاسق ... فأحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء فى الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى .

لكنّ الإطلاق فى كلّ خطابٍ مطلقٍ يكون محرزاً للملاك ، إذ الحكم دائماً معلول للملاك ، و إطلاقه أيضاً معلول لإطلاق الملاك ، و حينئذٍ ، فإن الإطلاق فى « أكرم عالماً » يعمّ الفاسق و العادل على حدّ سواء ، فالمقتضى لشموله للفاسق تام .

وعليه ، فتقع المعارضه بينه و بين دليل النهى عن إكرام الفاسق ، و لا

مرجّح لأحدهما عليّ الآخر ، فيسقط الأصل اللفظي الذي ادّعاه الميرزا لتقدّم الشمولى عليّ البدلي .

الثاني :

إنه لو دار الأمر بين امثال أحد التكليفين و امثال كليهما ، تقدّم الثاني . و فيما نحن فيه : إن أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الامثال لقوله « أكرم عالماً » وقوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً - عملاً بإطلاق أكرم عالماً - فإنه لم يمثل التكليف ب « لا تكرم فاسقاً » المنطبق عليّ هذا العالم الذي أكرمناه بإطلاقه الشمولى ... إذن ، يترجّح الإطلاق الشمولى عليّ البدلي .

الثالث :

إنّ الملاك في الإطلاق البدلي ملاك تخيري ، و الملاك في الشمولى تعيني ، و من المعلوم أن الملاك التخيري لا يزاحم التعيني ، بل التعيني هو المقدم .

أجاب الاستاذ

عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التراحم و التعارض ، ففي فرض وجود الحكمين و دوران الأمر بين امثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب في تقدّم امثالهما كليهما ، إلّا أن الكلام في أصل وجود الحكمين ، و أنه هل يوجد الحكم ب « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا- يخفى اقتضاء البدليته في « أكرم عالماً » لأنّ يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليته يدلّ عليّ حرمة إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التراحم ، و المرجع هنا هو المرجّح في باب التعارض و هو الأظهرية ، و أظهرية الإطلاق الشمولى من البدلي أول الكلام .

و مع التّنزّل عمّا في هذه الوجوه ، و التسليم باقتضائها تقدّم الإطلاق الشمولى ، فإنّ تقدّمه إنّما يكون فيما لو كان التعارض بين الإطّلاقين الشمولى و البدلى تعارضاً بالذات ، بأنّ يكون الدليلان متنافيين ، كما في « لا تكرم الفاسق » و « أكرم عالماً » حين يقع التعارض بينهما في العالم الفاسق ، أمّا لو كان التعارض بالعرض - كما لو كان هناك علم إجمالى بسقوط أحدهما في مورد الاجتماع ، مثلاً-: لو ورد دليل في وجوب صلاه الجمعه ، و دليل آخر في وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه ، فإنّ الدليل القائم على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعه ، يفيد العلم الإجمالى بسقوط أحد الدليلين - فلا تجرى القاعده المذكوره ، و هى الرجوع إلى الأظهرية .

و مورد البحث هنا من هذا القبيل ، لأنه لا تنافى بالذات بين إطلاق المادّه و إطلاق الهيئه ، فى مثل « صلّ » ، لكنّ العلم الإجمالى بتقيّد أحد الإطّلاقين يمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما ، بل الإطّلاقان كلاهما ساقطان .

و الحاصل : إنه على فرض تمامية الكبرى ، فإنّها إنّما تجرى فى حال كون التعارض بالذات ، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجرى ، فالإشكال حينئذٍ يعود إلى الصغرى ، فلو تمّت الوجوه المذكوره لإثبات أقوائيه الإطّلاق الشمولى من البدلى ، بأنّ يكون « لا تكرم الفاسق » أقوى من « أكرم عالماً » ، فلا- محصّل لذلك فيما نحن فيه ، بل إنّ مع العلم الإجمالى لا يتقدّم الأقوى حتى لو كان هو الحاكم ، فإنّ الحاكم أقوى من المحكوم بحيث لا- يصلح المحكوم للمعارضه معه ، و مع ذلك ، فمقتضى العلم الإجمالى بسقوط أحد الدليلين فى مورد الاجتماع هو سقوط كليهما .

فتلخص : أنه مع العلم الإجمالى بتقييد الوجوب أو الواجب ، يخرج المورد عن قاعده تعارض الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى ، و تقدم الأظهر منهما على الآخر .

هذا تمام الكلام على الوجه التى أقامها الميرزا ، لتشييد الوجه الأول من وجهى اقتضاء الأصل اللفظى رجوع القيد إلى المادّه .

الوجه الثانى :

(١)

و هو مبنى على قاعده أنه لو دار الأمر بين سقوط إطلاقين أو سقوط أحدهما و بقاء الآخر ، لزم الاقتصار على الأقل ... و تقريب ذلك :

إنه لو قيدت المادّه - أى الصيلاه - فإن تقييدها لا يستلزم التقييد و التضيق فى الهيئه - و هو الوجوب - ، فلو قيدت الصيلاه بالطهاره بقى وجوبها على إطلاقه ، فهى واجبه سواء وجدت الطهاره أو لم توجد . أمّا لو قيدت الهيئه ، كأن قيد وجوب الصيلاه بالزوال ، حصل التقييد و التضيق فى المادّه و هى الصيلاه ، و لا يبقى محل للإطلاق فيها كما عبّر الشيخ الأعظم قدس سرّه ... فظهر أنّ تقييد المادّه لا يستلزم تقييد الهيئه ، بخلاف العكس ، و إذا دار الأمر بين الأمرين رجح القيد إلى المادّه دون الهيئه ، للقاعده المذكوره .

تفصيل المحقق الخراسانى

و قد فصل المحقق الخراسانى فى هذه القاعده ، بين ما إذا كان المقيّد منفصلاً عن المطلق أو متصلاً به ، فإن كان منفصلاً انعقد الإطلاق و تمّ الظهور ، فلو كان فى أحد الطرفين إطلاقان و فى الآخر إطلاق واحد ، و دار أمر المقيّد بين إسقاط الواحد أو الاثنين ، فمقتضى القاعده هو الاكتفاء بالأقل و الاقتصار

ص: ٣٢٩

(١-١) نهایه الدرايه ٩٩/٢ . و الأصل فيه هدايه المسترشدين : ١٩٦ ، و نفعه الشيخ الأعظم .

بقدر ضروره في إسقاط الحجّه ، و أمّا إذا كان القيد متّصلاً ، و دار الأمر بين أن يمنع عن انعقاد الإطلاق في طرفٍ أو طرفين ، فلا دليل علىّ تقدّم الأقلّ ، لأنه مع كونه متّصلاً لم يتمّ الظهور و لم يتحقّق الحجّه ، ليكون رفع اليد عن أصله الظهور في الأقلّ مقدّماً عليه في الأكثر .

تقريب الوجه ببيان المحقق الايرواني

قال رحمه الله - معلّقاً علىّ قول الكفّايه : إنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّه و يرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك ، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى - : « يمكن تقرير هذا الوجه بنحو أحسن و أبعد عن الإشكال ، و هو : إنه لا مجال لمقدمات الحكمه في جانب المادّه ، لتامّيّه البيان بالنسبه إليها ، و ذلك : إمّا لتوجّه القيد إليها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلىّ الهيئه الموجب ذلك لتقييد المادّه أيضاً بالتبع ، و على كلّ حالٍ ، لا يبقى مجال للإطلاق في جانبها ، فتبقى المقدمات في جانب الهيئه سليمة عن المعارض ، و بذلك ينعقد لها الإطلاق » (١).

تحقيق المحاضرات و الشيخ الاستاذ

و ذهب المحقّق الخوئي (٢) - و وافقه الشيخ الاستاذ - إلىّ أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر ، ليكون مورداً لانطباق القاعده المذكوره ، بل إنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، و النسبه بين تقييد المادّه و تقييد الهيئه هي العموم من وجه ، فقال ما ملخصه :

إنّ القيد إن كان قيدياً للهيئه واقعاً ، فمردّه إلىّ أخذه مفروض الوجود في

ص: ٣٣٠

١-١) نهاية النهايه ١/١٥٢ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢/٣٤٣ .

مقام الجعل و الاعتبار ، من دون فرقٍ في ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري . و إن كان قيداً للمادّه واقعاً ، فمرّدّه إلى اعتبار تقييد المادّه به في مقام الجعل و الإنشاء ، من دون فرقٍ في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري ، غايه الأمر : إنه إن كان غير اختياري فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود ، و ذلك لما تقدّم من أن كون القيد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك ، ضروره أنّ القدره عليه لا- تتوقّف على القدره على قيده ، فإنّ الصّلاه المتقيّده بالزوال مثلاً مقدوره ، مع أن قيدها و هو الزوال خارج عن القدره .

فالتّبعه : إن تقييد كلّ من المادّه و الهيئه يشتمل على خصوصيّه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّه ، لأنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، و تقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى ، و على هذا ، فليس في البين قدر متيقّن يؤخذ به و يدفع الزائد عليه بالإطلاق .

و من هنا يظهر : إن النسبه بين تقييد المادّه و تقييد الهيئه هي العموم من وجه ، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئه دون المادّه ، كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج ، و لذا لو أستطاع المكلف و وجب الحج عليه ثم زالت الأستطاعه عن اختيار منه ، بقى الحج على وجوبه ، و عليه الحج و لو متسكعاً ، أمّا لو كانت الأستطاعه قيداً للحج فزالت لما صحّ حجه متسكعاً ، لفرض زوال القيد . و يمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد المادّه دون الهيئه ، كتقييد الصّلاه بالطّهارة و الاستقبال و غير ذلك . و يمكن أن يكون شيء قيداً لكلّيهما كالزوال مثلاً بالنسبه إلى صلاه الظّهر ، فإنه قيد للواجب و الوجوب معاً .

و على هذا ، فإن كان القيد - المرّدّ أمره بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه

- متصلاً ، فهو مانع عن انعقاد الظهور من أصله ، وإن كان منفصلاً ، فالظهور منعقد في الطرفين ، إلا أن العلم الإجمالي برجوعه إلى أحدهما يوجب سقوط كليهما عن الاعتبار ، لأنّ المكلف إن علم بأنّ المولى قد أراد منه - بدليل منفصل - إحدى الحصتين فقط ، لم يمكنه التمسك بالإطلاق ، لدفع كون الوجوب حصّة خاصّة ، أو لدفع كون الواجب حصّة خاصّة .

و تلخص : عدم تمامية أصل الوجه - كما عن الشيخ و من تبعه - و لا التفصيل فيه بين القيد المتصل و القيد المنفصل ، كما ذهب إليه في (الكفاية) .

وعليه ، فالصحيح أن لا أصل لفظي في المقام .

و المرجع هو :

٢ - الأصل العملي :

و لا-ريب أنه هو البراءة ، لأنّ احتمال رجوع القيد إلى الوجوب ، يوجب الشك في أصل الوجوب ، و مع الشك في أصل التكليف ، فالأصل هو البراءة بلا كلام .

قول الميرزا برجوع القيد إلى المادّة المنتسبه

إشاره

ثم إن الميرزا نفى أن يكون القيد راجعاً إلى المادّة أو الهيئه ، و ذهب (١) إلى أنّه يرجع إلى المادّة المنتسبه إلى الهيئه ، و أكد (٢) على أنّ هذا هو مراد الشيخ في هذا المقام ، و هذا هو القول الثالث في المسأله .

و توضيح مراده من المادّة المنتسبه إلى الهيئه هو : أنّ المادّة معنّى أفرادى - في مقابل التركيبي - و المفرد لا يصلح للتعليق و التقييد ، بل الذي يصلح

ص: ٣٣٢

١-١) أجدد التقريرات ١/٢٤٠ - ٢٤١ .

٢-٢) أجدد التقريرات ١/١٩٤ .

لذلك هو مفاد الجملة ، فلمّا نقول : إذا زالت الشمس فصلّ ، أو نقول : إذا زالت الشمس فالصّلاه واجبه ، ليس المعلق على الزوال هو « الصّلاه » ، وإنما مفاد الجملة الإنشائية أعني : « فصلّ » أو الخبرية و هي : « فالصّلاه واجبه » هو الذى يمكن تعليقه و إناطته ، فالقيّد - وهو الزوال - يرجع إلى المادّه - و هي الصّلاه - لكنّ بانتسابها و إضافتها إلى الهيئه - و هو الوجوب - ، فالصّلاه الواجبه هي المشروطه و المنوطه بالزوال ... لا « الصّلاه » وحدها ، و لا « الوجوب » وحده ... أمّا « الصّلاه » فلأنّها معني أفرادى كما ذكر ، و أمّا « الوجوب » فلأنه معني حرفى ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه و إنّ اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الأصفهاني

و لا يرد على الميرزا ما أشكل به المحقق الأصفهاني (1) من أنّ المحذور الموجب لا تخاذ هذا المبني هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئه ، لأنه معني حرفى ، و هو معني آلى ، و لا يقبل التقييد إلّا المعنى الاستقلالى ، لكنّ هذا المحذور لا مجال له ، لأنّ المعنى الحرفى ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكنّ باللحاظ الآلى ، و هذا القدر من اللحاظ يصحّح التقييد .

وجه عدم الورود هو : أنه غفله عن مسلك الميرزا فى المعنى الحرفى ، فإنّه يقول بأنّ المعنى الحرفى غير قابل للحاظ أصلاً ، و أنّ حكمه حكم القطع الطريقي من هذه الجهه ، فكما أن القطع الطريقي غير ملحوظ للقاطع أصلاً ، و إنما يلحظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنى الحرفى .

فكان إشكال المحقق الأصفهاني غير وارد ، لأنه مبنائى .

ص: ٣٣٣

و أورد عليه السيد الخوئي (1):

أولاً: بأن ما ذكره ليس في الحقيقة إلّا رجوع القيد إلى الهيئه ، وإنما الاختلاف في اللفظ ، إذ لا فرق بين مفاد الهيئه و هو الوجوب ، و اتّصاف المادّه و إضافتها إلى الوجوب .

و ثانياً: بأنه كما لا يمكن تقييد مفاد الهيئه ، كذلك لا يمكن تقييد المادّه المضافه إلى الوجوب .

فقال الأستاذ :

بأن ما ذكره من كونه تغييراً في اللفظ فقط ، عجيب جداً ، لأنّ من تأمل في كلام الميرزا و دقّ النظر ، علم أنّ الميرزا يرى أنّ إضافه المادّه إلى الوجوب معنّى اسمي ، و لذا أمكن تقييده ، بخلاف مفاد الهيئه ، فإنه معنّى حرفي ، فكيف يكون المادّه المنتسبه متّحداً في الحقيقة مع مفاد الهيئه ؟

ثم إنه جاء في تقرير بحثه في الدوره الثانيه التعبير ب « نتيجه الجملة » بدلاً عن « مفاد الجملة » ، و من الواضح أنه ليس تغييراً في التعبير فقط ، لكون « نتيجه الجملة » غير « الجملة » .

و أيضاً ، فإن الميرزا يقول بأنّه إنّ اريد تقييد المادّه قبل ورود نسبه الوجوب عليها ، فهي لا تصلح لذلك ، لأنها معنّى أفرادي كما تقدّم ، و إنّ اريد تقييدها في رتبه ورود النسبه عليها ، فهي مفهوم أفرادي و لا تقبل التقييد ، و تبقى الصّوره الثالثه بأن يرد القيد على الماده بعد انتسابها إلى الوجوب - و هذه البعديه رتبيه لا زمانيه ، و إلّا لزم النسخ - فتكون الصّلاه مقّيده بالزوال في

ص: ٣٣٤

مرتبته بعد وقوع النسبه ، و حينئذٍ ، تكون المادّه فرعاً لو ورد النسبه ، و في هذه الحاله يكون معنًى اسمياً ... و مع هذه الخصوصيات كيف يقال بأنّ ما ذكره الميرزا تغيير في التعبير فقط ؟

و هذه نصوص عباراته (١) :

« فالمعلّق في الحقيقه هي المادّه بعد الانتساب ، لا بمعنًى البعديه الزمانيه حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنًى البعديه الرتبيّه » :
أى ليكون معنًى اسمياً ، أمّا في الرتبه القبليه فالمعنى حرفى .

يقول : « فإنّ اتّصاف المادّه بالوجوب فرع وقوع النسبه الطّليه عليها » .

و هل يمكن إنكار الفرق بين الفرع و الأصل ؟

و على الجملة ، فما زعم من أن الاختلاف في اللفظ فقط ، في غير محلّه ، فالإشكالان مندفعان . و كذا يندفع الإشكال : بأنّ المادّه المنتسبه ليس بشيء ثالث ، فإنّ المادّه و إمّا مفاد الهيئه ، فهى ترجع إلى أحدهما .

و ذلك ، لأنّ الميرزا ذكر أنّ اتّصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبه و يتحقق بعدها ، و من الواضح أن الفرع غير الأصل .

و الإشكال الآخر : بأنّ المادّه المنتسبه إنّما انتسبت إلى معنى آلى - و هو مفاد الهيئه - فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلى ، فلا يمكن تقييدها .

و فيه : هذا أول الكلام . ثمّ إنه قد تقدم أنّ الميرزا يقول بأنّ القيد يرجع إلى المادّه المتّصفه بالوجوب ، و هذا معنًى اسمى لا آلى .

ما يرد على الميرزا

ثم قال الاستاذ دام بقاءه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجه :

ص: ٣٣٥

الأول : إنّ جعل مرجع القيد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف على وجود هذه الجملة في لفظ الكلام ، و هي غير موجوده ، و كونها مستنبطه لا يكفي لصحة التقييد .

الثاني : إنه إذا كان المقيد نتيجة الجملة ، فإنّ نتيجة الجملة لم تأت في جواب الشرط بعد الفاء ، ففي : إذا زالت الشمس فصل ، نرى أن المشروط المعلق هو « صل » و هو جملة ، و كذا في : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذي هو مركب ناقص .

الثالث : إن هذا الذي بنى عليه الميرزا هنا ينافي مبناه في « الوجوب » ، لأنه يذهب إلى أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل ، و ليست بدلاله لفظيه أو شرعيه ، و لازم كلامه هنا أن يكون الشارع قد علّق حكمه على الدرك العقلي ، أو أن العقل يعلّق حكمه على أمر ، و هذا غير معقول .

أقول :

قد يقال في الجواب عن الإشكال الأول : بأنّ حكم المشروط الذي يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، و حكم الخبر للمبتدأ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضمير أو الخبر لفظاً مأولاً غير مذكور في الكلام ، كالمصدر المؤول من أن و الفعل المضارع ، كما في قوله تعالى « اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى » (1) و نحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤولاً غير مذكور لفظاً .

و عن الثاني : بأنه تعبير وقع في بعض التقريرات من بعض التلامذه .

و العمده هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائي ، و للميرزا أن يقول أنا

ص: ٣٣٦

فى كلِّ يومٍ رجل !

و على الجملة ، فلا بدّ من التحقيق الأكثر حول نظريّه المادّه المتسبه .

تّمّه ذكر المحقق الخراسانى

اشاره

(١)

أنه بناءً على وجوب المقدمه بحكم العقل بالمالزمه : لا- فرق بين الواجب المطلق و الواجب المشروط ، و أنّ مقدمه كلا الواجبين تجب بالمالزمه ، إلّا أنّ مقدمه الواجب المطلق تكون واجبه بالوجوب الغيرى المطلق ، و مقدمه الواجب المشروط بالوجوب الغيرى المشروط ... و عليه ، فالمقدمه الوجوديه للواجب المشروط واجبه ، بخلاف المقدمه الوجوديه ، أى المقدمه التى كانت شرط الوجوب ، فهذه لا يتعلّق بها الوجوب ، لا على مبنى الشيخ و لا على المبنى المقابل له .

أمّا على المبنى المقابل - و هو رجوع القيد فى الواجب المشروط إلى الهيئه - فلائذّ ما يكون شرطاً للوجوب لا يعقل اتّصافه بالوجوب الغيرى ، لأنه ما لم يتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذى المقدمه ، لأنّ وجوبه موقوف على الشرط ، و المفروض عدم تحقّقه ، و إذا لم يتحقّق الوجوب النفسى لذى المقدمه ، كيف يتحقّق الوجوب الغيرى للمقدمه ؟

و فى ظرف تحقّق الوجوب لذى المقدمه ، يكون الشرط متحقّقاً و الوجوب الغيرى له ثابتاً ، فجعل الوجوب له - حتى يكون داعياً لتحصيله - تحصيل للحاصل .

و أمّا على مبنى الشيخ - و هو رجوع القيد إلى المادّه - فالصّحيح أن يقال فى وجه عدم اتّصاف المقدمه بالوجوب : إن قيد الواجب ، تارةً : يكون قيدياً

ص: ٣٣٧

له ، بحيث تحقق القيديّ به بالوجوب الغيرى الناشئ من وجوب ذى المقدمه ، كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، وفى هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، و يجب تحصيل الطّهاره للصّلاه . و أخرى : يكون قيداً للواجب لكن بحيث لو حصل ، وفى هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كاستطاعه بالنسبه إلى الحج .

ففى مثل الاستطاعه ، لا- فرق بين المسلكين ، أمّا على المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، و أمّا على مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفيه المذكوره ، أى بحيث لو حصلت لا بداعويّه إيجاب المولى ... فليست واجباً غيرياً .

و تحضّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفايه) ذكر أنّ قسماً من المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط يجب تحصيله ، و هذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزيه احتمال الحكم الشرعى ، كما هو الحال فى الشّبّهات الحكميه قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب و إنّ لم يتحقق بعد شرط الوجوب .

و أشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقلى إنّما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، و الخروج عن عهده الواقع يتحقّق بالاحتياط ، و لا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : و الحق فى المقام : تقسيم العلم إلى ما ينجزّ تركه إلى تفويت قدره على الامتثال و الطّاعه ، و إلى ما لا ينجز ، أمّا فى القسم الأوّل ، فلا بدّ من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ و الصّلاه و نحوهما ، فمن لم يتعلّم

أحكام الصِّيَالَة قبل الوقت لا- يتمكّن من تعلّمها و لا من الاحتياط بعد دخوله ، فترك التعلّم يوجب مخالفته الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... و حينئذٍ يجب التعلّم دفعاً للضرر

و هنا بحوثٌ أخرى موضعها مباحث القطع و مباحث شرائط جريان الاصول .

ص: ٣٣٩

انقسام الواجب إلى: المعلق والمنجز

اشاره

ص: ٣٤١

قسّم صاحب (الفصول) (١) الواجب إلى المعلق والمنجز ، بعد تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، و ذكر أنه تارة : يكون الواجب والوجوب غير معلقين على شيء غير حاصل ، و أخرى : يكون الوجوب غير معلق ، و الواجب معلقاً على أمر غير حاصل ، فسّمى الواجب في الأوّل بالمنجز و في الثاني بالمعلق ، و الوجوب مطلق في كليهما .

و التقسيم إلى المعلق والمنجز من انقسامات الواجب ، كما أن التقسيم إلى المطلق والمشروط من انقسامات الوجوب ، و توصيف الواجب بالمطلق والمشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلق ، فهما يرجعان في الواقع إلى الوجوب .

و على الجملة ، الواجب إن كان مقيداً بأمر متأخر فمعلق و إلّا فمُنْجَز ، فالحجّ - مثلاً - واجب مقيد بأمر متأخر ، و هو وقوعه في يوم عرفه ، و هو قيد غير مقدور للمكلف ، و قد جعل القيد في (الفصول) أمراً متأخراً غير مقدور ، لكنّه في نهايه البحث جعله أعم من المقدور و غير المقدور .

و أشكل الشيخ (٢) على صاحب (الفصول) هذا التقسيم ، لأنّ « المعلق » ليس إلّا « المشروط » فكان يكفي التقسيم إلى المطلق و المشروط ، و السبب

ص: ٣٤٣

١- (١) الفصول : ٧٩ .

٢- (٢) مطارح الأنظار : ٥١ - ٥٢ .

فى ذلك هو : إن القيود كلها ترجع عند الشيخ إلى الواجب ، فكان الواجب إما مقيداً بشيء وإما غير مقيد .

و اعترضه فى (الكفايه) (١) بأن هذا الإشكال غير متوجه إلى (الفصول) ، بل يتوجه على المشهور القائلين برجوع القيود إلى الهيئات ، و أمياً تقسيم (الفصول) فالشيخ موافق عليه ، لأن القيود ترجع عنده إلى المواد ، فينقسم الواجب إلى المنجز و المعلق كما فى (الفصول) و إن اختلفا فى التسميه ، فذاك يسمى بالمنجز و المعلق ، و الشيخ يسمى بالمطلق و المشروط .

ثم أورد فى (الكفايه) على (الفصول) بعدم ترتب الفائده على هذا التقسيم - و إن كان صحيحاً - و كل تقسيم لا بد و أن يكون ذا ثمره ، و إلاً فالتقسيمات بحسب الخصوصيات كثيره ، و ذلك ، لأن المقصود هو الحكم بوجوب المقدمه ، كمقدمات الحج قبل يوم عرفه ، و الحال أن خصوصيه كون الواجب حالياً أو استقبالياً ، لا يوجب تقسيم الواجب إلى القسمين المذكورين ، لأن الأثر المقصود - و هو وجوب المقدمه - أثر إطلاق الوجوب و حالته ، لا استقباليه الواجب التى هى خاصيه الواجب المعلق .

و الحاصل : إنه إن كان الوجوب مطلقاً و فعلياً ، كانت المقدمه واجبه ، و أما استقباليه الواجب ، فلا دخل لها فى وجوب تحصيل المقدمه .

و قد دافع المحقق الأصفهاني - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) - بأن تقسيم (الفصول) إنما هو للتفصلى عن الإشكال الذى أورد على وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب ، كمقدمات الحج ، إذ الحكم بوجوبها كذلك

ص: ٣٤٤

١-١) كفايه الأصول : ١٠١ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٧٢/٢ ، محاضرات فى أصول الفقه ٣٤٨/٢ .

ليس من آثار إطلاق الوجوب وفعليته ، فيحتاج إلى تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز . ولعل هذا مراد (الكفايه) من « فافهم » ، وإن احتمل أن يكون إشارة إلى أن هذا التقسيم له أثر آخر - لا يترتب على تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - إذ ما علق عليه الواجب في الواجب المعلق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلف ، بأن يكون وجوب الحج فعلياً ، و الواجب - و هو الحج معلقاً على يوم عرفه ، الخارج عن قدره المكلف .

و تلخص : إن تقسيم (الفصول) له فائده ، و عمدتها هو الحكم بوجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء زمان الواجب .

ثم أورد عليه في (المحاضرات) :

بأن الواجب المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأن وجوب الحج في أول الأشهر الحرم بالنسبة إلى يوم عرفه ليس بمهملاً ، لأن الإهمال محال ، فهو إما مطلق أو مقيّد به ، قال : لا شبهه في أن ذات الفعل - و هو الحج - مقدور للمكلف ، فلا مانع من تعلق التكليف به ، و كذا إيقاعه في يوم عرفه ، و أمّا نفس وجود الزمان - يوم عرفه - فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، و بما أن التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق ، و إنما تعلق بإيقاعه في الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً في ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلا أنه على نحو الشرط المتأخر ... فظهر أن هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، لا من الواجب المطلق ...

و قد ردّ عليه الاستاذ في كلتا الدورتين بما حاصله :

إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه في الأول دخيل في أصل

ملا-ك الحكم ، كالزوال بالنسبه إلى صلاه الظهر ، إذ لا-ملا-ك و مصلحه لها قبله ، و فى الثانى دخيل فى فعليه المصلحه ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، و على هذا ، فإن مرتبه قيد الواجب تكون متأخره عن مرتبه قيد الوجوب ... و كل هذا ثابت عند السيد الخوئى أيضاً ، و حينئذ يقال له : كيف يكون الشرط المتأخر قيدا للواجب ، و مع ذلك يكون دخيلاً فى ملاك الحكم ، فيكون الشيء الواحد موجوداً فى مرتبتين ؟

الشروع فى أصل البحث

إنه إن أمكن الواجب المعلق لزم تحصيل المقدمات التى لو لم يحصّلها المكلف فات عنه الواجب فى ظرفه ، و لذا عبّروا عنها بالمقدمات المنفوتة ، كما لو لم يتعلم المكلف كيفية القراءة قبل وقت الصلاه فاتته الصلاه ... فعلى القول بالواجب المعلق ، يكون الوجوب محققاً و الواجب معلقاً على القيد و يجب تحصيل المقدمه ، و على القول بعدم الواجب المعلق ، فلا يوجد وجوب قبل زمان الواجب ، و لا دليل على وجوب تحصيل المقدمه .

و من الواضح ، أن ثبوت الوجوب و عدم ثبوته يدوران مدار تحقّق الملاك و عدم تحقّقه ، فيكون البحث فى مرحلتين ، مرحله الثبوت و مرحله الإثبات ... فلسان الآيه : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) لسان الواجب المعلق ، لأنه قد علق الحج على الاستطاعه ، و معنى ذلك :

وجوب الحج عند تحقّقها ، فإذا تحقّق الزاد و الرّاحله له قبل أشهر الحج ، وجب عليه الحج فى زمانه ... فكان الوجوب الآن و الواجب بعد ... و إذا وجب لزم تحصيل المقدمات ...

ص: ٣٤٦

و الكلام الآن فى مقام الثبوت .

أدله القول باستحاله الواجب المعلق

اشاره

و قد ذكرت وجوه للمنع :

الوجه الأول

اشاره

ما ذكره فى (الكفايه) (١) عن بعض معاصريه و هو المحقق النهاوندى صاحب (تشریح الاصول) و ينسب إلى المحقق الفشاركى أيضاً : و ملخصه : إن الإراده - سواء التكوينيته أو التشريعيه - لا يمكن أن تتعلق بأمر متأخر ، فكما أن الإراده التكوينييه - و هى متعلقه بفعل المريد نفسه - لا- تنفك عن المراد زماناً ، لأنها غير منفكه عن التحريك ، و هو لا- ينفك عن الحركه خارجاً ، كذلك الإراده التشريعيه - و هى متعلقه بفعل الغير - لا تنفك عن الإيجاب زماناً ، و هو غير منفك عن تحريك العبد خارجاً ، و لازم ذلك استحاله تعلق الإيجاب بأمر استقبالى ، لاستلزامه وقوع الانفكاك بين الإيجاب و التحريك ، و هو مستحيل ، و حيث أن القول بالواجب المعلق يستلزم الانفكاك المذكور ، فهو محال .

جواب الكفايه

و أجاب صاحب (الكفايه) عن هذا الوجه بجوابٍ ينحلُّ إلى ما يلى :

أولاً : إنَّ الإراده كما تتعلق بأمر حالى ، كذلك تتعلق بأمر استقبالى ، ضروره أن تحمّل المشاقَّ فى تحصيل المقدمات ، فيما إذا كان المقصد بعيد المسافه و كثير المئونه ، كالكون فى مكّه - مثلاً - ليس إلّا لأجل تعلق الإراده به ، و هو الباعث على تحمّل المشاق . و قولهم فى تعريف الإراده بأنها الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد ، لا ينافى ذلك ، لأن كونه محرّكاً

ص: ٣٤٧

للعضلات نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من حيث القرب و البعد ، و من حيث كونه محتاجاً إلى مئونه و مقدمات قليلة أو كثيره ، أو غير محتاج .

و ثانياً : إنه لا يشترط في الإرادة التحريك الفعلى للعضلات ، فقولهم كذلك في تعريف الإرادة ، إنما هو لبيان مرتبه الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلى تهيئه مئونه أو تمهيد مقدمه .

و ثالثاً : إن الإرادة التشريعيه هي : البعث لإحداث الداعى للمكلف على المكلف به ، و هذا لا يكاد يتعلّق إلا بأمر متأخر عن زمان البعث ، لأنّ إحداث الداعى له لا يكون إلا بعد تصوّر المكلف للمأمور به و ما يترتب على فعله و تركه ، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان ، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

و أورد الاستاذ على صاحب (الكفايه) بأنّ الإراده - سواء كانت بمعنى الاختيار أو بمعنى الشوق الأكيد ... - لا تنفك عن المراد ، و المورد الذى ذكره لا إرادته فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون فى مكه و المتحرّك الآن نحوها ، لا إرادته له بالنسبه إلى مكه ، لأنّ تلك الإراده هي الكون بمكه . و قوله : بأنّه لو لا الإراده لذى المقدمه لم تحصل الإراده للمقدمه ، ففيه : أنّه لا برهان على نشوء الإراده بالمقدمه عن الإراده لذى المقدمه ، بل البرهان قائم على الخلاف ، لأنّ إرادته المقدمه موقوفه على تحقّق المقدمه قبل ذى المقدمه ، و تحقّق ذى المقدمه بدون المقدمه محال ، فكيف تنشأ الإراده للمقدمه من إرادته ذى المقدمه ؟

و أمّا قوله بضروره الانفكاك فى الإراده التشريعيه ، فسيأتى الكلام عليه

عند التعرّض لكلام المحقق الأصفهاني .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأوّل : بأنّ قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة في غير محلّه ، إذ المراد في التكوينيّة لا ينفك عن الإرادة ، بخلاف التشريعيّة ، وإلّا لما وقع العصيان أبداً ، فالانفكاك في الإرادة التشريعيّة واقع و حاصل ، فلا مانع من الواجب المعلق من ناحيه لزوم الانفكاك .

على أنّ الواقع في الإرادة التشريعيّة هو : الإرادة من المولى ، ثم نفس الطلب من العبد ... و لا- شىء آخر فيها ، أمّا الإرادة المتعلّقه بالطلب من المولى ، فهي غير منفكّه من الطلب ، و سيأتى في كلام المحقق الأصفهاني أنّ هذه الإرادة التكوينيّة وإن كان متعلّقه تشريعياً و هو الطلب ، فلما أراد « الصّلاه » من العبد أنشأ قائلاً- « صلّ » . و أمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ينفك عن المطلوب ، إذ العبد قد يطيع و يوجد الصّلاه و قد لا يطيع ، و قد تقدّم أن قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة باطل ... و عبارته اخرى :

إن النسبه بين الإرادة التكوينيّة و المراد ، نسبه العله التامّه إلى المعلول ، و لا- يعقل الانفكاك بينهما ، لكن النسبه بين الإرادة التشريعيّة و المراد هي نسبه المقتضى إلى المقتضى ، و الانفكاك و التخلف بينهما كثير ، كما هو معلوم .

الوجه الثاني

ذكره المحقق الخراساني أيضاً (1) ، و حاصله : إن التكليف مشروط بالقدره ، و بانتفائها ينتفى ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حكم العقل ، يقتضى البعث إلى الحصّه المقدوره ، كما هو مسلك الميرزا ، أو

ص: ٣٤٩

أن مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز كما هو مسلك المحقق الثاني و من تبعه ، و إذا كانت قدره دخيلةً في التكليف ، ففي الواجب المعلق لا قدره على المكلف به في ظرف التكليف ، فالتكليف غير ممكن .

و فيه :

إنَّ قدره شرط على كلِّ حالٍ ، لكنْ في ظرف العمل بالتكليف لا في ظرف الحكم و الخطاب ، و إلَّا يلزم بطلان كثير من التكاليف ، كالتكاليف التدريجية كالحج مثلاً ، و المفروض في الواجب المعلق وجودها في ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلاً و نقضاً .

أقول : و بهذا يتبين أنَّ الأقوال في اعتبار قدره في التكليف ثلاثه ، و ما ذكره الاستاذ في الجواب عن الوجه الثاني هو القول الثالث ، و هو للسيد المحقق الخوئي ، و سيأتي الكلام على ذلك بالتفصيل في محله .

الوجه الثالث :

ما ذكره الميرزا (1) ، من أنَّ الحكم لَمَّا كان منوطاً بأمر خارج عن قدره ، فإنه لا بدّ و أن يكون مفروض الوجود لدى إنشاء الحكم و جعله ، فما لم يفترض الحاكم وجوده لم يمكنه إنشاء الحكم ... و توضيحه :

إن الميرزا يرى أنَّ المجمعول في القضية الحقيقية هو الحكم على فرض وجود الموضوع ، و مراده من الموضوع هو كلُّ ما له دخل في تحقق إرادته الحاكم بالنسبة إلى الحكم ، فتكون جميع القيود المناط بها الحكم دخيلةً في الموضوع ، فلذا عبّر بأن كلِّ شرط موضوع و كلِّ موضوع شرط ، فإن كان الحكم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجميع قيوده ، و إن كان فعلياً لزم فعليته

ص: ٣٥٠

الموضوع بجميع قيوده .

هذه هي الكبرى [□] ، و على ضوءها يظهر بطلان الواجب المعلق ، لأنَّ الزمان الآتى خارج الآن عن القدره ، فلا بدَّ من فرض وجوده الآن حتى يفرض وجوده الحكم ، إلما أن المدعى فى الواجب المعلق فعليته الحكم مع فرض وجود الزمان الذى هو من قيود الموضوع ، لكنَّ فعليته الحكم مع كون الموضوع مفروض الوجود و غير فعلى محال ، لأنه يستلزم - مثلاً - كون الحج واجباً الآن ، سواء وجد يوم عرفه فيما بعد أو لا ، و هذا تكليف بغير المقدور .

و فيه :

إن هذا الوجه يبتنى على إنكار الشرط المتأخر ، و قد تقدّم امكانه .

و موجز الكلام هنا : إنّه لا شك فى ضروره فرض وجود يوم عرفه حتى يصدر الحكم بوجود الحج ، و لكنّ لَمَّا كان دخله فى الحكم فى المستقبل ، فإنَّ اللّمازم فرض وجوده فى ذاك الطرف ، إلما أن فرض وجوده فى ذلك الطرف لا- يستلزم أن يكون الحكم غير فعلى الآن ، بل الحكم فعلى و تحقّق الواجب يكون فيما بعد عند ما يتحقّق قيده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزمانى لما هو المتأخر رتبته ... و هذا معنى كلامه (الكفايه) من أن الزمان المتأخر مأخوذ بنحو الشرط المتأخر .

الوجه الرابع

إشاره

ما ذكره المحقّق الأصفهانى (١) - قال الأستاذ : و هو المهمّ - و توضيحه :

أولاً : إن المراد فى الإراده التشريعيّه صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختيارٍ منه ، و فى هذه الحاله يلزم على المولى إنشاء الحكم بداعى جعل

ص: ٣٥١

الداعى للعبد ، ليتحرّك نحو الامتثال و تحقيق غرض المولى ... و هذه حقيقه الإراده التشريعيه ، فى قبال الإراده التكوينيّه ، التى هى إرادته صدور الفعل من النفس لا- من الغير ، فكان الفرق بين الإرادتين : أن متعلّق الإراده فى التكوينيّه هو الفعل ، و متعلّقها فى التشريعيّه هو الإنشاء و البعث بداعى جعل الداعى ...

فكلتا الإرادتين تكويّنه ، غير أنّ المتعلّق فى التكوينيّه هو فعل النفس ، من القيام و القعود و الأكل و الشرب ، و فى التشريعيّه هو الإنشاء المحرّك للعبد ، و الطلب منه بداعى جعل الداعى للتحرّك ... لأن « الإراده » هى « الشوق » غير أنّ المتعلّق تارةً تكوينى و هو « الفعل » و اخرىً غير تكوينى و هو « البعث » .

و ثانياً : إنه بصدور « البعث » يتحقّق الحكم ، غير أنّ « البعث » من المولى ، و « الانبعاث » من العبد ، أمران متضايّفان ، و المتضايّفان متكافئان قوهً و فعلاً ، و على هذا ، فإن كان البعث فعلياً فالانبعاث فعلى ، و إن كان إمكانيّاً فالانبعاث إمكاني ، و لا يعقل أن يكون البعث فعلياً و الانبعاث إمكاني ... و هذا مقتضى قانون التضايّف .

و النتيجة هى : إنه إذا كان المبعوث إليه مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فلا- امكان للانبعاث إليه الآن ، و حينئذٍ لا يعقل وجود البعث الإمكاني نحوه ... و إلّا يلزم الانفكاك بين المتضايّفين ... و إذ لا بعث فلا حكم ... فالواجب المتعلّق - بأن يكون الوجوب الآن و لكنّ الواجب متعلّق على أمر متأخّر غير حاصل الآن - محال .

ثم إنه - رحمه الله - نقض على ما ذكره : بما إذا كان الفعل ذا مقدّمات ، فهو قبل حصولها غير ممكن ، و لازم ما ذكر عدم الحكم به إلّا بعد حصولها ، فزياره الإمام الحسين عليه السلام يتوقّف على طى الطريق و المسافه ، فلا

يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الانبعاث إلى الزياره الآن ، و كذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الانبعاث ... و هكذا .

و ينتقض أيضاً : بالواجب المركب من أجزاء ، كالصلاه مثلاً ، فإنه لا يوجب امكان الانبعاث إلى جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أن لا يكون بعث إليها ، و كذا غيرها من الواجبات التدريجيّه .

و قد استقرّ رأيه في الحاشيه : بأن الملاك هو البعث الإمكانى كما تقدّم ، لكنّ البعث الإمكانى يدور مدار الإمكان الاستعدادى ، فمتى كان العمل المبعوث إليه مستعداً و لو امكاناً ، فإمكان الانبعاث موجود فالبعث موجود ، و فى الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادى بالنسبه إليه ، بخلاف الواجب ذى المقدمه ، فإنه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبه إليه ، لوجود الحركة فى العضلات نحو المقدمه و ذى المقدمه ... فالنقض غير وارد .

فقال الاستاذ

بورود النقض ، و ذلك ، لأنّ معنى الإمكان الاستعدادى هو قابليّه الفعل للوجود فى وقته ، ففى الصلاه عند التكبير ، أو الصوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبه إلى الإمساك فى أوّل الفجر و فى العصر ، منذ أوّل الفجر ، و بالنسبه إلى التكبير و التشهد من حين التكبير ؟ إنّه لا- يمكن اجتماع الزمانى المتأخّر مع الزمانى المتقدّم ، بملاك عدم امكان اجتماع الزمان المتقدّم مع الزمان المتأخّر ، فإنّه لمّا كان المفروض كون الامساك مقيّداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الاستعدادى فى آن أوّل الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكانى إليه ، و كذلك فى مثال الصلاه ، و هكذا ...

بل التأمل فى كلماته و ضمّ بعضها إلى البعض ، يفيد التزامه بالواجب

المعلّق ، لأنه قال فى المرّكّب التدرىجى أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى يكون فى الزمان السابق ، أما اقتضاؤه ، ففى الزمان اللاحق ...

قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضى شيئاً فشيئاً » و يقول : « فله اقتضاءات متعاقبه ، بكلّ اقتضاء يكون بعثٌ بالحقّيقه » (١) ، فكذلك الواجب المعلّق ، فإنه فى الزمان السابق يكون البعث ، و يكون اقتضاؤه فى الزمان اللاحق .

و حلّ المطلب :

إنّّه فى حقيقه الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الاعتبارى بالاستقلال ، بأنّ يعتبر الشارع اللابديّه و الحرمان . و الآخر : أنه أمر انتزاعى ، و منشأ الانتزاع له هو الإنشاء بداعى جعل الداعى .

و على الثانى ، فإنّ الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، و هذا واضح ، و قد لا يكون ، و فى الثانى : قد يكون السبب فى عدم امكان الباعثيه هو القصور فى الإنشاء نفسه ، كما فى إذا زالت الشمس فصلّ ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأنّ يكون منشأً لانتزاع الحكم ، و قد يكون السبب فيه هو القصور فى المتعلّق ، كما لو كان مقيداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصورٍ فى الإنشاء ، حتى لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابلٍ للانبعاث نحوه فعلاً .

و تلخّص : إن القصور إذا كان فى ناحيه متعلّق الحكم - بأنّ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً - فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم من الإنشاء ، عند العقلاء ... و واقع الحال فى الواجبات التدرىجيه هكذا ... و كذا فى الواجب

ص: ٣٥٤

(١-١) نهايه الدرايه ٧٩/٢ .

و على الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتر - اللابديه ، أو ثبوت الفعل علىّ الذمه - فإذا كان الملا-ك تامةً ، و تحقّق الاعتبار و المعتر ، تمّ الحكم و تحقّق ، غير أنّ داعويّه الحكم تتحقّق فى الزمان اللّماحق ، و من المعلوم عدم تقوّم الحكم بالداعويه ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار و المعتر فعلياً ، و الفعل استقباليّاً ، و يتم تصوير الواجب المعلّق علىّ هذا المسلك كذلك .

و هذا تمام الكلام علىّ مقام الثبوت ... و قد تحقّق تماميّه الواجب المعلّق ثبوتاً ... و الله العالم .

ثمره البحث فى الواجب المعلّق

و إنّ نتيجة البحث عن الواجب المعلّق و ثمرته ، تظهر فى وجوب المقدمه و عدم وجوبها ، من حيث التحصيل و من حيث الحفظ إنّ كانت حاصله ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، و كان للواجب مقدمه وجوديه ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلا بدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنّ بأى دليل ؟

و تظهر الثمره أيضاً فى العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيّه كما سيأتى .

أمّا علىّ القول بالملازمه بين المقدمه و ذى المقدمه ، فإنه بناءً علىّ ثبوت الواجب المعلّق ، و علىّ كون وجوب ذى المقدمه فعلياً ، فلا- مناص من القول بوجوب المقدمه ، ليصير فعلياً ، و هذا الوجوب حكم شرعى ، فإنّ كانت المقدمه غير حاصله و جب تحصيلها ، و إنّ كانت حاصله و جب حفظها .

و أمّا بناءً علىّ إنكار الملازمه الشرعيه بين المقدمه و ذى المقدمه ،

فالوجه فى وجوب المقدمه هو حكم العقل ، فإنّ العقل حاكم بلابديّه تحصيل المقدمه أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذى المقدمه وجوباً فعلياً ، فإذا توقّف على مقدمه فاللابديّه العقليه موجوده .

فتحصيل المقدمات واجب شرعاً و عقلاً على القول بالملازمه ، و عقلاً على القول بعدم ثبوتها .

و على هذا ، فإنّ الغسل من الجنابه و من الحيض واجب فى الليل مقدمه لصوم الغد ، لأن وجوب الصوم فعلى و إن كان الصوم استقبالياً ، و المقدمه - و هى الطهاره قبل الفجر - يجب تحصيلها ، و فى الاستطاعه للحج ، عند ما تحققت يجب حفظها لأجل الحج ، و لا يجوز تفويتها و إن كان حصولها قبل أشهر الحج ، لأن وجوب الحج فعلى فحفظ مقدمته واجب ، و كذا تهيئه المقدمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلى .

و على هذا أيضاً ، يجب تعلّم المسائل التى سيبتلى بها المكلف ، بأن يتعلّمها قبل البلوغ ، كى لا يؤدّى ترك التعلّم إلى فوت الواجب .

و فى الواجبات التدريجيه

و أمّا فى الواجبات التدريجيه ... فإنّ العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيه له صور :

١ - التدريجيه باختيار المكلف ، مثل أن يعلم بأنّ أحد الثوبين مغصوب فيلبس كليهما بالتدريج ... فالعلم الإجمالى هنا منجز عند الكل .

٢ - التدريجيه على أثر عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الطرفين ، لكن التكليف فى كليهما فعلى ، كأن يعلم بالإجمال فى ظهر يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين ، من الجمعة أو الظهر ، فالتدريجيه هى على أثر عدم

التمكن من الجمع ، لكنّ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلى ... و هذا العلم الإجمالى أيضاً منجز عند الكلّ .

٣ - التدريجيّ عليه عليّ أثر تقييد الواجب بمتأخر زماناً أو زماً ، فعلى القول بالواجب المعلق ؛ بأن يكون الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالى منجزاً ، و على القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأننا إن قلنا بدوران التنجيز مدار الفعلية للتكليف ، كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) فالوجوب ليس فعلياً عندهما ، فلا تنجيز .

و تلخص : إنه بناءً على الواجب المعلق ، فالعلم الإجمالى منجز و إما فلا ، و لذا أفتى صاحب (الكفايه) فى المضطربه الناسيه للوقت و الفاقده للتمييز ، - و هى تعلم بتحقق الحيض لها فى الشهر - بالبراءه ، من جهة الدخول فى المسجد و الصلاه و الوطى ، و ذلك ، لأنها لا- علم لها الآن بالتكليف الفعلى ، و علمها بتحقيقه - إما الآن و إما فى الأيام الآتية - ليس بمنجز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعلى .

توضيح المقام و تفصيل الكلام

اشاره

إنه بناءً على إنكار الواجب المعلق ، يقع الإشكال فى وجوب تحصيل المقدمات أو حفظها فى مسائل كثيره ، مع قيام الدليل فى مقام الإثبات ، كمسأله وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّه قبل الابتلاء بها ، و مسأله وجوب الغسل من الجنابه قبل الفجر ، و مسأله وجوب التهيؤ للحج قبل أشهر الحج ...

و هكذا

أما فى المقدمه غير التعلّم

فتاره : القدره غير دخيله فى الملاك و الغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل

ص: ٣٥٧

يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللزوميه للمولى و عدم جواز تفويتها ، بحيث أن تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلا أن لهذا الحكم مقدمات :

(المقدمه الأولى) - و هى صغرويّه - كون القدره على العلم غير دخيله في ملاك الحكم الشرعى و الغرض عنه ، فلو كانت دخيله فيه في ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدره عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدره تكون حينئذٍ موضوعاً للحكم ، و تحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدمه الثانيه) - و هى كبرويّه - إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى و عدم تفويتها ، كذلك يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، و كما أن مخالفه الحكم تستتبع العقاب ، كذلك مخالفه عله الحكم و هى الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطرى ، و قد طرحت هذه المسأله في مباحث الاجتهاد و التقليد بمناسبه قولهم : إنه يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقه هذا الوجوب و أنه عقلى أو شرعى ، فقيل - كما فى (المستمسك) (1) - بأنه فطرى ، بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور - على نحو التخيير - وجوباً عقلياً فطرياً ، فبالنظر إلى حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلى ، و بالنظر إلى ملاكه - و هو الفرار من الضرر المحتمل - فهو فطرى ، و لذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : و فيه تأمل ، لأنه لو كان فطرياً لما عصى الإنسان المكلف ، لأنه عاقل و يحتمل العقاب و الضرر ، فلو كان الفرار منه فطرياً لما تحقق منه المعصيه ، لكون الأمر الفطرى لا يقبل التخلف ، فتأمل .

ص: ٣٥٨

و على الجملة ، فهو حكم عقلي ، و العقل لا يفرّق في وجوب الحفظ بين الحكم و ملاكه ، خاصه مع فعلية الغرض و تماميته (1) ... و عليه ، فيجب تحصيل المقدمه أو حفظها .

(المقدمه الثالثه) - و هي كبرويه أيضاً - القول بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً - و إن كان ينافيه خطاباً - فلو انتفت قدره على الامتناع و امتنع الاطاعه باختيار من المكلف - كما لو ألقى نفسه من شاهق مثلاً - فإنه و إن يمتنع التكليف ، إلّا أنّ استحقاق العقاب موجود - خلافاً لمن يقول بعدم العقاب أيضاً ، و لمن يقول بإمكان الخطاب أيضاً - لأنّ الخطاب إنما هو للتأثير في إرادته العبد ، و في ظرف الامتناع بالغير ، حيث الامتناع فعلى و لو كان باختيار منه ، لا يعقل الانبعاث و الانزجار ، فالخطاب لغو ، لكن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور و الممكن ، سواء كان مقدوراً بنفسه أو بالواسطه ، أو غير مقدور في ظرف من الظروف .

حكم العقل

و إذا تحققت هذه المقدمات ، بأنّ لم تكن قدره دخيله في الملاك ، و كان حكم العقل بلزوم حفظ الملاك كحكمه بلزوم حفظ الحكم من المولى ، و كان الامتناع بالاختيار لا ينافي العقاب ، كان العقاب على ترك الواجب الذي امتنع لعدم تحصيل مقدماته صحيحاً ، و إذا صحّ العقاب عقلاً ، و جب تحصيل المقدمات أو حفظها .

ص: ٣٥٩

١-١) هذا إشاره إلى أنّ هذا الحكم يختص بصوره فعلية الغرض ، أو يعمّ ما إذا كان الغرض و الملاك غير فعلى بل يكون تاماً فعلياً حين العمل ؟ قولان ، ذهب الشيخ إلى الأول ، و الميرزا إلى الثاني ، و هو المختار ، و عليه ، فيكون هذا الحكم العقلي في الواجب المعلق - حيث الملاك تام فعلى - و في الواجب المشروط ، حيث يتحقّق الملاك في ظرف العمل .

و هل للشرع أيضاً حكم ؟

و حينئذٍ ، يبحث عن الوجوب الشرعى بقاعده الملازمه ، بأن يكون هذا الحكم العقلى كاشفاً عن الحكم الشرعى بتلك القاعده أو لا ؟

رأى المحقق النائنى

فقال الميرزا رحمه الله بالأوّل (١) بدعوى أنّ حكم العقل بالّلزوم دليل على إيجاب الشارع المقدمه حفظاً للغرض من الحكم ، فيكون حكماً شرعياً متمماً للحكم الشرعى الأوّل ... بتقريب : إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض ، و فى موارد الإراده التكويتيه ، نجد أنّ الإنسان يحفظ المقدمه أو يسعى وراء تحصيلها لمراده التكوينى المقيد بزمان متأخر ، فمثلاً : إذا كان يعلم بأنّه سيمرض فى الغد ، فإن الغرض بالنسبه إلى النجاه من المرض موجود الآن بالفعل ، فتتحقق الإراده التكويتيه منه من الآن لتحصيل الدّواء اللّمازم أو حفظه ... و وزان الإراده التشريعيه وزان التكويتيه ، و حينئذٍ ، تعلق الإراده التشريعيه لتتميم الجعل بالنسبه إلى ذى المقدمه ، فيكون حكماً شرعياً .

و فيه :

إن المفروض أنه لا- قصور فى حكم العقل و كفايته لحفظ المقدمه أو تحصيلها ، فلا- حاجه إلى جعل المولى ، على أنّ هذا القول يبنى على قياس الإراده التشريعيه على التكويتيه دائماً ، و هذا أوّل الكلام ، ففى الإراده التكويتيه إذا تعلق بذى المقدمه ، فإنّها تعلق بالمقدمه أيضاً ، و لكن الوجوب الشرعى إذا تعلق بذى المقدمه ، فوجوب مقدمته شرعاً أوّل الكلام .

ص: ٣٦٠

و قال السيّد الخوئي (١) ما حاصله : عدم الملازمه ، لأنّ استحقاق العقاب على ترك تحصيل المقدّمه أو حفظها ثابت بحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، فلا حاجه إلى جعل من الشارع لكونه بلا أثر فهو لغو ، نظير باب الإطاعه و المعصيه ، حيث أنّ الحاكم فيه هو العقل ، و حكم الشرع فيه بوجود الإطاعه لغو ، لعدم الأثر .

و فيه :

إنّه قياس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا و المتحقّق إنّما هو درك العقل استحقاق العقاب ، و لا أمر من الشارع ، و من الناس من لا ينبعث من مجرّد الدرك المذكور ، فلا هم يخافون العقاب و لا يطمعون في الثواب ، بل يريدون ما أراداه المولى فعلاً و تركاً ، فإذا لم يكن منه أمر أو زجر فلا يتحرّكون ، فجعل الوجوب الشرعي أو الحرمة يكون ذا أثر لهؤلاء ، و على أثره سيتحرّكون ، فلا- لغويّه في الجعل ، بخلاف باب الإطاعه و المعصيه ، فإنّ المحرّك الشرعي نحو الصّلاه موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنى لجعل « أطيعوا » أيضاً ، لأنّ التأثير في النفس يحصل به و يتحرّك العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعه الأمر بالصّلاه لغو .

رأى الأستاذ

فذهب الاستاذ - بعد الإشكال في القولين - إلى أنّ الحكم الشرعي ممكن و ليس بلغوٍ ، لترتّب الثمره عليه كما تقدّم ، و لذا قال المحقّق الأردبيلي و من تبعه في المقدمات المفوّته باحتمال الوجوب الشرعي النفسى التهيئي ،

ص: ٣٤١

و لو لا الإمكان لما قالوا بذلك ... فالوجوب الشرعى بالنسبه إلى المقدمات المفوّته - مع وجود حكم العقل - لا لغويّه فيه ، لأنّ منشأ الأمر أعم من جعل مصحح العقاب ، و لكنّ هذا الإمكان لا يكفى للوقوع ، بل لا بدّ من الدليل ، فالحق : إنه ممكن ، و لكنّ لا يوجد كاشف عن هذا الوجوب ، إذ الكاشف إمّا شرعى و إمّا عقلى ، أمّا الأوّل ، فلا يوجد دليل من الشرع على وجوب المقدمات المفوّته ، و أمّا الثانى ، فلأنّ الملازمه لم تتم .

و تلخّص : إن المقدمات المفوّته واجبه بالوجوب الشرعى الغيرى بناءً على القول بالواجب المعلق ثبوتاً و قيام الدليل إثباتاً ، بمناط اللابديه العقلية فى كلّ مورد يكون ذو المقدمه واجباً ، و أمّا بناءً على القول بعدم ثبوت الواجب المعلق أو استحالته ، فالمقدمات المذكوره واجبه - تحصيلاً و حفظاً - عن طريق لزوم حفظ الغرض ، و هو حكم عقلى غير مستتب للحكم الشرعى ، من جهه عدم تماميه مقام الإثبات ... و ما تقدّم من القولين خلط بين المحذور فى مقام الثبوت و عدم المقتضى فى عالم الإثبات .

وجوه اخرى لوجوب المقدمه المفوّته

هذا ، و هناك وجوه اخرى للقول بوجوب المقدمه المفوّته غير التعلّم :

أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، و به قال المحقّق الخراسانى و السيد البروجردى (1)

و فيه : إنّ الواجب المعلق ليس إلّا الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر ، فكلّ واجب علق فيه الوجوب بشرط متأخّر - و هو الزمان الآتى - فهو واجب معلق . فهذا الوجه ليس إلّا الالتزام بالواجب المعلق .

ص: ٣٦٢

(١ - ١) كفايه الأصول : ٩٩ ، نهايه الأصول : ١٦٦ .

الثانى : القول بوجوبها بالوجوب النفسى التهيئى ، فيجب تحصيلها أو حفظها . قاله السيد البروجردى أيضاً (١) .

و فيه : المقدمه الواجبه كذلك هى التعلّم ، كما سيأتى . و أمّا غيره من المقدمات فلم يقدّم دليل شرعى تامّ على وجوبه .

الثالث : القول بأنّ تفويت غرض المولى قبيح عقلاً ، بمعنى أنّه تعجيز للمولى من أن يجعل ما يتعلّق به غرضه من الأحكام ، و هذا متحقق فى صورته عدم تحصيل أو حفظ المقدمه ، فهو قبيح . حكاها المحقق الأصفهاني (٢) .

و فيه :

كما ذكر المحقق الأصفهاني : إنه موقوف على ثبوت استقلال العقل بلزوم تمكين المولى من أغراضه القائمه بتشريعاته و جعله للأحكام ، فيكون تعجيزه قبيحاً ، و هذا غير ثابت ، نعم ، العقل حاكم بقبح عدم تمكينه من أغراضه القائمه بأفعال المكلفين ، فيمكن بذلك تعجيزه من أصل الحكم و الاعتبار ، لكنّ هذا حكم عرضى و ليس باستقلالى .

الرابع : القول بكون وجوب المقدمه ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذى المقدمه ، و لئما كان هذا الشوق حاصلًا قبل ذى المقدمه ، فيجب تحصيل المقدمه أو حفظها قبله ... قاله المحقق الأصفهاني .

و توضيحه : إن إرادته المقدمه ليست ناشئه عن إرادته ذى المقدمه ، و إلّا يلزم إمّا انفكاك العله عن المعلول ، و إمّا تقدّم المعلول على العله ، و كلاهما محال ، و السرّ فى ذلك هو : إنّه إذا وجبت المقدمه ، فذو المقدمه واجب

ص: ٣٤٣

١-١) نهاية الأصول : ١٦٦ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٨٨/٢ - الهامش .

أيضاً، لكن لا برهان على أن يكون وجوب ذى المقدمه مقارناً لوجوبها ...

فقد يكون وجوب المقدمه الآن و وجوب ذى المقدمه فيما بعد . و على هذا ، فلو قلنا بأن الإراده المتعلقه بالمقدمه ناشئه من الإراده المتعلقه بذى المقدمه ، لزم أحد المحذورين .

بل إرادته المقدمه ناشئه من الشوق إلى ذى المقدمه ، فمن أراد الدرس و اشتاق إليه ، خرج من بيته و تحرك نحو المدرسه ... هذا فى القضايا التكويتيه ، و كذلك فى التشريعيه ، فإن الشوق لفعل الغير يوجب البعث إليه ، فإن رأى المولى توقفه على مقدمه اشتاق إليها و بعث نحوها ، و إن لم يكن البعث إلى ذى المقدمه حاصلًا فى هذا الوقت ، لكون ظرفه هو الزمان اللاحق .

فكان الشوق كافيًا فى إيجاب المقدمه الآن ، و إن لم يكن ذو المقدمه واجباً ، و وجوب المقدمه يعنى تحصيلها أو حفظها إن كانت حاصله .

و فيه :

إن هذا الوجه لا يفيد لوجوب تحصيل أو حفظ المقدمه ، لأن البعث نحو المقدمه يكون بالوجوب الغيرى ، و هو موقوف على ثبوت الملازمه بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و الوجوب الشرعى للمقدمه . و هذا غير ثابت ، بل التلازم بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و اللابديه العقليه للمقدمه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إنه بناء على تماميه التلازم المذكور ، تكون المقدمه واجباً بالوجوب الغيرى ، لكن الوجوب الغيرى لا يستتبع استحقاق العقاب حتى يكون التحصيل أو الحفظ واجباً ، إلا أن يرجع إلى لزوم حفظ غرض المولى

ص: ٣٦٤

و عدم جواز تفويته ، و هو الوجه الذى اخترناه .

هذا كله ، فيما ليست قدره فيه دخيله فى الملاك و الغرض .

و تاره : القدره دخيله فى الملاك .

و قد قسموا دخل القدره فيه إلى قسمين : أحدهما : أن تكون القدره الدخيله مطلقه ، سواء كانت بالنسبه إلى ذى المقدمه أو المقدمه ، قبل العمل أو فى ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام و قوانينه مثلاً . و الثانى : أن تكون قدره خاصه ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً على كذا فهو واجب عليك ، أو يحكم العقل بلزوم القدره على الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإن كان من قبيل الأول ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأول ، لقبح تفويت غرض المولى ، و إن كان من قبيل الثانى ، فإنه يتبع كيفيه أخذ القدره الخاصه ، فإنه إذا كان دخلها فى الملاك بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، و إن كان فى وقت العمل ، جاز التفويت حتى فى ذلك الوقت .

فالأمر يرجع إلى ظواهر الأدله فى مقام الإثبات .

فأدله و جوب حفظ الإسلام و نحو ذلك ، ظاهره فى إطلاق القدره المعتبره ، و أمّا مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، فيتبع كيفيه الاستظهار من قوله تعالى « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ » و نحوه ، فهذه الآيه بضميمه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً » ظاهره فى اشتراط الصلاه بالطهاره بالقدره عليها فى ظرف الصلاه و القيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، و لو شك فى أصل دخل القدره أو فى كيفيه دخلها ، بأن تكون

شبهه موضوعيه لحكم العقل بلزوم تحصيل المقدمه أو حفظها ، فما هو مقتضى القاعده ؟

إن كان للأحكام العقلية و العقلائيه حكم طولى أخذ به ، كحكم العقلاء بقاعده الإمكان بعد حكمهم بحجّيه الظواهر ، فالظواهر عند العقلاء حجّه ، فإن شكّ فى موردٍ فى إمكان التعبد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعده الإمكان و قالوا بحجّيه الظهور ما لم يثبت استحاله التعبد به ... و كحكم العقل باشتراط التكليف بالقدره ، و مع الشك فى وجودها فى مورد يحكم بلزوم الاحتياط .

و إن لم يكن له حكم طولى ، وصلت النوبه إلى الأصل العملى ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و المرجع فيه هو البراءه العقلية .

بحث التعلّم

إشاره

و أمّا فى التعلّم - و إنّما بحثوا عنه على حده ، لأنّه كما يكون وجوديه ، كذلك يكون مقدمه علميه ، بخلاف سائر المقدمات المفوتّه ، فإنها مقدمه وجوديه فقط ، إذ هى مقدمات لامتثال التكليف ، و التعلّم مقدمه للامتثال تارةً و لإحراز الامتثال اخرى . هذا أوّلاً .

و ثانياً : التعلّم يجب تحصيله أو حفظه على كلّ تقدير - بخلاف سائر المقدمات ، فإن ذلك يدور مدار كفيته أخذ القدره إطلاقاً و خصوصيته - فإنّ معرفه الله تعالى غايه الغايات ، و ليست مقدمه لشيء ، و معرفه النبى و الوصى عليهما السلام لها الجهتان ، جهه الموضوعيه و جهه الطريقيه ، و معرفه الأحكام الشرعيه تختلف جهاتها ، فالحكم يجب أن يعرف و متعلّقه كذلك ، و متعلّق المتعلّق إنّ كان ... و هكذا ... و طريق تحصيل الأحكام أو حفظها ، إمّا الاجتهاد و إمّا التقليد و إمّا الاحتياط ... إلّا على مسلك الأردبيلى و من تبعه من القول

بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيئياً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنّه قد ذهب المحقّق الأردبيلي و صاحب المدارك (١) إلى أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسى إلّا أنه واجب للغير ، و هذا معنى قولهم بوجوبه النفسى التهيئى ، فهو واجب ، لكنّ لأنّ يتهيأ المكلف لحفظ الواقع عملاً .

و قال المشهور بعدم وجوبه بالوجوب الشرعى ، بل هو لزوم عقلى ، فقيل : بمناط قاعده الامتناع ، فمن ترك التعلّم ، فقد فوّت الواقع و امتنع عليه لكنّ باختيارٍ منه ، و قد تقدّم أنه لا ينافى العقاب . و هذا رأى الشيخ الأعظم (٢) .

و قيل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . و هذا مختار الميرزا (٣) .

و قيل بالتفصيل ، و أنّه تاره بذاك المناط ، و اخرى بهذا . و هذا ما ذهب إليه السيد الخوئى (٤) .

توضيح المقام :

إذا استطاع المكلف للحج ، ثمّ فوّت الاستطاعه ، تسلب منه قدره على الحج ، فعليه أن يحافظ على الاستطاعه ليتمكّن من الحج الواجب عليه ، و إلّا استحق العقاب ، بمقتضى قاعده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فيستحقّ العقاب ، لأنّ امتناع الامتناع كان باختيارٍ منه .

فيقول الشيخ الأعظم : إنّ ترك التعلّم من هذا القبيل ، و القاعده المذكوره هى المستند للحكم باستحقاق العقاب .

ص: ٣٦٧

١-١) مجمع الفائدة و البرهان ١١٠/٢ ، مدارك الأحكام ٢١٩/٣ .

٢-٢) مطارح الأنظار : ٤٤ .

٣-٣) أجود التقريرات ١٥٤ - ١٥٧ ط ١ .

٤-٤) محاضرات فى أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

و يقول الميرزا : إن العلم لا- يوجب قدره على الامتثال ، و لا- الجهل بموجب للعجز عنه ، لأن الأحكام الشرعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين بلا- فرق ... فلو كان الجهل موجبا للعجز ، لاستحال تكليف الجاهل و اختصت الأحكام بالعالمين ... بل الميرزا يرى أن الجاهلين أيضاً مخاطبون بالأحكام الشرعيه ، و الخطابات الشرعيه مطلقه تعم الفريقين - لكن لا بالإطلاق ، لأن مخاطبه الجاهل قبيحه ، فلا بد من العلم ، و تقييد الخطاب بالعلم يستلزم الدور ، فيسقط الإطلاق - و يتم الشمول للفريقين بنتيجه الإطلاق ، على ما تقدم في مبحث التعبدى و التوصلى .

هذا بالنسبه إلى مطلق المقدمات المفوته .

أما فى خصوص التعلم ، فالميرزا لا يرى أنه من المقدمات المفوته ، بل يقول - وفقاً لصاحب (الكفايه) - بلزوم التعلم ، من جهه أن مجرد احتمال التكليف من ناحيه المولى منجز عقلاً- ، فيجب عليه الفحص عن أحكام المولى ، دفعاً للضرر المحتمل اللأزم دفعه بحكم العقل .

التحقيق هو التفصيل

و حينئذ نقول : إنه لا بد من التفصيل بين الموارد :

تارة : يكون ترك التعلم مع قدره عليه موجبا لمخالفه الواقع ، و اخرى :

يكون موجبا لعدم إحراز الواقع ، بناءً على وجوب إحرازه و عدم كفايه الامتثال الإجمالى بالاحتياط ، مع التمكن من الامتثال التفصيلى ، أو بناءً على القول باعتبار قصد التمييز .

فإن كان يوجب عدم التعلم سلب قدره على فعل الواجب ، كان مجرى قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، كما عليه الشيخ ، و ليس صغرى

قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالموارد تختلف ، فتارةً : يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلّم القراءه قبل الدخول في الصلاه ، فإنه سوف لا يكون قادراً على التعلّم ، فيفوت الواجب ، و أخرى : يكون ترك التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقه الفضليه مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر و التمام و تردّد حكمه بينهما ، فهنا القدره على أصل التكليف موجوده ، لأنّ المختار - كما ثبت في محله - أنّ الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ، و أنّ تكرار العباده لا يضرّ ، و أنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدره على الواجب موجوده ، و هو متمكّن من الاحتياط بالصلاه ، مرّه قصراً و مرّه تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالابتلاء مستقبلاً .

الكلام في استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً

إشارة

و أمّا لو شك في ابتلائه بالحكم الشرعي في المستقبل ، كأن لا يدري هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل في ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعده العقلية - و هو لزوم حفظ غرض المولى على العبد ، عملاً بوظيفه العبوديّة - هو تحصيل القدره على الامتثال و حفظ القدره عليه ، حتى تحصل البراءه اليقينيّه ، لكنّ هذا الحكم العقلي - كسائر الأحكام العقلية - معلق على عدم وجود المؤمن من قبل المولى ، و المؤمن هنا هو الاستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، و أنه شاك في الابتلاء

ص: ٣٦٩

مستقبلاً، فيستصحب عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالي، و به يرتفع موضوع الحكم العقلي المذكور.

و قد نوقش في هذا الاستصحاب بوجه :

الوجه الأول :

عدم شمول أدله الاستصحاب لهذا القسم من أقسامه . ذهب إليه الفقيه صاحب الجواهر (١). لكنّه إشكال مبنائي، و قد تقرّر في محلّه عموم أدله « لا تنقض » له، و عدم انصرافها عنه، بل إطلاقها محكّم، تشمل المتيقّن السابق و الحالي و اللاحق بلا فرق .

الوجه الثاني :

إنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً، و إمّا موضوعاً لحكم شرعي، و « عدم الابتلاء » ليس حكماً و لا موضوعاً، و لا يترتب على استصحاب عدم الابتلاء أي أثر . قاله الميرزا (٢).

جواب السيد الخوئي

و أجاب في (المحاضرات) (٣) بما ملخصه : إن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص لكنّه قابل للتخصيص، بأن يتصرّف الشارع في موضوعه و يرفعه بجعل الترخيص، و هنا احتمال الابتلاء في المستقبل هو الموضوع للأثر، و هو و إن كان موجوداً بالوجدان، لكنّ الاستصحاب إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعديداً، فلا يبقى لقاعده دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و مجيء البيان من ناحيه الشارع، الراجع لموضوع

ص: ٣٧٠

١-١) كما في أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

الحكم العقلي ، و كذلك هنا ، فإنه بجريان الاستصحاب يرتفع الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

و فيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الاستصحاب ، لعدم توفّر الشرط في المستصحب ، و هو كونه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى ...

نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلي .

بل الصّحيح في الجواب أن يقال : ليس الشرط في الاستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، بل إن قابليته التعبد للأمر المستصحب و ترتب الأثر عليه تكفي للجريان ، و فيما نحن فيه ، لما كان التعبد بهذا الاستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلي و حصول التوسعه من ناحيه الشارع على العبد ، كان الاستصحاب ذا أثر ، و لا تلزم اللغو فيه .

و بعبارة أخرى : إن الشك في الابتلاء الذي هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً و لا مهماً ، بل هو مقيد بصوره عدم حكم الشارع بعدم الابتلاء فيها ، و قد أفاد الاستصحاب حكمه بعدم الابتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

و هو إشكال إثباتي و حاصله : إننا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلى بأغراض المولى في المستقبل ، و مع وجود هذا العلم الإجمالى تصبح جميع موارد احتمال الابتلاء أطرافاً للعلم الإجمالى ، و حينئذ تكون أدلّه الاستصحاب قاصرة عن الشمول ، إذ الاصول النافيه لا تجرى في أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافي ، فدليل الاستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشك ، أى : سواء

ص: ٣٧١

كان شكاً ابتدائياً أو فى أطراف العلم ، بل انقضه بيقينٍ آخر ، أى سواء كان يقيناً تفصيلياً أو إجمالياً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل و ذيله فى مورد العلم الإجمالى ، فلا يجرى دليل الاستصحاب فيه .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنما يتم فى صورته كون الدليل معارضاً للصدر و لسائر أدلّه الاستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، و هذا غير ممكن ، لأن فى قوله : « بل انقضه بيقينٍ آخر » أصلاً و إطلاقاً ، أما الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، و أما الإطلاق ، فإنه شامل لليقين التفصيلى و اليقين الإجمالى ، فهذا مدلول الدليل ، و عليه ، فأصل الدليل ليس طرفاً لسائر أدلّه الاستصحاب الدالّه على عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضه هو إطلاق الدليل ، لكنّ الإطلاق إنما ينعقد لو لم يكن مانع عنه و لو احتمالاً ، و مع وجود ما يحتمل المانع عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضه بين الدليل و أدلّه الاستصحاب ، بل هى باقيه على إطلاقها شامله لأطراف العلم الإجمالى ، و منها ما نحن فيه

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتى ، و هو لزوم المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال . لأننا نعلم إجمالاً بالابتلاء بغرضٍ من أغراض المولى ، فإذا جرى الاستصحاب فى جميع الأطراف لزم المخالفه القطعيه ، و إجراؤه فى بعضها المعين ترجيح بلا مرجح ، و غير المعين لا حقيقه له ، فلا يجرى الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه .

قال الأستاذ

هذا متين ، و هو دليل صاحب (الكفايه) فى الشبهات الحكيمه ، لكنه

ص: ٣٧٢

أخصّ من المدّعى ، إذ هو منجّز فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالى .

الوجه الخامس :

ورود أدلّه وجوب المعرفة و التعلّم فى مورد هذا الاستصحاب ، مثل آيه السؤال (١) و الحديث : « طلب العلم فريضة » (٢) و الخبر : « هلما تعلّمت ... » (٣) ، لأن فى غالب الموارد لا يقين بل لا اطمينان بالابتلاء ، فلو جرى الاستصحاب فى موارد احتمال الابتلاء لزم اختصاص الأدلّه بمورد اليقين بالغرض ، و هو فرد نادر ، و تخصيص الأ-كثر مستهجن ، فلا بدّ من رفع اليد عن الاستصحاب .

الجواب

وفيه : إن موارد العلم الإجمالى ، و كذا موارد القطع التفصيلى ، كثيره ، و فى جميعها تتقدّم أدلّه التعلّم ، نعم ، يتقدّم الاستصحاب على تلك الأدلّه فى الشبهات البدويّه ، و لا يلزم من ذلك التخصيص المستهجن .

هذا ، و لا- يخفى أن التعارض هنا بين أدلّه التعلّم و أدلّه الاستصحاب ، فلا- يقال بأنها أمارات و الاستصحاب أصل ، فكيف التعارض ؟

و تلخص :

تماميّة الاستصحاب المذكور .

لكنّ مخالفه الأصحاب مشكله .

الكلام فى تعلّم غير البالغين

اشاره

و هل يجب التعلّم على غير البالغ ؟

قيل : لا يجب عليه تعلّم الأحكام الشرعيه التى سيبتلى بها عند البلوغ ،

ص: ٣٧٣

١-١) سورة النحل : ٤٣ .

٢-٢) الكافي ٣٠/١ كتاب فضل العلم .

٣-٣) تفسير الصافى ١٦٩/٢ .

وإن علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .

وقيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلفين .

وجه القول الثانى

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولى و ملاكات أحكامه ، و الصبىّ إن لم يتعلّم الأحكام قبل البلوغ ، فإنّ ذلك سيؤدى إلى ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، و بذلك تفوت أغراض المولى ، و هذا الحكم العقلى عام ، فهو موجود فى مورد البالغ و غيره ، و غير قابلٍ للتخصيص .

و وجه القول الأول

إنّ المقتضى لوجوب التعلّم على الصبىّ موجود ، و هو الحكم العقلى المذكور ، و لكنّ المانع أيضاً موجود ، و هو حديث رفع القلم (١) ... و توضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلى منه تنجيزى ، و هو ما لا يقبل التصرّف من الشارع ، و منه تعليقى ، و هو الحكم الثابت ما لم يتصرّف الشارع ، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثانى ، إذ قد تصرّف الشارع فيه بواسطة حديث رفع القلم ، و حينئذ يكون الصبىّ معذوراً فى فوت بعض الأحكام و الملاكات ، لعدم قدره .

رأى الأستاذ

و بعد توضيح القول بوجوب التعلّم و هو للميرزا (٢) ، و القول بعدم وجوبه ، و هو للمحاضرات (٣) .

فإنّ شيخنا رأى - فى الدورتين - أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، و أن

ص: ٣٧٤

١- ١) كتاب الخصال ٤٦/١ .

٢- ٢) أجود التقريرات ٢٢٩/١ .

٣- ٣) محاضرات فى أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

الحكم العقلى عام ولا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، و ذلك :

لأنّ وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لمّا يقال للعبد : « هلّا تعلّمت » فإنّه يسكت ، و لو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل على وجوبه من قبل المولى ، و أنّه كان بحاجة إلى تحصيله إنّ كان ثابتاً ... فسكوته أمام الحجّج دليل على أن وجوب التعلّم غير تحصيلي ، أى هو وجوب عقلى ، و على هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعى فى مورده ، للزوم اللغويه ... و إذا كان وجوب التعلّم غير شرعى ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع القلم

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً ، فإنّه إذ كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلى بوجوب تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان بالله و بالنبى ، فالصبيّ قبل البلوغ لا- يجب عليه النظر فى المعجزه مثلاً ليحصل له الإيمان ، و بعد البلوغ ، و المفروض أنّه لم ينظر فى المعجزه ، يكون معذوراً فى عدم إيمانه بالله و بالرسول مدّة من الزمن ، و هذا ما لا نظنّ الترام القائل به .

فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

و يبقى الكلام فى معنى حديث رفع القلم فنقول :

أمّا أن يخصّص الحكم العقلى بغير صحيح لما تقدّم ، و كذلك استحقاق العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الاستحقاق عند العقل ، فلا- يمكن للشارع أن يرفع الحكم ، و كذا تخصيصه المؤاخذه خاصّه ، بأن يقال باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذه مرتفعه بالحديث لطفاً و امتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » فى الحديث ، أعمّ من قلم التكليف و قلم

المؤاخذة ، و لا- مانع من رفع قلم المؤاخذة عن الصبي علي أثر التخلف عن حكم العقل بلزوم التعلّم ، و لمّا كان الجزاء بيد الحاكم - بخلاف الاستحقاق - فله إعطاء الجزاء و له عدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخذة مع كونه مستحقاً لها ، لكونها بيد المولى وضعاً و رفعاً ، و كأنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين « الاستحقاق » و « المؤاخذة » ، و الحال أن الأوّل ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثاني ، فله الوضع و الرفع فيه .

الأقوال في وجوب التعلّم

و هل وجوب التعلّم إرشادي أو مولوي ، و على الثاني ، هل هو نفسي أو غيري ؟

تارةً : يُنشأ الحكم لمصلحه في نفسه ، فالوجوب نفسي ، و أخرى : يُنشأ لمصلحه في متعلّقه ، فهو وجوب غيري شرعي ، و ثالثة : يُنشأ لمصلحه التحفّظ علي الواقع ، فهو وجوب طريقي .

و يقابلها : الوجوب الإرشادي ، فهو ليس بوجوب شرعي ، بل إرشاد إلي حكم العقل .

الوجوب النفسي

فهل في نفس التعلّم مصلحه ؟ لا- شك في قيامها في معرفه أصول الدين ، أمّا الأحكام الشرعيّه فوجد انها للمصلحه النفسيّه ممكن ثبوتاً ، بل الاعتبار يساعده ، لأنه كمال في نفسه ، و إن كان للعلم حيثيه المقدميه للعمل أيضاً ، إلّا أنه قد اقيمت أدلّه في مقام الإثبات علي أن لا مصلحه للتعلّم إلّا المقدميه للعمل ، فلا نفسيّه ، و الأدلّه هي :

١ - إن ظاهر السؤال عن الشيء هو وجود المصلحه في الشيء لا في

نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلى المقصد ، وليس في نفس سؤاله عنه مصلحة .

و فيه : إنَّ قياس وجوب التعلُّم على السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنَّ العلم بالأحكام كمال ، و ليس الاطلاع على الطريق كمالاً .

٢ - الخبر : « هَلَّا تَعَلَّمْتَ » فإنه ظاهر في أن وجوبه من أجل العمل .

و فيه : إن معنى الرواية أن العمل لا يكون بلا علم ، و ليس معناها أن العلم لا فائده فيه إلا العمل .

٣ - إنه لو عمل بلا علم فوق في خلاف الواقع ، لم يؤخذ إلا على ترك الواقع ، فلو كان التعلُّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، و هو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبية النفسية للتعلُّم هو حكم العقل و ظاهر الأدلَّة ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، في كونه كمالاً و وسيلةً معاً ، فقد اجتمع في مطلوبية العلم حيثية النفسية و حيثية الطريقية ، و لا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (١) و يقول :

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ » (٢) و في الأخبار عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ : « الْعِلْمُ وَدِيْعَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ » (٣) و « ليس العلم بكثرة التعلُّم ، إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد » (٤) و لا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور الله عزَّ و جلَّ و وديعته شيء مطلوب بنفسه ، و كذا ظاهر

ص: ٣٧٧

١-١ « سورة الزمر : ٩ .

٢-٢ سورة فاطر : ١٩ .

٣-٣ بحار الأنوار ٣٦/٢ .

٤-٤ بحار الأنوار ١٤٠/٦٧ .

أخبار « فضل العالم عليّ العابد » (١).

لكنّ الوجه الثالث - من الوجوه المتقدّمة - يمنعنا عن القول بالوجوب النفسى .

أقول :

ما هو الدليل عليّ بطلان ثبوت المؤاخذتين و استحقاق العقابين ؟ الظاهر : أن لا دليل عليّ البطلان لا عقلاً ولا نقلاً ، بل إنّ العقل و الاعتبار يساعدان عليّ التعدّد ، و يبقى التسالم بين الفقهاء فقط ، فتأمل .

الوجوب الغيرى

إنّ كان العلم مقدّمه وجوديه لحصول ذى المقدمه ، أمكن القول بوجوب التعلّم وجوباً غيريّاً ، لكنّ العلم ليس مقدّمه وجوديه ، بل هو مقدّمه علميه لذى المقدمه ، و هذا ظاهر الأخبار ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الغيرى الشرعى .

بين الوجوب الارشادى و الطريقي ؟

فيدور الأمر بين الوجوب الإرشادى و الوجوب الطريقي ؟

قال فى (المحاضرات) (٢) : أمّا الوجوب الإرشادى بأنّ يكون ما دلّ عليه من الكتاب و السنّه إرشاداً إليّ ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ...

فيرد عليه : إنه لو كان وجوبه إرشادياً ، لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعيّه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص ، و ذلك : لأنّ المقتضى له - و هو إطلاق أدلتها - موجود عليّ الفرض ، و عمدته المانع عنه إنّما هى وجود تلك الأدله ،

ص: ٣٧٨

١-١ (١) الكافى ٣٣/١ ، ٣٤ .

٢-٢ (٢) محاضرات فى أصول الفقه ٣٧٦/٢ .

و المفروض أنها عليّ هذا التفسير حالها حال حكم العقل ، فهي غير صالحه للمانعيه ، فإن موضوعها يرتفع عند جريانها ، كحكم العقل .

فالنتيجه : إنه يتعين الاحتمال الأخير ، و هو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقيّاً ، و يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه ، لأنه أثر الوجوب الطريقي ، كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات ، و ما شاكل ذلك ، و عليه ، فتكون هذه الأدله مانعه عن جريان البراءه فيها قبل الفحص ، و توجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده .

و حاصل هذا الإشكال : إنه إذا لم يكن وجوب التعلّم شرعيّاً ، و الأوامر تحمل عليّ الإرشاد إليّ حكم العقل ، فلازمه إمكان جريان البراءه الشرعيّه في موارد احتمال الابتلاء بالحكم ، لأنه إذا كان الأمر إرشادياً كان وزانه وزان حكم العقل ، و حكم العقل يزول مع ترخيص الشارع ، و أدله البراءه الشرعيّه مرخصه ، فالأخبار الوارده في التعلّم كذلك لا- تدلّ عليّ الوجوب ، لحديث الرفع و نحوه من أدله البراءه .

قال شيخنا :

إن هذا الإشكال لا- يجتمع مع القول بقصور أدله البراءه الشرعيّه اقتضاءً ، و من قال بكونها غير مطلقه - لأنها محفوفه بالقرائن العقلية ، فلا تشمل موارد الشبهه الحكميه قبل الفحص - فلا يمكنه إيراد هذا الإشكال .

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول في شرائط جريان الاصول : « و أمّا الاصول النقليه فأدلتها و إنّ كانت مطلقه في نفسها ، إلّا أنها مقيده بما بعد الفحص ، بالقربيه العقلية المتّصله و النقليه المنفصله » (١) .

ص: ٣٧٩

إذن ، فقد وقع الجمع في (المحاضرات) بين المتهافتين ... و بناءً على كون أدلّه الاصول مقيّدهً - كما ذكر - يتمّ القول بالوجوب الإرشادي ، لوجود المقتضى و عدم المانع .

لكنّه اختار الوجوب الطريقي ، و هو لا- يمكنه الالتزام به ، لأنّ مبناه في الوجوب الطريقي أنه يعتبر فيه أن لا يكون قبله احتمال العقاب ، بل الوجوب هو المنجّز للواقع ، و على هذا ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الطريقي ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... و قد صرّح بالمبنى المذكور في أوائل مباحث البراءة ، عند دفع شبهه وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث قال : « و بعبارة اخرى : إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض ... فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً ... و الفرق بينه و بين الوجوب الطريقي : إن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، و لولاه لما كان العقاب محتملاً ، على ما تقدّم بيانه ، بخلاف الوجوب الإرشادي ، فإنه في رتبة لاحقه عن احتمال العقاب ... » (1).

فظهر أنه قد جمع بين المتهافتين ، بل على هذا المبنى يتعيّن القول بالوجوب الإرشادي لا الطريقي .

فالحق : هو الوجوب الإرشادي ، إلّا إذا قلنا بإمكان جعل المنجّزين فيصحّ الطريقي .

تمّ الجزء الثاني ، و يليه الجزء الثالث بعون الله .

ص: ٣٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

