

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِثَاقُ الْفَتْحِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِثَاقُ
الْفَتْحِ

٥

مَرْكَبُ الْأَمَامِ الْحَجَّةِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالطَّلَابِ

مِثْلُ حِثِّ الْأَفْطَاظِ

تَقْرِيرا لِّلْأَمْحَاتِ

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدُ عَلِيُّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدِ تَانِي

الجزء الثالث

بِقَلَمٍ

بِقَلَمِ
السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمٍ

سرشناسه	هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	مباحث اللفاظ: تقریرا لایحات سیدعلی الحسینی السیستانی / بقلم سیدهاشم الهاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	ج. ۳.
وضعیت فهرست نویسی	فیفا
یادداشت	عربی.
عنوان دیگر	تقریرا لایحات سیدعلی الحسینی السیستانی.
موضوع	مباحث الفاظ
موضوع	(Semantics) Islamic law
موضوع	اصول فقه
موضوع	Islamic law -- Interpretation and construction
شناسه افزوده	سیستانی، سیدعلی، ۱۳۰۹ -
شناسه افزوده	Sistani, Ali
شناسه افزوده	مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	۱۶۴BP
رده بندی دیویی	۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	۵۸۳۹۲۴۰



مَبَاحِثُ الْاَلْفَظِ ۳

تقریر الدروس ساحة آية الله العظمى سيد علي الحسيني السیستانی

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

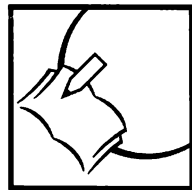
الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك ج ۳: ۸-۰۶-۰۱-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۷-۰۳-۰۱-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲



الفصل الثاني

التعبدي والتوصلي

ونذكر هذا البحث خلال أمور:

الأمر الأول

في معنى التعبّد

ونستهدف من خلاله التوصل إلى أنّ التعبّد هل يختصّ بالعبودية، أو أنّه شامل للإطاعة؟

وفي كتب اللغة أخذت العبادة بمعنى (التذلّل والخضوع)، ففي لسان العرب: «عبد أصل العبوديّة الخضوع والتذلّل»^(١).

وفي مفردات الراغب: «العبودية إظهار التذلّل والعبادة أبلغ منها لأنّها غاية التذلّل، ولا يستحقّها إلّا من له غاية الإفضال وهو الله، ولذا قال: ﴿لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٢)»، وأمّا مفهوم (التذلّل) فهو عند الناس منقسم لقسمين:

القسم الأول:

أداء بعض الأعمال التي تكون مصداقاً للخضوع والتذلّل، وهذه بدورها منقسمة لقسمين:

(١) لسان العرب: ٣.

(٢) يوسف ١٢: ٤٠. الإسراء ١٧: ٢٣.

(٣) مفردات الراغب: ٣٣١.

١ - ممارسة الأعمال لأجل الله تعالى ، أو ما يفرض إلهاً ، كالأصنام ، أمثال الحجّ والطواف والاعتكاف ، والتبتّل أي القنوت ، أو بذل مال لتعظيم موضع العبادة ، كالدُّبَاحِ التي عبّر عنها في كتب اللغة ، والآية بـ (النسك) ، فإنّها كلّها مصاديق للتذلّل والعبوديّة ، فهذه الأعمال مصاديق للتذلّل ، حيث كان من المتعارف إظهار خضوعهم بها لمن يعتقدون أنّه ربّ ، سواء كان ربّاً واقعاً أم لا .

٢ - تلك الأعمال التي يؤدّونها حتّى بالنسبة لغير الله ، أمثال : الركوع والسجود ، وهو أكثر قوّة ودلالة على العبوديّة من الركوع في مجال التذلّل ، وكذلك التكفير في بعض المجتمعات ، أو الجلوس على الركبة ، أو لبس لباس خاصّ كما في لباس الإحرام ، فهذه ألوان من التذلّل العمليّ ، وهي تختلف باختلاف الملل والنحل ، سواء أتى بها الله أو غيره ، فهي كلّها من العناوين القصديّة ، وتحتاج لطرف توجّه وتضاف إليه ، ولكّنها بالذات مظاهر التذلّل ، أمّا في جميع المجتمعات البشريّة أو في بعضها . إذن ففي البشر كانت توجد أعمال وممارسات تعتبر مبرزة لحالة التذلّل والخضوع .

القسم الثاني :

بعض الأعمال التي يصدق عليها عناوين التذلّل بلحاظ الطاعة والانقياد ، كما لو قال شخص لآخر بعنوان الأمر (افعل ، لا تفعل) ، فالاتباع والعمل وفق أمره خضوع وتذلّل من باب إطاعة أمره .

والقسم الأوّل لا يتوقّف على الانفعال عن فعل وتأثير الغير ، بل هو أعمّ من ذلك ، فهو يمارسها لإظهار التذلّل للغير ، وإن لم يكن أمر في هذا المجال ، ويعدّ مصداقاً للتذلّل بدون ملاحظة انطباق عنوان الطاعة والانقياد عليها .

وأما القسم الثاني فهو يدور مدار إبراز المولى اشتياقه لممارسة العمل ، بأيّ نحو كان ، سواء كان بنحو الوجوب أو الاستحباب ، ويمارسه العبد لأجل ملاحظة ذلك

المولى ، وأنه وعد أو أوعد أو أمر بالعمل ، فعمله يعتبر تذلاًّ للإله .

إذن فالتذللّ قسمان : تذللّ نابع من ذات العمل ، وهو يختلف باختلاف المجتمعات ، فبعض المجتمعات ترى عملاًّ ماصداقاً للتذللّ ، وبعضها لا تراه مصداقاً ، والبعض الآخر من الأعمال مشترك في جميع المجتمعات ، وتذللّ نابع من ناحية انطباق عنوان الطاعة والانقياد عليه .

ويقع الكلام هل يصدق عنوان العبادة على هذه الأعمال أم لا ؟

والعبادة في اللغة إذا كانت بمعنى التذللّ والخضوع ، كما هو التفسير الغالب لها ، فلا بدّ أن يصدق عنوان العبادة على كلا القسمين .

إلا أنّ ما يصل إليه نظرنا أمّا لأجل النهي عن عبادة غير الله ، أو لغير ذلك ، فقد أخذ في مادّة (عبد) وأشرب فيها - في كلا القسمين - التذللّ على نحو الألوهيّة والتألّه ، فلا بدّ أن يكون التذللّ أمّا للإله ، أو لمن هو واسطة لله ، فأشرب فيها هذا المعنى بنحو الاستعمالات الطارئة ، ونتيجة ذلك تكون كلمة (عبد) نظير (پرستش) في الفارسيّة ، وليس نتيجة خروج القسم الثاني .

إذن فكلمة (عبد ، يعبد ، عبادة) استعملت في التذللّ الذي يؤدّيه الإنسان للغير على نحو التألّه ، سواء كان العمل من القسم الأوّل أي الأعمال المظهرة للتذللّ بذاتها وطبيعتها ، فلو أدّى الإنسان مثل هذه الأعمال للغير بعنوان التألّه ، فيصدق عليها أنّه (عبده) ، وأمّا لو أداها الشخص لا بعنوان التألّه ، بل بعنوان عظّمته واحترامه مثلاً ، فلا يصدق عليه أنّه عبده إذا أشرب في العبادة جانب التألّه .

وكذلك في القسم الثاني ، لو كان العمل الذي يؤدّيه الإنسان لله تعالى إطاعة للأوامر الإلهيّة ، فيطلق عليه أنّه (عبده أي أطاعه) .

إذن فهذه الجهة مرتبطة بإشراب فكرة (التألّه) في مادّة (عبد) لا من ناحية الفرق بين القسمين لنسَمي القسم الأوّل بالعبادة الذاتيّة ، والثاني بالعبادة التقريبيّة

أو الانقياديّة؛ إذ ليس الفرق بينهما من هذه الناحية.

والشاهد على صدق عنوان التذلل والطاعة على التذلل الناشئ من ناحية أداء الإنسان لما شرّعه المشرّع وهو الله تعالى، ما في لسان العرب، نقلاً عن الأزهري^(١): «لا يقال عبد يعبد عبادة إلا لمن يعبد الله، ومن عبد دونه إلهاً فهو من الخاسرين، وأمّا عبد خدام مولاه، فلا يقال عبده»، فلو امتثل العبد أمر مولاه فيقال: خدمه، أو أطاعه، ولا يقال: (عبده) بالرغم من وجود حالة التذلل، ولكن لأجل أخذ التأله في التعبد لذلك لا تصدق العبادة على عمل العبد لمولاه.

والشاهد الآخر على ذلك: أنّه قد استعمل في الآيات الشريفة مراراً النهي عن عبادة الشيطان: «أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ»^(٢)، والمقصود هنا بالطبع هو الخضوع واتباع أوامر الشيطان لا (پرستش) والعبوديّة له؛ لأنّ القائلين بألوهيّة الشيطان قليلون جدّاً، والآيات ليست مسوقة لبيان ذلك. إذن فإطاعة الشيطان قد اعتبرت (عبادة الشيطان) في مقابل عبادة الربّ.

إذن فلو لم يكن العمل مصداقاً ذاتياً لحالة التذلل والخشوع عند العقلاء، ولكن يأمر الله تعالى بمثل هذا العمل، ونأتي به امتثالاً لأمره تعالى، فيصدق عليه حينئذٍ: (أنّه عبد الله بذلك)، فيصدق عنوان العبادة.

وفي كتب اللغة شواهد على هذه الفكرة، ففي المنجد: «عبد يعبد عبادة، الله وحده وخضع، وذلل وأطاع له»، فالإطاعة نوع من العبادة، ويقول: «العبوديّة والتعبد: الطاعة». وفي بعض الروايات: «إنكم عبيد لنا في الطاعة، وإخوان لنا في الدين»^(٣). إذن فالطاعة والانقياد والخضوع للأمر ممّا يوجب صدق عنوان

(١) لسان العرب: ٣: ٢٧١.

(٢) يس ٣٦: ٦٠.

(٣) عن الإمام الرضا عليه السلام: «النَّاسُ عِبِيدُ لَنَا فِي الطَّاعَةِ، مَوَالٍ لَنَا فِي الدِّينِ» الكافي:

التعبّد أيضاً.

إلا أنه لما أخذت في التعبّد فكرة التآله، لذلك لو كان العمل - في كلا القسمين - لغير الله فلا يصدق عليه عنوان (التعبّد) لا أنّ العبادة والتعبّد تنحصر في القسم الأول، أي ما كان مبرزاً للتذلل في ذاته، وأمّا القسم الثاني - وهو ما امثلت إطاعة لأمر الله - فلا يصدق عليه عبادة لأنّه ليس مبرزاً للتذلل في ذاته، لذلك ليس مصداقاً للتعبّد، لأنها امثلت إطاعة للأمر، ولذلك لا يصدق التعبّد على المستحبات أو الواجبات التوصلية، بالرغم من إتيان الإنسان بها امثالاً لأمر الله تعالى، أو لأنها محبوبة له، ولكن هذا غير صحيح، فإنّه يصدق عليها (عبد الله) أي أطاعه، فإطاعة أمر الله يطلق عليها عبادة، وأمّا عدم صدق العبادة في بعض الأعمال فلأجل عدم توفّر عنصر (التآله) لما قلناه، من إشراب فكرة التآله في مادّة العبادة. إذن فليس هناك فرق بين القسمين من حيث صدق العبادة.

وإنّما ذكرنا هذه الملاحظة من الفرق بين القسمين في صدق العبادة عليهما، كما ذكره العلماء حيث قسّموا الواجبات إلى تعبّدية وتوصلية، فإنّ مقصودهم من التعبّد ما اعتبر في تحقّق الأثر المطلوب منه الإضافة التذليلية للربّ، وأمّا في التوصلية فإنّ الأثر المطلوب منه يتحقّق فيما لو أتى بالعمل بأيّ داع كان، سواء كان العمل قصدياً أو غير قصدي. إذن فالتعبّد في رأيهم عبارة عن العمل الذي اعتبر فيه تأثير الإضافة التذليلية في حصول الغرض، بينما التوصلية فلا تأثير للإضافة التذليلية في حصول الغرض منه، ولكن يمكن له الإتيان بالتوصلية بقصد القربة.

وخلاصة الأمر الأوّل: أنّ العبادة في اللغة بمعنى الخضوع والتذلل، وقد أخذ في بعض مشتقاتها فكرة التآله، أي أخذ الخضوع بعنوان التآله، ولو بالعنوان الطارئ، وقلنا: بأنّ العبادة على قسمين: قسم يكون مظهراً للتذلل والخضوع عند عموم

العقلاء، أو أُمَّةٌ مَعِينَةٌ، وقلنا بأن أعمال هذا القسم متداولة في تلك الأمة المَعِينَةُ، حيث يتذللون بها لله تعالى، أو لغيره، وقسم تعتبر من الأعمال العبادية، وإن لم تكن في ذاتها مظهرًا للتذلل، ولكن انتزاع عنوان العبادة منها بالعرض، أي بلحاظ انطباق عنوان الطاعة وما يشبهه عليها، وقلنا بأن مطلق المأمور بها إذا أتى بها الإنسان بعنوان التآله والإضافة التذليلية لله، فيصدق عليها (العبادة)، ولا يختص صدق العبادة على القسم الأول، والدليل على ذلك -بالإضافة لإطلاق كلمات اللغويين، وتصريح جماعة منهم، كما في مفردات الراغب والمنجد، حيث ذكروا صدق العبادة في مورد الإطاعة - استعمال الآيات الشريفة التي تنهى عن عبادة الشيطان: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^(١)، ومعنى عبادة الشيطان أن تكون أعماله وفق إرادة الشيطان ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٢)، وهكذا ذكر في القرآن الكريم عبادة الطاغوت ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٣)، فلو التزم الإنسان بحكم الشيطان فيصدق على التزامه عبادة الشيطان، مع أنه ليس من القسم الأول، وبذلك يظهر عدم صحة ما ذكره بعض الأعاظم من اختصاص عنوان التبعّد في القسم الأول مع إضافتها لله.

الأمر الثاني

الأعمال التي يأتي بها الإنسان لأجل أغراض يستهدفها، تارة يترتب عليها الغرض المترقب من العمل عند العقلاء، سواء اقترن بهذه الإضافة التذليلية للرب أم لا، وهذا القسم يعبر عنه بـ (التوصلي)، وأخرى لا يترتب ذلك الأثر المرغوب

(١) يس ٣٦: ٦٠.

(٢) البقرة ٢: ٢٦٨.

(٣) النساء ٤: ٦٠.

إلا مع هذه الإضافة التذليلية، وهذا يعبر عنه بـ (التعبدية)، ولا فرق في التعبدية بين أن يكون من متعلقات الأحكام، أو من موضوعات الأحكام، ومتعلقات الأحكام أعم من كونها متعلقة للأمر الوجوبي، أو للأمر الندبي، فمثلاً: أن الأثر الذي يستهدفه الإنسان من الإتيان بالصلاة، هو الفرار من العقوبة، وامتنال الأمر، وهذا الأثر لا يستحق بالإتيان بالصلاة بدون الإضافة التذليلية للرب، والنوافل كذلك، وهكذا الاعتكاف والحج الواجب منها والمندوب، وهذا بأن متعلقات الأحكام التعبدية بمعنى أن الأثر المرغوب من هذه الأعمال لا يترتب إلا مع الإضافة التذليلية للرب.

وأخرى نتصور التعبدية في (موضوعات) الأحكام، سواء المعاملات أو غيرها، فمثلاً: الوقف - بناءً على القول المشهور - هو من التعبديات، بمعنى أنه لو لم يأت به بعنوان قصد القرية، فهو باطل، وكذلك العتق، وأمثالها من موضوعات الأحكام، بمعنى أن الأثر المرغوب فيه عند العقلاء من انشاء الوقف وهو تملك الموقوف عليهم تملكاً غير طلق، أو في العتق أثره انعقاد العبد من علقه الملكية، وإنشاؤنا موضوع لمثل هذه الآثار، وهذه الآثار لا تترتب إلا إذا أتينا بهذه الأعمال بعنوان التذلل والتعبد، وهكذا الأمر في غير المعاملات، كالوضوء والغسل والتيمم، فهي بناء على مسلكنا موضوعات لتحقيق الطهارة من الحدث، وليست متعلقات للأحكام، فإذا أراد الإنسان ترتب الأثر الذي يترتب عليها عادة، وهو (الطهارة)، فلا بد أن يأتي بهذه الأعمال مضافاً لله، ولو بلحاظ أن الطهارة أمر مرغوب فيه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(١)، فهذا العمل وسيلة لذلك، وسيأتي في مبحث عبادية الطهارات الثلاث عدم توقفها على وجود الأمر، لذلك أخرجناها عن متعلقات الأحكام، فإنها برأينا داخلية في موضوعات الأحكام، كما أن

المعاملات من هذا الصنف .

إذن فيعرف التعبدّي بأنّه عبارة عن ذلك العمل الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب فيه ، وهو العلة الغائية من إتيانه بحسب الطبع ، إلّا بالإضافة التذليّة للربّ ، سواء كان متعلّقاً للحكم أم لا ، وسواء كان متعلّقاً للحكم الوجوبيّ أم لا ، فلا يختصّ التعبدّي بالواجب ، ليقال بعدم تصوّر التعبدّي في المندوبات ، وكذلك لا يختصّ بمتعلّقات الأحكام ليقال بأنّ ملاك التعبدّيّة هل هو وجود الأمر ، أو عدم وفاء الملاك ؛ إذ أنّ التعبدّيّة متحقّقة في موضوعات الأحكام أيضاً ، وأمّا حصر البحث في نطاق ضيق وهو الواجبات إنّما هو لأجل موقع البحث ، فبما أنّهم بحثوا هذه المسألة في مبحث الأوامر ، وبعد أن أثبتوا دلالة الأمر على الوجوب ، وبعد ذلك طرح بحث التعبدّي ، ومثل هذا الطرح في مثل هذا الموقع هو الذي أوجب حصر البحث في الواجبات التعبدّيّة ، وقد أثر هذا الضيق في دائرة البحث في تعريف التعبدّي ، مع أنّه يلزم ملاحظة التعبدّيّة من ناحية المكلف والعبد ، وهو أنّ العمل الذي يؤتى به من أجل ترتيب أثر عليه إذا كان الأثر يترتب عليه مطلقاً ، فنعبّر عنه بـ (التوصلّي) ، سواء كان من متعلّقات الأحكام أو من موضوعاتها ، وأمّا إذا لم يكن كذلك فنعبّر عنه بـ (التعبدّي) .

الأمر الثالث

التعبدّي قسم من العبادة ، فإنّ العبادة تتحقّق في التوصلّيات أيضاً ، فالنسبة بين العبادة والتعبدّي نسبة العموم والخصوص المطلق ، فيمكن للإنسان أن يأتي بالتوصلّيات بداعي التعبد ، فنتساءل بأيّ شيء تتقوم التعبدّيّة ؟

نقل عن صاحب الجواهر أنّه ذهب إلى أنّ التعبدّيّة تتوقّف على إتيان العبد للعمل بداعي الأمر الإلهي ، فلو أتى بها لأجل بقية الدواعي والغايات حتّى لو كان هو الفرار من العقاب ، أو تحصيل الثواب ، أو بداعي كون الله تعالى أهل للعبادة ،

فلا يقع العمل صحيحاً، فإنَّ تلك الغايات يلزم أن تكون في طول قصد الامتثال، فلا يصحَّ أن تكون هذه الغايات موجبة للتعبديّة أيضاً، كقصد الأمر، وهذا الرأي منقول أيضاً عن بعض تقارير الشيخ الأنصاري، وإجماله: أنَّ ضابط ما يتحقّق به التعبديّة هو (الإطاعة) وامتثال الأمر، ولكن إنَّما يطاع لأجل أنّه مستحقّ لامتنال الأمر، أو لأجل تحصيل ثوابه، أو لأجل الفرار من عقابه، ولكن لا بدّ أن يكون منشأ هذا الرأي ما تعرّضنا إليه في الأمر الأوّل من المناسبة مع امتثال الأمر.

ولكن هذا الرأي غير صحيح، بل مطلق كون العمل مضافاً لله تعالى بالإضافة التذليّة يكفي في صدق العبادة، ولا يختصّ أن تكون الإضافة لأمر الله فحسب، بل مطلق الإضافة التذليّة؛ لأنّه كما ذكرنا سابقاً عن اللغة بأنَّ حقيقة العبادة عبارة عن التخصّص والتذلل، وهذا المعنى متحقّق في القسم الأوّل من العبادات التي عبّرنا عنها بـ(العبادات الذاتية)، وهي عناوين قصديّة تحتاج للإضافة للمعبود، فيكفي فيها إتيان الإنسان بها بعنوانها القصدّي مضافاً لله، كالركوع والسجود لله، والطواف حول البيت، والتلبّس بلباس الإحرام، وكذلك الصلاة حيث ذكرنا بأنّها من الماهيات الاعتباريّة القصدية، فلو قصد بهذه العناوين الإضافة لله تعالى، فيكفي ذلك في تحقّق (التعبديّة).

وأما في القسم الثاني، فإنَّ انطباق عنوان العبادة عليها لأجل جهات متعدّدة ذكرناها في الفقه بالتفصيل، في مبحث نيّة الوضوء، ونيّة الصلاة، فتارة يأتي بها الإنسان لأجل امتثال الأمر، أمّا بلحاظ عنوان الأمر بنفسه، أو لأجل اندماج الأمر بالوعد والوعيد بنحو اللفّ، أو لأجل أنَّ حقيقة الأمر ربط الشخصية، أي احترام شخصيّة الأمر، هذه هي الجهة الأولى، والجهة الثانية انطباق عنوان الانقياد على العمل واحترام المقتنّ والقانون حتّى في موضوعات الأحكام غير التعبديّة، فالمسلم الملتزم هو الذي يتقيّد في سبيل تحصيل مقاصده بالقانون، كما لو أراد تحصيل الملكية، فيلزم في هذا المجال بشروط البيع الصحيح، فمراعاة القانون

في العمل يعدّ بنفسه تخضعاً للمقتنّ والرّبّ ، فهو خضوع وانقياد دون أن يوجد أمر في المقام ، وذلك في التطهير من الخبث ، فمع علمه باعتبار الغسل مرتين في تطهير الثوب من الخبث ، والتزامه عملياً بذلك يعدّ تخضعاً للقانون ، والخضوع للقانون خضوع للأمر ، ولا يحتاج لأمر ؛ إذ لا دخل لجهة الأمرية في تحقّق العباديّة ، ويكفي فيها تحقّق عنوان الانقياد .

وأما لو أتى الإنسان بالعمل بداعي الأمر ، ولكن بدون الإضافة التذليليّة ، فلا يجدي عمله هذا ، كما لو فرض أنّه أتى بالمأمور به لأنّه مأمور به ، ولكن مع حالة التمتّن الذي يعبر عنه بـ (الادلال) في علم الأخلاق ، والعجب درجة من الادلال ؛ إذ أنّ البعض لا يرى (العجب) مبطلاً للعبادة ، ونحن في الفقه قسمنا العجب لنوعين ، والدرجة القويّة منه تسلب من العمل عباديّة ، وتخرجه عن كونه عبادة وتذليلاً ، فإذا لاحظ الأمر وأتى بالعمل بداعي الثواب والعقاب ، فهو يرى نفسه بعمله مستحقاً للثواب كأجرة لعمله ، فلا يعدّ عمله تعبدّاً ، بل هو من قبيل المعاملة مع الله ، كما يلاحظ أنّ البعض يعتقد بأنّ ارتباط الثواب والعقاب من قبيل ارتباط العلّيّة والمعلوليّة وليس فيها ميزة اللطف والرحمة ، كما لو ابتلع الإنسان قرص دواء فتزول منه الحمى ، فيأتي الإنسان بالعمل لأجل الثواب والعقاب المرتبط به برابطة العلّيّة ، لا لأجل حبّ الله ، ولذاته ورضاه .

إذن فالنسبة بين العبوديّة وإطاعة الأمر نسبة العموم من وجه ، فيمكن للإنسان أن يطيع الأمر ، بأن يأتي بالمأمور به امتثالاً للأمر ، دون أن تكون فيه حالة التذلل ، وذلك لو أتى به في حالة تمتّن ، أو طلباً للمعاملة ، أو لأجل أن يترتب عليه الأثر عملياً ، بأن يتبدّل العمل إلى قصر أو حوريّة في الجنّة ، فلو لاحظ الإنسان مثل هذه الدواعي ، ولو بنحو الداعي على الداعي ، فلا يترتب الأثر على العمل ، ولا تتحقّق العبوديّة ، ولا الأمر ، كما في موضوعات الأحكام ، أو كما في القسم الأوّل ، أي العبادات الذاتية التي لا تحتاج إلّا لمجرّد الترخيص وعدم المنع ، ولا نحتاج لتحقّق عباديّة

إلى الأمر، كما في السجدة - من العبادات الذاتية - فلو لم يعلم الإنسان أن الله يريد السجدة، ولكنه يعلم أن السجدة خضوع للرب، ويعلم بأن الله لم يمنع عنه، فيسجد له، وهذا يكفي في تحقّق العبوديّة.

والخلاصة: أن العبوديّة والعباديّة غير متوقّفة على امتثال الأمر، بل أنّها تدور مدار الإضافة التذليليّة، فلو تحقّقت بأي وسيلة كانت فتصدق العبادة على هذا العمل.

الأمر الرابع

هل يمكن أن يجعل التعبدّي بجعل وتشريع واحد في صورة كون التعبدّيّة عبارة عن قصد امتثال الأمر، أم لا؟

كما لو قال المولى: (توضاً بقصد امتثال الأمر)، فهل يمكن مثل هذا الجعل أم لا؟

يفهم من كلمات الفقهاء قبل الشيخ الأنصاري أن وزان قصد الأمر وزان سائر الأجزاء والشرائط، ولا فرق بينها في مرحلة التشريع والجعل.

ولكن الشيخ الأنصاري وجماعة من المحقّقين المتأخّرين عنه ادّعوا استحالة تكفّل الجعل الواحد لتشريع الواجب التعبدّي بقصد الأمر.

وقبل أن نخوض في دراسة أقوال القائلين بالاستحالة وأدلّتهم يجدر بنا التعرّض إلى بيان في مجال الإمكان، أحدهما بيان إجماليّ، والآخر بيان تفصيليّ.

البيان الإجماليّ:

إنّ التشريع مطلقاً - كما ذكرناه سابقاً - هو اعتبار، والاعتبار خفيف المؤونة، وهو إنّما يصدر بداعي التأثير في إرادة المكلف، وقيادة الإرادة باتّجاه الفعل أمّا مباشرة

كالأحكام التكليفية ، أو بصورة غير مباشرة كالأحكام الوضعيّة .

ويعتبر في هذا التشريع حيثّتان :

الأولى : احتوائه على قابليّة التأثير في إحساس المكلف وإرادته ، فيجب أن لا يجعل بصورة لا يؤثر معها في المكلف .

الثانية : أن يجعل هذا التشريع وفق الملاك .

في المقام توجد كلتا الحيثيّتين ، فإنّه لو شرّع بهذا الأسلوب : (توضّأ بداعي هذا الأمر) ، فإنّ هذا التشريع بالنظر البدويّ يمكنه التأثير في إرادة المكلف ، وتحريكه نحو حصّة خاصّة من العمل ، فالحيثيّة الأولى متوفّرة بلا إشكال ، وكذلك الحيثيّة الثانية ، فإنّه لا شكّ بوفاء هذا التشريع للملاك ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الواجب تعبدّيّ ، والملاك قائم بالحصّة الخاصّة ، أي العمل الذي يؤتى به بداعي الأمر ، وإذا وجدت هاتان الحيثيّتان في أي تشريع ، فحينئذٍ لا مجال للاعتراض على المشرّع في تشريعه هذا .

ولا مجال لحديث الإمكان والاستحالة والدور والتسلسل وأمثالها في الأمور الاعتباريّة ، فإنّ الأمور الاعتباريّة أمثال الوجوب أمور تتداولها جميع المجتمعات البشريّة ، وهي أمور إنّما تصدر بهدف التأثير في المشاعر والأحاسيس ، ولأجل دفع الأفراد لعمل الخير ، ومصالح الأمر ، أو المأمور ، أو لفرد ثالث ، أو لأجل توفير المصالح الاجتماعيّة .

فاذا توفّرت الحيثيّتان فلا ضرورة للبحث حول الإمكان والاستحالة .

البيان التفصيليّ :

وهو مؤلّف من مقدّمتين :

المقدّمة الأولى : إنّ الأمر الموجّه لمركّب ، ومرادنا من المركّب ما هو أعمّ

من ذي الأجزاء والمشروط ؛ وذلك لأنه في المشروط أيضاً يكون القيد خارجاً ، بينما التقيّد جزء ، كما أشرنا إليه سابقاً ، والأمر الموجّه للمركّب هو واحد بالوحدة الحقيقية ، والمفروض أنّ متعلّقه متكثر ومتعدّد ، فيكتسب هذا الأمر الوجدانيّ الكثرة الاعتباريّة من متعلّقه ، ويعبّر عن هذه الحالة بـ (الانحلال) والمتعلّق بدوره يكتسب من هذا الأمر الواحد الوحدة الاعتباريّة ، ويعبّر عنها بـ (العمل الواحد) ، وهذا هو التفاعل بين الأمر ومتعلّقه ، فالأمر له وحده حقيقة ، وكثرة اعتباريّة يعبّر عنها بـ (الانحلال) .

ونتيجة الوحدة الحقيقية للأمر ، وحدة الموافقة والمخالفة بمعنى أنّه لو أتى بالمركّب بتمامه فتحصل الموافقة في متن الواقع ، وأمّا إذا لم يأت به بتمامه فلا تحصل الموافقة ؛ لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ، فوحدة الموافقة والمخالفة من مميّزات الوحدة الحقيقية للأمر ، ومن حالات الكثرة الاعتباريّة التي تتشكّل بلحاظ الأوامر الضمنية ، فإنّ الأمر بالمركّب يفيد أنّ (كلّ واحد من الأجزاء مأمور بأمر ضمنيّ) ونتيجة هذه القضية التفكيك في مرحلة التنجيز الذي يعبّر عنه بـ (التوسيط في التنجيز) في اصطلاح المحقّق النائيّ ، في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ، فالأمر بالمركّب إذا انكشف بلحاظ الأقلّ ولم ينكشف بلحاظ الأكثر ، فيعبّر عن هذا الأمر بـ (التوسيط في التنجيز) ، وأثره ترتّب العقاب ، فيما لو كان انتفاء المركّب خارجاً مستنداً لانتفاء الأجزاء التي نعلم بتوجّه الأمر إليها وانكشف الأمر فيها ، وعدم ترتّب العقاب ، فيما لو كان انتفاؤه مستنداً لانتفاء الأجزاء التي لم ينكشف الأمر فيها ، وهذا هو واقع (التوسيط في التنجيز) ، وهو من خواصّ تفكيك هذه الأوامر الضمنيّة في مرحلة الكشف ، حيث يمكن أن يكون بعضها مكشوف الأمرية ، وبعضها غير مكشوف ، ولا يتحقّق التوسيط في التنجيز بالنسبة لغير المكشوف ، بل إنّما يتحقّق في مجال المكشوف فحسب ، والعقلاء يتوافقون مع هذا الانحلال ، ويقروّن بمثل هذه الأوامر الضمنيّة ، فالانحلال المدّعى هو كثرة

اعتباريّة تكون منشأً للأثر عند العقلاء ، وهذا الأثر هو (التوسيط في التنجيز) .
وليس المقصود من (الانحلال) تعدّد الإنشاء أو تعدّد المنشأ أو تعدّد الخطاب ،
حتّى يستغرب ذلك ، بل المراد من (الانحلال) الكثرة الاعتباريّة التي تكون منشأً
للأثر عند العقلاء في الوحدة الاعتباريّة ، كما أنّ الوحدة الحقيقيّة التي يملكها العمل
هي أيضاً منشأً للأثر ، وهو وحدة الموافقة والمخالفة .

المقدمة الثانية : بعد التزامنا في المقدّمة الأولى بالأوامر الضمنيّة ، فما هو
سنخ داعويّة الأوامر الضمنيّة ؟

وبالطبع أنّ الأمر مطلقاً يمتلك ميزة الداعويّة ، وهذه الداعويّة واضحة في الأوامر
النفسية ، وأنّه يجب الإتيان بالمتعلّق ، سواء كان بسيطاً أو مركّباً ، أمّا الداعويّة في
الأوامر الضمنيّة المنحلّة ، فالداعويّة لمتعلّقها إنّما تتحقّق في حال انضمامه لغيره
من الأمور الدخيلة في المركّب ، فالأمر الضمنيّ يدعو إلى متعلّقه ، أي المأمور به
بالأمر الضمنيّ ، ولكن لا مطلقاً ، حتّى في صورة عدم انضمام بقيّة الأمور الدخيلة
إليه ، بل تنحصر داعويّته في حال الانضمام لغيره لا في حال الانفراد ، فمثلاً : لو أمر
بالركعتين فلا يمكن للمكلّف أن يأتي بركعة واحدة بداعي الأمر الضمنيّ ، بدون
أن يضمّ إليها الركعة الثانية ، مع أنّ الأمر قد توجّه للركعتين فهو يدعو لمتعلّقه في
حال انضمامه لغيره من الأجزاء الدخيلة في المركّب .

وهذا الانضمام على قسمين :

فنارة يكون الانضمام إرادياً بمعنى أنّ الانسان مع إتيانه بهذا المأمور به بالأمر
الضمنيّ ، يمكنه الإتيان بالجزء الآخر ، ويمكنه عدم الإتيان به ، ومثاله ما ذكرناه في
الأمر بالركعتين ، فإنّ الأمر بالركعة لو أردنا امتثاله فلا بدّ أن نأتي به بداعي الأمر
الضمنيّ ، فلا بدّ أن نقصد انضمام الغير إليه ؛ إذ يمكن التفكيك بين الركعتين ،
ولا يصحّ الإتيان بالركعة الواحدة بداعي أمرها وحده ؛ لأنّ الأمر توجّه للمأمور به

في حال انضمامه للغير لا مطلقاً.

وأخرى يكون الانضمام قهرياً، كما في المثال الذي ذكرناه في بداية البحث: (توضاً بداعي هذا الأمر)، ولكن لو توضاً بداعي ذلك الأمر الضمني المتوجه للوضوء، فلا محالة يتحقق الجزء الآخر، فالانضمام قهري، حيث أن هذا الأمر ينحل إلى جزئين: ذات الوضوء، وداعي الأمر.

ذكرنا بأن الشيخ وجماعة من المتأخرين قالوا باستحالة تكفل الجعل الواحد لتشريع الواجب التعبدية، مع ملاحظة قصد الأمر في التعبدية.

وقد ذكرت عدة وجوه لهذه الفكرة:

الوجه الأول: وذكره المحقق الآخوند في الكفاية: لا بد من ملاحظة مدعى القائل بالإمكان، فهل أخذ قصد الأمر بنحو الشرطية أو الشطرية، أي الجزئية، فحين يقول: (توضاً بداعي الأمر) فهنا (بداعي الأمر) هل أخذ شرطاً أو شرطاً، وهناك فرق بينهما.

فإذا كان مقصوده أخذ قصد الأمر بعنوان الشرطية فنحن ننكر معه أن يكون ذات المشروط والمقيد للأمر أبداً، وإذا أخذ بنحو الشطرية فلا يأتي هذا الاعتراض ولكننا سنقع في محذور آخر.

توضيح الفرق بينهما: لو أخذ الإتيان بداعي الأمر شرطاً، فإن ما ذكرناه من التصحيح في المقدمة الأولى من البيان التفصيلي، كان مبنياً على أن الوجوب لو تعلّق بالكثرة فيكتسب الكثرة الاعتبارية من متعلّقه، وينحلّ إلى أوامر ضمنية، وهذه الفكرة صحيحة في المركّب، ولكنها لا تصحّ في المشروط، ففي المشروط تكون أجزاؤه أجزاءً تحليلية عقلية -بتعبير الكفاية- ولا يمكن الالتزام فيه بالكثرة في الأمر، وأنه قد توجه أمر لذات المقيد، وأمر ضمني لغيره، فهذه الفكرة لا نقبلها في المشروط، كما تعرّض -صاحب الكفاية نفسه- لها في مبحث الاشتغال،

حيث ذكر بأن الأمر فيه وحداني ليس فيه أية كثرة ؛ وذلك لأنّ المشروط ليس مركباً ، بل أنّ المشروط هو الحصّة ، فأساس ما ذكرناه في المقدّمة لا يتوافر في هذا القسم برأيه .

ففي مجال المشروط لا نقبل أنّ المتعلّق مركّب من الذات والتقيّد ، فإنّ القول بالتركيب من الذات والتقيّد فكرة غير صحيحة ، بل المأمور هو الحصّة فحسب ، ونعبر عنها بـ (الحصّة الخاصّة أو الحصّة التوأمة) أي الذات الخاصّة ، فليس هو مركباً كما تصوّر .

والحصّة الكلّيّ مقيداً يجي تقيد جزء ، وقيد خارجي

فليس التقيّد جزءاً ليتوجّه له أمر ضمّنيّ ، ونلحقه بالأجزاء ، فهذه الفكرة غير صحيحة .

ولم يبيّن سرّ هذه الفكرة ، ولكن يمكن تقريبه : بأنّ التقيّد معنى حرفيّ ، وكما لا يمكن أن تكون المعاني الحرفيّة متعلّقات للأوامر الاستقلالية ، وكذلك لا يمكن أن تكون متعلّقات للأوامر الضمنيّة ؛ وذلك لأنّ المعنى الحرفيّ معنى لوحظ باللاحظ الآليّ لا باللاحظ الاستقلاليّ ، فكيف يعقل القول بأنّ التقيّد مأمور به بالأمر الضمنيّ لنلحقه بالأجزاء .

أو يقال في تقريب هذا السرّ: بأن فكرة التركيب في المشروط والمقيد والماهية بشرط شيء ، إنّما نشأ من جهة ما توهم من أنّ اعتبارات الماهية قيود للمعتبر ، والماهية بشرط شيء من اعتبارات الماهية ، مع أنّ الاعتبار ليس قيداً للمعتبر ، بل هو كيفة لحاظ الموضوع من قبل الإنسان ليرتب عليه الحكم ، كما هو الأمر في اعتبار الإجمال والتفصيل ، فكما أنّ اعتبار الشيء إجمالاً أو تصوّره مجملاً ، أو تصوّره مفصلاً ، هما نوعان من تصوّر الشيء ، وكذلك الأمر في تصوّر الشيء ولحاظه بشرط الاقتران ، أو لا بشرط الاقتران ، أو بشرط عدم الاقتران ، هي أنحاء

من تصوّر الشيء، والاعتبارات لا يمكن أن تقع قيوداً للمعتبر، وإلا لم تكتسب الخارجية، ولم يمكن وقوعها في العالم الخارجي، كما التزم بذلك المحقق الأصفهاني، فإن الاعتبار لا يكون قيداً للمعتبر وذلك لأن التقيد والاعتبارات لا يكون لها وجود خارجي، ومتعلق الأمر ولو ضمناً لا بد أن تكون له قابلية الوجود الخارجي، ولا يعقل توجه الأمر لشيء لا يقبل الوجود في الخارج، وبهذه التقريبات لا بد من إنكار الانحلال والوجوب الضمني.

والبحث حول هذه المباحث في التفصيل، لا بد أن يذكر في محله، ونحن إنمّا ذكرنا هذا الموجز حتى يعلم أن صاحب الكفاية يفرق بين القسمين لا كما ذكر في بعض التقارير.

ولكن يمكن الاعتراض على صاحب الكفاية في هذا القسم من كلامه:

بأن انحلال الوجوب فيما نحن فيه بالنحو الذي ذكرناه، إذا كان مستنداً إلى أن التقيد معني حرفي، والمعنى الحرفي ملحوظ باللحاظ الآلي، ولا يمكن أن يقع متعلقاً للأمر ولو ضمناً، ولكن هذه الفكرة محل تأمل؛ لأن الملحوظية باللحاظ الآلي ليس لها معنى واضح لنجعل بها الفرق بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي، كما تعرضنا لذلك في بعض مباحث المعنى الحرفي، بل ربّما تكون العناية واللحاظ أحياناً متركزة على حيثية التقيد، مثال: (أزيد في الدار؟) فهو يعلم أن زيداً موجود، ويعلم بأن الدار موجودة، ولكنه يسأل عن وجود زيد في الدار. إذن فما ذكره في هذا المجال غير صحيح.

وأما ما ذكرناه في تقريب كلامه أن الاعتبار ليس قيداً للمعتبر، كما ذكر في المنظومة في موضوع اللا بشرطية.

وليس ذهنياً كما قد اشتهر إذ ليس الاعتبار قيد المعتبر

ولكن سيأتي في مبحث الاطلاق والتقيد مفصلاً أن هناك فرقاً بين اعتبارات

الماهية وبين الاعتبار بنحو الإجمال والتفصيل ، وقد تعرّضنا لهذه الفكرة سابقاً بأن اعتبار الإجمال والتفصيل هو من أنحاء التصوّرات ، وأمّا اعتبارات الماهية بنحو البشروط شيء أو البشروط لا ، فحقيقة التقيد في هذا المجال هو عمل إبداعي نفسيّ ، نحاول من خلاله التركيب بين شيئين ، غايته أنّ الجزء قد يكون هو التقيد نفسه ، وأخرى يكون القيد جزءاً ، فتارة نقول : واحد مع اثنان ، وأخرى نقول : الصلاة مع الطهارة واجبة ، والنتيجة في كليهما واحدة .

إذن فينكر كون هذا الاعتبار من قبيل الاقتران في مرحلة التصوّر ، وسيأتي التعرّض لذلك مفصّلاً في مبحث المطلق والمقيّد .

وأما ما يذكره البعض بأنّ متعلّق الأمر لا بدّ أن تكون له قابليّة الوجود في الخارج ، والتقيد ليست له قابليّة الوجود الخارجي ؛ إذ التقيد عمل إبداعي نفسيّ ، فكيف يعقل التحريك نحو العمل الابداعي النفسي من قبل المولى .

وسيأتي الجواب عن هذه الفكرة بالتفصيل في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره ، و**خلاصته** : أنّ المأمور به لا يلزم أن يكون موجوداً بوجود ما بإزائه ، بل يكفي في وجوده وجود منشأ انتزاعه ، فيكون موجوداً بالتبع أو بالعرض ، فيكون قابلاً لتعلّق الأمر ، والمنهيّ عنه كذلك ، فالغصب بالرغم من كونه أمراً انتزاعياً هو قابل لتعلّق النهي به ، وكذلك (أحد الأمرين) بالرغم من كونه أمراً انتزاعياً هو قابل لتعلّق النهي به ، وكذلك (أحد الأمرين) بالرغم من كونه أمراً انتزاعياً ، هو قابل لتعلّق الوجوب به ، وحقيقة الوجوب التخييري - كما ذكره بعض الأعظم ، والتزمنا به أيضاً - عبارة عن أحد الأمرين نفسه ، وحين نصلي مع الطهارة فيتحققان معاً ، ولكن بالوجود المستقلّ ، ولكن بوجود الصلاة والطهارة السابقة ، ولا بدّ أن يكون لمتعلّق الأمر قابليّة الوجود بنحو من أنحاء الوجود ، ولا يلزم أن يكون له تأصل في الوجود .

إذن فالقسم الأوّل من كلامه في مجال المشروط غير صحيح .

وأما القسم الثاني من كلام صاحب الكفاية فهو في مجال الشطريّة، أي الجزئيّة، فيما لو قلنا بأنّ قصد الأمر أخذ شطراً، فيذهب إلى أنّه لا يمكن إنكار توجّه الأمر لذات الموضوع - في المثال السابق - وذلك لأنّ الأمر متوجّه للكلّ وليس الكلّ إلاّ الأجزاء بالأصل - كما سيأتي في مبحث وجوب المقدّمة - فيكون الجزء مأموراً به، ولكن الاشكال على الجزئيّة من ناحية أخرى، فإنّنا وإن قلنا بانحلال الأمر المتوجّه للكلّ، إلى الأمر لهذا الجزء، والأمر لذلك الجزء، ولكن هذه الأوامر الضمنيّة إنّما تنحلّ من الأمر بالمركبّ وفق (التوسّط في التنجيز) لا وفق التحلّل والتفكيك في الداعويّة، فالأمر للكلّ يدعو بدعوة واحده للكلّ، لذلك اعترف صاحب الكفاية في مسألة الموافقة والمخالفة بأنّ هذا الأمر له موافقة واحدة، ومخالفة واحدة، فليس في المقام داعويات متعدّدة، فدعوته إلى كلّ جزء عين دعوته للكلّ، وبناءً على ذلك فإذا أخذنا في المتعلّق حيثيّة الإتيان بالشيء بداعويّة هذا الأمر، فهذا يعني أنّ الشيء يدعو بداعويّة نفسه.

توضيح ذلك: لا إشكال بأنّ دعوة الأمر للكلّ لا تعني دعوة الأمر للجزء مطلقاً، ولو كان الجزء لا بشرط عن الانضمام للجزء الآخر، بل دعوته للجزء في صورة الانضمام فحسب، لذلك قلنا في مثال الركعتين: لو أردنا صلاة ركعة واحدة فلا يمكن الإتيان بها بداعي الأمر بالركعتين؛ لأنّ الأمر بالركعتين يدعو إلى الكلّ، أي إلى الركعتين لا إلى ركعة واحدة.

إذن فللأمر داعويّة يدعو بها إلى الكلّ، وعليه فلو بنينا أنّ (متعلّق) هذه الداعويّة هي (الداعويّة لهذا الأمر) أي أنّ متعلّق الأمر هو (قصد الأمر)، فهذا يعني أنّ هذا الداعي يدعو إلى داعويّة نفسه، وهذا نظير علّيّة الشيء لعلّيّة نفسه، فإنّ الأمر وإن لم يكن علّة، ولكنّه مقتضي، فكما أنّ علّيّة الشيء لعلّيّة نفسه غير معقولة، فكذلك داعويّة الشيء إلى داعويّة نفسه غير معقولة.

وعبارة الكفاية في هذا المجال مجملّة، وهذا التفصيل الذي ذكرناه وأنّه يلزم منه

داعوية الشيء إلى داعوية نفسه ، ذكره المحقق الأصفهاني في شرحه لكلام أستاذه في الحاشية ، وفي الأصول على المنهج الحديث ، ولكنه في الحاشية لم يتعرض للاعتراض عليه ، وإنما تعرض له في كتابه الأصول على المنهج الحديث ، فما في بعض التقارير من اعتباره توهين واعتراضين لا يتلاءم مع الواقع .

وخلاصة وجه الآخوند: أنه يلتزم من توجه الأمر لقصد الأمر ، داعوية الشيء لداعوية نفسه ، وعبارة الكفاية^(١): «إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه بهذا الداعي» ، أي أن الواجب لو أردنا الإتيان به بهذا الداعي فيصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن الإتيان بالمركب ، بهذا الداعي ، فلا تفكيك في مرحلة الداعوية بين المركب والجزء ، فكما الأمر يدعو للمركب وكذلك يدعو للجزء (ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره) ، فلا يمكن الإتيان بالمركب - الذي يشتمل ضمن أجزائه على قصد الأمر - فيما لو أردنا الإتيان به بداعي امتثال أمره ؛ لأن مرجعه إلى داعوية الشيء إلى داعوية نفسه ، كما وضحه المحقق الأصفهاني .

ولكن يشكل على هذا الوجه .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه صحيح أن للمركب أوامر متعددة ، ونتيجته هو الداعوية ، ولس هذه الداعويات منفكة عن بعضها الآخر ، ولكن طريقتها الصحيحة هي التعبير الذي ذكرناه ، وأن كل أمر ضمني يدعو إلى متعلقه حال الانضمام إلى الآخر ، وقلنا بأن هذا الانضمام تارة يكون قهرياً كما في محل بحثنا ، وأحياناً يكون اختيارياً كما في مثال الركعتين ، ولا يلزم داعوية الشيء إلى داعوية نفسه ؛ وذلك لأن هذه الحصّة من الأمر المتوجهة لداعوية الأمر ، أي الإتيان بهذا الموضوع بداعي أمرها الضمني ، فهذه داعوية الشيء إلى داعوية غيره ؛ إذ أن الأمر الضمني

يدعو إلى ذات الوضوء، ويقول بأن متعلّق هذا الأمر أت به بداعويّة هو، فإنّ نتيجة التجزئة والالتزام بالوجوب الضمني، فلو قال: (أت بالوضوء بداعي أمره) مرجعه إلى أنّه بداعي ذلك الأمر الضمني المتوجّه لذات الوضوء، ونتيجة ذلك كلّه إلى الإتيان بمتعلّق تلك القطعة بداعي تلك القطعة، ولا محذور فيه؛ إذ المفروض أنّ تلك القطعة تملك داعويّة؛ إذ المفروض أنّ الأمر يدعو بالإمكان لمتعلّقه، أي ذلك الأمر الضمني المتعلّق بذات الوضوء، فهو يحرك بداعويّته الفعلية، بمعنى أت بالوضوء متأثراً بذلك الأمر الضمني.

هذا مختصر رأي الكفاية، وتقريب المحقّق الأصفهاني رحمته الله له، والجواب عنه.

الوجه الثاني: وهو للمحقّق النائيني، وأنّه يلزم من هذا تصوّر أخذ الحكم في موضوعه في مرحلة الإنشاء، ويلزم توقّف وجود الشيء على وجوده نفسه، وهو محال في مرحلة الفعلية.

وتقريب هذا الوجه على ضوء ما نفهمه متوقّف على بيان ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: لو كان الشيء مقيداً فالأمر به يتحدّد بالقيود والملايسات أيضاً؛ وذلك لأنّ متعلّق الأمر كما أنّه تحت دائرة الطلب والتحريك، وكذلك التقيّد هو تحت دائرة الطلب، ومن الواضح أنّ التقيّد لا يتحدّد إلّا مع وجود القيد. إذن فالتحريك للمقيد تحريك للتقيّد وللقيّد، ولذلك يقال: إنّ تعلق الأمر بشيء كما يقتضي التحريك بالطبع لمتعلّقه، وكذلك هو يحرك لمتعلّق المتعلّق، أي قيود المتعلّق وملابساته، فإذا قال: (صلّ مع الطهارة) أو (صلّ مستقبلاً القبلة) فكما أنّ هذا الأمر تحريك للصلاة نفسها، كذلك هو تحريك للطهارة والاستقبال؛ لأنّ المفروض أنّ الحصّة الخاصّة من الصلاة تحت دائرة الأمر، وهي ذات الصلاة مع التقيّد بالطهارة والاستقبال. إذن فيلزم علينا عقلاً إيجاد القيد وتحصيل الطهارة والاستقبال.

ولكن أحياناً تخرج هذه القيود التي نعبر عنها بمتعلق المتعلق عن دائرة المتعلق ، أي أنها تخرج عن دائرة الطلب ، وهذا يتحقق في موردين :

المورد الأول : المورد الذي لا يكون القيد أو متعلق المتعلق مقدوراً ، فهنا يحكم العقل بخروجه عن تحت دائرة الطلب ، والتحرك للحصة ليس تحريكاً لذلك القيد ؛ وذلك لأنَّ التحريك لغير المقدور غير معقول ، كما لو قال : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) ، فذلوك الشمس من قيود الصلاة ، ولكن الذلوك أمر غير اختياري للمكلف ، فلا بد أن يكون خارجاً عن تحت دائرة الطلب ، وهذا معنى أنه مفروض الوجود ، أي صلَّ على فرض وجود ذلوك الشمس .

المورد الثاني : في المورد الذي تكون المصلحة - التي صدر الحكم بداعيها وكانت مصححة لجعل الحكم - قاصرة في تحريك العبد من قبل المولى لمتعلق المتعلق ، فمن المعلوم أنَّ متعلق الحكم الإلزامي لا بد أن يشتمل على المصلحة الملزمة ، ولكن هذه المصلحة قاصرة ، وليست بالنحو الذي توجب تحريكنا قهرياً لمتعلق المتعلق ، ولو أنَّ متعلق المتعلق أمر اختياري ، ولكن فيه قصور في التحريك ، وفي مثل هذه الموارد يحكم العقل بأخذ متعلق المتعلق مفروض الوجود ، وبخروجه عن تحت دائرة الطلب ، وإلا لزم التحريك لشيء لا مصلحة ملزمة في إيجادها ، وهذا الأمر يتحقق في عدّة مجالات :

المجال الأول : فيما لو كان الأمر بالمتعلق إنَّما صدر من أجل تدارك المفسدة الناشئة من متعلق المتعلق ، فلا يعقل أن هو بنفسه واقعاً تحت دائرة الطلب ، كما لو أمر بشرب الدواء حال المرض ، فهو إنَّما حرَّكنا لشرب الدواء من أجل تدارك الدواء لتلك المفسدة التي سببها المرض في بدن الإنسان ، فلا يمكن أن يكون هذا الأمر (اشرب الدواء حال المرض) تحريكاً لشرب الدواء ، وذلك بإيجاد

المرض في نفسه لأجل أمر المولى بشرب الدواء المتوقف على وجود المرض ،
فذلك غير معقول ؛ لأن الأمر بشرب الدواء لأجل تدارك المفسدة الحاصلة من
متعلق المتعلق ، وكذلك في المثال التالي : (اقض ما فات كما فات) ، فوجوب
القضاء إنما صدر لأجل فوت مصلحة ما منّا ، فلاجل تداركها صدر هذا الأمر ،
فلا يمكن أن يقع (ما فات) وهو متعلق المتعلق تحت دائرة الطلب ، وذلك بأن
يفوت الإنسان على نفسه صلاته ليقضي .

المجال الثاني : فيما لو كان الأمر بالمتعلق صادراً لأجل عدم إيجاد متعلق
المتعلق ، كما لو قال : (اقطعوا يد السارق) ، فهذا الأمر لا يعني دفع الشخص للسرقة
لينطبق الأمر عليه ، فالسرقة وإن كانت مقدورة إلا أنها خارجة عن دائرة الطلب ،
بل أخذ مفروض الوجود ؛ وذلك لأن الحكم إنما جعل بداعي عدم تحقق السرقة ،
فالأمر بالقطع صدر لأجل عدم وجود متعلق المتعلق ، فلا يمكن أن تكون فيه
مصلحة ليقع تحت دائرة الطلب ، بل لا بد أن يؤخذ مفروض الوجود .

المجال الثالث : إن ذلك القيد وإن كان مقدوراً ، ولكنه حرجي ، أو عسير إتيانه ،
وليست المصلحة بالمرتبة التي توجب التحريك لمتعلق المتعلق ، فتوجد مصلحة
ملزمة ، ولكنها أخذت مفروضة الوجود ؛ لأن جعلها تحت دائرة الطلب حرج
أو عسر .

المجال الرابع : أن يكون متعلق المتعلق من النوع الذي يمنح المصلحة
للمتعلق ، مثل : ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ ، فإذا تحقق العهد حينئذ تكون هناك مصلحة ،
ويقبح نقضه ، وأما إذا لم يتحقق العهد بينهما ، بل كان مجرد وعد ، فلا مصلحة
ملزمة بالوفاء .

إذن فالعقل في هذه المجالات يحكم بأن متعلق المتعلق لا بد أن يؤخذ مفروض
الوجود ، أي خارجاً عن تحت دائرة الطلب ، ومعه لا يسري التحريك المتوجّه
للمتعلق ، إلى متعلق المتعلق أي قيده .

المقدمة الثانية: في جميع الموارد التي أخذ فيها متعلق المتعلق أي قيد المتعلق مفروض الوجود، سواء كان غير مقدور أو لقصور الملاك في التحريك ولو عقلاً، حيث يكون متعلق المتعلق قيداً للمادة، لا بد أن يكون قيداً للهيئة والوجوب أيضاً، فلا بد أن يكون مرجعه لتقييد الوجوب في جميع هذه الموارد والمجالات. فمثلاً: قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، فدلوك الشمس هنا وإن أخذ قيداً للمادة، ولكنه لا بد من رجوعه لبناً للهيئة، أي (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والظهور)، وفي (يجب شرب الدواء حال المرض)، فإن مرجعه في الواقع إلى قوله: (إن المريض يجب عليه شرب الدواء)، وكذلك في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فمرجعه (إذا وجد عهد فيجب الوفاء به) فجميع القيود الخارجة عن الطلب بحكم الدليل الذي سنذكره لا بد أن تكون قيداً لنفس الحكم والوجوب الذي نعبر عنه بالهيئة.

والدليل عليه هو: أن الهيئة هي الوجوب؛ وذلك لأن الوجوب عادة ما يبرز بواسطة هيئة (افعل)، فيقع السؤال: هل أن هذا الحكم مطلق بالنسبة لهذه القيود، أو أنه مقيد بوجودها؟ أو مقيد بعدمها، أو أنه مهمل؟

والإهمال لا معنى له في الواقعيّات؛ إذ القيد ملحوظ.

فيدور الأمر بين الشقوق الثلاثة.

أما الإطلاق فلا معنى له؛ إذ لا معنى لأن نقول: (يجب عليك مطلقاً شرب الدواء حال المرض)؛ إذ معنى (مطلقاً) سواء كنت مريضاً أم لا، فإطلاق الهيئة لا معنى له مع كون القيد من قيود الهيئة.

والتقييد بالعدم لا معنى له أيضاً (أي إذا لم تكن مريضاً فيجب عليك شرب الدواء حال المرض).

إذن فلا بد أن يقيد بالوجود، ومرجعه: (إن كنت مريضاً فيجب عليك شرب

(الدواء)، (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة).

فجميع القيود الخارجة عن دائرة الطلب، وهي قيود للمادة بحسب الظاهر، سواء كانت اختيارية أو غير اختيارية، كلها قيود للهئية.

المقدمة الثالثة: إن الحكم الواحد وإن قلنا بانحلاله بلحاظ الكثرة في متعلقه إلى أوامر ضمنية، ولكن هذه الأوامر الضمنية لا يمكن أن يختلف الموضوع فيها ويتعدد، بل الموضوع في الجميع واحد، فمثلاً: (إذا زالت الشمس تجب الصلاة) أي يجب عليك التكبير، والقراءة والركوع، والسجود، والتشهد، الموضوع للجميع واحد، وهو زوال الشمس، ولا يمكن أن تختلف في مرحلة الموضوع بمعنى أن هناك بعض الحالات والقيود دخيلة في موضوع بعض الأوامر الضمنية، ولا دخل لها في موضوع البعض الآخر؛ وذلك لأن التفكيك في الدخل وعدم الدخل يتنافى ووحدة الجعل، فإن الحكم وحداني، تعرض للانحلال الاعتباري، فكل شيء اعتبرناه قيداً للإنشاء والمنشأ، أو للحكم - في مرحلة الإنشاء - يكون قيداً لجميع الأوامر الضمنية فلا يمكن أن يكون بعضها مقيداً بقيد خاص دون البعض الآخر، إلا إذا كان لها جعل آخر غير الجعل المتوجه للمركب، والمفروض أن الجعل واحد وليس متعدداً، ولذلك في مجال تصحيح صلاة الناسي لغير الأركان ذكر بأنه لا بد من وجود أمرين: أمر بالأركان، وأمر بغير الأركان، كالفاتحة، فالأمر الأول (يجب عليك الإتيان بالأركان)، والثاني: (إذا أتيت بالأركان، وكنت ملتفتاً للفاتحة لا ناسياً، فيجب عليك الإتيان بالفاتحة)، وبما أن الأمر بالفاتحة قد أخذ فيه الالتفات للفاتحة، ولم يؤخذ ذلك في الأمر بالأركان، فهنا لو أتى الإنسان بالأركان ونسي الفاتحة، فيكون الأمر بالأركان موجوداً، وصلاته صحيحة لامثاله، فلاجل أخذ الالتفات للفاتحة في موضوع الأمر بالفاتحة احتجنا لجعل آخر، ولا يمكن التفكيك في الجعل الواحد بين الوجوبات الضمنية المنحلة بالاعتبار،

وأن بعض الأمور دخيلة في بعض هذه الوجوبات دون البعض الآخر؛ لأن هذا الأمر ينافي وحدة الجعل، ووحدة واقعية الحكم، والحكم الواحد له موضوع واحد، والانحلال الاعتباري لا يوجب تغاير الوجوبات الضمنية المنحلة في مرحلة الموضوع، وهذه الفكرة من القضايا التي قياساتها معها، أي لو تصوّر أحد مثل هذه الفكرة فلا بدّ له من التصديق بها.

إلى هنا انتهت هذه المقدمات الثلاث، أمّا الاستنتاج منها:

إذا قال المولى: (يجب عليك الوضوء بقصد هذا الأمر) فقلوه: (بقصد هذا الأمر) من قيود المتعلّق، وقيود المتعلّق وملابساته لو كانت غير مقدورة، فتكون خارجة عن تحت دائرة الطلب - بحكم المقدمة الأولى - فالأمر نفسه خارج عن اختيار المأمور، فلا يمكن للأمر أن يأمر به؛ إذ لا أثر لأمره، فلا بدّ أن يكون أمره بنحو مفروض الوجود؛ وذلك لأنّ أمره ليس تحت قدرة المأمور، وقد ذكرنا أنّ الأمور غير المقدورة لا تقع في دائرة الطلب، والأمر غير مقدور فيخرج عن دائرة الطلب.

وأما المقدمة الثانية، فإنّ كلّ شيء يكون مفروض الوجود فلا بدّ أن يكون من قيود الأمر والوجوب، وبحكم المقدمة الثالثة فلا يمكن القول بأنّ هذا الوجوب المتوجّه لقصد الأمر مأخوذ في متعلّق هذا الأمر.

أمّا تقييماً لهذه المقدمات الثلاث:

أمّا المقدمة الأولى: وأنّه لا بدّ من خروج القسمين من متعلّق المتعلّق من تحت دائرة الطلب، فهي مقدّمة صحيحة، فتوجّه الأمر للتقيّد لا يوجب توجّهه للتقيّد ليصبح لازم التحصيل.

وكذلك المقدمة الثالثة صحيحة، فانهلال الحكم الواحد المجعول بالجعل الواحد، لا يوجب أن تتقيّد بعض الوجوبات الضمنية بقيد زائد في مرحلة الإنشاء،

فهذه المقدمة صحيحة ؛ لأنها من القضايا التي قياساتها معها ، ويكفي تصوّرها في التصديق بها .

وإنما الكلام في المقدمة الثانية فهل هناك برهان ودليل على أنه في الموارد التي لا يقع متعلّق المتعلّق تحت دائرة الطلب ، فلا بدّ من أن يكون الوجوب فيها مقيداً لتلزم المحاذير السالفة الذكر ، أم لا يوجد مثل هذا البرهان ، والبرهان الذي ذكره المحقّق النائيّ وهو دوران الأمر بين الإهمال والإطلاق ، والتقيد بالوجود ، والتقيد بالعدم ، والإهمال غير معقول ، وكذا الإطلاق ، والبشرط لاثنية . إذن فيلزم أن يكون من قبيل البشروط شيئية والتقيد بالوجود .

اعتراضات على المقدمة الثانية :

ولكن يمكن الاعتراض على المقدمة الثانية باعتراضات :

الاعتراض الأول :

لا وجه لتقييد الهيئة في جميع الموارد التي ذكرناها في القسم الأول من المقدمة الأولى ، ففي هذا القسم الذي يكون فيه متعلّق المتعلّق - أي القيد - غير اختياريّ ذكر أنّه لا بدّ من تقييد الهيئة مطلقاً بالتقييد للحاظي ، ولكن هذه الفكرة غير صحيحة ، وتوضيحه يتمّ من خلال ذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى : من الأمور التي ذكرها وتقبّلناها نحن كذلك ، وسيأتي

توضيحها في مبحث الإطلاق والتقييد ، ومبحث استصحاب العدم الأزليّ ، أنّه لو قيد الملزوم بشيء فيبطل محلّ الإطلاق والتقييد في لازمه حتّى لو فرض دخل ذلك اللازم في الملاك ، فإذا قيد الملزوم فلا مجال للتقييد والإطلاق في اللازم ، فمثلاً : لو قيل (توجّه نحو المغرب) ، ولازم التوجّه للمغرب استدبار المشرق ، مع افتراض دخل استدبار المشرق في الملاك ، فلا يعقل الإطلاق والتقييد في

استدبار المشرق؛ لأنه لازم التوجّه للمغرب، وكذلك لو قال: (يجب عليك استقبال القبلة) واستقبال القبلة للعراقي يلازم استدبار الجدي، فلا معنى معه للإطلاق والتقييد في استدبار الجدي؛ وذلك لأنّ لازم استقبال القبلة للعراقي هو استدبار الجدي.

أما سرّ هذه الفكرة: أي لو قيّد الملزوم بشيء، فلا يبقى محلّ للإطلاق والتقييد في لازمه أنّ الإطلاق والتقييد إنّما يتصوران في الماهية القابلة للانقسام لها، فالماهية التي تقبل الانقسام لها يمكن أن يقال: إنّ هذه الماهية مطلقة أو مقيّدة، بالنسبة لها، وحين نقيّد الملزوم فتتضيّق الماهية فحين يقول: (توجّه نحو المغرب) فإنّ التوجّه للمغرب غير قابل للتقسيم، وأنّ المتوجّه أما أن يكون مستدبر المشرق أو لا يكون مستدبراً له، حتّى يتمّ التقييد أو الإطلاق بالنسبة إليه، فإنّ التضييق حاصل قهراً، فلا مجال حينئذٍ للإطلاق والتقييد.

وقد رتب على هذه الفكرة في مبحث استصحاب العدم الأزليّ بأنّ الماهية حين تقيّد بوجود العرض نعتاً أو بعدم وجوده نعتاً، فلا يبقى محلّ للإطلاق والتقييد بالنسبة لوجود العرض محمولاً، أو عدم وجوده محمولاً؛ إذ أنّ العرض قد يلاحظ بنحو الناعتية للموضوع، بحيث يكون من أوصافه، وجوده أو عدمه، وأخرى يلاحظ وجود العرض نفسه، وبما أنّه ﷻ يعتقد بأنّ الإطلاق والتقييد في الأوصاف مقدّم على الإطلاق والتقييد في المقارنات، فيعتقد بأنّ الإطلاق والتقييد في الوجود والعدم الناعتية للعرض؛ لأنه من الأوصاف مقدّم على الوجود والعدم المحمولي للعرض، وحينئذٍ فلو قيّد بالعدم الناعتية فلا يبقى محلّ للإطلاق والتقييد في الوجود والعدم المحمولي، وسيأتي في مبحث استصحاب العدم الأزليّ ومبحث الإطلاق والتقييد، الاعتراض على هذه الفكرة، ولكن ما نستهدفه هنا أنّه يعترف بالكبرى، والصغرى التي رتبها عليها.

وخلاصة المقدّمة الأولى: أنّه لو حصل تقييد في الملزوم فلا يبقى في اللازم

محلّ للإطلاق والتقييد للحاظي، وهذا الإشكال فيه؛ وذلك لأنّ الماهية القابلة للتقسيم لشيء هي التي يمكن أن يقال عنها أنّها أمّا أن تكون مطلقة بالنسبة لذلك الشيء أو مقيّدة، وأمّا لو تحقّق القيد في الرتبة السابقة بالنسبة للمجموع فلا تكون بعد ذلك قابلة للتقسيم لوجود اللازم وعدمه، ليأتي حديث الإطلاق والتقييد.

المقدمة الثانية: إنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، وبناءً على مسلك المشهور فإنّ هذا الاشتراط من باب قبح التكليف بما لا يطاق، وبناءً على مسلك المحقّق النائيّ كما سنّعرض له في بحث الضدّ، فإنّه من باب استحالة التكليف بغير المقدور؛ لأنّ حقيقة التكليف إيجاد الداعي بالإمكان للشيء المقدور، فيكون من قبيل الإرادة التكوينيّة التي لا يمكن أن تتعلّق بغير المقدور، فالإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة.

وبناءً عليه، فكّل حكم مشروط بالقدرة، فكّل حكم هو في الحقيقة كذلك (إذا كنت قادراً على الوضوء الخاصّ فيجب عليك الإتيان بهذا الوضوء الخاصّ بداعي أمره)، فالهيئة تصبح مقيّدة بالقدرة، وفي كلّ مورد يكون متعلّق المتعلّق غير مقدور فتكون القدرة متوقّفة على فرض وجود القيد، فالقدرة تكون (لازماً) لوجود القيد وهو (الملزوم)، فإذا قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ فمفاده (إن كنت قادراً على إقامة الصلاة لدلوك الشمس فيجب عليك إقامة الصلاة لدلوك الشمس)، فمع افتراض أنّ القدرة من شروط الهيئة، فلا يبقى محلّ للإطلاق والتقييد بالنسبة لدلوك الشمس -بحكم المقدمة الأولى- إذ نحن لا نقدر على إقامة الصلاة لدلوك الشمس إلّا حين دلوك الشمس، والقدرة لا تتحقّق إلّا إذا حصل الدلوك.

إذن فإذا اعتبرت القدرة من شروط التكليف -كما هو المتسالم عليه بينهم- ولم يخالف فيه إلّا النادر، فتكون نتيجة تقييد الهيئة بالقدرة دخوله في حكم المقدمة الأولى، وأنّ تقييد اللازم تقييد للملزوم، ومعه لا محلّ للإطلاق والتقييد

بالنسبة لل لازم .

إذن فهذه الكبرى وأن متعلق المتعلق إذا كان غير مقدور فيلزم أن يكون بنفسه هو من قيود الهيئة غير تامة ، فإنه لو اعتبرنا القدرة من قيود الهيئة ، فهذا يكفي في تحقق جميع المطالب في القدرة .

الاعتراض الثاني :

لو سلمنا أنه في بعض الموارد التي يكون فيها متعلق المتعلق مفروض الوجود ، وخارجاً عن دائرة الطلب بسبب عدم مقدوريته ، لا بد أن يعتبر من قيود الهيئة ، ولكن هذه الحالة لا عمومية لها .

توضيحه : ذكر المحقق النائيني هذه الفكرة في رسالته (اللباس المشكوك) ، وذكر فيها ما يفيد عدم اعتبارها عامة وكلية ، وذكر هناك أنه لو كان متعلق المتعلق أمراً شخصياً كما لو قال : (يجب عليك الوقوف في عرفات ، أو توجه إلى القبلة) فلا تكون الهيئة مقيدة بوجود ذلك الأمر الشخصي في مثل هذه الموارد ، وتنحصر بقيد الهيئة بوجود متعلق المتعلق ، فيما لو كان متعلق المتعلق هذا أمراً كلياً ذا أفراد مقدرة الوجود ، فإنه لا معنى للتقييد في صورة كونه شخصياً ، فمثلاً هو ينكر الشرطية في أمثال قوله : (إن كان عرفات موجوداً في مكانه الخاص فيجب عليك الوقوف فيه) أو (لو كانت الكعبة موجودة فيجب التوجه إليها) ، فرأيه - إذن - في كل مورد يكون فيه متعلق المتعلق أمراً شخصياً فلا يكون قابلاً لتقييد الهيئة به ، وذكر بأن هذا المورد نظير المورد الذي يفقد تماماً متعلق المتعلق مثل (تكلم) ، حيث لا اشتراط ولا تقييد فيه .

ففي الرسالة^(١) ، وقد كتبها بقلمه ، ويلاحظ أنها قد اشتملت على أكثر آرائه ،

وقد كتبها كتابة غاية في الدقة والعمق ، ولعلها خلاصة عمر المحقق النائيني رحمته العلمي يقول رحمته : « وأما القسم الثاني - أي المورد الذي يكون فيه متعلق المتعلق شخصياً - فهو وإن فارق سابقه في التعلق بالموضوع الخارجي هنا دون ما تقدم ، لكن لما كان الموضوع المفروض لهذا القسم متحققاً فعلياً ، ومتشخصاً خارجياً لا كلياً ذا أفراد مقدرة الوجود ، كي يتضمن الخطاب شرطية من هذه الجهة ، فلا أثر لهذا التعلق أصلاً » ، فالحكم لا شرطية له من هذه الناحية .

إذن فيعترف بأنه في المورد الذي يكون فيه متعلق المتعلق شخصياً مفروض الوجود وليس كلياً ذا أفراد ، فلا يقبل التقييد ، فحين يقال : (توضاً بداعي هذا الأمر) والأمر هنا أمر شخصي ، وليس كلياً ذا أفراد مقدرة الوجود ، وكذلك عرفات ، والقبلة ، والمشعر ، كلها أمور شخصية ، فهنا لا معنى لتقييد الهيئة بالنسبة إليها في جميع موارده فهي كبرى كلية .

فلا اعتراض الأول كان عاماً موجهاً لجميع الموارد التي لا يكون متعلق المتعلق فيها مقدوراً ، والاعتراض الثاني موجه لخصوص الموارد الشخصية المتحققة .

الاعتراض الثالث :

بأن ما ذكره المحقق النائيني أن كل ماهية بالنسبة لمتعلق المتعلق أما أن تكون مطلقة أو يقيد الحكم بوجوده أو بعده ، هذا الذي ذكره غير صحيح ، ولا عمومية فيه .

توضيحه : أن محور الإطلاق والتقييد اللذين هما من اعتبارات الماهية ، هو الماهية المقيسة إلى الغير :

له اعتبارات بمقتضاه	الشيء إن قيس إلى سواء
أو لا بشرط الشيء فيما عقلا	وهي بشرط الشيء أو بشرط لا

فالشيء المقيس للغير له اعتبارات بلحاظ ذلك الغير، وأمّا الشيء بالقياس لنفسه فلا معنى للقول بأنّه أمّا مطلق بالنسبة لنفسه أو مقيد بالوجود (أو بالعدم) فالشيء لو قيس لسواه فله هذه الاعتبارات من اللا بشرطية، والبشرط شيئية، والبشرط لائية، وهنا لم يقس الوجوب - مثلاً - بالنسبة للغير، وإنما لاحظنا الوجوب بالقياس لنفسه، ولذلك لا يمكن القول إنّ أمّا مطلق أو مقيد بالوجود أو بالعدم، أو أنّه مهمل، فكلّ ذلك خارج عن محور الإطلاق والتقييد، وخارج عن محور اعتبارات الماهية، وقد وضحنا فكرة اعتبارات الماهية سابقاً، وأنّ الشيء لو لوحظ بالنسبة لغيره، فأما أن نريد تحقيق ترابط مع وجود الغير، أو مع عدمه، وإذا لم نرد تحقيق مثل هذا الترابط فهو الإطلاق اللحظي. هذا كلّ بالنسبة لقياسه مع الغير، وأمّا بالنسبة لنفسه فلا معنى لمثل هذه الاعتبارات.

إذن فمجرد خروج متعلّق المتعلّق هنا عن تحت دائرة الطلب كافٍ في المسألة، ولا مجال معه للمقدمة الثانية، وأنّه في المورد الذي يكون فيه متعلّق المتعلّق مفروض الوجود - أي خارجاً عن تحت دائرة الطلب - فأما أن يكون الشيء مقيداً بوجوده أو عدمه، أو مطلقاً أو مهملاً، كلّ ذلك لا مجال له، فلا مجال للمقدمة الثانية، وذلك لأنّ مثل هذا التقسيم في صورة اثنيّة الحكم ومتعلّق المتعلّق وتعدّدهما، وأمّا في صورة ملاحظة الشيء لنفسه، فلا معنى للقول أنّه مقيد أو مطلق، ولا محذور في اعتبار متعلّق المتعلّق هنا، ولا إشكال من هذه الناحية إلّا في كونه من قيود الهيئة، والمفروض عدم وجود الدليل على كونه من قيود الهيئة، فكونه من قيود الهيئة ليس لازماً لخروجه عن تحت دائرة الطلب، حتّى يلزم منه أخذ الشيء في نفسه، أو توقّف وجود الشيء على نفسه.

ومن هنا يتّضح أنّ مورد الاعتراض على المحقّق النائي، هو المقدمة الثالثة حيث اعترضنا عليها بهذه الاعتراضات الثلاثة.

اعتراض بعض الأعاضم على المحقّق النائي وجوابه: ونحن لا نعترض على

المحقق النائي بما اعترض عليه بعض الأعظم ، بأنه لو لم تقيّد الهيئة ولم نعتبر القيد مفروض الوجود فلا يأتي إشكال التكليف بما لا يطاق .

وذلك لأنّ المحقق النائي في المقدّمة الثانية ، وهي أساس كلامه ﷺ لم يستدلّ على رأيه ببرهان التكليف بما لا يطاق ، بل ببرهان الإطلاق والتقييد ، وأنّ الحكم بالنسبة لمتعلّق المتعلّق الذي أخذ مفروض الوجود خارجاً عن دائرة الطلب ، أمّا مطلق أو مقيد ، ولا معنى للإهمال ، لا أنّ كلامه أنّه لو لم يعمل هنا العمل فيلزم التكليف بما لا يطاق ، حتّى نقول أنّنا لو عملنا كذلك فلا يلزم التكليف بما لا يطاق . إذن فهنا أمران يلزم عدم الخلط بينهما في كلام المحقق النائي :

أحدهما: ما ذكرناه في المقدّمة الأولى وأنّ مجموعة من القيود يلزم خروجها عن تحت دائرة الطلب ، وهي القيود غير المقدورة ، أو أنّ ملاك الطلب قاصر عن التحريك فيها ، وهي ما نعبر عنها بمفروضة الوجود ، وثانيها : وهو الأساس ، أنّ كلّ شيء أخذ مفروض الوجود في مجال متعلّق المتعلّق ، فيلزم أن تكون الهيئة متقيّدة بوجوده .

كما أنّه في المقدّمة الأولى في القسم الذي لا يكون فيه متعلّق المتعلّق مقدوراً ، إنّما يخرج عن تحت دائرة الطلب ؛ لأنّ الطلب لا يعقل أن يتوجّه لغير المقدور ، وأمّا القسم الثاني فهو يخرج عن تحت دائرة الطلب ؛ لأنّ المصلحة والملاك فيه ليس فيه اقتضاء التحريك إليه ، فليس المجال مجال الاستظهار العرفي ، وأنّ العرف هل يفهم من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بأنّ العقد لو كان موجوداً فيجب الوفاء ، وليس قبل استظهار الوجوب من صيغة (افعل) وأنها ظاهرة في الوجوب أم لا ؟

فكيف يفهم العرف تقييد الهيئة ، فإنّ معنى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أنّني أمرك للوفاء بالعقود ، على فرض وجوده ، أي يجب العمل بالعهد ، وأمّا أنّ هذا الأمر لا بدّ أن يكون من قيود الهيئة ، فالعرف لا يفهم ذلك ، فإنّه هنا إنّما يكون مفروض الوجود

وخارجاً عن تحت دائرة الطلب ؛ لأنّ المصلحة التي تقتضي وجوب الوفاء تلزم إلّا بالوفاء بعقودنا الموجودة ، لا أنّها تفرض علينا أن نعقد عقوداً ، وبعد ذلك علينا الوفاء بها ، فالمصلحة قاصرة عن مثل هذا التحريك . نعم ، لو أطلقنا على جميع مدركات العرف ، بأنّها استظهار ، فالعرف هنا يفهم بأنّ المصلحة كامنة في الوفاء المنتسب للعقد ، بدون أن يلزم تحصيل العقد نفسه ، وهذا أيضاً لا يلزم منه تقييد الهيئة .

وتفصيل هذه المباحث سيأتي التعرّض لها في فصل الواجب المشروط ، وأنّ القيود الغير المقدورة هل أنّها راجعة كلّها للمادّة ، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ ، أو أنّها ترجع كلّها للهيئة ، كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ، أو القول بالتفصيل ؟

الوجه الثالث : ما ذكره المحقّق النائينيّ - أيضاً - ولكن في مرحلة الامتثال الخارجيّ ، وفرقه عن الوجه الثاني أنّ الثاني كان في مرحلة الإنشاء والفعليّة ، بينما هذا الوجه في مرحلة الامتثال الخارجيّ .

توضيحه : إنّ قصد امتثال الأمر بالأجزاء والشرائط متأخّر رتبة عن نفس الأجزاء والشرائط ؛ إذ المفروض أنّنا نريد أن نأتي - في مرحلة الامتثال - بهذه الأجزاء والشرائط بقصد امتثال الأمر ، فلو كان قصد امتثال الأمر بنفسه مأخوذاً في المتعلّق ، فيكون في رتبة بقيّة الأجزاء والشرائط ، ونتيجة ذلك هو أن نأتي بهذا القصد أيضاً بقصد امتثال أمره ؛ إذ لا فرق بين هذا العنصر وسائر العناصر ، وعليه فيلزم أن يتوقّف قصد امتثال الأمر بقيّة الأجزاء على قصد الامتثال ، وهذا من قبيل توقّف الشيء على نفسه .

وقد جعله في أجود التقريرات الإشكال الثالث^(١) ، قال : « أو أمّا في مقام

الامتثال، فلأن قصد الامتثال متأخر عن إتيان تمام أجزاء المأمور به وقيوده طبعاً، فإن قصد الامتثال إنما يكون بها، وحيث أننا فرضنا من جملة الأجزاء والقيود نفس قصد الامتثال، الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذلك الأمر، فلا بد أن يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال فيلزم تقدّم الشيء على نفسه».

وخلاصته: أننا نرى من ناحية تأخر قصد الامتثال عن سائر الأجزاء والشروط؛ إذ أننا نريد قصد امتثال تلك الأجزاء والشروط، فيكون قصد الامتثال المتحقق من المأمور متأخراً عنها، ومن ناحية أخرى هو في رتبة بقية الأجزاء والشروط، فإن قصد الامتثال مثلها معروض ومتعلق للأمر، فكما أن سائر الأجزاء والشروط يلزم الإتيان بها بقصد الامتثال، وهكذا قصد الامتثال فيلزم الإتيان به بقصد الامتثال، ونتيجته أن يكون قصد الامتثال متحققاً قبل قصد الامتثال، وتوقف قصد الامتثال على قصد الامتثال، وهذا هو توقف الشيء على نفسه.

والاعتراض على هذا الوجه: أن هذا الوجه إنما يصح في صورة ادعاء لزوم قصد الامتثال، حتى بالنسبة لقصد الامتثال، فيقال بأنه يلزم منه هنا توقف قصد الامتثال على قصد الامتثال، ولكن المدعى ليس كذلك، بل المدعى وجود الأمر الضمني المتوجّه لذات الأجزاء المتقيّدة بالشروط، ولا بد أن نأتي بهذه الأجزاء بداعي الأمر الضمني، وهذا معنى قصد الامتثال، لا أنه يلزم الإتيان بقصد الامتثال بداعي الأمر الضمني المتوجّه لقصد الامتثال.

وأما ما ذكره من أن قصد الامتثال أيضاً في رتبة سائر الأجزاء والشروط، فهذا نعترف به، وأنه في رتبة بقية الأجزاء والشروط، ولكن ليس لازم ذلك توقف قصد الامتثال أيضاً على قصد الامتثال ليلزم المحذور، فإن قصد امتثال ذات الأجزاء والشروط بداعي الأمر الضمني المتوجّه إليها، وأما قصد الامتثال فلا نريد القول بأنه لا بد من الإتيان به بقصد الامتثال.

مما ذكره من الاعتراض في مرحلة الامتثال غير صحيح.

إذن فظهر الجواب على كلامه ﷺ الذي يتألف من الاعتراض في مرحلة الإنشاء والفعلية ، ومرحلة الإنشاء والإطاعة .
ومن خلال مناقشة اعتراض الآخوند ﷺ ومناقشة اعتراضات المحقق النائيني ﷺ ،
وقد توضّح أنّه لا يوجد مانع لا في مرحلة الإنشاء ولا في مرحلة الفعلية ، ولا في
مرحلة الإنشاء أن يتقيّد المتعلّق بقصد امتثال ذلك الأمر بالتقريب الذي ذكرناه
في البداية .

الأمر الخامس

حول سائر الدواعي القريبة غير قصد الأمر

إنّ المدّعين لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلّق - أمثال المحقق
الآخوند ، والمحقق النائيني - قد اختلفا في بقية الدواعي القريبة ، كالإتيان بالمتعلّق
من أجل اشتماله على المصلحة المقصودة للمولى ، أو الإتيان بالمتعلّق بداعي
ترتب الوعد ، أو الفرار من الوعيد ، وأمثالها من الدواعي القريبة ، فهل يمكن
أخذها في متعلّق الأمر أم لا ؟ بعد أن ثبت عندهم عدم إمكان أخذ قصد الأمر نفسه
في متعلّق الأمر .

ادّعى المحقق الآخوند إمكان ذلك ، ولكنّه غير واقع .

وأما المحقق النائيني فادّعى استحالة أخذها .

إذن فيشتركان بعدم الوقوع ، إلّا أنّ الآخوند يقول إنّهُ ممكن غير واقع ، والنائيني
أنّه مستحيل ، والمستحيل لا يكون واقعاً بالطبع .

أمّا المحقق الآخوند ، فيما أنّه يعتمد في رأيه هذا على الوجه الأوّل الذي ذكرناه
سابقاً ، سواء على القول بالشرطيّة أو بالجزئية فيقول (بالإمكان) في مورد سائر
الدواعي القريبة ، وذلك لا نريد الإتيان ببقية الأجزاء بداعي قصد الأمر ليلزم

المحذور، الذي يترتب على القول بالشرطيّة، حيث أنكر توجّه الأمر لذات المقيد، وكذلك لا يلزم المحذور هنا بناءً على الجزئيّة، وهو داعويّة الشيء إلى داعويّة نفسه، فنحن هنا لا نريد الإتيان به بقصد امتثال الأمر، بل بالدواعي الأخرى.

إلا أنّ المحقّق الآخوند يذهب إلى (عدم وقوع) ذلك؛ لأنّه لا إشكال بتحقّق التعبدية فيما لو أتينا بالمأمور به بداعي أمره، ويقع العمل صحيحاً، والجميع متفقون على ذلك، إلا أنّ المحقّق الآخوند صحّح ذلك من طريق الغرض، والإلزام هنا نابع من لزوم تحصيل غرض المولى، بل أننا ذكرنا بأنّ صاحب الجواهر ذهب إلى أنّه يشترط في صحّة العبادة وتحقّق التعبدية الإتيان بالعمل بداعي قصد الأمر فحسب، وأمّا إذا أتى ببقية الدواعي لا بنحو الداعي على الداعي، فأشكل في صحّة العبادة.

إذن فالإتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر لا إشكال في صحّته، وتحقّق التعبدية به، مع أنّه لو أخذ في المتعلّق غير قصد الأمر من سائر الدواعي القرينة، فلا بدّ من الحكم ببطالان الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر، وعدم إجزائه مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

وبيان الملازمة واضح على مسلكه، وذلك لأننا لو قيّدنا المأمور به ببقية الدواعي القرينة بنحو الشرطية، لذلك يعني أنّه لا يكون أمر لذات المأمور به، فإنّه ذكر بأنّ ذات المقيد لم يتوجّه إليه أمر - بالتقريب السابق -.

إذن فكيف يمكن الإتيان بذات المأمور به بداعي الأمر؛ إذ لا يوجد أمر، فكيف يعقل الإتيان بداعي الأمر، مضافاً إلى الإشكال الذي سنوجّهه على الشقّ الثاني.

وأما لو أخذ الداعي القريب على نحو الشرطية والجزئية، فهنا أيضاً لا يمكن الإتيان به بداعي الأمر؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ أحد جزئيه هو تلك الدواعي القرينة غير داعي الأمر، والجزء الآخر هو الإتيان بالصلاة أو الوضوء بالدواعي القرينة

الأخرى ، ونتيجته أننا لو أردنا الإتيان به بداعي الأمر ولو الأمر الضمني ، فالأمر الضمني يدعو إلى متعلّقه كما ذكرنا سابقاً في حال انضمامه لغيره ، وهنا لم يتحقّق حال الانضمام للغير ؛ إذ المنضم إليه هو بقية الدواعي القريبة ، والذي نريد نحن ضمّه إلى الغير هو داعي الأمر ، ولو داعي الأمر الضمني ، فالنتيجة هو الحكم بالفساد على أي تقدير .

وما ذكره رحمته صحيح بناءً على مسلكه ، ولا يرد عليه إشكال بناءً على مسلكه ، كما أشكله بعض ، فالإشكال عليه مبنيّ لا بنائي ، فلا يتوجّه عليه إشكال بنائي .
رأي المحقّق النائيّ : فذهب إلى وجود داعيين اثنين ، وفي كليهما ادّعى الاستحالة .

وخلاصة رأي المحقّق النائيّ : أنّ له بيانين في هذا المجال :

البيان الأول : أنّ تقييد المتعلّق بقصد خصوص حصول المصلحة والملاك غير معقول .

البيان الثاني : أنّ تقييد المتعلّق بجميع الدواعي القريبة غير معقول .
البيان الأول ومحصّله : أنّ تقييد متعلّق الأمر بقصد الملاك والمصلحة أمر غير معقول ؛ وذلك لأنّ قصد الملاك والمصلحة في الفعل متوقّف على ترتّب المصلحة على الفعل نفسه ، وترتّب المصلحة على الفعل متوقّف على القصد ، فما دام لم نقصد فلا تترتّب تلك المصلحة على الفرض ، وما دام الفعل لم يكن بصورة بحيث تترتّب على نفسه المصلحة فلا يمكن قصد التسبب بالفعل لتلك المصلحة .
 إذن فيلزم الدور .

وقد قلنا بأنّ الجواب بالقول بتعدّد المصلحة يلزم منه محذور آخر .

والتحقيق في الجواب على هذا الاعتراض بأنّه من المسلّم به أنّ قصد التسبب بعمل ما لأجل حصول مصلحة خاصّة تتوقّف على الترابط بين هذا الفعل وبين ذلك

الغرض ، وإلا فإن كل شيء لا يمكن أن يؤتى به بداعي أي شيء ، كما ذكرناه سابقاً ، ولكن هذا المقدار من الترابط الذي يلزم توفره بين الفعل والمصلحة لا يلزم أن يصل إلى حد العلوية التامة ، أي لا يلزم أن يكون الفعل علّة تامة لحصول تلك الغاية المطلوبة ، حتّى نقصد نحن التسبب بإتيان الفعل لحصول تلك المصلحة ، بل أنّه لو كان بصورة على تقدير تحقّق الفعل تتحقّق تلك المصلحة ، ولو من باب أنّ الفعل مقتضي لتلك المصلحة ، وقد تحقّقت بعض الشرائط سابقاً ، وهي باقية الآن ، والشرط الآخر الدخيل في فعلية التأثير قد تحقّق في حال قصد التسبب ، وهذا المقدار يكفي في صحّة قصد التسبب ، فقصد التسبب يتوقّف على وجود ارتباط بين الفعل والمسبّب المشتاق إليه بالذات ، بنوع أنّا لو قصدنا هذا الفعل فيتربّب ذلك ، وهذا أمر مفروض في المقام ؛ وذلك لأنّ الفعل بقصد التسبب لتلك المصلحة هو علّة تامة لحصول المصلحة ؛ إذ حينئذٍ لا يتوقّف على شيء آخر ، غاية الأمر أنّ هذا القصد يتوقّف على فعلية تربّب تلك المصلحة على الفعل ، ولا مانع من أن يقصد الإنسان التسبب لشيء لا ينفكّ عن مسببه في وقت إيجاده ، ولو أنّه بمجرد قصد التسبب يتحقّق شرطه ، سواء كان ذلك الشرط غير قصد التسبب ، أو كان شرط التأثير هو قصد التسبب بنفسه .

إذن فما يتوقّف عليه قصد التسبب غير ما يتوقّف قصد التسبب عليه ؛ إذ أنّ قصد التسبب يتوقّف على ذلك ، فهو مرحلة اقتضائية ، ولكنّه هو لا يتوقّف على قصد التسبب ، بل أنّ فعليته وخارجيته تتوقّفان على قصد التسبب ولا مانع منه .

ويمكن الإشكال على كلام المحقّق النائي رحمه الله باعتراضين :

الاعتراض الأوّل : أن نقول بوجود مصلحتين : مصلحة تترتب على ذات الصلاة ، وهذه المصلحة مصلحة ملزمة ، والمصلحة الأخرى هي أيضاً ملزمة تترتب على إتيان الصلاة بقصد التسبب للمصلحة الأولى ، فإذا صحّ ذلك فلا محذور ؛ إذ الذي يتوقّف عليه قصد التسبب هو المصلحة (أ) التي تترتب على ذات الصلاة

بحيث تكون ذات الصلاة علة تامة لها، وأما الذي يتوقف على قصد التسبب فهو مصلحة أخرى نعبر عنها بمصلحة (ب)، وبناء عليه فالذي يتوقف على قصد التسبب غير الذي يتوقف عليه قصد التسبب، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه.

وهذا الإشكال غير وارد لا أنه لا يندفع به كلام المحقق النائيني، ولكن سيقع في محذور أشد، وهو أنه يلزم من هذا الاعتراض عدم القضاء أو الإعادة، لو أتى الإنسان بالصلاة بغير قصد القرية، أو بغير ترتب المصلحة والملاك، ونتيجته سقوط الأمر بالصلاة بدون الإتيان بها بالداعي القريب.

توضيحه: المفروض ترتب المصلحة الملزمة على ذات الصلاة، فلو أتيت بالصلاة ولو بدون قصد التسبب لتلك المصلحة - وهو أمر غير متيسر - أو بدون الداعي القريب، فإنه سوف تستوفى تلك المصلحة الملزمة، غاية الأمر تحقق المخالفة من جهة أخرى وهو فوات تلك المصلحة الملزمة الأخرى التي كانت مترتبة على الإتيان بالصلاة مع قصد التسبب بالصلاة، فأعاقب على ذلك، وهذا بحث آخر، فإنني قد أتيت بالصلاة، والإتيان بالصلاة مسألة، ومخالفة أمر آخر مسألة أخرى، وبعد ذلك لا تقبل الصلاة التدارك؛ إذ لا فائدة للإعادة، فإنني لو أردت الإتيان بالصلاة ثانية فإن تلك المصلحة التي عبرنا عنها بمصلحة (أ) لا تترتب على هذه الصلاة؛ إذ أنها كانت مترتبة على صرف وجود الصلاة، وصرف وجود الصلاة قد تحقق في الصلاة الأولى، فحين أؤدي الصلاة ثانية بقصد التسبب للمصلحة الأولى فإن مثل هذا الأمر لا سببية له؛ إذ أن مطلق وجود الصلاة لم يكن سبباً لتحقيق المصلحة الأولى، بل أن صرف وجودها هو العلة التامة لتحقيق تلك المصلحة، فهنا لا تيسر الإعادة، ونتيجة ذلك أن الالتزام بهذا الاعتراض يعني أنه لو صلى الشخص صلاة بدون أي داعٍ قريبٍ فيتحقق الامتثال لأمر الصلاة.

نعم، إنه خالف أمراً آخر، وهو الإتيان بالصلاة بقصد التسبب للمصلحة الأولى،

ولكن حينئذٍ لا تلزم الإعادة ولا القضاء، وصلاته صحيحة، ولكنه قد خالف مخالفة ما، ولم يلتزم أحد بذلك.

الاعتراض الثاني: هناك جامع لكل الدواعي القرينة، وهو (إضافة العمل لله وإتيانه بالداعي الإلهي)، ولكن مطلق الداعي للعمل لا يمكن أن يكون من شؤون متعلق الأمر.

توضيحه: لا بد من ملاحظة الدواعي في مجال الإرادة التكوينية أولاً، لنرى هل يمكن أن تكون من ملاسبات المراد ومتعلق الإرادة أم لا؟ فإذا لم يكن ذلك ممكناً فنرى ذلك في مورد بحثنا؟

في مجال الإرادة التكوينية: فقد ذكروا بأن متعلق الإرادة التكوينية هو المراد، أي ما تعلق به الإرادة والشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وأما الداعي على تحقق الإرادة والاختيار، فهو ليس من شؤون المتعلق والمراد، بل هو الموجب لتعلق الإرادة بهذا المتعلق، فهو في رتبة الدواعي مطلقاً، فحين يؤدي الإنسان عملاً ما، فإن متعلق إرادتنا هو العمل نفسه، وأما الدواعي الموجبة لإعمال القدرة في أداء العمل، فهي خارجة عن حدود متعلق الإرادة، ومتعلق إعمال القدرة، فإن إعمال القدرة يتوجه لفعل خاص، وأما الدواعي فهي علّة لإعمال الإرادة والقدرة لا أنها متعلقة أو من شؤون المتعلق؛ لأننا لو اعتبرناها من شؤون متعلق الإرادة فإن ذلك يعني أنها في رتبة المعلول للإرادة، مع أنها في رتبة العلّة للإرادة.

وبإيجاز: الوجدان حاكم بأن الداعي موجب لتحقيق هذه الإرادة، وأن الإنسان حين يريد ممارسة عمل فإن ذلك العمل يوجد نتيجة الإرادة وإعمال القدرة، وأما الداعي فهو الموجب لتحقيق الإرادة، ولكن الإرادة هي التي أوجدت المتعلق، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن أن تكون دواعي الإرادة من الأمور التي تتعلق بها الإرادة.

فهذه الفكرة واضحة في مجال الإرادة التكوينية.

وأما في مجال بحثنا فنذهب إلى أنَّ الإرادة التشريعية مثل الإرادة التكوينية، فكما لا يعقل في الإرادة التكوينية أن تكون دواعي تحقق الإرادة من شؤون المراد ومتعلق الإرادة، وكذلك الأمر في الإرادة التشريعية، وذلك لأنَّ الإرادة التشريعية إنما تصدر لأجل تحقيق الإرادة على وفقها في العبد والمأمور، وإذا كان لا يمكن للإرادة التكوينية للعبد أن تكون متعلقة بشيء من دواعي الإرادة. إذن فالإرادة التشريعية أيضاً لا يمكن أن تتعلق بشيء من داعي الإرادة.

هذا محصل كلامه ﷺ.

أقول: في كلامه مواقع للنظر:

أما في مجال (الإرادة التكوينية) فقد ذكر بأنَّ الدواعي الموجبة لإيجاد الإرادة لا يمكن أن تقع تحت هذه الإرادة، بمعنى (إعمال القدرة)، ولكن معنى (الإرادة) لا ينحصر في (إعمال القدرة)، فقد استعملت (الإرادة) بمعانٍ عديدة، أمثال الاشتياق، وإعمال القدرة التي أسماها هنا بالاختيار، وقد تستعمل في (قصد التسبب)، فقد استعملت الإرادة في معنى (الشوق)، فيمكن أن يشترك الإنسان لأمر متأخر، أو لعمل يؤديه الغير، فيتشوق لتحقيق مثل هذا العمل الاصلاحي في المجتمع، فلا مانع من تفكيك الاشتياق عن المشتاق إليه، وسيأتي توضيح هذا المعنى أكثر في بحث الواجب المعلق.

وأخرى تستعمل الإرادة بمعنى (إعمال القدرة) وإعمال القدرة لا يعقل تفكيكه عن المراد.

وثالثة: تستعمل الإرادة بمعنى (قصد التسبب بشيء إلى شيء آخر)، فمثلاً: حين يقول الإنسان: (بعت) فهذا عمل قد نشأ عن الإرادة، أي أنَّ الإنسان قد أعمل قدرته حين قال: (بعت)، فتارة يكون عمله هذا مقروناً بعمل جوانحي، وهو قصد التسبب بـ (بعت) إلى حصول الملكية القانونية، وأخرى لا يكون مقترناً بقصد

التسبيب، فهو يقول: (بعت) أو (أنت حرّ لوجه الله) دون أن يلتفت إلى أنّ كلامه هذا سبب لذلك الأمر القانوني، وليس له قصد التسبيب، فإنّ قصد التسبيب عمل جواني، فيمكن للإنسان (القيام) عند مجيء زيد، وهذا القيام بالطبع هو عمل إراديّ مسبوق بالإرادة، فتارة يكون هذا العمل مقترناً لقصد التسبيب، وتعظيم ذلك الشخص القادم، فيقوم لأجل قصد التعظيم، وإبراز احترامه، وأخرى يقوم بالعمل بدون هذا القصد، فقصد التسبيب عمل جواني وليس معناه هو الإرادة. إذن ففي مجال الإرادة التكوينية، فالمراد الذي يأتي به الإنسان فيمكن أن يأتي به بقصد التسبيب لجهة، ويمكن أن يقصد به التسبيب لجهة أخرى، فقصد التسبيب معنى آخر غير الإرادة.

وأما في مجال الحكم والإرادة التشريعية، فقد ذكرناه مبناه ﷺ في تفسير حقيقة الحكم، وأنه إيقاع العمل نفسه على ذمة المكلّف، فهو قد أنكر أن يكون الحكم الوجوبيّ أو الاستجابيّ هو (الإرادة)، فليست الإرادة التشريعية الواقعية مترتبة على عمل الغير، والحكم مبرز لها، وهو رأي المحقّق العراقي، وليست حقيقة الحكم الإرادة الاعتبارية؛ إذ لا دليل على الإرادة الاعتبارية، بل هو يذهب إلى أنّ حقيقة الوجوب عبارة عن إيقاع الشيء على ذمة المكلّف، فهو نسبة إيقاعية، فلا علاقة له بالإرادة لنقول بأنّ الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، وهذه الإرادة الفاعلية من الأمر والمولى هي مقدّمة لحصول الإرادة الفاعلية في العبد والمأمور، فأى ترابط بينهما؟ وهل يمكن لإنسان في مسألة ما أن يختار المبنى الذي اختاره في مسألة أخرى.

وهكذا الأمر بناءً على المسالك الأخرى، كالمسلك الذي يذهب إلى أنّ حقيقة الحكم عبارة عن اعتبار مشتمل على الوعيد على الترك، بنحو اللّف والاندماج، فهو من قبيل جعل الداعي بالإمكان بالنسبة للفعل، فهل يمكن اعتباره من قبيل الإرادة التكوينية.

فإذا توضّح ذلك ، فالمقنّن تارة يجعل الداعي لذات الفعل بالإمكان ، وأن الشخص الذي لا يملك الداعي على الإتيان بالعمل فهذا التقنين يكون داعيه لذلك على تقدير كونه شخصاً مطيعاً ومنقاداً ، فيكون جعل الداعي لأجل تحقيق هذا الغرض ؛ لأنّ ذلك العمل ممّا يترتّب على ذاته المصلحة والملاك بأيّ قصد أتى به . وأخرى يلاحظ المقنّن بأنّ المصلحة لا تترتّب على العمل إلّا إذا أتى به المكلف بقصد خاصّ ، فلو صدر هذا العمل من الإنسان بقصد حبّ النوع ، أو تطوير المجتمع ، أو خدمة الغير ، ففي مثل هذه الحالة تترتّب عليه المصلحة العليا ، التي يستهدفها العمل ، وهي تضامن واتّحاد المجتمع ، وأمّا لو أتى بالعمل بذاته بدون هذا القصد ، بل كلّ فرد يأتي بالعمل بداعي مصلحته هو ، فنتيجة ذلك عدم ترتّب تلك المصلحة ، وهي تركيز الاتحاد في نفوسهم ، وتقدّم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة .

هذا كلّه في مجال القانون البشريّ ، وكذلك الأمر في مجال القانون الإلهيّ ، فحين يرى المولى بأنّ هذا العمل لو أتى به بقصد التسبب لجهة إلهيّة ، فيترتّب الملاك الملزم عليه ، وهذا الملاك هو حصول الترابط الواقعيّ بين العبد والمولى ، التي جعلت العبادات لأجل تحقيقه ، ومن هنا يجعل المولى الداعي فيه بالنسبة للعمل الذي يؤتى به بداعي إلهيّ ، ومضافاً إلى المولى ، وبقصد التسبب لقرب المولى ، والتسبب لحصول رضا المولى أو للفرار من العقوبة ، وغيرها من الدواعي . فالملاك - إذن - مترتّب على عنصرين : ذات العمل ، والقصد القريبى الإلهيّ ، وقد توجّه الاشتياق لكليهما ، وعلى وفقه صدر الأمر منه ، والأمر - كما ذكرنا سابقاً - مشتمل على الوعيد على الترك ، بمعنى أنّك لو لم تأتِ بهذا العمل مع قصد التسبب فتعاقب ، ولا محذور في ذلك ، فإنّ موضوع ذلك القانون الجزائيّ هو ترك عمل جوارحيّ ، أو ترك عمل جوانحيّ ، وهو قصد التسبب لرضا الله ، والمشروط ينتفي بانتهاء شرطه ، فيجعل الداعي لهذا المجموع المركّب من العمل الجوارحيّ

والجوانحي، ونتيجته حصول إرادتين للإنسان: إحداهما لذات العمل الخارجيّ، وهو العمل الجوارحي، والآخر للعمل الجوانحيّ وهو قصد التسبب لحصول تلك المصلحة، فعلى طبق الإرادة التشريعيّة تتحقّق إرادتان في المكلف من هذا الحكم الواحد؛ إذ قلنا بأن قصد التسبب عمل جوانحيّ، قد يصبح موجوداً في بعض الأحيان، وقد لا يكون موجوداً، فإنّ الإنسان قد يقوم مقارناً لمجيء زيد بدون أن يقصد التعظيم.

إذن فلا يمكن قبول الفكرة السابقة بأنّه كما لا يكون اعتبار الدواعي من شؤون المتعلّق في الدواعي القربيّة في مجال الإرادة التكوينيّة، وكذلك الأمر في الأحكام والإرادة التشريعيّة لا يمكن اعتباره من قيود المتعلّق فيها. ومن كلّ ذلك يظهر كما أنّه لا مانع من تقييد المتعلّق بقصد امتثال الأمر، وكذلك لا مانع من تقييد متعلّق الأمر بقيّة الدواعي القربيّة.

(١).

كان الحديث يدور عن البحث في الطرق التي ذكرت للتعبديّ، ومع غضّ النظر عن تقييد المتعلّق بالدواعي القربيّة، وقد ذكرنا ثلاث طرق، منها:

الطريق الرابع: ما ذكره المحقّق الآخوند، وأنّه لا فرق في مرحلة التفهيم بين الأمر التعبديّ والأمر التوصلّي، لا في مجال نفس الأمر، ولا في مجال المتعلّق، مع عدم تماميّة متمم الجعل بشئى تقرّباته، فإنّه في مورد تفهيم التعبديّ، يتعلّق الأمر بذات المأمور به، وإنّما الفرق بينهما في مرحلة الموافقة وهي مرحلة الامتثال، فالعقل يحكم بأن موافقة التوصلّي تتمّ بنحوين: على وجه الانقياد، وعلى غير وجه الانقياد، فعلى كلا الوجهين يحصل التخلّص من العقوبة بهذه الموافقة.

وأما في مجال التعبديّ فالعقل يدرك بأن الموافقة لا تحصل إلّا إذا أتى بالعمل

(١) هنا أوراق مفقودة ذكر فيها الأمر السادس والطرق الثلاثة.

على وجه الانقياد ، وأما لو لم يكن على وجه الانقياد فلا أثر له ، وذلك لعدم سقوط الأمر به ، وذلك لعدم سقوط الغرض على الفرض ؛ لأن الغرض في التعبدّي أخص من المأمور به ، ولا يترتب على الإتيان بذات المأمور به فحسب ، فهذا حكم موكل للعقل .

وبعد ذلك ذكر أنه لو شك في الواجب أنه تعبدّي أو توصليّ ، فالمجرى هنا الاشتغال بحكم العقل ، ولو أننا نذهب للبراءة في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين ، وذكر بأن من الواضح عدم جريان البراءة الشرعيّة في مسألتنا ؛ وذلك لأن البراءة الشرعيّة إنما تجري في المورد الذي يكون أمر رفعه ووضعه بيد الشارع ، والمفروض أن لزوم قصد القرية ليست بيد الشارع ، وأما البراءة العقلية فذكر بأنه لا إشكال في الاشتغال ، وهذه الفقرة تحتاج لتوضيح سيأتي .

ونذكر أصل مبناه ، وهو يتوقف على عدم الفرق بين تشريع التعبدّي وتشريع التوصليّ من جهة استحالة التقيد ؛ إذ لا يمكن التشبّث لذلك بتممّ الجعل للوجوه الثلاثة المستفادة من كلامه اعتراضاً على الطريق الثاني ، مضافاً للطريق الثاني الذي ذكرناه .

وأما ما ذكره من أنه لا وجه لجريان البراءة النقلية هنا بناءً على مسلكه ، فهو صحيح .

وأما ما ذكره من عدم جريان البراءة العقلية في مورد الشك في التعبدّي والتوصليّ ، فهذا يمكن أن يقال بأنه صحيح .

وأما ما ذكره من الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وما نحن فيه ، وأننا حتى لو قلنا بالبراءة في موضوع الأقل والأكثر ، ولكن لا يمكن القول بها فيما نحن فيه ، فهناك ثلاثة تقريبات لذلك :

التقريب الأول : وهو رأينا في المسألة ، فإنه يرى عدم جريان البراءة النقلية

فيما نحن فيه ، وأما عدم جريان البراءة العقلية فيما نحن فيه ، ولو قال بها في موضوع الأقل والأكثر الارتباطيين فإن سره أنه وإن قال بالاشتغال في الأقل والأكثر ، ولكن إذا كان الوجهان اللذان اعتمد عليهما في إجراء الاشتغال هناك وإنكار البراءة العقلية تامين هناك ، ولكنهما غير تامين فيما نحن فيه .

والوجهان هما :

أحدهما : العلم الإجمالي بأن الواجب أما الأقل والأكثر ، وهو قد أنكر انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطيين ، ونحن نعتمد في جريان البراءة العقلية وعدم جريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين على انحلال العلم الإجمالي وعدم انحلاله ، ولكن هذا لا وجه له في موضوع البحث ؛ لأن متعلق التكليف معلوم بالتفصيل لا بالإجمال ، فالذي شرع هو الأمر المتوجه للذات ، ونحن نقطع بأن الشارع لم يأخذ في متعلق أمره أي شيء حتى يجعل الثاني .

ثانيهما : من ناحية (الغرض) وأنه يلزم تحصيل الأغراض المولوية ، وأننا لو اخترنا الأقل فسوف نشك في حصول الغرض ، وهذا المطلوب قد نوقش هناك ، وقد تعرضنا له ، ولكن هذه المناقشات لو تمت هناك فلا تتم فيما نحن فيه .

توضيحه : أنه في ذلك البحث يمكن القول بأنه على تقدير أن وظيفة العقل هي تحصيل الأغراض المولوية ، ولكن ذلك فيما لو لم يكن المولى نفسه في مقام التشريع ، بمعنى أن المولى أما أن لا يكون متمكناً من التشريع في مقام التشريع أبداً ، أو أنه غير متمكن من التشريع الوافي بالغرض ، وأما لو كان المولى بنفسه متصدياً للتشريع الوافي ، فتبدل وظيفة العبد من تحصيل الأغراض المولوية إلى تحصيل المأمور به ، فيكون القانون هو الحاكم لا الأغراض ، وفي مجال الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإن المولى في مقام التشريع ، وقد أصدر تشريعه ، والمقدار الذي وصل لأيدينا من تشريعه هو وجوب الأقل فحسب ، بينما الزائد عليه مشكوك فيه ، مع كونه متمكناً من التقييد بالأكثر ، وأما في مورد عدم تمكّن المولى من ذلك ،

كما في المولى العادي ، كما لو كان نائماً وطفله يغرق ، ففي حال النوم لا يتمكن من التشريع لعبده (انقذ ابني) ، أو كان ملتفتاً ومتمكناً من التشريع ، ولكن التشريع غير وافي بالغرض ، كما في مورد قصد القرية ، فإن المفروض أنه يستحيل عليه التشريع الوافي بالغرض ، وفي مورد عدم تمكّنه من تحصيل الغرض الوافي ، فهنا يحكم العقل بأن وظيفة العبد هي تحصيل الغرض مهما كان ، وأما في صورة تمكّنه من تشريع الغرض الوافي ، وقد صدر منه مثل هذا التشريع ، ولكن نشك في حدود تشريعه ، وأنّ المكلف به هو الأقل أو الأكثر ، فهنا يمكن القول بعدم لزوم تحصيل الغرض ، بل اللازم هو تحصيل المأمور به بالمقدار الواصل إلينا .

إذن فلو قلنا في موضوع الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة العقلية ، والتزمنا بانحلال العلم الإجمالي ، وأجبنا عن شبهة الغرض ، وأنّ وظيفة العقل تبديل الوظيفة ، ولكن فيما نحن فيه فلا إشكال من القول بالاشتغال ، أو ذلك لأنّه لدينا علم إجمالي بالمأمور به ، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، فنحن إلى الحين الذي لم نأت به بالمأمور به بعنوان الانقياد ، فلا نكون قاطعين بتفريغ الذمة ، وهنا لا توجد شبهة انحلال العلم الإجمالي ، ولا شبهة عدم لزوم تحصيل الغرض من ناحية قيام المولى بوظيفة التشريع ، مع إمكان التشريع الوافي بالغرض .

وهذا ما يصل إلينا نظرنا من أنّه رأي المحقّق الآخوند وأنّه في الأقل والأكثر الارتباطيين حتّى لو قلنا بالبراءة العقلية ، ولكن فيما نحن فيه لا يمكننا القول بالبراءة العقلية ، بل المورد هو مورد (الاشتغال) قطعاً .

التقريب الثاني : ما يستفاد من حاشية أجود التقريرات والمحاضرات ، وخلاصته : أنّ المحقّق الآخوند حين يقول بجريان البراءة في مورد الأقل والأكثر الارتباطيين ، وبالاشتغال في موردنا ، فليس قوله هذا ناظراً للفرق بين المسألتين في البراءة العقلية ، بل ناظر للفرق بينهما في البراءة الشرعية ، فإنّ البراءة الشرعية

لا تجري في موردنا، وتجري في مورد الأقل والأكثر، وأما البراءة العقلية، فإن نفس السر الذي أوجب القول بالاشتغال هناك - وهو لزوم تحصيل غرض المولى - هو بنفسه يفرض القول بالاشتغال هنا في موردنا، بمعنى أن رأي المحقق الآخوند بالقول بالاشتغال العقلي هنا ليس لأجل وجود نكتة زائدة غير متوفرة في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين، بل نظره عدم جريان البراءة الشرعية هنا، وليس نظره اختلاف الوجه في جريان الاشتغال في كلا الموردين، بل القول بالاشتغال في كلا المسألتين بوجه واحد وهو (شبهة الغرض).

ولكن يعترض على هذا التقريب بأنه لا يتلاءم مع ظاهر كلام المحقق الآخوند، بل ظاهره أننا لو قلنا في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة العقلية، فلا وجه للقول بالبراءة العقلية فيما نحن فيه، وتقريبه هو الذي ذكرناه في التقريب الأول.

التقريب الثالث: لتوضيح قول المحقق الآخوند ما ذكره المحقق النائيني، فإنه ذهب إلى أن رأي المحقق الآخوند يبتني على انقسام متعلقات الأحكام في صورة كونها من المسببات التوليدية إلى قسمين:

أحدهما: ما يكون فيه ترتب المسبب على السبب التكويني ترتباً تكوينياً كترتب التنظيف على الغسل، وترتب الإحراق على الإلقاء في النار، وترتب التعظيم على القيام.

والثاني: ما يكون فيها ترتب المسببات التوليدية التي تكون متعلقات للأمر على أسبابها ترتباً شرعياً، كالطهارة الحديثة المترتبة على الغسل، والطهارة الخبيثة المترتبة على الغسل، بناءً على أن الطهارة من الأمور الشرعية.

ويختلف هذان القسمان من المسببات التوليدية فيما بينهما في التسمية وفي جريان البراءة.

ففي القسم الذي يكون فيه ترتب المسببات التوليدية على أسبابها ترتباً تكوينياً

فيسمّى هذا السبب بـ (المحقّق)، وفي القسم الذي يكون فيه الترتّب شرعياً فيعبّر عنه بـ (المحصّل)، وينسب للآخوند القول بالاشتغال في مورد المحقّقات التي يكون المسبّب تكوينياً؛ لأنّ المأمور به هو ذلك المسبّب التوليدي والرابطة تكوينيّة، فلا مجال للبراءة، وأمّا في موارد (المحصّلات) حيث تكون الرابطة تشريعيّة، فيذهب هنا أنّه لو كان أمر الوضع والرفع بيد المولى، فالمجرى البراءة، كمورد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وأمّا لو لم يكن أمر الوضع والرفع بيد المولى، كقصد القربة، فهنا مجرى الاشتغال.

إذن فالمحقّق النائيّ يرى بأنّ المحقّق الآخوند قد أدخل البحث في موضوع المحصّل والمحصّل، ويرى الأغراض مأوراً بها، بهذا التفصيل.

ثمّ أشكل المحقّق النائيّ على هذا الرأي بحسب تقريره على المبنى والبناء. أمّا إشكاله على المبنى، وأنّه لا وجه لإجراء البراءة حتّى في المحصّل الشرعيّ، مع أنّ المأمور به محصّل، ومجرّد كون الارتباط بين المحصّل والمحصّل ارتباط شرعيّ، غير مفيد.

وأما إشكاله في البناء فإنّ نسبة الأغراض والملاكات لأفعال البشر ليست من قبيل المسبّبات التوليديّة، بل إنّها من قبيل العلل المعدّة، فالإنسان لا يحاول إيجاد الملاك بعمله، وليس عمله علّة تامّة، بل هو معدّ، فلو انضمت الجهات الأخرى إليه فيترتّب الملاك، فالمسبّب التوليديّ لا ينفكّ عن سببه، بينما في ملاكات الأحكام فإنّ ترتّبها على أفعال المكلفين من قبيل المعلولات المترتبة على العلل المعدّة.

ولكن نحن نشكل: على صحّة انتساب مثل هذا التقريب والرأي للمحقّق الآخوند، فليس رأي المحقّق الآخوند، كما فهمه المحقّق النائيّ من كلامه، فإنّ المحقّق الآخوند لا يريد أن يقول بأنّ متعلّق الأحكام هو الأغراض المولويّة،

حتى يأتي حديث المحصّل والمحصّل ، فقد فهم المحقّق النائيّ من كلامه أنّ المأمور به واقعاً هو الأغراض المولويّة ، وأمّا متعلّقات الأحكام فليست متعلّقات واقعاً ، والنسبة بينهما نسبة الأسباب والمسبّبات التوليديّة ، ولكن نسبة هذا الرأي للمحقّق الآخوند غير صحيحة ، فإنّ المحقّق الآخوند لا يرى الأغراض متعلّقات للأحكام لتكون من قبيل المحصّل والمحصّل . هذا أولاً .

وثانياً : القول بانقسام المسبّبات التوليديّة في متعلّقات الأحكام إلى قسمين : فتارة هي من قبيل التكوين كالإلقاء والإحراق ، والمأمور به هو الإحراق ، وأخرى يكون المسبّب شرعياً ، هذا التقسيم محلّ تأمل ، وسيأتي مناقشة هذا التقسيم في أواخر مبحث مقدّمة الواجب عند التعرّض لمقدّمة الحرام ، وإجماله : أنّ المسبّبات الشرعيّة خارجة عن متعلّقات الأحكام ، بل أنّ إطلاق اسم المسبّب عليها لا وجه له ؛ إذ المفروض أنّ مرجع التسبب إلى جعل الشارع المسبّب عند وجود السبب ، فهو فعله وليس فعل المكلف ، حتّى يأمره بإتيان المسبّب ، فإنّ نسبة الطهارة للغسلتين والمسحّتين نسبة السبب والمسبّب ، ولا يمكن أن تكون متعلّقة للحكم ، فحين يأتي المكلف بالغسلتين والمسحّتين فالمولى يوجد الطهارة ، فالطهارة من أعمال الغير ، وليست من أعمال المكلف ، وأعمال الغير لا تقع تحت اختيار المكلف ، ليتوجّه الطلب والتكليف .

ومن كلّ ذلك علم واقع رأي المحقّق الآخوند فإنّه يرى بأنّ التشريع لا يمكنه أن يتكفّل التشريع التعبدّي للوجوه المتقدّمة ، وأمّا تفرقه بين محلّ البحث وبين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين في الاشتغال ، فإنّ نظره ظاهراً إلى أنّ الاشتغال العقليّ فيما نحن فيه أوضح من الاشتغال العقليّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين فنظره المبارك لهذا الذي ذكرناه وليس نظره إلى وجود فرق بين هذه المسألة ومسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين في الجهة العقليّة ، كما هو التقريب الثاني ، ولا نظره إلى ربط محلّ البحث بمسألة المحصّل والمحصّل كما استفاده المحقّق النائيّ .

الأمر السابع

هل يوجد أصل لفظي، وهو الإطلاق، يدل على التعبدية أو التوصلية بحيث يستكشف مقتضى القانون الكلّي عن طريق الإطلاق، أو لا يوجد إطلاق في المقام؟ وندرس هذا البحث على ضوء الطريق الثالث في تصوير التعبدية بالنحو الذي ذكرناه. هنا آراء ثلاثة:

١ - فبعضهم يذهب إلى وجود الأصل اللفظي، وأنه يقتضي التعبدية، وهذا يبتني على الطريق الأول الذي ذكرناه في البحث السابق بكلا تقريبيه، وقد ناقشنا كليهما، وأن إطلاق الأوامر يقتضي التعبدية.

٢ - وبعضهم يذهب إلى وجود الإطلاق، ولكنهم يرون بأنه يقتضي التوصلية.

٣ - وبعضهم يذهب إلى عدم وجود إطلاق في المقام.

وكلامنا في تقييم الرأيين الأخيرين - الثاني والثالث - وأما الرأي الأول فقد مرّ جوابه، فيقع كلامنا أنه هل يوجد إطلاق في المقام يقتضي التوصلية، أو لا يوجد إطلاق، بل المورد مورد الإهمال.

ولا بدّ من ذكر ثلاثة أمور لعلاقتها في تقييم هذين الرأيين:

الأمر الأول: هل يستحيل الإطلاق الذي يقع مقابل التقييد على تقدير القول باستحالة التقييد، وهو مشهور، ولم نقبله، وقبله جماعة، أم ليس الإطلاق مستحيلاً وإن استحال التقييد المقابل له؟

ذهب المحقق النائيني إلى ذلك، وأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، والمجال مجال الإهمال.

الأمر الثاني: أنه هل يوجد إطلاق آخر غير الإطلاق المقابل للتقييد، على القول باستحالاته، فهل يوجد إطلاق غير مقابل للتقييد، أي الإطلاق المقابل

للإطلاق، أم لا ؟

الأمر الثالث: على تقدير القول بوجود مثل هذا الإطلاق الذاتي، فهل يمكن استكشافه من خلال الإطلاق اللفظي ونعتمد عليه في القول بالتوصلية أم لا ؟

الأمر الأول:

هل يستحيل الإطلاق اللحظي المقابل للتقييد اللحظي، على تقدير القول باستحالة التقييد بالدواعي القربية لأنها من الانقسامات الثانوية أم لا ؟
ذهب المحقق النائيني إلى استحالة هذا الإطلاق، وبعضهم يذهب إلى عدم استحالته، بل يرى أنه لازم وضروري.

ويتوقف رأي المحقق النائيني هذا في (أنه إذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق) على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ولمدعى المحقق النائيني هذا تقريبان: تقريب مشهور مذكور في التقارير يبتني على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والتقريب الثاني هو التقريب المذكور في رسالته المخطوطة بتأليفه، وقد استنسخناها، ولا يبتني هذا التقريب على القول بمثل هذا التقابل، بل يصح هذا الرأي حتى مع القول بأن التقابل بينهما تقابل التضاد.

التقريب الأول: وهو المشهور، وقد ذكر في التقارير بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، والإطلاق عبارة عن عدم التقييد في المورد القابل، فلو فقدت قابلية المحل للتقييد، فلا معنى للإطلاق، فإن الفرق بين تقابل السلب والإيجاب، وتقابل العدم والملكة بعد اشتراكهما في أنهما كلاهما من باب تقابل الوجودي والعدمي، أنه لم تعتبر في السلب القابلية للوجود في باب السلب والإيجاب، وأمّا في باب العدم والملكة فاعتبرت في العدم القابلية للوجود، فحين نقول زيد موجود أو معدوم، فإن (معدوم) هنا لم تؤخذ فيه القابلية للوجود، فيمكن

أن نقول: (شريك الباري معدوم) مع عدم قابليته للوجود، وأمّا الأعمى فهو عبارة عن ذلك الشخص الذي ليس له عين، ولكن له قابليّة البصر، وبما أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، فإذا لم تكن في المحلّ قابليّة التقييد فلا تكون له قابليّة الإطلاق أيضاً.

وقد اعترض بعض الأعظم على هذا التقريب باعتراضين:

الاعتراض الأول: إنّنا لا نلتزم بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، بل هو من نوع تقابل التضادّ، وبما أنّهما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فإذا استحال أحدهما تعيّن الآخر قهراً، فالجسم أمّا ساكن أو متحرّك، فإذا استحال السكون فيكون التحرّك ضرورياً.

وأما لماذا كان التقابل بينهما من نوع التضادّ، مع أنّ التضادّ بين أمرين وجوديّين، فلماذا نعتبر الإطلاق أمراً وجودياً، ولم نعتبره أمراً عدمياً ليكون من قبيل العدم والملكة؟

فإنّه يقال: بأنّ هذا أمر واضح؛ وذلك لأنّ الانسان حين يلاحظ شيئاً مقيساً للغير فهنا أمّا أن يرى ذلك الغير دخیلاً فيه، فيسمّى هذا بـ (التقييد)، وأمّا أن يرى عدم دخله فيه فيسمّى بـ (الإطلاق)، فلحاظ عدم الدخل هو الإطلاق، واللاحظ أمر وجوديّ.

وبتوضيح منّا: إنّ الإطلاق والتقييد من اعتبارات الماهيّة، وكما أنّ التقييد اعتبار، وكذلك الإطلاق، وكلا الاعتبارين لا يختلفان في كونهما أمرين وجوديّين، هذا من ناحية الاعتبار، وأمّا لو لوحظ المعبر والواقع، فإنّ حقيقة الإطلاق هو الإرسال ورفض القيود، وتماهيّة الماهيّة لكونها موضوعاً أو متعلّقاً، وكلّها أمور وجوديّة، فرفض القيود بمعنى مقايسة الماهيّة لشيء آخر، فلو قال: (أعنت رقبة) وحين يقيسها للإيمان، (فيلاحظ) عدم دخل الإيمان، وهذا اللاحظ والتصور

أمر وجودي، وكذلك لو قال: (برفض دخله) فيه، فالرفض أيضاً أمر وجودي، وكذلك لو قال: (أرسله) فالإرسال أمر وجودي، وكذلك لو قال بأن تمام متعلق المتعلق في (أعنت رقبة) هو الرقبة، فالتمامية أمر وجودي.

إذن فلا نفهم أي أمر عديم في الإطلاق، لمختلف تصوراته، فما معنى أن التقابل يبين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، حتى يستنتج من ذلك أنه لو استحال التقييد استحال الإطلاق، بل أن التقابل بينهما تقابل التضاد، وبما أنهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فإذا استحال أحدهما كان الآخر ضرورياً، كما هو الأمر في كل ضدين لا ثالث لهما.

والجواب عن هذا الاعتراض:

إن التقييد - كما أشرنا إليه مراراً - عبارة عن عمل إبداعي نفسي، ومرجعه إلى إيجاد النسبة الناقصة بين مفهومين، فهو نوع من التركيب، فالإنسان حين يريد أن يصنع مفهوماً مركباً ليقع موضوعاً أو محمولاً في قضية خبرية أو إنشائية، فلو قاس الماهية لغيرها، فهنا لو أوجد بينهما ذلك الربط الإبداعي الذي يعبر عنه بـ (النسبة التقييدية) فيسمى هذا العمل (التقييد)، وأما إذا لم يعمل مثل هذا العمل فيعبر عن عدم عمله بـ (الإطلاق)، فالإطلاق هو عدم العمل في المورد القابل وليس عملاً، غاية الأمر أن عدم العمل هذا في المورد القابل يعبر عنه تعبيراً أدبياً - أي بنحو المجاز والاستعارة والكناية - بأنه (أطلقه، أرسله، رفضه)، وهذه تسمية الآخرين، وإلا فإن المنشئ لم يعمل عملاً ليطلق عليه هذه التسميات الوجودية.

كما لو لم يظهر الإنسان للقادم عملاً ينم عن احترامه، فربما يعبر عنه أنه (هتكه)، فالتعبير باسم عملي لا يتوقف على حصول عمل ما، بل ربما كان عدم العمل أحياناً كالعمل جريمة وذنباً وعملاً.

وأما لحاظ اعتبارات الماهية فقد ذكرنا مراراً بأن اعتبارات الماهية ليست

بمعنى التصوّر واللاحظ والمقارنة بين شيئين ، وتفصيل ذلك في مباحث الإطلاق والتقييد ، بل أنّ مرجع الاعتبار لما ذكرناه ، وهذه التعبيرات كلّها أدبيّة .

وأما التماميّة فهي أمر انتزاعي من عدم التقييد ، أي تمام الموضوع ، أو تمام المتعلّق ، أو عدم دخل الغير ، فهذه التماميّة أمر انتزاعيّ منتزع من هذا العمل .

إذن فليس الإطلاق عملاً حقيقة ، ولكن عدم إيجاد النسبة التقييدية بين شيء وآخر يعتبر عملاً مجازاً ، ويعبّر عنه بتعبيرات مختلفة ، أمثال : (أطلقه ، أرسله ، رفضه) ، ولكن هذه التعبيرات لا تعني أنّه أمر وجوديّ .

وأما القول بأنّه مع اعتبار التماميّة أمر انتزاعيّ ، فكيف يكون من قبيل العدم والملكة ؟

ولكنّ العدم والملكة - كما وضّحناه - هو أمر بسيط ومنتزع ، فالأعمى ليس بمعنى العدم في المورد القابل ، فليس هو مركّباً ، بل هو مفهوم منتزع من العدم في المورد القابل ، فالكفر أمر منتزع من عدم الإسلام بالنسبة للمميّز ، لذلك لا يثبت بالأصل ، فلا يمكن القول بأنّ هذا الصبيّ قبل أن يكون مميّزاً لم يكن معتقداً بالإسلام ، فنستصحب هذا الأمر العدميّ إلى زمان تمييزه ، ونقول بأنّه كافر الآن ، فلا يمكن القول بذلك ؛ لأنّ الكفر وإن كان تقابله مع الإيمان ، تقابل العدم والملكة ، ولكن بما أنّه أمر انتزاعيّ فيلزم الأصل المثبت لو أردنا إثباته .

والإطلاق - كما ذكره المحقّق النائينيّ - هو أمر عدميّ ، وتقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة .

الاعتراض الثاني : لو سلّمنا أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، ولكن القابليّة المعتبرة في باب الملكة وعدمها ليست القابليّة في الوقت والشخصيّة ، بل المعترّ هو القابليّة ولو بحسب الصنف والنوع والجنس ، فلو اشتمل المورد على القابليّة بلحاظ هذه الأمور ، فيكفي ذلك في توفّر العدم والملكة ، كما صرّح بذلك

في الحكمة ، وأنَّ القابليَّة تارة تكون في الوقت والشخص ، وأُخرى في غيرهما ، كما لو كان القابل هو النوع ، كالأعمى ، فالشخص الأكمه ليست له قابليَّة البصر ، ولكن (نوع) الإنسان قابل للبصر ، كما يقولون : (كالعمى في العُقرَب) ، فإنَّ العُقرَب لا يمتلك بصرأ ، ولكن (نوع) الحيوان قابل للبصر ، لذلك نعبّر عن العُقرَب بالأعمى . إذن فمع القول بوجود نسبة العدم والملكة بينهما ، وعدم توفّر القابليَّة في الشخص . إذن فيستحيل الإطلاق حين استحالة التقييد ، فقد وقع الخلط في كلامه .

والجواب عن هذا الاعتراض :

أنَّهم قد ذكروا للعدم والملكة اصطلاحين : مشهوريّ وحقيقيّ .

العدم والملكة المشهوريّ : فهو الذي ذكر في منظومة السبزواريّ ، وإنَّما عبّر عنه بالمشهوريّ لأنَّه المشهور بين الناس ، وفي المنطق في فنّ المقولات العشر أطلق العدم والملكة على هذا الاصطلاح ، وفي مثل هذا العدم والملكة تعتبر القابليَّة في الوقت والشخص .

العدم والملكة الحقيقيّ : والذي يرد في اصطلاح الفلاسفة ، فلا يعتبر فيه وجود القابليَّة في الشخص والوقت ، بل يصحّ حتّى لو توفّرت القابليَّة في الصنف أو في النوع أو الجنس ، وما فوقها ، فيمكن أن يطلق على (الجدار) أنّه (أعمى) على اعتبار توفّر قابليّته العمى في جنس من أجناسه .

ومن هنا يعلم وجود اصطلاحين للعدم والملكة : اصطلاح مشهوريّ ، واصطلاح حقيقيّ .

إذن فلماذا اعتبر هنا المقياس هو الاصطلاح المشهوريّ ، بينما يلزم ملاحظة كلّ من الاصطلاحين باختلاف المناسبات والموارد ، ففي بعض المجالات والمناسبات تقتضي استعمال الاصطلاح المشهوريّ ، وفي بعضها الآخر تقتضي استعمال

الاصطلاح الحقيقي، ففي مثل العجز قد اعتبر المعيار هو الاصطلاح الحقيقي، فيقال عن الإنسان أنه عاجز عن الطيران في الهواء مع أنه غير قادر، والتقابل بين القدرة والعجز تقابل العدم والملكمة، أو يقال للإنسان أنه (جاهل بكنه ربّه) من ناحية عدم إحاطة الممكن بالواجب، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكمة، فأطلق عليه اصطلاح عدم الملكمة مع عدم توفرّ القابليّة الشخصيّة، فهنا لم يعتبر في تقابل العدم والملكمة قابليّة الوقت والشخص، فلماذا يلزم اعتبارها في موردنا؟

إذن فكلّ هذه الاصطلاحات ناشئة من الارتكازات والمناسبات، فيلاحظ في كلّ عدم وملكمة تناسب مع القابليّة الملحوظة والمعتبرة فيه، لذلك لا يمكن حصر القابليّة في كلّ موارد وكلمة العدم والملكمة بخصوص قابليّة الشخص، أو الصنف أو الجنس، فهذه الألفاظ تختلف باختلاف اللغات والمناسبات، فالفلسفي والمنطقي كلاهما متفقان على اعتبار (القابليّة) في باب العدم والملكمة، ولكن هذه القابليّة يمكن اعتبارها بأنحاء مختلفة، ففي مورد تكون القابليّة المعتبرة قابليّة ضيقة، أي في الوقت والشخص، وفي مورد آخر تكون المعتبرة قابليّة أوسع، وفي مورد آخر قابليّة أوسع من الثانية، وهكذا.

وأما في باب الإطلاق المقابل للتقييد فلا بدّ أن يكون المعيار فيه القابليّة الضيقة في الوقت والشخص، وذلك لما ذكرناه سابقاً أنه قد يعبر عن (الإطلاق) بالعمل، فيقال: إنّه عمل عملاً حسناً أو قبيحاً، ومثل هذا الإطلاق لا بدّ أن يكون قابلاً للتقييد، فلو قال: (أكرم كلّ عالم) فهنا ربّما يسأل لماذا لم يقيد العالم بالعدل، فهنا الإطلاق يستقبح ويستحسن، وما هو امتياز العلماء عن غيرهم، كلّ ذلك دليل على تمكّنه من الإطلاق الذي هو عمل، والذي على ضوئه يقال: إنّ التقابل تقابل العدم والملكمة، ويقال إنّه كان من المستحسن جعله مطلقاً، أو أنّ أهل العلم كلّهم يلزم إكرامهم، أو أنّ البعض يقول عن الإطلاق أنّه قبيح.

التقريب الثاني: وهو الذي نفهمه من رأي المحقق النائيني، ولا يبتني على أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

وملخصه ببياننا: لا إشكال بأنَّ الأوصاف المتقابلة، سواء كانت وجودية -كالضدين- أو وجودية وعدمية -كالملكة وعدمها- تحتاج للموضوع والموصوف، والموضوع هنا هو الذي يتناسب وعروض هذه الأوصاف المتقابلة عليه، وليس المراد منه موضوع القضية، فإذا لوحظ مثل هذا الموضوع فتتشكّل منفصلة مانعة الخلو، فمثلاً يقال: (الجسم أمّا أبيض أو أسود) وهذه قضية مانعة الجمع، أو (الجسم أمّا ساكن أو متحرك) وهي منفصلة مانعة الخلو؛ وذلك لأنَّ موضوع الحركة والسكون عبارة عن معروض قابل لكي يتوارد عليه الحركة والسكون، (أمّا ساكن أو متحرك، إن لم يكن ساكناً كان متحركاً، وإن لم يكن متحركاً كان ساكناً)، وأمّا إذا لوحظت بالنسبة لغير موضوعها وقلنا بأنَّ المراد من موضوع نفسه هو الموضوع الذي يتناسب مع هاتين الصفتين المتقابلتين، فإذا لاحظنا بالنسبة لغير موضوع نفسه، فلا تتشكّل المنفصلة الحقيقية، كما إذا قلنا (المجرد أمّا ساكن أو متحرك) مع أنَّ المجرد ليس بساكن ولا متحرك.

وبعد وضوح هذه الفكرة -أي تشكيل المنفصلة الحقيقية بلحاظ الموضوع في الوصفين المتقابلين اللذين لا شقّ ثالث لهما، والموضوع يعني الموضوع المتناسب مع ورود هذا العرض عليه -فلا بدّ من البحث عن ذلك الموضوع الواحد الذي يتوارد عليه الإطلاق والتقييد، سواء قلنا بأنَّ التقابل بينهما تقابل التضادّ، وأنَّهما أمران وجوديان يتواردان على موضوع واحد، أو أنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فما هو هذا الموضوع؟

فهل هو مطلق الماهية، أو الماهية الخاصة؟

وبالطبع الموضوع هو الماهية الخاصة، الماهية المقيسة إلى الغير في صورة

قابليتها للانقسام بلحاظ ذلك الغير، هو ذلك الذي يقال عنه بأنه بالنسبة للغير أمّا مطلق أو مقيد، فالموضوع هو الماهية المقيسة، وأمّا الماهية غير المقيسة للغير، فلا معنى للقول بأنها مطلقة أو مقيدة، فالشيء المقيس فحسب هو الذي يصح أن نقول عنه أنه أمّا مطلق أو مقيد :

الشيء لو قيس إلى سواه له اعتبارات بمقتضاه

وهي بشرط شيء أو بشرط لا .

فالشيء غير المقيس لا يمكن القول عنه أنه مطلق أو مقيد، سواء كان هذان الأمران وجوديين أو أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، وكذلك لو كان الشيء مقيساً لشيء غير قابل للتقسيم بلحاظ المقيس إليه، كما لو كانا متساويين كما لو قسنا الإنسان للضاحك بالقوة، فلا يمكن أن يقال بأنه مطلق بالنسبة إليه أو مقيد، وذلك لأجل هذا التضييق وهو التساوي، فلا يكون قابلاً للتقسيم، فالماهية المقيسة لشيء ليست له قابلية التقسيم بلحاظ ضمّ ذلك وعدمه، لا يصحّ فيها الإطلاق والتقييد.

والمفروض أنه في التقسيمات الثانوية من هذا النحو، حيث لا يكون متعلّق الحكم فيها قابلاً للتقسيم؛ وذلك لأنّ هذه التقسيمات في رتبة متأخرة.

وملخص هذا التقريب: لا إشكال بأنّ الأوصاف المتقابلة سواء كانت وجودية -كالضدين- أو وجودية وعدمية -كالملكة وعدمها- محتاجة إلى الموضوع والموصوف، والموضوع عبارة عمّا يتناسب لعروض هذه الأوصاف المتقابلة عليه، وليس المراد منه وموضوع القضية، وإذا لوحظ مثل هذا الموضوع فتتشكّل قضية منفصلة مانعة الجمع، مثل: (الجسم أمّا أبيض أو أسود) أو مانعة الخلوّ مثل: (الجسم أمّا ساكن أو متحرّك)؛ وذلك لأنّ موضوع الحركة والسكون هو معروض يقبل لتوارد الحركة والسكون عليه، وهذه القضية الحقيقية (إن لم يكن ساكناً كان متحرّكاً، وإن لم يكن متحرّكاً كان ساكناً) إنّما يصحّ بالنسبة لموضوعهما، وأمّا بالنسبة

لغير موضوعهما فلا تتشكّل المنفصلة الحقيقة .

وإذا اتضحت هذه الفكرة وأنه في الأمرين المتقابلين اللذين ليس لهما ثالث ، إنما تصحّ المنفصلة الحقيقية بلحاظ الموضوع المتناسب معها .

والآن في مجال الإطلاق والتقييد ، سواء قلنا إنّ التقابل بينهما التضادّ ، وأنّهما أمران وجوديّان يردان على موضوع واحد ، أو تقابل العدم والملكة ، فما هو ذلك الموضوع ، هل هو مطلق الماهيّة أو ماهيّة خاصّة ؟

الجواب بطبيعة الحال هو أنّ الموضوع هو ماهيّة خاصّة ، وهي الماهيّة المقيسة إلى الغير ، في صورة كونها قابلة للانقسام بلحاظ ذلك الغير ، فهو بالنسبة لذلك ، أمّا مطلق أو مقيد . إذن فالموضوع هو الماهيّة المقيسة ، وأمّا لو لم نقس الشيء للغير ، فلا معنى للقول بأنّه مطلق أو مقيد .

الشيء إن قيس إلى سواء له اعتبارات بمقتضاه

وأمّا لو قيس الشيء لشيء لا يقبل التقسيم بالنسبة إليه ، كالمساوي مثلاً ، كما لو قسنا الإنسان للضاحك بالقوّة ، فلا يمكن القول بأنّه مطلق النسبة إليه ، ولا مقيد ، وذلك لأجل التساوي بينهما ، لذلك لا يقبل التقسيم ، فبما أنّ هذه الماهيّة بما أنّها قيست لشيء لا يقبل التقسيم بالنسبة لذلك الشيء وجوداً وعدماً ، لذلك لا وجود للإطلاق والتقييد في هذا المجال .

والمفروض أنّه في مجال التقسيمات الثانويّة لا يكون متعلّق الحكم قابلاً للتقسيم بالنسبة إليها ، فإنّ هذه التقسيمات واقعة في الرتبة المتأخّرة ، فعليه لا يمكن أن يقال بأنّ هذه الماهيّة - التي هي متعلّق الحكم الوجوبيّ - مطلقة أو مقيدة ، بالنسبة للدواعي القربيّة التي هي من قبيل التقسيمات الثانويّة ، وكذلك بالنسبة (للعلم) بالحكم ، وهو من التقسيمات الثانويّة للحكم أيضاً ؛ وذلك لأنّ الإطلاق والتقييد مع غضّ النظر عن كون أحدهما عديميّاً أم لا ، هما من الأوصاف والنعوت ،

وهذه النعوت تحتاج لموضوع مناسب ، وفي مجال الموضوع المناسب تتصور المنفصلة الحقيقية ، وأما في الموضوع غير المناسب لا تتشكل المنفصلة الحقيقية ، والموضوع المناسب مع الإطلاق والتقييد - ولو كان التقابل بينهما تقابل الضدين - هو الماهية المقيسة لشيء القابل للتقسيم بلحاظ ضمها إليه وعدم ضمها إليه ، وأما لو لم تكن قابلة للتقسيم فيكون الموضوع قاصراً ، ولا يصبح موضوعاً للإطلاق والتقييد .

إذن ففي مجال التقسيمات الثانوية ، ففي تبرير هذه الفكرة (كما يستحيل التقييد يستحيل الإطلاق) لا نعتمد على التقريب الأول ، وإنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، وتعتبر فيه القابلية في الوقت والشخص ، ليعترض عليه بأنَّ التقابل بينهما تقابل التضادَّ لا تقابل العدم والملكة ، فنحن لا نعتمد في الاستحالة على هذا التقريب ، وإنما نعتمد على الرأي القائل باحتياج مطلق النعوت المتقابلة إلى موضوع متناسب ، حين يقال بأنَّ هذا النعت ثابت أم ذاك ، وهما ضدَّان لا ثالث لهما ، وأما لو لوحظ الموضوع غير المناسب فيقال لا هذا النعت ولا ذاك ، والموضوع المناسب مع الإطلاق للخاصي والتقييد هو الماهية المقيسة إلى الغير ، والتي تكون فيه الماهية قابلة للتقسيم بلحاظ ذلك الغير من حيث وجوده وعدمه ، ومرجع قابلية التقسيم فيما نحن فيه إلى اشتمالها على قابلية التقييد لا من ناحية توقُّف الإطلاق ، وإنَّ المفهوم من قبيل العدم والملكة ، بل حتَّى لو كان التقابل بينهما من نوع التضادَّ منهما كذلك أيضاً ، فالجسم هو الموضوع المناسب ليقال عنه : (أما ساكن أو متحرِّك) ، وأما المجرَّد فليس موضوعاً متناسباً فيصحَّ أن يقال عنه : (لا ساكن ولا متحرِّك) .

إذن فيصحَّ أن تتوارد عليه مثل هذه النعوت ، حتَّى الضدَّان اللذان لا ثالث لهما ، ولكن كلَّ ذلك بالنسبة لموضوعهما المتناسب لا الموضوع غير المتناسب كما في المجرَّدات في الحركة والسكون .

هذا هو رأي المحقق النائي.

وبهذا التقريب لرأي المحقق النائي يعلم أن إشكال المحقق الأصفهاني في كتابه (الأصول على النهج الحديث) على هذا الرأي، غير وارد، لأن إشكاله كان على التقريب الذي فهمه، لا على التقريب السليم لرأي المحقق النائي. إذن فالجهة الأولى لكلام المحقق النائي (إذا استحال التقييد استحال الإطلاق)، أي الإطلاق اللحاطي، وهذه الفكرة صحيحة.

الأمر الثاني:

بعد القول باستحالة الإطلاق اللحاطي، فهل يتوفر هنا الإطلاق الذاتي، أم أنه مستحيل أيضاً، والمجال مجال الإهمال، والإهمال غير معقول؟

توضيحه: قلنا بأن معروض الإطلاق اللحاطي هو الماهية المقيسة إلى شيء يقبل التقسيم بلحاظ ذلك، ولكن لو فقد أحد هذه القيود في مجال الإطلاق، فما هي النتيجة؟

هنا عدة صور:

الصورة الأولى: فتارة يكون الشيء متعلقاً وموضوعاً لا اعتباراً، ولكنه لا يكون مقيساً للغير، وهذا هو الذي يقال عنه:

والمبهم الخالي من القياس عما سوى الذات بلا التباس

فهو (مبهم) باصطلاحهم، فالشيء يعتبر موضوعاً لحكم وضعي أو تكليفي، أو العقود والإيقاعات، ولكنه ليس مقيساً للغير، وذلك من جهة إغفال الغير، كما لو أوقف شخص داراً على عالم، دون الالتفات إلى أن هذا العالم انفتاحي أو انسدادي، ولكن بعد ذلك عرف أن العلماء والفقهاء على قسمين انسداديين، كالميرزا القمي والوحيد البهبهاني، بينما المتأخرون المعاصرون انفتاحيون،

ففي هذه الصورة تكون الماهية غير مقيسة ، فهو كان قد أوقف الدار على العالم ، ولم يقيد وعدم تقييده نابع من عدم القياس وعدم الالتفات ، فما هو حكم هذا المورد ؟ ولهذه الحالة تأثير كبير في باب المعاملات ، وستعرض لها فيما بعد .

فهنا ماذا نقول عن الحكم ، هل نقول بالإطلاق أو الإهمال ؟

الصورة الثانية : أن يكون مقيساً للغير ، ولكن لم يلاحظ الخصوصيات ، كما لو قال : (يجب أن تزور عالماً) ، ولكن يقول بأن خصوصيات العالم سأعنيها بعد ذلك ، وكثير من الوعود والمواعيد تتم بهذا الأسلوب ، كما لو قال : بأن الزعيم يريد أن يذهب إلى بلد كذا ، ولكنه سيعين وقت ذهابه فيما بعد ، وذلك بسبب التردد في الحصّة التي تقوم بها المصلحة ، فليست المصلحة في الطبيعي ، فالآن يوجد تصميم وإرادة للذهاب ، وبعد ذلك يتحدّد ويتشخص بواسطة متمم الجعل ، فهو مقيس ، ولكنه مبهم ومهمّل غير محدّد ، فلا بدّ أن يجعل بعد ذلك ما يرفع هذا الإهمال .

الصورة الثالثة : أن يكون مقيساً ، ولكنه بالنسبة لشيء غير قابل للتقسيم من جهة التساوي ، فقد يلاحظ استقبال القبلة واستدبار الجدي ، ولكن كلّ منهما غير قابل للتقسيم بينه وبين العلامة الأخرى لتساويهما ، فإنّ استقبال القبلة تعني استدبار الجدي ، فهما متساويان ، ولا بدّ في التقسيم أن يكون هناك اختلاف بين القسمين ، فحين يقول : (صلّ مستقبل القبلة أيّها العراقيّ) فهنا لا معنى للإطلاق اللحاطيّ بالنسبة لاستدبار الجدي ، أو التقييد بالنسبة إليه ، وذلك بسبب التساوي بينهما .

الصورة الرابعة : أن يكون مقيساً ، ولكن ليست له قابليّة التقسيم لا من جهة التساوي والتلازم ، بل من جهة عدم القابليّة للتقييد ، كما هو الأمر في مورد بحثنا في مجال التقسيمات الثانوية ، بناءً على مسلك القائلين باستحالة التقييد .

ففي هذه الصور الأربع لا يوجد إطلاق لحاطيّ ، ولكن هناك إطلاق من نوع

آخر نعبّر عنه بالإطلاق الذاتي، أم لا يوجد إطلاق بل إهمال وإيهام؟
لا بدّ من دراسة هذه الصور:

أما الصورة الأولى التي لا يكون فيها مقيساً للغير من جهة عدم الالتفات، وهذا كثير الوقوع في مجال العقود، فهو لا يعلم بانقسام العقود لأقسام، وبعد ذلك يلتفت لذلك، فالتقسيمات غير ملحوظة في البداية.

فهنا هل يوجد الإطلاق للحاظي؟ فإنّ مقسم الإطلاق للحاظي هو الشيء المقيس للغير، بينما المورد هنا غير مقيس، فهل المعاملة هنا مبهمة وباطلة، أو لا بدّ من القول بالتفصيل، وأنّ هذه الصورة هي مطلقة في وعاء ومرحلة (اعتبارها)، إلّا أنّه إذا وجدت في (مرحلة الارتكاز) عوامل التحديد، فيعدم مثل هذا الإطلاق حتّى مع التوجّه والالتفات للخصوصيّات في مرحلة الاعتبار، ما دام في مرحلة الارتكاز هو مضيّق ومحدّد، والإطلاق يعني جعل الماهيّة ذاتها هي المحور، وعلى ضوء ذلك يقول الفقهاء في باب الوقف: لو أوقف بعض أهل السنّة شيئاً على الفقراء، فإذا كانت المخالفة والعداء والصراع بين فقهاءهم قد بلغ حدّاً بالغاً بينهم، فهنا حتّى لو لم يتوجّه ولم يلتفت في مرحلة الوقف، بل أوقف للفقراء بصورة عامّة، فلا بدّ أن يختصّ مثل هذا الوقف ويتحدّد في خصوص أهل مذهبه، وذلك بسبب محدوديّة المنشأ بلحاظ الجهات والعوامل الارتكازيّة والشعوريّة، وهذا هو الأساس للشروط الارتكازيّة التي نلتزم بها في كثير من الموارد، أمثال: خيار الغبن وخيار العيب، فإنّه يعتمد على أنّ ما اعتبر متعلّقاً، ولو في غير مقام الثبوت، يتحدّد بواسطة العوامل الارتكازيّة والشعوريّة، وأمّا لو لم يشتمل المتعلّق على مثل هذه العوامل والأجواء الارتكازيّة والشعوريّة، فإنّ هذا الإطلاق وإن لم يكن مقيساً للغير ولم يكن ملفتاً إلى الخصوصيّات، ولكن بما أنّه قد أخذ المقياس نفس العالم - في المثال السابق - دون أن يكون مطّلعاً على تقسيم العالم للانفتاحي والانسداديّ، فهنا نحكم بالإطلاق دون الإيهام، وإن لم يكن مقيساً لعدم التفات،

فإذا استفتى حول هذه المسألة، وأنه أوقف على العالم، فهل يشمل وقفه كل واحد من العلماء، سواء الانفتاحي أو الانسدادي، فيجاء بالإطلاق وعدم الفرق بالإيهام، وهذا الجعل غير قابل لمتّم الجعل، فإذا كان العقد لازماً فلا خيار له بعد ذلك، وخرج من تحت اختياره، وأما لو كان من قبيل الوصية فيمكن له أن ينشئ وصية أخرى فيما لو لم يرد في وصيته الانسدادي مثلاً، وإذا كان من قبيل الأحكام فيمكن له من جعل متّم الجعل.

وأما الصورة الثالثة: فيما لو كان مقيساً، ولكنه مردّد فمثل هذه الصورة لا علاقة لها بموضوع بحثنا، وكذلك تخرج عن البحث الصورة التي يكون فيها المتعلّق مقيساً، ولكن عدم قابلية التقسيم من جهة التساوي، وبما أنّ هذا الإطلاق ليس له أثر في التوسعة فيخرج عن البحث.

ويدور البحث حول (الصورة الرابعة) وهي فيما لو كانت الماهية مقيسة، ولكنها غير قابلة للتقسيم من جهة عدم إمكان التقييد بتلك الأقسام، فهنا هل يعتبر الجعل مهماً؟ وهل المجال هنا مجال الإهمال أو الإطلاق؟

والإطلاق المتصوّر هنا هو الذي نعبر عنه بـ (الإطلاق الذاتي) وتقابل الإطلاق الذاتي مع التقييد تقابل السلب والإيجاب، بمعنى عدم اعتبار التقييد بالخصوصيات. وقد ذهب المحقّق النائي إلى الإهمال في هذا المورد.

وسياّتي الحقّ في هذه المسألة، وأنه الإطلاق، أو الإهمال في الأمر الثامن، فإذا كان للإطلاق أثر ونتاج، فهنا لا يمكن القول بالإهمال، أمّا لو لم يكن له أثر فيكون وجوده كعدمه، سواء قلنا بالإهمال أم لا.

وسياّتي البحث في الأمر الثامن حول هذه الفكرة، وأنّ هذا الإطلاق الذاتي أمر ضروريّ وقهريّ، والمقصود من الإطلاق ما ذكرناه، وهو جعل ماهيته في ظلّ حكم ما، ولم يتمكّن من التقييد لعدم توفّر القابلية للتقييد، فهل للإطلاق

أثر في بحثنا - بحث التعبدّي والتوصليّ - كما ذهب إليه البعض (وأنه إذا استحال التقيد فيجب الإطلاق)، وهذا هو الأثر، وهو الإطلاق لعدم التقيد، وأما أن نقول بعدم الأثر لمثل هذا الإطلاق، فإنه وإن وجد الإطلاق الذاتي، إلا أنه لا أثر له؛ إذ الإطلاق قهريّ ضروريّ، فلا معنى للاعتماد عليه، ولذلك اعتبر المحقّق النائيّ وجود هذا الإطلاق كعدمه، وذكر في هذا المورد بضرورة وجود متممّ الجعل المنتج نتيجة الإطلاق اللحاظي، أو التقيد اللحاظي، فلا أثر لهذا الإطلاق الذاتي، لذلك عبّر عنه بـ (الإهمال) .

وهناك قول ثالث في هذه المسألة: أنه يختلف الرأي على المسلكين، فبناءً على مسلك متممّ الجعل، فلهذا الإطلاق أثر، وبناءً على مسلك المحقّق الآخوند القائل باستحالة التقيد، حيث يرى المورد مرتبطاً بحكم العقل، فلا أثر لهذا الإطلاق عنده، وسيأتي تفصيل البحث عنه .

فإن الإطلاق وإن تحقّق ولكنّه يسقط بالمتممّ، فبناءً عليه فالإطلاق الثبوتيّ حين تحقّق فإذا سقط بمتممّ الجعل المنتج لتنتيجة التقيد، فحينئذٍ لا يؤخذ به، وأما إذا لم يسقط فنأخذ بالإطلاق، وأما أن القائل بالقول الثاني يقول بأنّ هذا أمر قهريّ، ولا يمكن الاعتماد عليه، فنقول: بأنّ هذا صحيح، ولكنّه قهريّ حدوثاً لا أنّه قهريّ حدوثاً وبقاءً، أي أنّه قابل للإبطال بعد ذلك، فإنّه لو وجد متممّ الجعل المنتج نتيجة التقيد، فيبطل الإطلاق، وأما إذا لم يكن ذلك فحينئذٍ يؤخذ به ولا مانع من الأخذ به .

ومن هنا علم أنّ القول الأوّل، وهو الأخذ به مطلقاً، أيضاً لا وجه له .

وأما لو قلنا بعدم معقوليّة متممّ الجعل المنتج لتنتيجة التقيد، كما ذهب إليه المحقّق الآخوند، وبناءً عليه فلا يمكن أيضاً الأخذ بالإطلاق، ولا أثر لهذا الإطلاق؛ وذلك لأنّ موضوع حكم العقل الذي له نوعان من الإطاعة بالنسبة للأحكام: إطاعة انقياديّة وإطاعة غير انقياديّة، وهذا في موارد تحقّق الإطلاق

أي مع فرض تحقّق الإطلاق الذاتيّ فهنا لا بدّ أن نرجع لحكم العقل . إذن بناءً عليه فيجب أن يلاحظ العقل ، وأنّه هل يحتمل كون الغرض أخصّاً أم لا ، فإذا لم يحتمل فهنا لا تفتقر الإطاعة بين كونها انقياديّة مع فرض وجود الإطلاق ، والمفروض أنّ الإطلاق ليس فيه إسقاط له كمتّم الجعل ، وهذا هو الصحيح .

إذن فافتراقنا عن المحقّق النائيّ أنّ المحقّق النائيّ يعتقد بأنّه لا أثر لهذا الإطلاق أبداً ، وأنّه لا بدّ أن يكمل أمّا بمتّم الجعل المنتج لنتيجة الإطلاق ، أو بمتّم الجعل المنتج لنتيجة التقييد ، ولكنّا نحن نقول بأنّه له أثر في صورة عدم وجود متّم الجعل المفيد لفائدة التقييد ، وأمّا متّم الجعل المفيد لفائدة الإطلاق ، فلا أثر له ولا قيمة في صورة عدم وجود المتّم المنتج لنتيجة التقييد ، وأمّا المتّم المنتج لنتيجة الإطلاق فلا أثر له .

الأمر الثالث :

ولكن هذا الإطلاق الذي ذكرناه بالتقريب السابق ، هل يرجع للإطلاق المقاميّ ، أو الإطلاق اللفظيّ ؟ أمّا الإطلاق اللفظيّ ، فلا علاقة له بالإطلاق موضوع بحثنا . فإنّ الإطلاق اللفظيّ إنّما يستكشف بمقدّمات الحكم ، وما نحن فيه إنّما يثبت الإطلاق ببرهان استحالة التقييد ، بالإضافة إلى أنّه في الإطلاق اللفظيّ يكون المقيد كاشفاً عن ضيق دائرة المتعلّق ، وفيما نحن فيه يكون المقيد مسقطاً للإطلاق لا كاشفاً عن التقييد . إذن فلا علاقة فيما نحن فيه بالإطلاق اللفظيّ .

ولكن هل يمكن القول بأنّه من نوع (الإطلاق المقاميّ) ؛ وذلك بأن نقول : بما أنّ المولى في مقام البيان ، والإطلاق وإن كان قهريّاً ، ولكن بما أنّه لم يأت بمتّم الجعل فيستكشف أنّ الإطلاق هو المراد ، ومعنى كونه مراداً أنّ الماهيّة المطلقة وافية بمراد المولى ، وهذا نوع من أنواع الإطلاق المقاميّ ؛ إذ أنّه أحياناً يمكن استكشاف الإطلاق المقاميّ في غير هذه الصورة ، وذلك فيما لو كان المولى

في مقام بيان كل ما هو مؤثر في غرضه ، كما لو قال : (اغسل الميِّت ، ويجب أن يكون الغسل مع قصد القرية) ، ويقول أيضاً : « يجب دفنه وتكفينه ... » ولا يضيف إليه (مع قصد القرية) وهذا التعبير يكون نظير قوله : (أكرم زيداً وأخاه ، وأكرم عمرواً) ، فيمكن استكشاف عدم التأثير والدخل بواسطة الإطلاق المقامي ، وهذا نوع آخر من وسائل الإطلاق المقامي .

هذا تمام الكلام في موضوع استكشاف التعبدية والتوصلية من نفس الدليل الدال على لزوم العمل ، وقلنا بأنه بناءً على إمكان التقييد بالإطلاق لحاظي ، وبناءً على عدم إمكان التقييد بالإطلاق ذاتي ، ويعتمد عليه في الجملة ، أي في صورة عدم تحقق متمم الجعل المسقط للإطلاق .

الأمر الثامن

هل توجد إطلاقات أخرى غير الأدلة الدالة على لزوم العمل يستكشف منها التعبدية أم لا ؟

ذهب البعض إلى وجودها ، واستدل على رأيه بمجموعة من الأدلة :

الدليل الأول :

الأوامر الدالة على وجوب الإطاعة : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ^(١) بدعوى أن الإطاعة لا تصدق إلا في صورة الموافقة الخارجية مع قصد الإنسان لامثال الأمر ، والأمر في ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ شامل لجميع الأوامر ، ولذلك يلزم القول بأن مطلق الأوامر تعبدية ، إلا ما قام الدليل على كونه توصلياً .

وهذا الاستدلال غير صحيح ؛ وذلك لأن الأمر في ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ ﴿١﴾ وأمثالها من أوامر الإطاعة أمر إرشاديّ، والإطاعة ماهيّة منتزعة من موافقة العمل للقانون، أي موافقة المكلف في مرحلة الفعل أو الترك للقانون، فإنّ هذه القوانين تحت الإنسان على تحصيل الموافقة، وأمّا كون الموافقة على نحو الانقياد، فليست هذه الأوامر في مقام بيان هذه الفكرة، بل أنّ هذه الأوامر إرشاديّة، وليست مولويّة، أنّها إرشاد إلى أنّ صلاح الإنسان بموافقة الأوامر، فإذا كانت تلك الأوامر تعبديّة فيكون امتثالها إنّما يتمّ على وجه التعبديّة، وإذا كانت توصليّة فعلى وجه التوصليّة، ولا تعني أنّه يلزم الإتيان بكلّ الأوامر والنواهي على وجه الانقياد، ليكون هذا هو مفاد ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ﴿٢﴾ إلاّ في موارد الواجبات التوصليّة، وإلاّ في مطلق المحرّمات لعدم وجود المحرّم التعبديّ أو لندرتة، فإنّه يحتاج إلى البحث حول أنّ بعض الأعمال عبادة، خصوصاً في الطهارات الثلاث، حيث أنّ الحنفية قالوا بأنّ الوضوء ليس تعبديّاً، واستبدل أبو حنيفة بظاهر الآية، وأنّه غسل ومسح، وفي مقابله ذهب علمائنا إلى أنّه تعبديّ، ويلزم عليهم إقامة الدليل، وبما أنّه لم يكن في ذلك الزمن التفكير الاستدلاليّ متقدّماً ومتطوّراً ومرتقيّاً، لذلك كان يستدلّون بمشقة على الأمر الواضح في أذهانهم، كما أنّنا في كثير من الأحيان نحاول الاستدلال بمشقة وتكلّف على الأفكار الثابتة الواضحة المرتكزة في أذهاننا.

والأدلة التي استدلّوا بها:

الدليل الأوّل: ما ذكرناه من الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ﴿٣﴾، وقد أجبنا

عنه.

الدليل الثاني: الآية الشريفة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ ﴿٤﴾. ويظهر من كتب التفسير من الشافعية - كتفسير الفخر الرازي - والمالكية

-كتفسير القرطبي- والحنابلة، أنهم قد تمسكوا بهذه الآية لإثبات أن الأصل في كل مأموره أن يكون عبادة، وكذلك عند فقهاءنا، كما يبدو ذلك في تفسير التبيان لشيخ الطوسي، ومجمع البيان للطبرسي، وغيرهما.

ولكن الحنفية أنكروا دلالة الآية على التعبدية، كما يستفاد ذلك من آيات الأحكام للجصاص وغيره.

وقد استدلل المثبتون لدلالة الآية على التعبدية أن قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ تفيد أنه كل أمر في الشريعة متوجه للعبادة، حيث أن الأوامر الإلهية جميعها كانت متوجهة لأهل الكتاب، ولا خصوصية لأهل الكتاب، وكلها كانت تعبدية، أي لا بد من اقترانها بقصد القرية مع الإخلاص.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف يظهر من ملاحظة نفس الآية وخصوصياتها.

الاعتراض الأول: إن هذه الآية مسوقة في مقام الاحتجاج على المشركين وأهل الكتاب، فإن صدر السورة وإن كانت في المشركين وأهل الكتاب، ولكن الآية السابقة على هذه الآية مختصة بأهل الكتاب، فإن أغلبية أهل الكتاب قائلون بنوع من الشرك، فالمسيحيون منهم يقولون بالثالوث والأقانيم الثلاثة، ويندر عندهم من يقول بأن عيسى بشر، لا يمتلك صفة الألوهية، وأنهم يعبدون عيسى ومريم، ولهم معتقدات متضاربة وطوائف مختلفة في تفسير فكرة اللاهوت والثالوث، والآية تستهدف هذه الفكرة في محاجة أهل الكتاب، وأنهم لم يكونوا مأمورين إلا بعبادة الله وحده مخلصين له الدين، فإنهم كانوا مأمورين بعبادة الله وحده، ومعبودهم التوحيد هو الله فحسب، وليس لهم أن يعبدوا غير الله ليصبحوا مشركين، فبملاحظة صدر الآية وتوجيه الخطاب لأهل الكتاب، وملاحظة ابتلائهم بنوع من الشرك كالمسيحيين واليهود، والقائلين بأن عزيزاً ابن الله، كل ذلك يفرض القول بأن الآية مسوقة لبيان الإخلاص بالعبادة، حيث يلزم على الإنسان تجنب

الشرك، وليس مفاد الآية حصر الأوامر مطلقاً بالأوامر التعبدية بل تستهدف القول بأن الأمر بالعبادة منحصر بعبادة الله، وليس للإنسان أن يعبد غيره، شريكاً مع الله، فلا علاقة لها بموضوعنا، وقبلها توجد هذه الآية: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾، فالتفرق إنما نشأ بسبب الشرك وعدمه، حيث كان أكثرهم مبتلين بالشرك، بالرغم من قيام البينة لهم، ولكنهم اتجهوا للشرك نتيجة تأثرهم بالمشركين السابقين، كما يذكر ذلك تاريخ الأديان، وأن الثالث قد اقتبس من الهندوس، فالآية الشريفة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ تؤكد على هذه الفكرة بأن هذه الاختلافات والانحرافات إنما نشأت من أنفسهم، ولكن الذي صدر من الله تعالى، وبلغه الأنبياء لهم، هو عبادة الله مخلصين له، أي عدم الشرك في العبادة، فالحصر إضافي، وليس حصراً حقيقياً، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾^(١)، أي أمرت وأمر أولئك بعبادة الله وحده، وعدم الشرك به، فهذا حصر للأمر بعبادة الله تعالى، وعليهم أن لا يتخذوا معبوداً آخر غيره، لا أنه حصر للأوامر بالأوامر التعبدية، وأن المتعلق لا يحصل الغرض منه إلا بالإضافة التذليلية وقصد القرية، فصدر الآية بعيد عن هذه الفكرة.

الاعتراض الثاني: إن ذيل الآية لا يتناسب مع ذلك، فقد ذكر في ذيلها: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾، فإذا كان المراد من تلك الآية أنه لا يوجد أمر إلا بغاية عبادة الله، فلا معنى لعطف هذه الآية عليها وذلك لأن نفس الصلاة والزكاة مأمور بها بنفسها، وليست هي غاية للأمر، ومنه يعلم أن المأمور به في الآية هو عبادة الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وليس مفادها أن كل أمر لا بد أن يكون بداعي العبادة وقصد التعبد.

الاعتراض الثالث: على تقدير القول بأن الحصر إضافي، وأنه لا يوجد أمر

إلا بداعي الخضوع للربّ، وأنّ اللام للتعليل، فمرجع هذا المعنى ليس هو حصر الأوامر بالتعبديّة، بل مرجعه إلى أنّ الغرض النهائي من كلّ الأوامر المتوجّهة للعبد هو السوق والتوجّه للربّ، فلو كانت اللام للتعليل فهذا يعني أنّ العلة والغرض من الأمر هو ذلك، وأنّ غاية الغايات لجميع الأوامر هو حصول الخضوع للعبد، والارتباط بالله ارتباط خضوعيّ، وهذا المعنى لا يدلّ على أنّ جميع الأوامر تعبديّة، بل ربّما تكون الأوامر توصليّة، ولكنّها موصلة لهذا الهدف النهائي، كتطهير البدن، ولكن بما أنّها وجبت لأجل تحقّق الصلاة التي هي واجب تعبديّ، فهي دخيلة في تحقيق حالة العبوديّة، بل أنّ مطلق القوانين الصادرة بأسلوب (افعل)، أو (لا تفعل) كلّها لأجل تحقيق حالة من الخضوع للإنسان، فعلى تقدير كون اللام للتعليل والغرض، فليس مفادها أنّ جميع الأوامر تعبديّة - بمعناها الاصطلاحيّ - بل مفادها أنّ الغرض الأقصى لجميع الأوامر هو حصول الرقيّ والتكامل للعبد، ووصوله لمرحلة العبوديّة لله تعالى، وبناء عليه فلا يمكن الاستدلال بالآية على كون كلّ أمر عباديّ.

وأما ما ذكره الفخر الرازيّ في تفسيره

(١).

الدليل الثالث:

ما استدلّ به بعض أهل السنّة وبعض الشيعة: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٢) و «وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» واستدلّ بها على التعبديّة.

وهذه الرواية هي أوّل رواية مذكورة في صحيح البخاريّ^(٣)، وراويها هو الثاني،

(١) هنا أوراق مفقودة من المخطوطة.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

(٣) صحيح البخاري: ١: ٢.

وما يشبه هذا المتن مرويًا في عوالي اللآلي^(١).

وأما في كتبنا فليس لهذه الرواية سند صحيح، ففي مقدّمة جامع الأحاديث وقد ذكرنا أنّه (إرسال الشيخ نقلها بسند مظلم ومتن منكر) عن الحسين بن عليّ، عن أبيه، عن عليّ بن أبي طالب...: «... فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ لِأَخٍ لَهُ: اغْزُبْنَا فِي سَرِيَّةٍ عَلَيَّ لَعَلَّنَا نُصِيبُ خَادِمًا أَوْ دَابَّةً أَوْ شَيْئًا نَتَّبَلَّغُ بِهِ...»^(٢).

وفي الهداية^(٣) أيضاً، وفي التهذيب^(٤) نقلها بعنوان (روي عن النبي ﷺ)، فليس للرواية سند سليم.

وأما من جهة الدلالة، فبأيّ شيء ترتبط؟ النية معناها معلوم، كما هو المتعارف بيننا بأنّها أوّل شرط للوضوء أو للصلاة أو الصوم، ومعناها (إتيان العمل متقرباً به إلى الله تبارك وتعالى)، فالعمل ينحصر بالعمل المقرون بالنية، وبناءً عليه فالعمل بدون النية وجوده كعدمه، فتدلّ بهذه الدلالة على اعتبار النية، وهكذا قيل، وأستدلّ به جملة من العامة.

والجواب عن هذا الاستدلال:

أولاً: إنّ هذا المعنى الذي ذكر للنية مرادفاً لقصد القرية، هو معنى اصطلاحيّ فقهيّ مستحدث، ذكر على لسان الفقهاء، ولم يذكر في اللغة، فإنّها في اللغة - كما هو مذكور في كتب اللغة جميعها - بمعنى القصد والعزم وأمثالهما، ولذلك ذكر في فتح الباري^(٥) في شرح هذا الحديث: «والشرع خصّصه بالإرادة المتوجّهة

(١) عوالي اللآلي: ١: ٨١، الحديث ٣.

(٢) أمالي الطوسي: ٦١٨.

(٣) هداية المسترشدين: ٢: ٥٧٩.

(٤) تهذيب الأحكام: ١: ٨٣.

(٥) فتح الباري: ١: ١١.

نحو الفعل لا ابتغاء رضا الله لامتنال حكمه» بعد ذكره المعنى اللغوي يذكر هذا المعنى الاصطلاحي الشرعي في لسان فقهاء العامة، وليس في كتب اللغة ذكر لهذا المعنى ليقال أن معنى **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** اعتبار قصد القربة في مطلق الأعمال.

ثانياً: سلمنا أن هذا معنى للنية أيضاً، أو أنه وحده معنى للنية، ولكن بمناسبة ذيل هذه الأحاديث فلا يمكن حمل النية على قصد القربة، فقد ذكر في الذيل لتقسيم أعمال الإنسان على طبق نواياه لا يتلاءم وتفسير النية بقصد القربة، فالتقسيم الذي ذكر بعد هذا الحديث، كما ذكره فتح الباري، وأن من كانت نيته ابتغاء وجه الله فيحصل على الثواب، ومن كانت نيته متاع الدنيا فثمرة عمله متاع الدنيا لا يتلاءم وهذا الرأي خصوصاً أنه لم يقل في الحديث: «**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ**» بالمفرد، بل قال بالجمع (بالنِّيات) أي بالمقاصد، حيث تعني بأن ترتب الآثار على الأعمال بلحاظ المقاصد الباعثة على تلك الأعمال.

وفي آخر ذكر في الذيل: «**فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدِ اجْتَنَّبَ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاعْتَرَفَ بِأَنَّهُ لِلَّهِ**» عز وجل، **وَمَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرْضَ الدُّنْيَا، أَوْ نَوَى عِقَالاً، لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى**»، وبملاحظة الذيل في رواياتنا وروايات العامة لا يمكن حمل النية التي ذكرت مقدمة ومقسماً للتقسيم، على قصد القربة، بل لا بد أن يكون المراد منها مطلق القصد لا قصد القربة؛ إذ لا يتلاءم هذا المعنى مع هذا التقسيم، وهكذا الأمر بالنسبة لرواية عوالي اللآلي: «**فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**»^(١)، فقد كانت الهجرة آنذاك إلى المدينة، والابتعاد عن مكة، فمن كان هجرته لأجل الله والنبي ﷺ، ودعم الدولة الإسلامية، فتعد هجرته هجرة إلى الله، وأما لو كانت هجرته إلى المدينة بدواعٍ أخرى لأجل الوصول لمنصب أو مال أو امرأة، أو غير

ذلك ، فتكون هجرته لما نواه ، فهذا الذيل لا يتلاءم والنية بالمعنى الاصطلاحي الفقهي المستحدث .

الدليل الرابع :

« لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ »^(١) وفي بعض الروايات : « وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ »^(٢) ، وتوجد بهذا المتن في رواياتنا ، وقد علقنا عليها : « أنه لا بأس بسند بعضها » ، في جامع الأحاديث^(٣) ، حيث تشتمل على هذا المضمون : « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » . والاستدلال بها متوقف على أن هذا التعبير مثل التعبير : « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ »^(٤) ، حيث تفيد جعل الشرطية ولو بنحو المتمم ، أو بأي نحو آخر ، وأن المراد من النية قصد القربة ، وهو الاصطلاح الفقهي المستحدث .

والجواب عنه واضح ، وذلك :

أولاً : إن استعمال النية بهذا المعنى الاصطلاحي مستحدث ، ومتأخر ، وخلط المعنى الاصطلاحي الفقهي بالمعنى اللغوي الأصلي ، من العوامل المؤدية للكثير من الاشتباهات ، فلا بد من ملاحظة تاريخ اكتساب هذا اللفظ للمعنى الاصطلاحي وظهوره فيه ، فالمراد الجدّي لهذا المضمون « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » أن الأعمال لا تعتبر إلا بقصودها ، فالملاحظ أنه في الكثير من الأحيان يأتي شخصان بعمل واحد ، بالعمل الجوارحي ، أحدهما يؤديه بداع حسن ، فيترتب عليه عنوان حسن ، والآخر يؤديه بداع قبيح ، فيترتب عليه عنوان قبيح ، فحين يقول : « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ »

(١) عوالي اللآلي : ٢ : ١٩٠ . وسائل الشيعة : ١ : ٤٦ ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١ .

(٢) عوالي اللآلي : ٢ : ١١ .

(٣) جامع أحاديث الشيعة : ١ : ٣٥٧ ، رواية ٦٩٢ .

(٤) وسائل الشيعة : ١ : ٣٦٥ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

فإنه يعني أن العمل لا يحصل على أثر إلا بجهة تلك النية والقصد .

إذن فلا ربط له ببحثنا، فقله : « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » فإن العمل خارجاً لا يمكن أن يقال بأنه لا يتحقق خارجاً إلا بالنية ؛ إذ كثير من الأعمال تتحقق خارجاً بدون النية ، بل يعني أن العمل لا تترتب عليه الآثار المرغوبة إلا بقصد القربة ، وذلك الأثر المرغوب هو الثواب ، ففي التوصلات والتعبدات لا يترتب الثواب إلا على قصد القربة .

وهذا لا ربط له ببحثنا، وأن الواجب التعبدي ما لا يتحقق دفع العقوبة فيه إلا بإتيان العمل بقصد القربة ، والعقوبة ليست من آثار العمل بل من آثار ترك العمل : (من ترك الصلاة يعاقب بكذا) ، والثواب مترتب على العمل نفسه « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » ، أي أن الآثار المرغوبة لا تترتب إلا بقصد القربة ، والأثر المرغوب هو الثواب ، فالثواب لا يترتب إلا بذلك .

وأما ما يقال بأن معنى « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » أن العمل في مرحلة متعلق التكليف في وعاء التشريع غير محكوم بحكم إلا إذا اقترن بالنية .

وهذا خلاف الظاهر ، فإن قوله : « لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ » مما يرتبط بوعاء التكوين لا وعاء التشريع ، فالعمل في وعاء التكوين لا يترتب عليه الآثار المترتبة من العمل إلا بقصد القربة ، لا أنه في الوعاء الذي يكون فيه متعلق الحكم ، لا يترتب عليه الحكم ، فالعمل الخارجي مسقط للحكم ، والعمل في وعاء الحكم مقوم للحكم ؛ إذ أن الصلاة الخارجية ليست هي الواجب ، بل هي مسقط للوجوب ، فالعمل متعلق الحكم ، ما كان في وعاء الاعتبار والوجوب ، الذي عبر البعض بإيقاع العمل على ذمة المكلف وأنه حقيقة الوجوب ، فهذا ناظر للعمل الخارجي ، والعمل الخارجي لم يتوجه إليه الحكم ، وليس هو متعلق الحكم ، كما سيأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي ، فما يترتب على العمل الخارجي هو الثواب ، وهو مشترك في التعبدات والتوصلات .

الأمر التاسع

الأصل العمليّ حين الشكّ في التبعديّة والتوصليّة

فما هو مقتضى الأصل العمليّ حين الشكّ في التبعديّة والتوصليّة ؟ فهل مقتضاه لزوم الإتيان بالمأمور به بقصد القرية ، أو عدم لزوم الإتيان به كذلك ؟ والأصل العمليّ يختلف باختلاف المسالك في مجال قصد القرية . فعلى المسلك القائل بحصول التبعديّة بتقييد متعلّق الأمر بالجعل الأوّل -بناءً على إمكانه- فتدخل هذه المسألة في موضوع الأقلّ والأكثر الارتباطيين . والمختار فيه هو البراءة عقلاً ونقلاً .

وكذلك الأمر على مسلك المحقّق النائيّ ، حيث ذهب إلى استحالة تقييد المتعلّق بالدواعي القريةّ بالجعل الأوّل ، ولكن لو كان المأمور به تبعديّاً ، فلا بدّ من وجود متّمسّ جعل يفيد فائدة التقييد ، وبما أنّ المدار -على هذا المسلك- على النتيجة فيدخل أيضاً في موضوع الأقلّ والأكثر الارتباطيين .

وأما على مسلك المحقّق الآخوند ، حيث لا يرى فرقاً بين الجعل الأوّل والثاني ، بل يجعل قصد القرية هو العقل ، وأنّ العقل يدرك أنّه في الموارد التي يكون مرجع الأمر فيها معتمداً على غرض لا يحصل إلّا بإضافة العمل للمولى ، فيرى الموافقة موافقة انقياديّة ، وفي غير هذه الموارد يرى الموافقة مطلقة ، فتتحقّق ، سواء كانت انقياديّة أو غير انقياديّة ، فيرجع موضوع قصد القرية لحكم العقل في مرحلة الامتثال ، وفي مرحلة الإطاعة والعصيان ، كما ذكرناه .

وقد ذكرنا أنّه بناءً على مسلكه ، فلا بدّ من القول بـ (الاشتغال) ، سواء قلنا في موضوع الأقلّ والأكثر الارتباطيين بالاشتغال عقلاً أو نقلاً ، أو بالبراءة ، فإنّ هذا البحث لا علاقة له بذلك الموضوع ، بناءً على هذا المسلك ، فهناك يكون

المتعلّق مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، وهنا يكون متعلّق الحكم معلومًا مبيّنًا، وإنّما الشكّ في كَيْفِيَّةِ الامتثال .

بقي الكلام في تصوير الأصل والقاعدة على ضوء المسالك الأخرى، التي صورناها سابقاً للتعبديّة .

منها : مسلك أصالة التعبديّة، وقد ذكرنا تقريبين له :

التقريب الأوّل : إنّ غرض المولى هو الداعويّة بالفعل، وغرض المولى لازم التحصيل، ولذلك يلزم الإتيان بالمأمور به بالداعويّة الفعلية للأمر .

وقد ناقشنا هذا التقريب، ولكن بناءً عليه إذا دار الأمر بين التعبديّة والتوصليّة، فما هو مقتضى القاعدة ؟

وفي البداية لا بدّ أن نتعرّف على تصوّر صاحب هذا المسلك للتوصليّة، فيمكنه أن يتصوّر بصورتين :

التصوير الأوّل للتوصليّة : إنّ إتيان العمل لا بداعي القرية من قيود الهيئة ؛ لأنّ المفروض قد توجه أمر، ولا بدّ من الإتيان بمتعلّقه، فيرجع التوصليّ إلى تقييد الوجوب بإتيان الفعل لا بداعي القرية، وبناءً عليه فلو شككنا في التعبديّ والتوصليّ، فيكون مرجعه إلى الشكّ في الإطلاق والاشتراط، وأنّ الوجوب مشروط فيكون توصليّاً، أو مطلقاً فيكون تعبديّاً، فيتصوّر التوصليّة بهذا التصوير .

وعلى هذا التصوير فمقتضى الأصل بين الإطلاق والاشتراط هو التفصيل، وهو أنّه لو توجه الأمر وكان فعليّاً، فلو أتى بالعمل لا بداعي القرية، فلو كان الوجوب مشروطاً فقد سقط، وإن كان مطلقاً فلم يسقط، فنستصحب بقاءه .

وأما إذا لم يكن الأمر فعليّاً وأتينا قبل فعليّته، وبعد ذلك نشكّ في توجه الأمر، فالأصل البراءة عن أصل توجه التكليف لا أنّه شكّ في بقاءه .

التصوير الثاني للتوصليّة : ليس من باب تقييد الهيئة، بل من باب نصب المولى

للقرينة في خصوص هذا الأمر، أنه ليس غرضه من الأمر هو الداعوية بالفعل، بل الداعوية بالإمكان، أي إيجاد الداعوية لمن لا داعي له، فإذا شككنا بأن الغرض من الأمر واقعاً غرض يجب تحصيله في مقام الإتيان بالمأمور به، بأن نأتي بالمأمور به بداعي أمره، أو أن الغرض من الأمر إنما يحصل بالأمر نفسه، ونتيجته أن الشك يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، وأنه بالإضافة للإتيان بالعمل هل يلزم علينا الإتيان بقصد الامتثال أم لا؟

التقريب الثاني: ونسب للشيخ الكلبي، وأن متعلق كل أمر هو خصوص الحصّة الناشئة من الإرادة الناشئة عن ذلك الأمر؛ لأن هذه الحصّة هي المعلول لهذا الأمر لا غيرها، فإذا كان متعلق كل أمر عبارة عن تلك الحصّة التي يؤتى بها بداعي ذلك الأمر، بحيث تؤخذ تلك الحصّة مفروضة الوجود، وبذلك يرجع الأمر هنا إلى الاشتراط، فيكون من الشك في الإطلاق والاشتراط، ويأتي فيه ما ذكرناه في التقريب الأول من التفصيل.

بقي الكلام بناء على المسلك الذي ذهبنا إليه، وهو القول بالتعبدية في مجال الماهيات الاعتبارية، حيث أن الماهيات الاعتبارية تحتاج إلى متمم الجعل التطبيقي، وانطباقها متقوم بالقصد، وهنا يتصور نوعان من التعبدية:

النوع الأول: أن تكون الماهية الاعتبارية خضوعية تذلّلية، ومن خلال متمم الجعل التطبيقي يسري الأمر إلى بعض الأفعال الخارجية، فيكون المأمور به عبارة عن هذه الأفعال، ومتمم الجعل له دور الوسيط فحسب، حيث يريد إسراء الأمر من متعلقه إلى هذه الأفعال، فإذا شككنا بأن الماهية الاعتبارية خضوعية أم لا، فيرجع إلى الشك في سعة المأمور به بالحمل الشائع، فنعلم بأن الركوع أو السجود - مثلاً - متقوم بقصد الماهية الصلاتية، ولكن لا نعلم هل يلزم ملاحظة قصد التذلل والخضوع أيضاً، وهذا شك في التوسعة والضيق بالنسبة للمأمور به بالحمل الشائع.

النوع الثاني: أن نعلم بأن الماهية الاعتبارية غير خضوعية تذلّلية، كالزكاة

والصوم ، ومتّمّ الجعل التطبيقي يدلّ على أنّ هذه التروك في الصوم - مثلاً - إنّما تعتبر صوماً فيما لو أتى بها بقصد الصوم المأمور به ، فمتّمّ الجعل التطبيقي كما أنّه وسيط في تطبيق المأمور به على هذه التروك ، وكذلك يشتمل على ميزة متّمّ الجعل المفيد لفائدة التقييد ، فليس هو وسيطاً فحسب ، بل أنّه مفيد لفائدة الشرطيّة أيضاً ، فإذا كان كذلك فيرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، أي يكون من الشكّ في التكليف الزائد .

ومن هذا كلّه يعلم أنّه بناء على هذه المسالك المطروحة في مجال التعبدية والتوصليّة لو شككنا فيهما ، فإنّ مقتضى القاعدة البراءة عقلاً ونقلاً ، إلّا بناء على مسلك صاحب الكفاية ، حيث أنّ الأصل عنده الاشتغال ، وبناء على أحد تقرّيبه فالتفصيل ، فيجري الاستصحاب في مورد ، والبراءة في مورد آخر .

والملاحظ أنّنا في الأمر الثاني تعرّضنا لتفسير التعبدية ، وقلنا بعدم اختصاصها في الواجبات ، بل توجد مستحبات تعبدية وتوصليّة ، وكذلك الأمر في موضوعات الأحكام ، فإنّ فيها تعبدية وتوصليّة ، ولكن عدم تعرّض الأصوليين لها لأجل أنّ بحثهم عن التعبدية والتوصليّة في بحث الأوامر ، وبعد دلالة الأمر على الوجوب طرحت هذه المسألة ، لذلك بحث حول الواجب التعبدية والتوصلي ، وإلّا فتشمل المستحبات وموضوعات الأحكام ، أمثال : الوضوء والغسل ، حيث أنّها تعبدية ، وبناء على عدم كونها متعلّقات للأحكام ، بل هي موضوع لحصول الطهارة ، وكذلك مثل الوقف والعق ، فإنّها موضوع للملك غير المطلق ، وكذلك العقود والإيقاعات فإنّها موضوعات للأحكام .

فما هو الأصل العملي في هذه الموارد ؟

ففي الموارد التي أجرينا البراءة فيها في الواجبات لدخولها في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، فهل تجري البراءة أيضاً في المستحبات ، فيما لو شككنا في أمر زائد فيها أم لا ؟

لا إشكال أنه لو شككنا في استحباب شيء فلا تجري البراءة عنه ؛ لأن مرجع البراءة لعدم لزوم الاحتياط ، ولا يوجد في المستحبات لزوم الاحتياط عقلاً ونقلاً .

ولكن لو شككنا في جزئية شيء أو شرطيته ، فهل تجري البراءة ؟

ذهب بعض الأعظم إلى جريانها ؛ وذلك لأننا نشك في التقييد ، وتجري أصالة البراءة عن التقييد .

وبعبارة أخرى: أننا نشك في الوجوب الشرطي ، ونجري البراءة عن هذا الوجوب ، فلا نريد إجراء الأصل في الاستحباب نفسه ، حتى يقال : بأن أصالة البراءة لا تجري في الاستحباب ، بل إنمّا نجريها في الوجوب الشرطي أو التقييد .

وهذا الرأي محل تأمل ؛ وذلك لأن التقييد وهو من اعتبارات الماهية ؛ لأنه عمل إبداعى نفسى ناشئ من تركيب ماهية بماهية أخرى ، فليس هو من الأحكام لتجري فيه البراءة .

وأما الوجوب الشرطي ، فإنه من المدركات العقلية ، فالعقل هو الذي يحكم بأن المركب ينتفي بانتفاء جزئه ، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه ، فإذا قال : إذا أردت صلاة النافلة فلا بد أن تكون مع الطهارة ، فهذه الالابدية من باب اشتراط المأمور به بالطهارة ، فالعقل هو الذي يدرك بأنك لو صليت بدون الطهارة فلا يتحقق المأمور به الاستحبابي .

إذن فالوجوب الشرطي ليس من المجعولات الشرعية لتجري فيه البراءة .

إذن فلو شككنا في المستحبات أنها تعبدية أو توصلية ، ووصل الأمر للأصل العملي ، فالبيان الذي ذكرناه لإجراء البراءة في الواجبات لا يأتي في المستحبات .

وأما موضوعات الأحكام ، فيما لو شككنا في ترتب أثر وحكم وضعي على موضوع ما ، وهل أن هذا الموضوع مشروط بقصد القرية والإضافة لله في ترتب الأثر المطلوب عليه أم لا ؟ فنشك في الزيادة والنقصان في الموضوع ، فلا مجال

للبراءة فيه ؛ لأن الحكم ينحل بالنسبة للمتعلق لا بالنسبة للموضوع ، حتى يجري فيه أصل البراءة ، بل إنما يجري هنا الاستصحاب ، أي استصحاب عدم تحقق ذلك الأثر المطلوب من الموضوع ، سواء كان ذلك الأثر هو الطهارة المترتب على الوضوء أو التيمم مثلاً ، أو الحرّية أو الملكية المترتبة على العقود والإيقاعات ، وهذا هو الأساس للقول بأصالة الفساد في المعاملات ، أي مقتضى الأصل العملي بالفساد فيها .

هذا تمام الكلام في مبحث التعبدّي والتوصلي .

الفصل الثالث

هل أن مقتضى إطلاق الأمر المباشرة أم لا؟

بمعنى هل يلزم على المأمور أن يصدر العمل منه مباشرة، أو أن الأمر يسقط حتى لو صدر العمل من الغير، باستنابة أو بنياية تبرّعية؟ ولم يطرح هذا البحث بهذه الصورة قبل المحقق النائيني، وحين رأى ضرورة دراسة هذه المسألة، وأنها أكثر تلاءماً ببحث التعبدّي والتوصلي، لذلك بحثها هنا، وقد عبّر اصطلاحاً عن العمل الذي يعتبر فيه المباشرة بـ (التعبدّي)، وعن العمل الذي لا يعتبر فيه المباشرة بـ (التوصلي)، ولكن بمعنى آخر غير المذكور في بحث التعبدّي والتوصلي.

ولم تطرح هذه المسألة في الكتب الأصولية بهذه الصورة، وإن طرحت في الجملة وبصورة أخرى في الكتب الفقهية.

وقد طرح السيّد اليزدي هذه الفكرة في ملحقات العروة^(١)، وذكر لها فروعاً تحت عنوان (في بيان ما تصحّ فيه الوكالة والنيابة، وما لا تصحّ): «وقد ذكروا في الضابط أن كلّ ما تعلّق القصد بإيقاعه مباشرة لا تصحّ فيه النيابة، وكلّ ما كان المقصود منه حصول غرض لا يختصّ بالمباشرة تصحّ فيه، وإذا شكّ في ذلك فقد يقال ما حاصله: أن الأصل صحّة النيابة، ولذا استقرّ بناء الفقهاء على طلب الدليل على عدم الصحّة، واعتبار المباشرة في موارد الشكّ؛ وذلك لأنّ الأصل عدم اشتراط المباشرة، وإن كان الفعل مطلوباً من ذلك الشخص؛ إذ كونه مأوراً أعمّ

من اشتراط المباشرة .»

وأما بالصورة التي طرحت في الأصول ، ففيه خلط ، كما يلاحظ مثل هذا الاختلاط في المسألة في ملحقات العروة .
والموارد التي يذكرونها لعدم اشتراط المباشرة ، أو التي يشك فيها باعتبار المباشرة ، فهي موارد مختلفة .

المورد الأول :

وقد تعرض له المحقق النائي أيضاً ، فيما كان للواجب متعلق المتعلق ، وهو -أي متعلق المتعلق- هو الموضوع في الحقيقة ، ينتفي بفعل الغير ، ويعبر عن ذلك (لا يعتبر فيه المباشرة) ، أو أنه يشك أن ذلك الموضوع أو متعلق المتعلق ينتفي بفعل الغير أم لا ؟ وهنا نرجع للأصل .
وقد ذكرت لهذا المورد عدة أمثلة :

المثال الأول : ما ذكر في خصوص وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ، والحكم مشروط ببقاء النجاسة ، فإذا كانت النجاسة موجودة في المسجد فتجب إزالتها ، وأما في صورة عدم وجودها ، فالسالبة منتفية بانتفاء الموضوع ، فإذا أزال الغير تلك النجاسة ، وحتى لو كان صبيّاً مميّزاً أو غير مميّز ، أو أنها زالت بعمل طبيعي ، فيرتفع الحكم من باب ارتفاع الموضوع .

ولكن هذا المثال لا علاقة له بموضوعنا : اعتبار المباشرة أو عدم اعتبارها ، بل هو مرتبط بفكرة توقّف الحكم على وجود موضوعه وهو النجاسة في المسجد ، فإذا زالت النجاسة عن المسجد بأي سبب من الأسباب ، سواء بفعل فاعل مختار أم بغيره ، فالحكم ينتفي طبعاً ، ولا علاقة لها بجواز الاستنابة ، وأنه تجوز الاستنابة في إزالة النجاسة عن المسجد أم لا ؟ فهنا حتى لو كانت الاستنابة غير جائزة ولا دليل عليها ، ولكن لو فعل الإنسان بنفسه ذلك ، أو حرّض أحداً على الإزالة ، فترفع

النجاسة ، والحكم بوجوب الإزالة من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

المثال الثاني: وجوب صلاة المَيِّت أو صومه على وليِّ المَيِّت ، أي تفريغ ذمّة المَيِّت من الصلاة والصوم الواجبين عليه في الجملة ، فموضوع هذا الحكم هو موت الشخص ، واشتغال ذمّته بصلاة وصوم ، فيجب على الولد الأكبر تفريغ ذمّته ، ومن ناحية أخرى لدينا دليل آخر ، أنّه يستحبّ على جميع المؤمنين تفريغ ذمّة المَيِّت ، فإذا فرّغ الغير ذمّة المَيِّت وصلى وصام عن المَيِّت ، فيرتفع وجوب الصلاة أو الصوم عن الوليِّ ؛ وذلك لأنّ لزوم الإتيان إنّما كان لأجل تفريغ ذمّة المَيِّت ، فلو كان هناك مَيِّت وكانت ذمّته مشغولة بالصلاة والصوم ، فيجب على الوليِّ تفريغ الذمّة ، وبناء عليه فإذا أقام الدليل على كون عمل الغير موجباً للتفريغ ، فهذا يوجب انتفاء الموضوع ، ولا علاقة له بالمباشرة أو التسبب الذي هو موضوع بحثنا ، فارتفاع الحكم - في هذا المثال - من جهة ارتفاع الموضوع .

المثال الثالث: في باب الزكاة ، والزكاة حقّ متعلّق بالأعيان الزكويّة من قبيل الحكم الوضعيِّ ، فهي من قبيل الملكيّة بنحو الكسر المشاع ، أو الكلّي في المعيّن ، أو بصورة أخرى من التعلّق ، فليست الزكاة من الواجبات التكليفية ابتداءً ، بل هي حقّ متعلّق بالمال ، ويتفرّع عليه أنّه يجب على صاحب المال أداء ذلك الحقّ بقصد القرية ، وهذا حكم تكليفيّ بالنسبة إليه ، فإذا قام الدليل على سقوط هذا الحقّ فيما لو تبرّع متبرّع مطلقاً ، أو مع الإذن بأداء زكاة المال ، فهنا إنّما يسقط الوجوب التكليفيّ بسقوط موضوعه ، فكان يجب عليه أداء الزكاة من هذا المال لو كان فيه زكاة ، ولكن لو قام الدليل على سقوط ذلك الحقّ أو ملكيّة الفقراء على أداء الغير للزكاة ، فسقوط الوجوب من باب سقوط الموضوع ، ولا علاقة له بمسألتنا ، وأنّ الواجب هل هو من النوع الذي تعتبر فيه المباشرة ، أو أنّه أعمّ من المباشرة والتسبب وغيره .

فهذه الأمثلة لا علاقة لها ببحثنا .

حالة الشك في هذا المورد: فلو شككنا في هذه الأمثلة، وأن الموضوع هل يرتفع بفعل الغير أو لا يرتفع، فما هي القاعدة والأصل؟ والأصل العملي هنا معلوم، وهو استصحاب بقاء الموضوع واستصحاب عدم تأثير فعل الغير.

وإنما الكلام في (الأصل اللفظي)، فهل يمكن التمسك بإطلاق الأدلة لعدم اعتبار المباشرة فنتمسك بإطلاق أدلة وجوب إزالة النجاسة عن المسجد في حالة الشك بإزالتها بفعل الغير، أم لا؟ أو الشك في تحقق تفريغ ذمة الولي بعمل الغير تبرعاً أم لا؟ أو الشك في سقوط حق الزكاة بأداء الغير للزكاة تبرعاً أم لا؟ فهل يمكن التمسك بإطلاق الدليل لإلغاء عمل الغير أم لا؟

ذهب المحقق النائيني إلى إمكان التمسك بالأصل اللفظي لإثبات إلغاء عمل الغير، ففي أجود التقريرات^(١) ذكر: «... السقوط بفعل الغير من دون الاستنابة فينبهه إطلاق الصيغة أيضاً، فإن مرجعه إلى كون فعل الغير رافعاً للموضوع». إلى أن يقول: «فاذا شككنا في السقوط بفعل الغير، فمرجع الشك إلى الشك في اشتراط الخطاب وعدمه، وإطلاق الخطاب ينفي الاشتراط، ويثبت كونه مطلقاً»^(٢). والإشكال عليه واضح.

فكون الخطاب مشروطاً بوجود موضوعه ممّا لا شك فيه، والكلام هنا حول بقاء الموضوع وعدمه، والخطاب لا يكون متكفلاً لإثبات موضوعه وعدمه، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق في صورة أداء الغير للعمل لنثبت الموضوع أو ننبهه؟ ومتى أصبح مرجع ذلك إلى الشك في الإطلاق والاشتراط.

ثم ذكر المحقق النائيني رحمه الله:

(١) أجود التقريرات: ١: ٩٨.

(٢) أجود التقريرات: ١: ٩٩.

«فإن قلت: على ما ذكر فالتشكك في السقوط بفعل الغير يرجع إلى التشكك في بقاء الموضوع وعدمه، ومن الواضح أنه لا إطلاق للخطاب بالإضافة إلى وجود موضوعه وعدمه، بل هو مشروط به عقلاً، فلا يمكن دفعه بالإطلاق.

قلت: نعم، ولكن بقاء الموضوع يستكشف من السقوط بفعل الغير وعدمه، وبقاء الموضوع وعدمه فيما نحن فيه تابع لجعل الشارع»^(١).

ومحصل (قلت) مع إبهامه: أننا هنا لدينا عدّة شكوك، فنشكّ هل تعتبر المباشرة أم لا؟ ونشكّ هل يرتفع الموضوع بفعل الغير أم لا؟ ونشكّ هل أنّ الحكم مشروط بعدم فعل الغير أم لا؟ وليس لدينا أصل يقتضي سقوط الحكم بفعل الغير، وأمّا في التشكك باشتراط الحكم بعدم فعل الغير أم لا؟ فتتمسك بعدم اشتراطه بعدم فعل الغير، فإنه لو ارتفع موضوعه بفعل الغير، فيصح بالطبع مشروطاً بعدم إتيان الغير له، فبأصالة الإطلاق نتمسك بعدم اشتراطه بعدم إتيان الغير له، وبما أنّ الأصل أصل لفظي، فتثبت جميع لوازمه، والنتيجة أن نقول بأنّ الموضوع باقٍ، والمباشرة معتبرة فيه.

ولكن يشكل عليه:

أولاً: إنّ أحد الشرطين يغني عن ذكر الشرط الآخر، ولا نحتاج معه إلى ذكر الشرط الآخر، فاشتراط الحكم بموضوعه يغني عن ذكر الشرط الآخر، ومعه كيف يمكن التمسك بأصالة الإطلاق في مثل هذا الشرط الغير المنفك عن الشرط الأول الموضوعي.

ثانياً: لا يمكن أن تكون القضية الواحدة متكفّلة للحكم الواقعي والظاهري معاً، فتتكفل لاشتراط الحكم بوجود الموضوع، وكذلك يتكفل - هذا الإطلاق - للوظيفة عند التشكك في بقاء الموضوع وعدمه، فهذا غير معقول، ولا أقل من كونه غير ظاهر.

(١) أجود التقريرات: ١: ٩٩.

فإدخال هذا المورد في محلّ البحث غير صحيح أولاً .

وثانياً : لا يصحّ التمسك بالأصل اللفظي - وهو أصل الإطلاق - وأنه غير مقيد بأداء الغير للعمل .

إذن فما ذكر في بعض التقارير من إدخال هذه الأمثلة في البحث ، وبعد ذلك تمسك بأصالة الإطلاق فيها ، غير صحيح .

المورد الثاني :

الشك ابتداءً باشتراط وجوب الواجب بعدم إتيان الغير أم لا ؟ لا أنه مشروط بموضوع يكون فعل الغير رافعاً لذلك الموضوع .

مثاله : لو توجه خطاب تحنيط الميت للمكلفين ، ولا نعلم أنه يجب عليه حتى مع تحنيط غير المكلف أم لا ؟ فهل لهذا الخطاب إطلاق أم لا ؟ إذ مع تحنيط غير المكلف للمكلف يمكن للمكلف أن يزيل ذلك التحنيط الأول ويحنطه ثانياً ، فليس هو من قبيل المورد الأول الذي يزول معه الموضوع تماماً ، فإذا شككنا في الإطلاق والاشتراط ، فمرجعه إلى الشك في إطلاق الوجوب واشتراطه .

فهنا يصحّ القول بأنّ الإطلاق اللفظي يقتضي عدم التقيد بعدم صدور هذا الفعل من غير المكلف .

ولكن هذا المورد أيضاً لا علاقة له بمسألتنا ، وأنه هل يعتبر في الواجب المباشرة أم لا ؟ فليس هو من شؤون الواجب ، بل من شؤون الوجوب ، أي لو شككنا في أنّ هذا العمل الذي أمرنا بإتيانه ، كما لو وجب على الولي الصلاة عن الميت ، فنشكّ هل هو مشروط بعدم إتيان الغير الصلاة عن الميت ، فلو صلّى الغير فيسقط هذا التكليف ، أو أنه مطلق ، فحتّى لو أتى الغير بالصلاة ومع ذلك يجب على الولي الصلاة عن الميت ؟

ولكن هذا المورد خارج عن بحثنا ، ولا علاقة له باشتراط المباشرة والتسيب .

المورد الثالث:

ليس المجال مجال تقييد الهيئة، كما هو الأمر في القسمين السابقين، بل الكلام حول الواجب، فهل الواجب إتيان العمل مباشرة، أو أنه أعم من إتيان العمل مباشرة أو بالتسبيب؟ فهل تعقل مثل هذه الفكرة أو لا تعقل؟ ويمكن أن يكون عدم معقوليتها منشأ لتحول المسألة للموارد السابقة.

والمستفاد من أقوال بعض الأعاضم عدم معقولية هذا المورد، وأنه في جميع الموارد التي يسقط فيها الوجوب بعمل الغير لا بدّ من رجوعه للمورد الثاني.

ويمكن تصوّر هذا المورد، وأنّ الواجب أعمّ من عمل الإنسان بالمباشرة بصورتين، وكلاهما غير صحيح.

الصورة الأولى: أن يكون الواجب على الإنسان هو الجامع بين فعل النفس وفعل الغير.

وهذا التصوير غير صحيح؛ لأنّ المفروض أنّ عمل الغير لا يقع تحت اختيار الإنسان وإرادته، بل تحت اختيار الغير نفسه، وليس مقدوراً للإنسان، فإذا كان غير مقدور فلا يمكن توجّه الوجوب التعييني إليه، كما لو وجّه الخطاب لهذا الفرد ليعمل عملاً يؤدّيه الغير، لعدم وقوع عمل الغير تحت اختياره، وكذلك لا يمكن أن يقع عمل الغير طرفاً وعدلاً في الواجب التخييري، بأن يجب عليه أمّا أن تأتي أنت بالعمل، أو الغير نيابة عنك، وهذا غير معقول؛ لأنّ متعلّق الحكم لا بدّ أن يكون مقدوراً، وفي مثل هذا الواجب التخييري الذي يكون فيه الواجب هو الجامع، فمقدوريته بمقدورية كلا الفردين.

الصورة الثانية: أن يكون التخيير بهذا الأسلوب أمّا أن تأتي أنت بالعمل، أو تستنيب أو تستأجر الغير، وقالوا: بأنّ هذه الصورة وإن كانت معقولة في نفسها لدوران الأمر بين عمليين يصدران من الإنسان نفسه، إلّا أنّ هذه الصورة غير واقعة؛

وذلك لأن مفاد صحّة هذه الصورة أنّ الإنسان لو استناب أو استأجر الغير للإتيان بالعمل، فلا بدّ من أن نقول بحصول الامتثال، سواء أتى الغير بالعمل أم لا، فلاستنابة وحدها تكفي في الامتثال، ولكن هذه النتيجة غير صحيحة، فإنّ الملاك ليس قائماً بالعمل الصادر من هذا الفرد، أو بالاستنابة والاستئجار اللذين هما عمل اعتباري، وإنّما الملاك قائم بالفعل الخارجي فحسب.

ولا يمكن تصوّر صورة ثلاثة للواجب التخييري غير هاتين الصورتين اللّتين إحداهما غير معقولة، والثانية غير واقعة.

ولأجل تتميم كلام المحاضرات أقول: بأنّه على فرض كون الصورة الأولى معقولة؛ لأنّه سيأتي في كلامه بأنّه يقول: إنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ومع ذلك يمكننا القول بأنّ هذه الصورة غير عقلائيّة، لا أنّها غير معقولة، فلا يتقبّل العقلاء كون عدل الواجب التخييري عملاً غير اختياري وغير مقدور، بالرغم من كونه معقولاً لمقدوريّة الجامع بين المقدور وغير المقدور، ولكن العقلاء لا يوافقون على كون الجامع الانتزاعي متعلّقاً للحكم، إلّا إذا كان كلا الطرفين مقدوراً بخلاف الجامع الحقيقي، فتكون مثل هذه الفكرة فيه معقولة وعقلائيّة، رغم عدم مقدوريّة بعض أفرادها، فيمكن أن يأمر بالصلاة بالرغم من عدم مقدوريّة بعض أنواع الصلاة في بعض الموارد والأمكنة، فهنا يقال بأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، والأمر توجّه لصرف الوجود.

وبناء على كون الصورة غير معقولة، فعلى تقدير كون العمل الصادر من الغير استنابة أو شبهه موجباً لسقوط الوجوب عن هذا المكلّف، فلا بدّ أن يكون راجعاً لتقييد الهيئة وهو الوجوب على هذا المكلّف، والذي هو الصورة الأولى، لأنّنا نتساءل أنّ هذا العمل حين يسقط عن المكلّف بفعل الغير، هل أنّ سقوطه بسبب الإطاعة أو العصيان، أو بانتفاء الموضوع؛ إذ لا يخرج السقوط عن المكلّف عن أحد هذه الحالات الثلاث، ولا يمكن القول أنّ السقوط بالعصيان ليكون المكلّف

مقابلاً على عدم الإتيان ، وكذلك لا يمكن القول بأن السقوط بالإطاعة ؛ إذ المفروض أن الوجوب لا يمكن أن يتوجه للجهة الجامعة لعدم معقوليته ، فلا بد أن يكون موجهاً للحصة الخاصة من الجامع ، وهي عمل الإنسان والمكلف نفسه ، والإطاعة لا تتحقق إلا بانطباق الأمر به على المأتي به ، والمفروض أن الحصة المأتي بها هي عمل الغير ، لا عمل المكلف نفسه ، فلم تتحقق الإطاعة ، فليس السقوط بالإطاعة . إذن فلا بد أن يكون سقوط الوجوب بسبب انتفاء الموضوع ، وهذا لا يمكن إلا بأخذ عدم عمل الغير موضوعاً للوجوب على هذا المكلف ، ونتيجته هو الشك في الإطلاق والاشتراط ، وبذلك يرجع للمورد الثاني .

إذن فالمورد الثالث التي ترجع بالتالي إلى الشك في الوجوب التعييني والتخييري ، أما أنها غير معقولة ، أو غير عقلانية ، أو أنها غير واقعة .

ولكن هل أن الأمر كذلك أم ليس كذلك ، بل يمكن أن يكون عمل الغير مقدوراً للإنسان والمكلف نفسه ، بحيث يمكن توجيه الخطاب إليه أيضاً ؟

يمكن أن يقال : إن تصوّر الوجوب التخييري بهذا التصوير ، بأن الواجب علينا إما الإتيان نحن بالعمل ، أو تسبب الغير للإتيان بالعمل ، بنحو يترتب عليه المسبب ، وهذه هي الحصة المكلف بها ، والتي توجه إليها الخطاب ، وهي تكون غير مقدورة أحياناً ، ولكنها تكون مقدورة أحياناً أخرى ، تماماً كما هو الأمر في عمل الإنسان نفسه ، فتارة يكون مقدوراً إليه ، وأخرى غير مقدور .

إذن فالتسبب الواقعي للغير بنحو يترتب عليه المسبب ، ليس أمراً غير مقدور للإنسان مطلقاً ودائماً .

ولذلك قلنا في بحث (التيمّم) : أن الإنسان لو كان مكسور اليدين بحيث لا يمكنه وضعهما على التراب بنفسه ليمسح للتيمّم ، فهنا يجب عليه أن يطلب من الغير تحريكه كي يضع يديه على الأرض ؛ لأنه لا يقدر على ذلك ، والغير كذلك يمسح

بيديه على الجبين والكفين ، وقلنا هناك بأن ما يوجد في تعابير الفقهاء عن هذه العملية بالاستنابة أو الاستعانة غير صحيح ، فليست هي استنابة ولا استعانة ؛ إذ الاستعانة تعني مشاركة الغير للإنسان بالمقدمات ، وأما الاستنابة فتعني تنزيل عمل النائب بمنزلة عمل الإنسان نفسه ، بل إن هذه العملية هي عملية تحريك وتسبب الغير ، ويجب أن يصدر قصد القربة من المباشر للعمل ، لا من هذا الإنسان الذي هو محل العمل ، وهذا هو مفاد (يَمَّمُوا) ، فهو نوع من التسبب ، فإذا أمكن للإنسان أن يطلب من الغير فليطلب ، بل وليتضرع إليه ، وليحثه ، وإذا لم يمكنه ذلك فليجعل له جعالة أو جائزة أو أجرة ، فهو نوع من التسبب ، فيمكن أن يتوجه الخطاب إلى الإنسان نفسه ، فليس الأمر أنه لا يمكننا التسبب وتحريك الأفراد للأعمال ، بل يمكن أن يقول أحدهما لشخص آخر : يلزم عليك تحريك زيد تحريكاً يؤدي إلى إصلاح كذا ، وإلا تقتل ، غايته أنه لو لم يقدر على تحريك الغير فيصبح متعذراً ، كما هو الأمر في بقية متعلقات الأحكام .

والتسبب هنا ليس من نوع التسبب الذي ذكر في بعض المباحث الفقهية ، حيث يتوفر التسبب في المورد الذي تكون فيه إرادة المباشر مندكة في إرادة المسبب والمحرك ، كما لو كانت إرادة المباشر ضعيفة جداً ، كالصبي غير المميز ، أو الحيوان ، فهذا النوع هو في واقعه من قبيل إصدار العمل لآلة ، فالصبي أو المجنون هنا كآلة ، بل هنا نوع آخر من التسبب ، هو من قبيل الإكراه ، كما لو أكره الإنسان غيره على القتل العمدى ، فهنا لا يكون المكره فاقداً للإرادة ، كالصبي أو المجنون ، الذي يعد آلة ، وإذا أطلق على المكره آلة فبالعناية ، بل تبقى له إرادته ، غايته أنه قد حرّك ذلك الغير للإتيان بالعمل كالقتل ، فلو قتل المباشر ، فيقتص من هذا المباشر لو توفرت شروط الاقتصاص فيه ، وأما (الأمر) وهو المسبب فيحبس مؤبداً ، وأما في مورد الصبي أو المجنون أو الحيوان ، لو قتلوا أحداً بأمر من الغير وتحريكه ، فهنا يقتص من نفس الأمر فحسب دون المباشر ، وأما في موردنا فلا نستهدف القول

بأن إرادة المباشرة مندكة، بل كثيراً ما تكون إرادته في غاية القوة، كما لو تضرع الإنسان إليه للإتيان بهذا العمل، ولكن يكفي في هذا المجال صدوره منه بتسبيب وبتحريك من الإنسان المكلف.

فإذا أصبح المورد معقولاً لتوجه الخطاب التعييني إليه، فيعقل أيضاً أن يكون مورداً للخطاب التخيري بهذا الأسلوب، أما أن تأتي أنت بالعمل، أو أن تسبب الغير وتدفعه للإتيان بالعمل.

ولكن بهذا المعنى من التسبيب لا بذلك المعنى الفقهي التي تكون معه إرادة الغير ضعيفة مندكة، فنحاول تسبيب الغير لأجل أن يأتي بالعمل، وهنا تارة يترتب الأثر المطلوب على إتيان الغير للعمل مطلقاً، ولكن بتسبيب منّا، وأخرى يترتب الأثر على إتيان الغير للعمل بتسبيب منّا نيابة عنّا، وهنا يطلق عليه عنوان (الاستنابة).

وهذه الصورة معقولة، ولا يدور الأمر فيه بين الطرفين اللذين ذكرهما، وأن الوجوب التخيري يدور الأمر فيه، أما أن يأتي به الإنسان، أو يأتي به الغير، حتى يقال إن عمل الغير غير مقدور مطلقاً بالنسبة للإنسان، أو أنه يدور بين إتيان الإنسان نفسه بالعمل، أو استنابة الغير أو استئجاره، فيكون المتعلق عمل الإنسان نفسه أعم من أداء الغير للعمل، خارجاً أم لا، ولكننا نقول بأن التخيير بهذا الأسلوب: أما أن تأتي أنت بهذا العمل، أو أن تسبب الغير لأداء العمل، والغير أما أن يأتي بالعمل مطلقاً ولكن بتسبيب منّا، أو أن يأتي به بالتسبيب ولكن نيابة عنّا، وسيأتي التعرف على حقيقة النيابة.

فما ذكره بعض الأعظم في المحاضرات غير صحيح.

وهذا المورد الثالث هو الملائم لبحثنا، وأما الموردان الأول والثاني فليس البحث فيه أنه هل تعتبر المباشرة أم لا، بل الكلام حول كون الوجوب مشروطاً بجهة

تنتفي بعمل الغير، أو أنه مشروط بنفس عمل الغير، وأمّا في المورد الثالث فيأتي الكلام فيه، وأنه هل تعتبر المباشرة أو الأعمّ من المباشرة والتسبيب، فأحياناً تكون المباشرة غير مقدورة، فيتعيّن هنا التسبيب، وأخرى يكون التسبيب غير مقدور لعدم وجود الغير المستعدّ لأداء العمل رغم توفير الدواعي له بالتبرّع أو الأجرة أو غيرهما، وأحياناً يكون التسبيب مقدوراً.

فإذا دار الأمر في المورد الثالث، وهل أنّ المباشرة لازمة أو أنّ المتعلّق أعمّ من المباشرة والتسبيب، والجهة الجامعة، فما هو مقتضى الإطلاق؟

وسياتي في مبحث دوران الأمر في الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييراً، أنّ مقتضى الإطلاق هو (اعتبار المباشرة)؛ لأنّه قد أمره بالوقوف ولم يأمره بأن يقف هو أو يسبّب غيره للوقوف، فهذا خلاف الإطلاق؛ لأنّ هذا المعنى من التسبيب متوقّف في مقام الإثبات على التقييد بـ (أو) (افعل أنت أو كذا)، فمفاد (أو) هو التحوّل، وأنّ المتعلّق ليس خصوص السابق، بل هو الجامع بين عمله وعمل الغير، كما هو الأمر في الإخبار، فلو قال: (جاء زيد) فهذا معناه أنّ المسند إليه هو (زيد)، فإذا قال (أو) فهذه الأداة تحوّل المسند إليه إلى الجهة الجامعة، فهذا قد أخبر عن الجهة الجامعة، وليس هو المتعلّق فحسب، فإذا قال: (قم) ولم يذكر أداة التحويل، فنحن نأخذ بظاهر الكلام، وأنّ هذا الشخص نفسه هو المتعلّق لا الجهة الجامعة.

المورد الرابع:

في مجال تصوير سقوط الواجب بفعل الغير، أن تنصّرف بمرحلة تفرّغ الذمّة والامتنال، وهذا المورد عكس المورد الأوّل؛ لأنّه في المورد الأوّل يكون عمل الغير موجباً لارتفاع العنوان الموضوع، وأمّا في هذا المورد فإنّ متعلّق الحكم يرتفع بإتيان الغير من جهة تنزيل فعل الغير في مرحلة الامتنال بمنزلة فعل النفس،

وهذا يتصوّر في باب (النيابة) .

وتوضيح ذلك يتوقّف على استعراض الصور المذكورة في النيابة والوكالة .

ويجب أن نعلم في البداية بأنهم في كتب اللغة وكلمات الفقهاء وعلماء القانون المعاصرين ، لم يروا فرقاً بين النيابة والوكالة فرقاً حقيقياً ، بل يرون أنّ الوكيل نوع من النوّاب ، ولكن لتوضيح المقام نذكر الصور :

وهي تارة في الموارد التي يستحسن فيها التعبير بالوكالة ، وأخرى في الموارد التي يستحسن التعبير بالنيابة فيها .

والموارد التي يستحسن فيها التعبير بـ (الوكالة) وهي الأمور الإنشائية وما يلحق بها ، ويعبّر عن القائم بها عادة بـ (الوكيل) .

والوكيل على ثلاثة أقسام :

١ - أمّا أن يكون وكيلاً في مجرّد إجراء الصيغة فحسب ، كما في البيوع الخطيرة ، وفي النكاح والطلاق ، وأمثالها ، فالشخص يكون وكيلاً في إجراء الصيغة فحسب ، وأمّا جميع الشؤون الأخرى فيتكفّل بها الطرفان من مقدار المهر وغيرها من شؤون النكاح أو البيع ، وهذا يقال عنه وكيل في إجراء الصيغة .

٢ - وأمّا أن يكون (وكيلاً مفوضاً) بمعنى أنّه وكيل فوّض إليه أمر البيع ، دون تعيين المبلغ الذي يبيع فيه .

٣ - وأمّا أن يكون (وكيلاً مطلقاً) ، كالعامل في المضاربة .

وهذه الأقسام تختلف فيما بينها :

ففي القسم الأوّل حيث يكون الوكيل مجرياً للصيغة فحسب ، فالعمل صادر واقعاً بحسب الاعتبار القانوني من نفس الموكل ، ولا يصدق على مجري الصيغة بيع أو مشتري «البَيْعَانِ بِالْخِيَارِ» ، فطرف المعاملة هو المشتري أو البائع ، أو المتزوج ، وهو الموكل لا الوكيل ، لا مجري الصيغة ، فهنا ينسب العمل بلا عناية للموكل ،

ولو صدر الإنشاء ومبادلة المال بالمال تكويناً من الوكيل، ولكن قانونياً وبحسب الاعتبار القانوني وبلا عناية، فالذي يطلق عليه البائع والمشتري هو غيره، وبهذه الفكرة وغيرها أجبنا صاحب الحقائق في مبحث خيار المجلس، حيث اعتقد بأن خيار المجلس ثابت للوكيل في إجراء الصيغة.

وأما (الوكيل المفوض) فيعبر عن هذا الوكيل بالبائع والمشتري، وانتساب العمل للموكل ليس بمثل وضوح القسم الأول، فيمكن أن يقال بأن هذا الاعتبار وإن كان اعتباراً تسبيحياً، وأن الموكل قد باع بيته، ولكن هذا بنحو من العناية.

وأما القسم الثالث، وهو المتمثل في (عامل المضاربة)، فلا يصدق على الموكل أنه بائع، بل حكمه حكم الولي، فحين يبيع الولي مال الموكل عليه، ففي الواقع هو المالك للتملك، وإن لم يكن مالاً للعين، فهو البائع، والعمل ليس منتسباً للموكل عليه كالقصر أو المجنون، لإلغاء إرادته، وهذا القسم خارج عن كلامنا.

ففي القسم الأول حين يؤدي الوكيل في إجراء الصيغة، المعاملة، فيصدق واقعاً أن البائع هو المالك، وعلى ضوئه قلنا بثبوت خيار المجلس للمالك لا للوكيل، فالعمل منتسب للمالك ولو قانوناً، فتوجد توسعة، ولكنه أشبه بالواجب العيني، ولا يشبه الواجب التخييري الذي يتمثل في القسم الثالث.

وأما (الوكيل المفوض) بأن أوكل أمر البيع للغير، فيتحقق الامتثال بحكم أدلة مشروعية الوكالة، فهل نلحقه بالقسم الأول وهو الوكيل في إجراء الصيغة، فنقول بأنه من قبيل الواجب العيني، أو نلحقه بالقسم الثالث، وهو من قبيل الواجب التخييري. فيه احتمالان.

وأما (النيابة)، فقد فسرت في اللغة بأنها (قيام شخص مقام آخر في أداء عمل)، كما في المنجد ولسان العرب.

فما هي حقيقة النيابة شرعاً، فإذا تعرّفنا عليها فنعرف واقع الحال في الموارد

التي يأتي فيها النائب بالعمل مع سقوط التكليف عن المنوب عنه ، وهل أنّ مرجعها لأحد الصور المتقدمة ، أم أنّها صورة مستقلة ، وتوسعة في مرحلة الامتثال وتفريغ الذمة ؟

ويمكن تقسيم النيابة إلى قسمين :

١ - فتارة تكون النيابة في صورة عدم اشتغال ذمة الغير بهذا العمل مطلقاً لا بنحو الحكم الوضعي ، ولا بنحو الحكم التكليفي ، فلا يتوجّه إليه أي خطاب في خصوص هذا العمل ، ولكن بالرغم من ذلك شرّع الشارع المقدّس النيابة في مثل هذا المجال ، فيستحبّ للإنسان أن يحجّ عن الأموات ، أو يصليّ عنهم نيابة ، لا تلك الصلاة التي كانت ذمتهم مشغولة بها ، فإنّه كان قد أدّى حجّه ، ولكن يستحبّ الحجّ عنهم كما في الروايات ، أو نصليّ أو نتصدّق عنهم ، فقد عبّر في لسان الروايات بهذا التعبير : « يحجّ عنه » أي الميّت ، أو « يصليّ عنه » ، وهذا المورد خارج عن مجال بحثنا ، ولكنّه دخیل في تصوير النيابة ، فما هي حقيقة النيابة في هذه الموارد ؟

ولا يمكن القول بأنّها هنا قيام شخص مقام الغير في أداء عمله اللازم عليه ، أو المستحبّ عليه ؛ إذ المفروض عدم توجّه أي تكليف لذلك الغير .

وفهم من الروايات المسوقة لتشريع هذه النيابة أنّها نوع من التمليك المعاطاتي ، أن يأتي الإنسان بعمل يملكه لأجل غيره ، ويملكه لذلك الغير ، وفي الروايات في باب قضاء الصلاة عن الميّت في جامع الأحاديث ، وكذلك في الحجّ النيابي ، عبّر عنها بأنّها تدخل في قبر الميّت ، وأنّها شبيهة بالهدية التي يستأنس الحيّ بها ، وهكذا الميّت ، حيث تأتي بعمل خيريّ لأجله فيستأنس به ، فهو نوع من التمليك المعاطاتي ، ويدخل هذا العمل في قبره بالمعنى المستفاد من الأدلّة .

فالاستنباط في مثل هذه الموارد ترجع إلى تمليك الإنسان العمل للغير ، كما يمكن تصوير هذه الفكرة بإهداء الثواب ، بأن يأتي الإنسان بعمل ويهدي ثوابه

للغير، ونحن نتعبد بهذا الظاهر، فظاهر النيابة هنا هو التملك.

٢- أن تتحقق النيابة في مورد توجه الخطاب إليه، كالنيابة عن الحي في خصوص الحج؛ إذ كلامنا في النيابة المشروعة، وأمّا بالنسبة للأموات فتشريع النيابة في مطلق الأعمال الخيرية.

فما هي حقيقة النيابة في مثل هذه الموارد؟ فهل مرجعها إلى تنزيل الشخص نفسه بمنزلة الغير في العمل، فيكون مرجع الأمر بالعمل، أمّا أن يأتي به هو، أو يتخذ نائباً، إلى نوع من الوجوب التخييري، وهو داخل في الصورة الثالثة، أو أن مرجعه إلى التوسعة في مرحلة الأداء والتفريع، فالخطاب المتوجه للغير أعم من القول بأن حقيقة الأمر هي النسبة الإيقاعية، أي اشتغال ذمة الغير بهذا العمل، أو النسبة التحريكية، فعلى أي حال فالمتعلق لا يسقط في مرحلة الوجود الاعتباري إلا بإتيان مماثله خارجاً، وإتيان المماثل في الخارج له فردان: فرد تكويني، بأن يأتي الشخص بنفسه بالعمل، فحين تشتغل ذمتنا بالعمل الواجب أو المستحب، أو يتوجه إلينا خطاب، فمع امتثال ذلك العمل، فإن الحكم يسقط بسبب الإطاعة والامتثال، وهذا نعتبره فرداً تكوينياً.

وأخرى يكون التطبيق بنحو (الورود) على نحو التوسعة، بأن يأتي الغير بالعمل بدلاً عنّا في مورد إمضاء الشارع لذلك، فهي توسعة في مرحلة الامتثال بنحو الورد على نحو التوسعة، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث يقولون بأن أدلة حجّة الحجج توسّع عنوان البيان، فحين نأتي بالعمل نحن فهو إتيان من قبل المأمور الحي أو الميت، على نحو الورد هو توسعة في مرحلة الامتثال.

وبهذا المعنى لا علاقة لهذا المورد بالمورد السابق، بل لا علاقة له حتى بالمورد الثالث، فإنه في المورد الثالث المفروض أن الواجب على الشخص أعم من الإتيان بالفعل مباشرة أو تسبباً، وأمّا في هذا المورد، فليس هو من قبيل التسبب،

بل حتّى النياية التبرّعية معقولة في هذا المجال ، بل ربّما تكون ممضاة في بعض الموارد ، بل ربّما ينوب الغير تبرّعاً ، فهو نظير أداء دين الغير تبرّعاً ، أو وفاء الإنسان نفسه دينه من غير جنس الدين ، فقد تكون ذمّة الإنسان مشغولة بشيء ، ولكن من باب الوفاء في الإنسان بشيء آخر ، من جنس آخر ، لأجل تفرّغ ذمّته ، فهذا الأداء بالرغم من عدم كونه من جنس الدين ، ولكنّه مع التراخي يعتبر تفرّغاً للذمّة من غير الجنس ، ويعتبر مصداقاً لتفرّغ الذمّة تعبّداً .

فإذا تصوّرنا النياية بهذا التصوير يفتح لنا باب التوسعة في مرحلة الامتثال ، أي في مرحلة تفرّغ الذمّة ومرحلة موافقة الأمر المتعلّق بزمّة الشخص ، في موارد معقوليّة النياية ، أعمّ من كونه عن استنابة ، بحيث يطلب من الغير أن يكون نائباً عنه في أداء العمل ، أو أن تكون النياية تبرّعية ؛ إذ لا فرق بينهما ، فإنّ مرجع ذلك إلى أداء الإنسان للعمل المطلوب من الغير بحكم مشروعيّة النياية لأجل غيره ، فإذا أدّاه فتفرّغ ذمّة الغير ، فهو إسقاط ما في الذمّة ، أي إسقاط الوجوب المتوجّه للغير ، ولكن بعمل شخص آخر .

ولا يبعد صحّة هذا التصوير .

ويمكن الإشكال عليه : بأنّه لا يمكن عدّ هذا المورد صورة رابعة ، بل هو راجع للمورد الثاني ، أي مورد الإطلاق والاشتراط ، فإنّه في المورد الثاني قد أرجع البعض جميع صور سقوط الواجب بفعل الغير لتقييد الهيئة ، وأسلوب الإطلاق والاشتراط بهذا التعبير (يجب عليك أن تأتي بالعمل إذا لم يأت الغير بمماثل العمل ، أمّا مطلقاً أم لا) .

إذن فموردنا يرجع للمورد الثاني ؛ وذلك لأنّه يقال بأنّ الأمر المتوجّه لنفس الإنسان هل هو مطلق بالنسبة لإتيان الغير بالعمل ، أو مشروط بالعدم ؛ إذ لا معنى للإهمال ، فإذا كان الأمر مطلقاً فيجب توجّه الخطاب للمكلف حتّى مع إتيان الغير

بالعمل نيابة عنه ، وهذا خلف ؛ إذ المفروض تحقّق تفريغ الذمّة بعمل الغير ، وأمّا إذا كان مشروطاً بعدمه فهذا هو المدّعى ، فليس هو مورد آخر .

وأما الاعتراض على هذا الإشكال : بأنّ العمل الذي نوذّبه يعتبر عمل الغير ، فأتينا بالعمل بداعي تفريغ ذمّة الغير ، فهو توسعة في مرحلة الامتثال .

فيمكن الجواب عنه : بأنّ هذه التوسعة من قبيل الاعتبارات الأدبيّة لا من الاعتبارات القانونيّة ، فهو من باب المجاز والكناية ، فإنّ الوجوب واقعاً وقانوناً ولبّاً مشروط بعدم إتيان الغير ، وليس هناك توسعة في مرحلة الفراغ والامتثال ، فهو اعتبار أدبيّ ، وليس اعتباراً قانونياً .

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال : بأنّه ليس المورد هنا مطلقاً أو مشروطاً ؛ وذلك لأنّ المفروض بحكم العقلاء يعتبر عمل النائب بمثابة عمل المنوب عنه ، فكما أنّه في متعلّق الحكم نفسه المتوجّه للمنوب ، لا يعدّ الحكم فيه مطلقاً ولا مقيداً ، كما ذكره المحقّق النائنيّ في مبحث الترتّب ، فحين يقال : (يجب عليك الصلاة) فلا يمكن التساؤل حول أنّ العمل في الخارج مطلق ، أي يجب عليك الصلاة ، سواء أتيّ بالعمل خارجاً أم لا ، أو أنّه مقيد بالإتيان به خارجاً ؟ فليس المجال مجال الإطلاق والتقييد ؛ وذلك لأنّ الحكم في نفسه في رتبة امتثاله يقتضي الإتيان بالصلاة ، ولا معنى لكونه مطلقاً بالنسبة لوجود متعلّقه في الخارج ، أو مقيداً بإتيانه بالعمل خارجاً ؛ إذ لا معنى للتقييد ، وأنّه يجب عليك إذا أتيّ به ، فإنّه لو أتيّ بالعمل فلا حكم ولا عصيان ، فإذا كان الإطلاق غير معقول ، فالتقييد أيضاً غير معقول ، وهنا بما أنّ المفروض حسب اعتبار العقلاء اعتبار عمل النائب عمل المنوب عنه ، فكما أنّ العقلاء لا يستحسنون الإطلاق والتقييد في عمل المنوب عنه ، أي ما تتحقّق به الإطاعة ، وكذلك لا معنى للإطلاق والتقييد في عمل النائب .

وهذا الجواب غير واضح .

ولكن يمكن أن يقال : أننا وإن لم نلتزم بأن إتيان المتعلق من شروط الهيئة بنحو الشرط المقارن ، ولكن بحكم العقل يكون الوجوب مقيداً بنحو الغاية إلى زمان عدم تحقق الامتثال ، بمعنى أنْ دُمْنَا تكون مشغولة بالعمل إلى الزمان الذي لم نأت فيه بالعمل ، فلا يمكن القول بأن الوجوب مطلق ، بحيث يكون واجباً حتّى بعد الإتيان بالعمل ، فإذا كان هذا التحديد معقولاً في عمل الشخص نفسه كان معقولاً أيضاً في عمل النائب .

إذن فلا برهان على خلافه .

والعمدة هو الرجوع للمركزات العقلائية ، ففي هذا المورد الذي يكون فيه الخطاب متوجّهاً للمنوب عنه فالمرتکز عقلائيّاً هو التوسعة في مرحلة الامتثال .

مقتضى الأصل في الموارد الأربعة

فما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي ، في كلّ مورد من هذه الموارد الأربعة ؟

المورد الأوّل : فيما لو كان فعل الغير مسقطاً للوجوب عن هذا الشخص باعتباره رافعاً للموضوع ، كما قلنا بأن وجوب الزكاة وثبوتها على أموال الشخص موجب لتوجّه التكليف بإعطاء الزكاة قربة إلى الله ، فإذا لم يَقم دليل خاصّ على أنّ إعطاء الزكاة تبرّعاً موجب لزوال هذا الحقّ عن تلك العين الزكويّة ، فما هو مقتضى القاعدة هنا ؟ أو في مثال اشتغال ذمّة الميت ، حيث أنّه يوجب توجّه التكليف للوليّ بإتيان الصلاة والصوم عن الميت ، فإذا لم يَقم الدليل الخاصّ على أنّ إتيان الغير بنحو النيابة التبرّعية موجب لتفريغ ذمّة الميت ، فما هو مقتضى القاعدة والأصل ؟

وقد تعرّضنا لهذا البحث سابقاً ، وقلنا بأنّه لا يوجد هنا أصل لفظيّ يمكن التمسك به ؛ وذلك لأنّه من المسلّم به أنّ التكليف المتوجّه للوليّ أو لمن عليه الزكاة ، مشروط بثبوت موضوعه ، إلّا أننا لا نعلم هل أنّ عمل الغير رافع لموضوعه أم لا ؟ ولا يتكفّل الأصل الموضوعي بقاء موضوعه ، خلافاً للمحقّق النائيني .

وأما الأصل العمليّ، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع، أي نستصحب مشغوليّة دَمَةِ المَيّت، وبقاء حقّ الزكاة متعلّقاً بالعين، وعدم تأثير عمل الغير ونتيجته ترتّب آثار بقاء الموضوع، وهو توجّه التكليف للوليّ أو لصاحب المال.

المورد الثاني: وهو كون الوجوب مشروطاً ابتداءً بعدم إتيان الغير للفعل المماثل لهذا الواجب، فإذا شككنا في هذه الجهة، وأتته مطلق أو مشروط؟ فلو شككنا في وجوب التحنيط على الولي، هل هو مشروط بعدم تحنيط أحد للميت أم أنّه مطلق، أو أنّ لزوم الصلاة على الولي هل هو مشروط بعدم صلاة أحد أو أنّه مطلق؟

ففي هذا المورد إذا شككنا في الإطلاق والاشتراط، فإنّ مقتضى الأصل اللفظي واضح، وهو الإطلاق، وأما التقييد فهو محتاج إلى دليل.

وأما لو لم يوجد أصل لفظي، ووصلت النوبة للأصل العمليّ، فما العمل؟ فتارة يكون قيام الغير بالعمل المماثل، منشأً للشكّ في (حدوث) التكليف للإنسان المكلف نفسه، وأخرى يكون منشأً (لبقاء) التكليف بالنسبة إليه؟ ففي الصورة الأولى - أي كونه موجباً للشكّ في حدوث التكليف - فأمثله قليلة، ونذكر مثلاًه: الولي عن الميت في الرتبة الأولى هو الولد، وولايته مشروطة بالبلوغ، فإذا غسّل غيره الميت قبل بلوغ الولد أو صلّى عليه، وبعد ذلك بلغ الولد قبل الدفن وأصبح وليّاً، مع أداء الغير للعمل المماثل قبل ذلك، فنشكّ هل يتوجّه لهذا الولد التكليف بالتغسيل والصلاة وأمثالها أم لا؟ ومنشأً الشكّ هو قيام الغير بالعمل المماثل قبل توجّه التكليف لهذا الشخص، فالمجرى هنا البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل حدوث التكليف.

وأما لو كان قيام الغير بالعمل المماثل إنّما كان بعد (توجه التكليف) وهو مجال المسقطيّة، كما لو فرض بأنّه قد توجّه التكليف لهذا الشخص، ونشكّ هل يرتفع

عمل الغير أم لا؟ من جهة الشك بإطلاق وتقييد الوجوب حدوداً وبقاءً، فما هو مقتضى القاعدة هنا؟

ونذهب نحن إلى جريان الاستصحاب هنا، أي استصحاب بقاء التكليف بالنسبة لهذا الشخص نفسه، ولا يكون قيام الغير بالعمل المماثل موجباً لسقوط التكليف. وعلى تقدير عدم جريان الاستصحاب، فتصل النوبة للبراءة، وليس المجال مجال الاشتغال.

ففي الأصل العمليّ مرحلتان: الاستصحاب والبراءة.

المرحلة الأولى: قد اعترض على المرحلة الأولى باعتراضات، ونحن نتعرض هنا إلى اعتراضين:

الاعتراض الأول: إن إجراء الاستصحاب في المقام يتوقف على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الفعلية، مع أن استصحاب الحكم الفعليّ معارض باستصحاب عدم الجعل دائماً، كما اختاره المحقق النراقي وتبناه بعض الأعاظم. إذن فلا يتم القول باستصحاب توجه الحكم للمكلف -لأنه كان متوجّهاً إليه سابقاً- قبل قيام الغير بالعمل، وبعد قيامه به نشك في التوجه، فنستصحب توجه هذا الحكم، فلا يجري مثل هذا الاستصحاب؛ لأن الأصل عدم جعل الوجوب على المكلف بعد قيام الغير بالعمل.

والنزاع هنا مبنائي، ونحن ذكرنا في مبحث الاستصحاب بأن هذا الاستصحاب غير صحيح، وتوضيحه في محله.

الاعتراض الثاني: بما أن الوجوب المتيقن به سابقاً، وقبل قيام الغير بأداء العمل المماثل، مردّد بين المطلق والمشروط، فإذا كان مطلقاً فهو باقٍ، وإذا كان مشروطاً بعد قيام الغير به فهو مرتفع، وليس أحد قسمي الوجوب متيقناً في السابق ليستصحب أحدهما بعينه، وأما استصحاب الجامع بين الوجوبين، فلا يمكن ترتيب

آثار الوجوب المطلق عليه ، والذي نتيجه وجود التكليف الآن في حال الشك .
وهذا الإشكال مذكور في منتهى الأصول .

وجوابه واضح ؛ لأنّ هذا الإشكال على تقدير وروده يرد في جميع أفراد الاستصحاب الكلّي من القسم الثاني ، وجوابه : أننا لا نريد ترتّب آثار فرد بعينه بالخصوص ، بل أننا نتيقّن باشتغال ذمّته بالتكليف ، وهو الجامع بين الوجوب المطلق والمشروط ، ويكفي ذلك في جريان الاستصحاب ، وفي حال الشكّ نشكّ في اشتغال الذمّة ، وبحكم العقل يكفي ذلك في لزوم الامتثال والإتيان ، ويكفي هذا الأثر المترتب على الجامع .

مضافاً إلى أنّ الحقّ - وكما ذكرناه في ضابط الفرق بين القسم الأوّل والثاني من استصحاب الكلّي - أنّ الشكّ في الإطلاق والاشتراط ليس من أفراد القسم الثاني لاستصحاب الكلّي ؛ إذ الأثر مترتب على نفس الوجوب ، وأمّا الشكّ في بقاء الكلّي في القسم الأوّل أو الثاني لاستصحاب الكلّي ، فلا بدّ أن يتّردّد بين وجوبين ، أي فردين من الوجوب ، لا وجوب واحد كما نحن فيه ، وموجبات تحقّق الحكم التي يعبر عنها بأنّ الحكم بالنسبة إليها مشروط لا توجب التعدّد الفردي للوجوب ، وهذه الفكرة تحتاج لتوضيح يذكر في محله .

وهناك إشكال آخر مذكور في منتهى الأصول بمراجعته يتّضح جوابه .

فالحقّ جريان الاستصحاب .

وأما المرحلة الثانية : وأنه على تقدير عدم جريان الاستصحاب بسبب اصطدامه بأحد الاعتراضات السابقة ، فهل المجرى البراءة ؛ لأنّ الشكّ في بقاء التكليف ، فإنّ التكليف حدوثاً وإن كان معلوماً ، ولكن مع قيام الغير بالعمل المماثل نشكّ في بقاء التكليف ، والمفروض عدم وجود العلم الوجداني بالتكليف لأنّ المفروض احتمال التكليف ، وعدم وجود العلم التبعدي ؛ إذ المفروض عدم جريان الاستصحاب ،

نفع احتمالنا للتكليف فالمجرى هو البراءة .

ولكن بعض الأعاضم -بناءً على ما ذكر في المحاضرات- اعترض على ذلك بأنه قد وُضِح في مبحث البراءة والاشتغال بأن البراءة في المورد الذي يكون فيه ثبوت التكليف غير واضح ، وأما لو كان ثبوت التكليف واضحاً فيه ، فإنه وإن كان لدينا شك في البقاء ، ولكن مجرى الاشتغال مع وضوح وتيقن أصل الحدوث فهو -بتقريب منّا- كالقاعدة الشهيرة (الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية) ، ولا يختلف الأمر في الشك في بقاء التكليف ، بأن يكون الشك بسبب الشك في الامتثال ، أو بسبب الشك في بقاء الموضوع ، أو بسبب الشك في دخل شيء في الموضوع ، ففي هذه الموارد جميعها المجرى هو الاشتغال لا البراءة ، والشاهد على ذلك : أنه في الموارد التي يشك فيها بالقدرة ، فلا يمكن جريان البراءة جزماً ، كما لو اشتغلت دمتنا بمقدار من النقود لزيد ، ونشك بأننا عاجزون عن الوفاء أم قادرون ، فهنا لا يمكن إجراء البراءة بحجة وجود الشك لدينا في التكليف بسبب الشك في موضوعه ، بل لا بد من الفحص والاحتياط .

والجواب عن هذا الاعتراض : أمّا ما ذكره من (الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية) ، فإنّ مورد الشك في الامتثال ، وأما لو كان الشك في التكليف نفسه ، فلا تجري هذه القاعدة ، ولذلك في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، لو شك أحد بأن الواجب هو الأقل أو الأكثر ، فبعد إجراء البراءة عن الزائد والإتيان بالأقل ، فلا مجال للقول بعدم جريان البراءة فيه ؛ لأنّ دمتنا كانت مشغولة ، ونحن نشك بحصول تفريغ الذمة بالإتيان بالأقل ، فإنّ الشك هنا في التكليف الزائد بالنسبة لذلك الجزء الزائد ، والشك هنا في حدود الأقل .

وأما ما ذكره في (القدرة) فهو يرتبط بمبحث آخر ، ولا علاقة له بمبحثنا ، فحتّى لو كان الشك في نطاق حدود التكليف ، فلا يمكن إجراء البراءة أيضاً فيما لو كان شكّه في القدرة ، فالبراءة تجري في الشبهات الموضوعية (موضوعات الأحكام)

إلا في القدرة، فإنّها لا تجري، ولو كان الشكّ في الحدوث كما لو وجّه المولى -ولو بنحو الحكم القانوني- خطاباً لعموم المكلفين، ويشملنا بالطبع، فيما لو كنّا قادرين، فلو شككنا أنّنا قادرون أم لا، فلا يمكن لنا إهمال الفحص عن القدرة بحجّة الشكّ في توجّه التكليف، والتكليف -على المشهور- مشروط بالقدرة (إذ بعض العلماء يقولون بأنّ القدرة من شروط التنجيز لا من شروط الفعلية لذلك قلنا على المشهور)، ففي مجال القدرة حتّى لو كان الشكّ في الحدوث فلا تجري البراءة؛ لأنّ للقدرة خصوصيّة، ولكن ما هي خصوصيّة القدرة؟ فهل أنّ أصالة القدرة أصل عقلائيّ، كما ادّعاه السيّد الحكيم في درسه، أو من جهة عدم دخل القدرة في الغرض، والغرض لازم تحصيله، ومجرّد احتمال عدم التمكن من تحصيله لا يكون عذراً لنا.

وعلى كلّ حال، فلا علاقة لمثل هذه الأبحاث ببحثنا، ولا يمكن قياس القدرة بما نحن فيه، أو أن ننتزع منها كبرى كلّية، كما انتزعها بعض الأعظم، ففي موردنا لو قام الغير بالعمل المماثل، فيمكن أن يكون عمل المكلف بعد ذلك بلا مصلحة، لاستيفاء الغير لها، ولكن لا أعلم هل يحصل ذلك بعمل الغير أم لا؟ إذن فيمكن أن يكون العمل بلا مصلحة بعد قيام الغير، ولا يكون له أي غرض باعث على توجيه التكليف إلينا، مضافاً إلى عوامل آخر، أمثال أنّه لا يلزم تحصيل الأغراض المولوية بعد القيام بوظيفة التكليف، بل يجب التحصيل في إطار التكليف الذي حدّده المولى، وقد أشرنا لهذه الفكرة سابقاً، وسنشير إليها بالتفصيل، فلو شكّ في التكليف فإنّه وإن لم يكن الغرض متيقّن الحصول فالمجرى البراءة.

فالحقّ أنّه على تقدير عدم جريان الاستصحاب فالمجرى البراءة.

المورد الثالث: أن نشكّ بأنّ عمل الغير مسقط أم لا؟ بنحو الوجوب التخييريّ

بهذه الصورة، وأنّ الواجب علينا أمّا أن نأتي بالعمل نحن أو بتسبيب الغير وتحريكه

بنحو من أنحاء التحريك للإتيان بالعمل ، فلو شككنا أنّ الواجب هو خصوص عملنا ، أو أنّ دائرة الواجب أعمّ بما تشمل التسبب أيضاً ، فما هو الأصل ؟

وهذا المورد يدخل في البحث الأصولي المعروف (دوران الأمر بين الوجوب التعيني والتخييري) ، ولا إشكال بأن مقتضى الأصل اللفظي هو التعيين ، لا من باب أصالة الإطلاق لنشك في التقييد كما ذكره الأعظم ، بل من جهة ما أشرنا إليه سابقاً ، وأنّ التقييد بـ (أو) ليس تقييداً في الواقع ، بل هو تحويل وتبديل متعلّق الحكم عمّا ذكر قبل الأداة (أو) إلى الجهة الجامعة لما قبلها وبعدها ، والمفروض أنّ اللفظ (قم) ظاهر في (أنّ القيام واجب) ، فإذا قال : (أو افعَل كذا) ، فمفاد (أو) تحويل المتعلّق من خصوص القيام إلى الجهة الجامعة لا من باب أنّ (أو) تقيّد الواجب ، بل أنّها تبدّل المتعلّق من ذلك المذكور قبل الأداة إلى غيره ، فإذا قال في الجملة الخبرية : (جاء زيد أو عمرو) ، فإنّ مفاد (أو) أنّ المسند إليه ليس (زيداً) ، بل هو (الجامع) بين زيد وعمرو ، فظاهر الكلام أنّ المسند إليه هو الجامع ، وعلى ضوء هذه الفكرة نقول بمفهوم الشرط في الجملة الشرطيّة ، كما سيأتي توضيحه .

وأما لو فقد الأصل اللفظي في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فما هو مقتضى الأصل العملي ؟

اختلف العلماء في ذلك ، فذهب بعضهم لـ (التخيير) ، ونحن نذهب إلى (التعيين) ، وتوضيحه في محله .

المورد الرابع : بأن تحتل التصرف في (مرحلة الفراغ) ، أي مرحلة تفريغ الذمّة ، وسقوط المتعلّق الموجود بوجود الاعتبار التحريكي ، وهذا التفريغ حاصل بعمل الغير أيضاً من باب التوسعة في مرحلة الامتثال ، فلو شككنا في هذا المورد فما هو الأصل ؟

ولا ريب أنه لا يوجد أصل لفظي في هذا المورد؛ وذلك لأنّ الدليل الدالّ على ثبوت التكليف لا تعرّض له لمرحلة الامتثال، بل إنّما يتعرّض لمرحلة أصل ثبوت التكليف وخصوصياته، ولا تعرّض له إلى بديل ذلك في مرحلة الامتثال، والتوسعة في مرحلة الامتثال.

وإذا وصلت النوبة للأصل العمليّ، فلا إشكال أنّه مجرى (الاشتغال)، وهذا هو مجال الاشتغال اليقينيّ يقتضي البراءة اليقينيّة، فتنزّل عمل الغير منزلة عمل الإنسان بواسطة النيابة التبرّعية أو الاستنابة، هل يوجب تفريغ ذمّة الإنسان أم لا؟ فمقتضى القاعدة هنا هو الاشتغال.

هذا تمام الكلام في الفصل الثالث المرتبط بدوران الأمر بين المباشرة في أداء العمل المكلف به، وغيرها.

الفصل الرابع

هل أن مقتضى القاعدة سقوط الأمر

بإتيان المكلف بالعمل بدون إرادة واختيار أم لا ؟

بعد أن اتضح من البحث السابق أن مقتضى القاعدة لزوم المباشرة ، أي صدور العمل من المكلف نفسه ، فيقع الكلام مرة أخرى ، هل يلزم أن يصدر هذا العمل منه عن إرادة واختيار ، أم أنه حتى لو صدر منه بدون إرادة واختيار ، ومع ذلك ينطبق متعلّق التكليف على العمل الخارجي ليكون السقوط هو الموافق للقاعدة ؟

فإذا قلنا بأنّ الحصة المرادة - أي الصادرة عن إرادة واختيار - هي متعلّقة بالحكم فحسب ، فيكون سقوطه بالحصة غير المراد خلاف القاعدة ، أي لا بدّ أن تقيّد الهيئة بعدم الصدور لا عن إرادة .

ولأجل توضيح البحث لا بدّ من ذكر جهتين :

الجهة الأولى

إنّ بحثنا إنّما يقع في الموارد التي لا يكون فيها المتعلّق من العناوين القصدية ، فإذا كان المتعلّق من العناوين القصدية المتقوّمه بالقصد ، كالعقود والإيقاعات من الإنشائات ، أو غيرها ، كعنوان الركوع والسجود تعظيماً ، وكعنوان الصوم وغيره ، ففي أمثال هذه الموارد لا إشكال بأنّ المتعلّق لا يحصل بدون إرادة واختيار ، ولكن ذلك من جهة تحديد المتعلّق نفسه ، وليس هو محور النزاع والنفي والإثبات .

بل البحث إنّما يقع في تلك الموارد التي يكون المتعلّق فيها عملاً جوارحياً

محضاً، كما لو قال: (أعط زيداً درهماً)، ثم رأى شخصاً فتخيّل أنّه عمرو، فأعطاه الدرهم، وبعد ذلك انكشف أنّه زيد، فأعطاه الدرهم لزيد لم يصدر عن إرادة؛ وذلك لأنّ ما قصده -وهو إعطاء الدرهم لعمرو- هو الذي صدر منه عن إرادة واختيار، وأمّا الاعطاء لزيد فلم يقصده ولم يرده، فهل يتحقّق الامتثال وموافقة المأمور به في أمثال هذه الموارد أم لا؟ وكما لو أمره بكسر زجاجة الخمر، فكسرها حال نومه، فلم يصدر منه الكسر بالإرادة والاختيار.

إذن فالبحث إنّما يقع في الموارد التي لا يكون المتعلّق فيها من العناوين القصديّة.

الجهة الثانية

لو تمّت الأدلّة التي استدلّ بها على أصالة التبعديّة، فإنّها استدلّ على أنّ متعلّق الأمر خصوص الحصّة المرادة؛ إذ التبعديّ عبارة عمّا يأتي الإنسان بمتعلّقه مضافاً للمولى، أي مع توفّر الإرادة ومنشأ الارادة هو الداعي القريب، فإذا التزم بصحّة بعض تلك الأدلّة كالدليل الذي نسب للكلباسيّ، وقد أوجب عنه، وأمثال: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»^(١) وناقشناه، وأنّ المراد من النية ليست التبعديّة، بل القصد، وبعد ذلك ذكرنا أنّ المراد عدم ترتّب الآثار الخاصّة، وليس هو من حدود متعلّق التكليف.

إذن فتلك الأدلّة التي ذكرناها في مبحث التبعديّ والتوصليّ، على تقدير صحّتها إنّما تدلّ على أنّ متعلّق الأمر خصوص الحصّة المرادة، فهي خارجة عن حدود بحثنا، لذلك لا بدّ من التمسك بغيرها.

وبعد ذلك ندخل في البحث.

(١) عوالي اللآلي: ٢: ١٩٠. وسائل الشيعة: ١: ٤٦، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات،

رأي المحقق النائي

نسب للمحقق النائي أنه ذهب إلى أن متعلق الأمر خصوص الحصّة المرادة لا غير المرادة، واستدلّ عليه بدليلين :

الدليل الأول :

ويتوضّح هذا الدليل من خلال ذكر ثلاث مقدّمات :

المقدّمة الأولى - بتقريب منّا :- إنّ الأمر إنشاء بداعي جعل الداعي لأجل أن يقود إراد المكلف للفعل ، وبناءً عليه فلا بدّ أن يكون متعلّقه مقدوراً ، وبما أنّ الحصّة غير المرادة غير مقدورة ، لذلك تكون خارجة عن حدود متعلّق الأمر .

توضيح ذلك : هنا مسلكان في القدرة المعتمدة في متعلّقات التكليف :

المسلك الأول : مسلك المشهور ، ووجهه قبح التكليف بما لا يطاق ، فهو من توابع قاعدة الحسن والقبح العقليّين .

المسلك الثاني : مسلك المحقّق النائي ، وأنّ مقدوريّة المتعلّق مقوّمه للتكليف ، فالتكليف محال مع عدم القدرة على متعلّقه ، لا أنّه تكليف بالمحال ، وسرّ ذلك : أنّ الإنشاء المشترك - برأيه - بين الوجوب والاستحباب ، إنّما صدر بداعي جعل الداعي لينطبق عليه عنوان الواجب بالعرض بحكم العقل ، أو عنوان المستحبّ بالعرض ، فهو إنشاء بداعي جعل الداعي ، وإذا كان متعلّق هذا الإنشاء مقدوراً فينطبق عليه واقعاً أنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي ، وأمّا لو لم يكن متعلّقه مقدوراً فلا ينطبق عليه عنوان الإنشاء بداعي جعل الداعي ، لا ينطبق عليه (أنّه كلّفه بكذا ، أوجب عليه ، وأمره بكذا) ، بل ينطبق عليه مثل عنوان التعجيز : ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾^(١) أو عنوان الاستهزاء ، وغيرهما من العناوين .

إذن فالإنشاء في مورد الوجوب والاستحباب إنّما يتعنون بعنوان التكليف ، فيما لو كان متعلّقه مقدوراً ، فإذا لم يكن متعلّقه مقدوراً فهو ليس بتكليف واقعاً ، لا أنّه تكليف بالمحال ؛ إذ أنّ التكليف ليس مطلق البعث والتحريك الإنشائي نحو الشيء ، بأي داعٍ من الدواعي ، كالتعجيز والاستهزاء ونحوهما ، بل أنّ التكليف عبارة عن ذلك الإنشاء الصادر بداعي جعل الداعي ، أي لأجل التأثير في إرادة المكلف ، ولا يعقل هذا إلّا مع كون متعلّقه مقدوراً ، ففي الموارد التي لا يكون المتعلّق فيها مقدوراً فينتفي التكليف لا من باب قبح التكليف ، وأنّ القبح لا يصدر من المولى ، كما علّل بذلك أولئك القائلون بالتكليف بما لا يطاق في هذا المورد ، فإنّنا حتّى لو أنكرنا قاعدة الحسن والقبح العقليّين ، ومع ذلك نقول بأنّ هذا التكليف محال ؛ وذلك لأنّ انتفاء الشيء بانتفاء بعض ما يعتبر فيه ، أي بانتفاء علل قوامه ، هذا الانتفاء عقليّ ، فيستحيل تحقّق ماهيته مع عدم تحقّق بعض علل قوامها .

وعلى ضوء هذا التصرّو فالتكليف بغير المقدور تكليف محال لا تكليف بالمجال ، ليقال أنّه حسن أو قبيح ، فليس الكلام حول الحسن والقبح ، بل حول الإمكان والاستحالة .

وبهذا التقريب يظهر ما ذكر في بعض التقارير في مبحث الضدّ ، وأنّ التحقيق أنّ حقيقة التكليف في موارد الوجوب والاستحباب عبارة عن النسبة الإيقاعية ، أي اعتبار شيء على ذمّة المكلف ، ومعه لا وجه لهذا التقريب للمحقّق النائيني بأن نقول أنّ القدرة من المقوّمات ، فإنّ هذا التقريب إنّما يصحّ بناءً على المسلك القائل بأنّ حقيقة الأمر عبارة عن النسبة الطلبية والبعثية والتحريكية ، فعلى هذا المسلك يمكن القول بأنّه لا معنى للتحريك نحو غير المقدور .

ولكن بالتقريب الذي ذكرنا توضيحه منّا ، يندفع هذا الإشكال الذي وجّه للمحقّق النائيني من بعض التقارير ، فإنّ التكليف أي شيء كانت حقيقته ، وهو الذي عبّرنا عنه سابقاً بالعنصر الشكليّ ؛ إذ ذكرنا أنّ للتكليف عنصرين : العنصر الشكليّ والعنصر

المعنوي، وهذا العنصر الشكلي أي شيء كان، لا بد أن ينطبق عليه الإنشاء بداعي جعل الداعي، والإنشاء بداعي جعل الداعي لا يعقل مع عدم مقدورية المتعلق؛ إذ لا يصدق على هذا الإنسان أنه اعتبار شيء على ذمة المكلف، أو أنه تكليف مع عدم المقدورية، فليس هو تكليفاً في الواقع، بل هو استهزاء أو تعجيز، أو غير ذلك.

المقدمة الثانية: بناءً على أن حقيقة التكليف تقتضي كون المتعلق مقدوراً، فتكون الحصة غير المرادة - أي الصادرة بغير إرادة - غير مقدورة، ولا يمكن أن تكون هي متعلق التكليف، فإذا قال: (يجب عليك إعطاء درهم لزيد اشتهاً)، أو قال: (يجب عليك كسر الزجاجاة حال النوم)، فإن هذا العمل غير مقدور؛ إذ المقدور هو الحصة المرادة، وأما الحصة غير المرادة فهي غير مقدورة.

المقدمة الثالثة: بناءً على الجهتين السابقتين، فلا يمكن أن تكون الحصة غير المرادة متعلقة التكليف، فهل يمكن أن يكون متعلق التكليف الذي تشترط مقدوريته شاملاً للحصة غير المرادة، والمفروض أن الحصة غير المرادة غير مقدورة، أو أنه لا يمكن أن تكون شاملة لهذه الحصة؟

والمحقق النائني يذهب إلى عدم إمكان شمولها للحصة غير المرادة؛ وذلك لأن المفروض أن المتعلق هو الطبيعة المقدورة، والطبيعة المقدورة لا تنطبق على الحصة غير المقدورة؛ لأن المفروض أن الطبيعة المقدورة هي الماهية بشرط شيء، والحصة غير المقدورة ماهية بشرط لا، والماهية لا بشرط هي التي يمكن انطباقها على الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، لا الماهية بشرط شيء؛ إذ ليس لها قابلية الانطباق على الماهية بشرط لا.

إذن فلا يمكن القول بأن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً بحكم المقدمة الأولى؛ إذ أن طبع التكليف يقتضي أن يكون متعلقه مقدوراً، وبحكم المقدمة الثانية فالحصة غير المرادة غير مقدورة، لذلك لا معنى لتعلق التكليف بنفس تلك الحصة؛

لأنه تكليف بغير المقدور، وبحكم المقدمة الثالثة أننا لو بنينا على أن المتعلق هو الماهية المقدورة، فلا يمكن أن تنطبق على الحصة غير المقدورة، وبناء على هذه المقدمات، فالحصة غير المرادة - وهي غير المقدورة - لا تكون متعلقة للأمر؛ إذ لا يمكن انطباق متعلق الأمر عليها.

وبعبارة أخرى: نقول بأن متعلق الأمر بالنسبة للحصة غير المرادة أمّا مطلق، أو أنه مقيد بوجودها، أو مقيد بعدمها، فإذا كان مقيداً بعدمها، فهذا هو المختار، وأمّا التقييد بالوجود فهو غير صحيح، والإطلاق بالنسبة إليه لا معنى له؛ لأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، بناء على الإطلاق اللحاطي الذي ذكرناه سابقاً.

والخلاصة: لا يمكن أن تكون الحصة غير المرادة متعلق التكليف للزوم كون المتعلق مقدوراً.

ولكن بعض الأعاضم اعترض على رأي المحقق النائي بأننا نتقبل لزوم كون متعلق التكليف مقدوراً، ولكن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فالطبيعي مقدور بالقدرة على بعض أفرادها، فيمكن أن يقع الطبيعي نفسه متعلقاً للأمر، وهو مقدور ولو أن حصة منه غير مقدورة، ولكن أصل الطبيعي مقدور، وهذه القدرة مكتسبة من القدرة على بعض أفرادها، فطبيعي الصلاة مقدور، ولو كانت القدرة على بعض أفرادها الطولية أو العرضية غير مقدورة، فمقدورية الطبيعي بمقدورية بعض أفرادها، نظير ما يقال إن وجود الطبيعي بوجود بعض أفرادها، وانعدامه بانعدام جميع أفرادها، فالطبيعة تتحقق بوجود بعض أفرادها، ولا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، والطبيعة تكون مقدورة بالقدرة على بعض أفرادها، ولا تصبح غير مقدورة إلا مع عدم القدرة على جميع الأفراد، وما نريده هو أن تكون الطبيعة مقدورة ومقدورية بعض أفرادها يكفي في أن يصبح الطبيعي لا بشرط مقدوراً، فإذا كان الأمر كذلك فإذا صدر من المكلف بعض الأفراد غير المقدورة من باب الاتفاق، فيكون انطباق الطبيعي عليه قهرياً، والأجزاء عقلياً.

والجواب عن هذا الاعتراض: بأن هذه الفكرة وإن اشتهرت على الألسنة (وجود الطبيعي بوجوب فرد منه، وعدمه بعدم جميع الأفراد)، ومسألتنا من فروع هذه الفكرة (وأن مقدورية الطبيعي بمقدورية فرد منه، وعدم مقدوريته بعدم مقدورية جميع الأفراد)، ولكن هذه الفكرة وإن كانت مشهورة إلا أنها غير صحيحة، وهو - بعض الأعظم - بنفسه في مبحث النواهي حين تعرض لهذه الفكرة - وأن الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، وينعدم بانعدام جميع أفراد - قد اعتبر هذا الكلام مشهوراً.

توضيح ذلك: الحقيقة أن وجود الطبيعي بوجود كل فرد منه، وانعدامه بانعدام كل فرد وتنصف الطبيعة بأنها موجودة بالعرض، لو وجد فرد منها فوجود هذا الفرد يمكن القول أن الطبيعة قد وجدت، فإذا وجد فرد آخر فنقول إن الطبيعة موجودة، وهكذا، فإذا انعدم الفرد الأول فنقول بأن الطبيعة معدومة، ولا منافاة ولا تناقض في القول، في مثل هذه الحالة، بأن الطبيعي موجود ومعدوم، فإن وحدة الطبيعي وحدة نوعية لا وحدة شخصية، وأتصافه بالوجود والعدم بالعرض، أي بوجود الفرد توجد الطبيعة، وبانعدام ذلك الفرد تصبح منعدمة، فتكتسب الوجود والعدم من الفرد، فالطبيعة موجودة ومعدومة بالقياس إلى وجود أفرادها وعدمها؛ إذ أن نسبة الطبيعي لأفراده نسبة الآباء المتعدين للأبناء المتعدين، وليس كما ذهب إليه الرجل الهمداني الذي قابله ابن سينا في همدان، وأن نسبته نسبة الأب الواحد للأبناء المتعدين، بل الحق نسبته نسبة الآباء المتعدين، فتوجد الطبيعة بوجود كل واحد من أفرادها، وتنعدم بانعدام كل واحد، فللطبيعة وجودات متعددة، وأعدام متعددة، وسيأتي تفصيل هذه الفكرة في مبحث النواهي.

وعلى ضوئه فالقول أن الطبيعي مقدور بالقدرة على إيجاد فرد منه، وتنتمي القدرة عليه بانتفاء القدرة على جميع الأفراد، غير صحيح، فإن الطبيعة يمكن أن نقول إننا قادرون عليها، ويمكن أن نقول إننا عاجزون عنها في آن واحد، ولكن باختلاف

النسبة للأفراد ، فبالنسبة للفرد القادرين عليه يمكن أن نقول إننا قادرون على الطبيعة ، وبالنسبة للفرد الذي لا نقدر عليه فنقول : إننا غير قادرين عليها ، فللطبيعة سعة نوعيّة ، ولا منافاة بين القدرة على فرد ، وعدم القدرة على فرد آخر .

ولكن هل يوجد اعتراض سليم عن الإشكال يوجّه للمحقّق النائيّ ؟

وما يصل إليه النظر : أنّ المقدّمة الأولى صحيحة ، وأنّ حقيقة التكليف هو الإنشاء بداعي جعل الداعي ، بداعي قيادة الإرادة ، ولكن (بالإمكان) ، ومثل هذا المعنى لا يتوقّف على نشوء إرادتنا بالفعل من ذلك الأمر ، وإلاّ فإنّه سيقضي التبعديّة ، وهذا هو التقريب الذي ذكرناه لمسلك الكلّسانيّ ، فقد ذكرنا هناك أنّ حقيقة التكليف بلحاظ عنصره المعنويّ لا عنصره الشكليّ ؛ إذ لا أهميّة لعنصره الشكليّ ، وحقيقة التكليف في عنصره المعنويّ تتمثّل أمّا بربط الشخصية بين الأمر والعمل ، فإذا لم يمثل العمل فسيعاقب لأجل أنّه هتك شخصيّة الأمر بعصيانه ، فالوعيد يأتي بالدرجة الثانية بعد الشخصية ، أو حقيقته متمثّلة في اندماج الوعيد ولفّه بالأمر ، فإن (افعل) يعني أنّه لو لم يصدر منك هذا العمل فستعاقب ، وبالطبع يجب أن تكون للعمل قابليّة تعلّق الإرادة ، ولكن لا يلزم أن يكون مراداً بالفعل ، فحقيقة التكليف وروحه وعنصره المعنويّ أنّه لو لم يصدر منك هذا العمل تعاقب ، والمفروض صدور هذا العمل ، فلو سأله المولى هل صدر منك إكرام زيد ؟ فيقول بعد انكشاف صدوره له : نعم ، صدر منّي ، وروح التكليف هو هذا المعنى إذا لم يصدر منك إكرام زيد تعاقب ، والمفروض صدوره هنا ، فالموضوع مرتفع ، وبما أنّ حقيقة التكليف هذا المعنى ، فلا يعتبر ما زاد عليه .

وبعبارة أخرى لهذا الجواب : إنّ التكليف إن كان بمعنى الإنشاء بداعي جعل الداعي ، أي أنّ هذا الإنشاء إنّما صدر بداعي صنع الإرادة ، وهو داعٍ بالإمكان لأجل حصول الإرادة ، ولكن لا يعني ذلك تأثّر الإرادة بالفعل بذلك ، أو أنّ متعلّقه خصوص المراد ، فليس معنى التكليف ذلك ؛ لأنّ المخاطب لو لم يكن له داعٍ على إتيان

العمل ، فهذا الخطاب يخلق الداعي في أعماقه ، أو أنّ العمل لا يصدر منه لا عن اختيار ، فهذا الخطاب يدفعه ، فما يلزم توفره هو كون الطبيعة قابلة لتعلّق الإرادة ، أمّا كون المتعلّق خصوص الحصة المرادة ، فليس كذلك ، فحين أقول : (امتثل هذا العمل) فإنّ حقيقة الأمر المولى أنّه لو لم يصدر منك هذا العمل فأنت محكوم بهذا الحكم الجزائيّ ، فتعاقب لو لم يصدر منك ، ونتيجة ذلك لو صدر العمل من الإنسان لا عن اختيار ، أو عن اختيار ، بأيّ دواع كان ، فلا حاجة لهذا الأمر في مرحلة صدور العمل ، وأمّا اذا لم توجد دواعٍ أخرى ، ولم يكن الصدور لا عن اختيار ، فهذا الأمر يوجب دعوة الإنسان إلى تحقيق العمل ، ولا تقتضي حقيقة الحكم أكثر من ذلك .

وهذا هو التحليل الذي ذكرناه لحقيقة الحكم ، وقلنا بأنّ حقيقة الحكم الوجوبيّ عبارة عن (الوعيد على الترك) ، وهذا الوعيد (مندمج) بالحكم بنحو اللّف ، أمّا بلا واسطة أو بواسطة ربط الشخصية ، بأن يربط الأمر شخصيّة بأداء هذا العمل ، فهو يريد صدور العمل من هذا الشخص ، وأمّا طريقة صدوره عن الشخص ، عن إرادة أو بدون إرادة ، أو أنّ إرادته منبعثة من هذا الأمر أم لا ، هذه الأمور كلّها لا علاقة لها بذلك العنصر المقوّم للحكم ، والذي يشكّل محتوى الحكم وحقيقته ، وهكذا الأمر بالنسبة للعنصر الشكليّ ، سواء كان هو اعتبار الشيء على ذمة المكلّف ، أو قلنا إنّ البعث أو التحريك ، فلا ينافي ذلك ، فإذا قلنا بأنّ الحكم هو تحريك وتهيج ، فإنّ ذلك بلحاظ توفر هذا الأمر على قابلية هذا المعنى ، ولأجل اشتمال الأمر على ذلك العنصر المعنويّ لا أنّه مشتمل على القيادة الفعلية للإرادة .

الدليل الثاني :

عن المحقّق النائينيّ ، وذكر في أجود التقريرات : « أنّ المطلوب على مذهب الحقّ لا بدّ وأن يكون حسناً بالحسن الفاعليّ ، ولا يتحقّق إلّا في خصوص الفعل

الإِرَادِيّ. نعم، الحسن الفِعْلِيّ لا يتخَلَفُ عن الفعل، سواء وجد بالاِختيار أم لا، إلّا أنّه ليس مصحّحاً للتكليف، بل المصحّح له هو الحسن الفِعْلِيّ المختصّ بحال الإِرادة والاختيار^(١).

ويفهم منه الإشارة إلى مبحث كلامي اختلفت فيه المذاهب الإسلاميّة، كما يفهم ذلك من قوله: «على مذهب الحقّ».

وهذه الفقرة مجملّة تحتاج لتوضيح. وتقريبه: ذكرنا سابقاً أنّ الغرض من الحكم ومصحّحه هو عنوان ينطبق على الحكم، وهذا الإنشاء الذي يصدر من المولى لا بدّ أن ينطبق عليه عنوان الدعوة إلى الخير، إلى الحسن، فلا بدّ أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى الخير، إلى ما هو حسن، ليكون أمراً حسناً، فإذا انطبق عليه عنوان التسيب إلى الخير، إلى الشيء الحسن، فيكون هذا الإنشاء التسيبيّ بنفسه حسناً، أعمّ من إطاعة المأمور للعمل، أو عدم إتيانه به.

فلا بدّ من التعرّف على أي شيء يتوقّف انطباق هذا العنوان، أي كونه تسيباً للخير؟

وهو يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون المأمور به ذا غرض.

الأمر الثاني: أن يكون المأمور به ذا عنوان.

ومرادنا من الغرض تلك الآثار المترتبة على العمل، والتي نعبر عنها بالمصالح، وهو الرأي الذي نذهب إليه خلافاً للأشاعرة، حيث نذهب إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فلا بدّ أن يكون المتعلّق ذا مصلحة، فرديّة كانت أم اجتماعيّة، بل أنّ كلّ مصلحة فرديّة هي بالتالي مصلحة اجتماعيّة،

وكلّ مصلحة اجتماعيّة هي مصلحة فرديّة ؛ إذ الفرق بين الفرد والمجتمع بالعناية ، فالمجتمع عبارة عن نفس الأفراد ، ورقّي المجتمع وتطوّره بتطوّر الأفراد ، وتطوّر الفرد بتطوّر المجتمع ، وإنّما أذكر ذلك من أجل الوصول للحسن العقليّ ، فإنّه ما دام لم يشتمل العمل على المصلحة الاجتماعية فلا يصل للحسن العقليّ ، وسيأتي توضيحه أكثر .

إذن فالمأمور به لا بدّ أن يكون ذا ملاك ؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، أي الملاكات في متعلقاتها ، فإذا أصبح الشيء مأموراً به فلا بدّ أن تترتب عليه المصالح بوجودها الخارجي ، أي أنّ الشخص لو أتى بذلك العمل فلا بدّ أن تترتب عليه المصلحة الفرديّة أو الاجتماعية ، وهذا ما نعبر عنه بالغرض .

هذا هو الأمر الأوّل .

أمّا الأمر الثاني : إنّ هذا العمل بالإضافة لترتب المصلحة عليه فلا بدّ أن يكون معنوئاً بالعنوان الحسن ، ليحكم العقل بحسنه ، والفرق بين العنوان والأغراض أنّ الغرض أمر لا يتقوّم بالقصد ، بل هو مترتب على نفس العمل الخارجي ، سواء صدر عن إرادة واختيار أم لا ، وأمّا العنوان ، فإنّ تعنون العمل بالعنوان الحسن متوقّف على القصد والاختيار ، وهذا هو الذي نعبر عنه بالحسن الفاعليّ في مقابل الأوّل - أي الغرض - الذي نعبر عنه بالحسن الفعليّ ، فلا بدّ أن يشتمل المأمور به على الحسن الفعليّ ، وهو الذي يعبر عنه في اصطلاح المتكلّمين : (إنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها) ، وكذلك يلزم أن يشتمل به على الحسن الفاعليّ ، وهو الذي يعبر عنه في اصطلاح المتكلّمين : (إنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة) ، أي أنّ المأمور به لا بدّ أن يصدر بعنوان حسن أيضاً ، وليس فحسب تترتب المصلحة عليه .

ويظهر الفرق بين هذين الأمرين في (ضرب اليتيم) ، فإنّ ضرب اليتيم أمّا أن يترتب عليه التأديب خارجاً أو لا يترتب ، فترتب عنوان التأديب خارجاً ، وعدم ترتبه

يمثل الأمر الأول، فإذا ترتب عليه التأديب فهو يعني أنّ هذا الضرب مشتمل على المصلحة، وإذا لم يترتب فهو يعني أنّه ليس له مصلحة.

ثم إنّ هذا الضرب أمّا أن يمارسه الإنسان بعنوان التأديب، أو بعنوان التشفي وإطفاء الغضب، وفي هذه المرحلة - مرحلة التعنون بعنوان التأديب أو التشفي - يتجلى عنصر القصدية، وإنّما يكون هذا الفعل حسناً مطلقاً، فيما لو ترتب عليه خارجاً تأدب اليتيم ليكون ذا مصلحة، وكذلك لو صدر من الإنسان بعنوان التأديب، أمّا لو ضرب اليتيم بعنوان التشفي، ولكن ترتب عليه تأدب اليتيم اتّفاقاً، فهذا الفعل ذو حسن فعليّ، أي ترتيب المصلحة عليه، وهي أدب الطفل، ولكن لم يتعنون بعنوان الحسن والخير لانعدام عنصر القصد؛ إذ لا يتعنون العمل بالعنوان الحسن عبثاً، فإنّ عنوان الحسن والخير من العناوين القصدية، فما دام لم يقصد الإنسان التأديب فلا يتعنون الفعل بعنوان الحسن أو الإحسان، حتّى يحكم العقل بحسن الإحسان، وقبح الظلم، وهذا هو معنى الحسن الفاعليّ، وهو معنى أنّ الأحكام الشرعية الطاف في الواجبات العقلية، فالعقل يحكم بحسن الإحسان، والإحسان عنوان قصديّ، فلا يصدق على الحصة الصادرة بدون اختيار.

غاية الأمر، أنّ الحسن العقليّ للشيء تارة يكون منكشفاً لنا بالتفصيل فنقصده بنفسه، وأمّا لو لم يكن منكشفاً لنا بعينه، فلا بدّ أن نقصد بوجهه، وهذا هو الذي يذكره المتكلّمون من اعتبار قصد الوجه في الواجبات، أي نتخذ عنوان الوجوب مرآة لتلك الجهة الإحسانية.

وإنّما اعتبر هذان الأمران في الحكم، وأنّه لا يمكن إطلاق التأديب على ضرب اليتيم، إلّا إذا كان المأمور به هو الضرب الذي يترتب عليه التأديب، وكان صادراً بعنوان التأديب؛ وذلك لأنّ (افعل) لا بدّ أن يصدر لأجل التسبب إلى الخير، وجعل الداعي للخير، ومجرد ترتب المصلحة على العمل لا يوجب أن يكون العمل خيراً أو حسناً، ليحكم العقل بحسنه، بل لا بدّ أن يصدر بالعنوان الحسن،

فإنَّ مصحَّح حسن الحكم لدى العقل هو التسبب إلى الخير ، والخير متقوِّم بهذين الأمرين ، أي ترتَّب المصلحة والملاك ، وكذلك الإتيان به بعنوان حسن .
ولعلَّ قول المحقِّق النائيني (على مذهب الحق) إشارة لهذه الأمور .
إذن فالواجب هو خصوص الحصَّة التي تصدر عن إرادة واختيار .

وقد أشكل بعض الأعظم على المحقِّق النائيني أنَّ هذا الدليل يلزم منه محذور ، فإنَّه يلزم منه إنكار الواجب التوصلِّي مطلقاً ؛ وذلك لأنَّ الحسن الفاعلي لا يتحقَّق إلا بقصد القرية ، فما دام لم يقصد القرية فلا يتَّصف فعله بالحسن الفاعلي ، فإذا اعتبر الحسن الفاعلي بتعلُّق الأمر بعمل ما ، فيلزم منه أن تنحصر الواجبات بالتعبديَّة فحسب ، وهذا ينافي تقسيم الواجب للتوصلِّي والتعبدِّي .

وقد ذكر هذا الإشكال في أجود التقارير والمحاضرات ، ولكن يجاب عن هذا الإشكال : هل أنَّ الحسن الفاعلي مساوق لقصد القرية ؟ فإنَّ الحسن الفاعلي يعني أنَّ العمل حسن ، والحسن الفاعلي يعني أنَّ الإنسان حسن ، وحسن الفاعل والإنسان يظهر من إحسان الإنسان لغيره ، بعنوان أنَّه إحسان ، وهذا لا يتوقَّف على قصد الإنسان التقرب لله ، وإتيان العمل لله ، فالإنسان العطوف الذي يعين الضعفاء ، ويخدم المجتمع ، فيقال عن عمله أنَّه حسن ؛ لأنَّ أعماله متعنونة بالعنوان الحسن ، ويستهدف بها خدمة المجتمع ، ويقال عن الإنسان أيضاً أنَّه حسن ، فهناك الكثير من الأفراد يخدمون مجتمعهم ، ويعينون الضعفاء ، ولا يستهدفون من خدمتهم التقرب لله ، بل كان حافزه حبَّ الخير ، وفي بعض الروايات أنَّ النبي ﷺ عفا عن البعض لأنَّهم خدموا مجتمعهم .

ولكن الجواب الصحيح عن دليل المحقِّق النائيني : أنَّ الوجوب لا يتقوِّم باحتواء متعلِّقه على الحسن الفاعلي بتعبيره ، أو بتعبيرنا أن ينطبق عليه عنوان حسن ، وهو من العناوين القصدية ، بل يكفي في الوجوب والالزام ترتَّب المصلحة الملزمة عليه ، أو ترتَّب المفسدة الملزمة على تركه ، وهذا المقدار كافٍ في تحقُّق التسبب

للمصلحة الملزمة للفرد والمجتمع ، سواء أتى الإنسان به عن إرادة واختيار أم لا .
مضافاً إلى أنّ نتيجة هذا الدليل اعتبار قصد الوجه ، مع أنّ مدّعاؤه هو اعتبار إرادة
عنوان المتعلّق لا الوجه ، أي ذلك العنوان الظاهريّ مثل (أكرم فلاناً) لا تلك
الآثار المترتبة عليه .

إذن فالأدلة التي استدلّ بها على أنّ الواجب خصوص الحصّة الصادرة عن
إرادة واختيار غير سليمة عن النقاش .

فإذا وصل الأمر إلى الشكّ في المسألة ، فما هو مقتضى القاعدة ؟
فبناء على المسلك القائل أنّه لا يعقل أن يوجّه الوجوب إلّا للحصّة المرادة ،
فإذا شككنا هل يسقط الوجوب بغير الحصّة المرادة أم لا ؟ فمقتضى الأصل اللفظيّ
عدم سقوطه ؛ لأنّ هذا السقوط غير معقول إلّا بتقييد الهيئة ، وقد تعرّضنا لذلك
سابقاً .

وأما الأصل العمليّ فهو يتّضح من المباحث السابقة .

وأما لو قلنا بإمكان أن يكون المتعلّق هو الحصّة المرادة ، كما يمكن أن يكون
المتعلّق هو الأعمّ ، إلّا أنّه قد أقيم الدليل ، أو نحتمل إقامة الدليل أمثال : « وَلَا عَمَلَ
إِلَّا بِالنِّيَّةِ »^(١) على أنّ متعلّق الأمر هو الحصّة المرادة ، فإذا كان الأمر كذلك فيدخل
هذا المورد في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، فإنّ إطلاق الواجب يقتضي
عدم التقيّد بالنية ، وإذا شككنا فيدخل في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين ،
ومختارنا البراءة .

المرة والتكرار

وهذا البحث في بدايته كان مورد اهتمام العلماء ، ومثار اختلاف الآراء ، ولكن بسبب أبحاث المتأخرين واتساعها وتطورها تقلص هذا البحث ، وأصبح الرأي التالي أكثر وضوحاً ، وقد اختاره الأكثر ، وهو أن الأمر ليس إلا بعنأً وتحريكاً لنفس الطبيعي ، فلا يقتضي المرة ولا التكرار .

والذي يقتضي البعث والتحريك للطبيعي هو (الموافقة) ، وموافقة الأمر تتحقق بإيجاد الفرد الواحد ، وإيجاد أفراد متعدّدة دفعة واحدة ؛ إذ الطبيعة توجد بوجود الفرد ، وبوجود الأفراد دفعة واحدة ، وفي كلتا الحالتين تحصل موافقة واحدة للأمر ، وبعد حصول الموافقة يسقط الأمر بالطبع ، فلو أراد الإنسان الإتيان بهذه الطبيعة بعد ذلك فلا يمكن أن يكون بداعي ذلك الأمر الأوّل الذي سقط .

ولكن ما هو سرّ السقوط ؟ هل هو سقوط الملاك ، أو أمر آخر ؟ وسيأتي تفصيله في مبحث الأجزاء ، وأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي مجزي ، ولا يصحّ تبديل الامتثال إلا بوجه سيأتي ذكره ، وسيأتي ذكر السرّ هناك .

والخلاصة : إنّ الأمر بالطبيعي يقتضي موافقته ، وتحصل الموافقة بإيجاد الفرد أو الأفراد مرة واحدة ، وبمجرد الإيجاد يسقط الأمر لجهة تأتي .

ولكن في ضمن الأقوال التي نقلت عن القدماء ، وخاصّة القائلين بإفادة الأمر للتكرار ، ذكرت بعض الأمور التي تحتاج لتوضيح .

مثلاً: بعض الأقوال التي ذكرت في الفصول والمعالم والقوانين وأمثالها ، تؤكّد

على هذه الملاحظة، بأنّ النهي يقتضي التكرار، فكيف لا يقتضي الأمر التكرار، فما الفرق بينهما؟ مع اشتراك كليهما في عنصر الطلب.

أو يستدلّ على التكرار أنّه لو لم يجب التكرار. إذن فلماذا وجب تكرار الصلاة والصوم؟

وهذه أدلة بدائية نشأت من عدم تطوّر واتّساع أفق البحث آنذاك.

ولأجل توضيح مختار المتأخّرين، وإيضاح الجواب عن أمثال هذه الأدلة نتعرّض لثلاث جهات:

الجهة الأولى: لماذا تتحقّق الموافقة للأمر المتعلّق بالطبيعيّ، بإتيان الطبيعيّ مرّة واحدة، سواء ضمن فرد أو أفراد، فما هو سرّ ذلك؟ ونشير فيها إلى الفرق بين الأمر والنهي، ومنه يظهر الجواب عن استدلال بعض القدماء.

الجهة الثانية: إذا قيد الأمر بقيد، وكان هذا القيد ملحوظاً بنحو مطلق الوجود، فإنّ الأمر ينحلّ بتبعه، ولكن هذا لا يقتضي القول بأنّ الأمر بالشئ يقتضي التكرار.

الجهة الثالثة: إذا احتوى الأمر بالإضافة لمتعلّقه على متعلّق المتعلّق، وانحلّ بلحاظه، فهذا الانحلال لا يضرّ برأينا في المرّة.

وبالتعرّف على هذه الجهات الثلاث تتوضّح جميع الوجوه والآراء الموهمة للخلاف.

الجهة الأولى

لو كان هناك أمر وله متعلّق، ولكن ليس للأمر قيد ولا لمتعلّقه قيد، كما لو قال: (تكلم)، وإنّما قلنا بعدم وجود القيد في الأمر والمتعلّق؛ وذلك لأنّ مسألة التكرّر من ناحية غير الأمر، ستعرّض لها في الجهة الثانية، كما لو قال: (من كان مستطيعاً فيجب عليه الحجّ)، وكذلك مسألة احتواء المتعلّق على القيد، ستعرّض للكثرة

الناشئة منها في الجهة الثالثة ، مثل (أكرم كلَّ عالم) .

وأما الجهة الأولى فهي منحصرة في مورد وجود الأمر وله متعلّق ، فلماذا كانت موافقة الأمر بالتكلّم (تكلّم) تحصل بالإتيان بجملته واحدة ، ولماذا لا يقتضي التكرار ؟

يمكن أن يتوهم أحد اقتضاء التكرار ، أمّا من باب أنّ الأمر بالطبيعيّ ينحلّ إلى أوامر متعدّدة ، أو توهم أنّ الأمر وإن لم يكن منحلّاً ولكن مع ذلك يلزم علينا الإتيان بأفراد متعدّدة من ذلك الطبيعيّ .

وسرّ هذا التوهم أنّ الجهة الأولى في الحقيقة متكفّلة لتوضيح الفرق بين الأمر والنهي ؛ إذ نرى بالوجدان الفرق بين الأمر والنهي في مرحلة الموافقة والعصيان ، فالأمر له موافقة واحدة متحقّقة بإتيان الطبيعيّ الذي هو متعلّق الأمر ، وله مخالفة واحدة متحقّقة بترك الطبيعيّ ، بأن لا نأتي بأي فرد من أفراد ، وهذا حكم يعترف به الجميع .

ولكن النهي ليس كذلك ، فإنّ النهي له موافقة واحدة متحقّقة بترك جميع الأفراد ، فإذا قال : (لا تتكلّم) ، فلا بدّ أن لا يصدر منه أي كلام ، ولكن له مخالفات عديدة ، بعدد إيجاد الأفراد التي يأتي بها الإنسان من الطبيعة المنهيّ عنها ، فكلّ تكلّم يعتبر مخالفة .

ولكن يجب أن لا نطرح هذه المسألة بالصورة المطروحة هنا ، وأنّه كما يدلّ النهي على التكرار فالأمر كذلك .

بل لا بدّ من البحث حول سرّ الفرق بينهما ؛ إذ الفرق بينهما في غاية الوضوح ، وطرح المسألة بالتفصيل سيأتي في بداية النواهي ، وهنا نشير إلى فهرست الأقوال التي ذكرناها هناك .

القول الأوّل : للفرق بينهما : أنّ الأمر طلب إيجاد الفعل ، والنهي طلب ترك

الفعل، ويتحقق وجود الطبيعة بوجود فرد واحد، وانعدامها بانعدام جميع الأفراد، فواقع الأمر طلب إيجاد عمل، وحقيقة النهي طلب ترك عمل، والوجود المضاف للطبيعة يختلف عن العدم المضاف للطبيعة من جهة أن المشهور أن الطبيعي يوجد بوجود فرد، وينعدم بانعدام جميع الأفراد، وعلى ضوء ذلك فليس الفرق بينهما من باب انحلال الحكم وعدم انحلاله، بل من باب أن متعلق الطلب هو الوجود، ومتعلق الطلب في النهي هو العدم، وهذا هو سرّ الفرق.

والقائلون بهذا المسلك يمكن لهم الالتزام بعدم اقتضاء الأمر للتكرار؛ وذلك لأنّ الأمر بمعنى طلب إيجاد الفعل، والمفروض تحقق وجود الفعل بوجود فرد، وإذا كان المولى يريد الزائد فعليه تقييد الأمر بإرادة الزائد، مع عدم وجود أي قيد في كلام المولى.

ولكن قد أشرنا في محاضرة سابقة لضعف هذه الفكرة، وسيأتي توضيحها أكثر في مبحث النواهي، حيث ذكرنا عدم صحّة الفكرة المشهورة أنّ وجود الطبيعي بوجود فرد وانعدامه بانعدام جميع الأفراد فهي فكرة مشهورة، بل الحقّ أنّ الكلّي الطبيعي يوجد بوجود فرد، وينعدم بانعدام فرد آخر، فانتساب الوجود والعدم للطبيعيّ بتبع الأفراد، فإذا وجد الفرد وجدت الطبيعة، وإذا انعدم فرد آخر فتنعدم الطبيعة، وقلنا بأنّ الواحد بالوحدة النوعيّة لا الشخصيّة، يمكن أن يتّصف بالوجود والعدم في آن واحد، وسيأتي توضيحه، والكلّي الطبيعيّ وحدته وحدة نوعيّة لا شخصيّة.

القول الثاني: إنّ سرّ الفرق أنّ المناسبات تقتضي انحلال الحكم في النواهي، فحين يقول: (لا تتكلّم)، فالمناسبات تقتضي أنّ كلّ تكلم محرّم بالانحلال، وعليه تتوجّه أحكام متعدّدة لنا، ولكن هذه المناسبات لا تقتضي الانحلال في الحكم في الأوامر، فالمناسبات في (تكلم) تقتضي وحدة الحكم.

وهذه المناسبات باختصار: إن النهي لا بد أن يوجه إلى ما يمكن توجه الأمر إليه، فما لا يمكن توجه الأمر إليه لا يمكن توجه النهي إليه، وفي قوله: (لا تتكلم) إذا كان المقصود عدم إيجاد أي تكلم فهو لغو؛ إذ ليست لأحد القدرة على إيجاد جميع أفراد الطبيعة حتى بالنسبة لمن يتكلم دائماً، فهو تارك بالطبع لبعض أفراد التكلم، فأى طبيعة حتى لو حددناها بأي حد كان فلا يمكن أن تكون كل أفرادها مقدورة.

إذن فقوله: (لا تتكلم) لا يعني عدم الإتيان بكل تكلم، وأما لو كان المقصود هو مغبوضية صرف وجود التكلم، فإن أمثال صرف الوجود قطعي، فإن بعض أفراد التكلم لا تصدر منا قطعاً، وهكذا في (لا تشرب الخمر) أو حرمة الغيبة، ونحوها، فإذا لم يمكن ملاحظة هذا الخطاب بنحو (العموم المجموعي) للغوئية، ولا بنحو (صرف الوجود)، فلا بد أن تكون المغبوضية بنحو (مطلق الوجود) أي بنحو (العموم الاستغراقي)، وهو يعني الانحلال، فالحكم ينحل لأحكام عديدة في مجال النواهي.

وأما في مجال الأوامر، فهو بالعكس، فحين يقول: (تكلم) فلا يمكن أن يكون المراد إتيان جميع الأفراد بنحو العموم المجموعي، ولا كل تكلم، بنحو العموم الاستغراقي؛ لأن ذلك غير مقدور. إذن فلا بد أن يكون المطلوب هو (صرف وجود التكلم).

فهذه المقابلة بين الموافقة والمخالفة في الأمر والنهي ناشئة من هذه القرينة الخارجية، أي المناسبات الخارجية، وهي أن الطبيعة لو طلب انعدامها، فلا بد أن يكون المقصود إعدام كل فرد، وأما الأمر فهو بالعكس، وسيأتي توضيحه.

القول الثالث: ما ذكره السيد البروجردي، وليس هو كالقول الأول من التمسك بأن الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، وينعدم بانعدام جميع الأفراد، وليس كالقول الثاني من القول بالانحلال في النواهي بسبب المناسبات، بخلاف الأوامر؛ إذ أنه

يخالف الانحلال ، فإنه يقول لا وجه للانحلال في النواهي ؛ لأنّ النهي طلب ترك الطبيعة ، والانحلال متوقف على الكثرة ، والطبيعة بحسب ذاتها غير متكثرة ، والأعدام لا تمايز بينها . إذن فمن أين أتى الانحلال ؟ ومن هنا توسّل في هذا المجال بحكم العقلاء ، فإنه - بحكم العقل - تجب علينا إطاعة الأمر والنهي ، والطاعة بأي شيء تتحقّق ؟ لا بدّ أن نرجع في ذلك للعقل ، والعقل يحكم بأنّ موافقة الأمر تتحقّق بإيجاد فرد واحد ، وموافقة النهي بترك جميع الأفراد ، فهذا حكم عقليّ .

وأما رأينا في هذا المبحث - وسيأتي في محلّه توضيحه - هو القول (بالانحلال) ، ومن هنا تتوضّح الجهة الأولى ، سواء أخذنا بالقول الأوّل أو الثاني أو الثالث .

فمن أراد قياس الأمر بالنهي ، فإذا التزم في مجال النواهي بـ (الانحلال) فلا بدّ أن يقول في الأوامر بـ (الانحلال) ، أي لا بدّ له من القول بالأوامر المتعدّدة ، وكذلك من لا يقول بـ (الانحلال) في النواهي ، كالقول الأوّل والثالث ، ففي الأوامر كذلك ، لا بدّ أن يقول إنّ الحكم حكم واحد ، إلّا أنّ الإنسان حين يوجّه إليه خطاب (تكلم) عليه التكلم بمقدار قدرته ، وإنما قلنا بضرورة التكلم بمقدار قدرته ؛ وذلك لأنّ إرادة جميع أفراد التكلم غير صحيح ؛ لأنّها غير مقدورة ، والمفروض أنّ هذا القائل لا يقول بكفاية (صرف الوجود) ، وتعيين بعض الأفراد من دون أخرى ، ترجيح بلا مرجح ، فالأفضل تحديده بالقدرة . إذن فلو قال المولى لأحد : (تكلم) ، فالتفاهم العرفيّ منه هو أن يتكلم بمقدار قدرته ، وإذا قال : (جئني بالماء) ، فعليه أن يأتي بالماء بمقدار قدرته ، ولكن مثل هذا الأمر غير صحيح طبعاً ؛ إذ أنّه لو لم يلتفت الإنسان للفرق بين الجهتين فينكر الفرق ؛ لأنّ الفرق بينهما دقيق ، ولكن ليس كلّ أمر دقيق لا يتوجّه إليه الإنسان فعليه إنكاره فيقول : بأنّ الأمر مفيد للتكرار .

الجهة الثانية

أي الكثرة الحاصلة للأفراد بسبب تعدّد الموضوع أو شرطه ، ونحن هنا نقول

بـ (الانحلال) في الجملة، ولكن هذا لا يتنافى مع المدعى .

وإنما نلتزم هنا بـ (الانحلال) في الجملة، وذلك لأنه يختلف بحسب الاستظهارات، ففي بعض الجمل يستظهر أن قيد الهيئة أخذ على نحو (مطلق الوجود)، أمثال: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور)، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١)، يستظهر منه أن مطلق زوال الشمس يوجب توجه الخطاب للصلاة والطهور، أو مطلق شهود الشهر يوجب توجه خطاب الصوم، ولو بالنسبة للفرد الواحد في أزمته متعددة، أو يقول صريحاً: (كلما جاءك زيد في هذا اليوم فأعطه ديناراً)، فهنا تكون الأوامر متعددة بلا إشكال .

وأحياناً يستظهر منه صرف الوجود، مثل: (إن جاءك زيد في هذا اليوم فأعطه ديناراً)، حيث يستظهر منه أن صرف وجود مجيئه هذا اليوم منشأ لإعطاء الدينار لا أنه في كل آن يأتي فيه هذا اليوم منشأ للإعطاء، أو في مثل الاستطاعة (المستطيع يجب عليه الحج)، فإذا استطاع الشخص الواحد استطاعات متعددة فلا يجب عليه الحج متعددةً .

وعلى أي حال، فنحن نعتزف بأن الأمر يصبح متعدداً في بعض الموارد، ولكن الأمر المتعدد تتساوى موافقته مع الأمر غير المتعدد، أي اللازم هو امثال (صرف الوجود) فحسب، في كلا الحالين، فمثلاً في الموارد التي يتعدد فيها الموضوع، مثل (كلما جاءك زيد فأعطه ديناراً) أو (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة)، فلو صلى مرة واحدة كفى في تحقق الامثال، وهذا لأجل الجهة الأولى التي ذكرناها، فالأمر يتعدد بتعدد موضوعه، ولكن يكفي في امثال الأمر المتعدد مجرد الإتيان بالفرد الواحد .

إذن فالتعدد الناشئ من تعدد الموضوع الذي لا يمكن لنا إنكاره لا يضّر

بالمدعى، وهو أن الأمر الواحد لا يقتضي المرة ولا التكرار، بل كل ما يقتضيه هو الإتيان بنفس الطبيعي.

الجهة الثالثة

في الموارد التي يكون فيها متعلق المتعلق موجباً لنوع من الكثرة والانحلال. ومتعلق المتعلق على ثلاثة أنواع:

١ - أن يكون متعلق المتعلق بنحو صرف الوجود، حيث لا انحلال، مثل (أكرم العالم)، حيث يكفي فيه إكرام عالم واحد.

٢ - أن يكون متعلق المتعلق متكرراً بنحو (العموم المجموعي)، مثل (أكرم جميع علماء البلد)، فهنا يوجد حكم واحد، ولكنه ينحلّ بانحلال مجموعي على شكل قطعات لا انحلال فردي، والانحلال الفردي يتمثل في الموارد التي تتوفر فيها إطاعات متعددة وعصيانات متعددة، وأما الانحلال المجموعي على شكل قطعات، فهو في المورد الذي تتوفر فيه إطاعة واحدة وعصيان واحد، وهو في مجال الأقل والأكثر الارتباطيين.

وهذا أيضاً لا علاقة له بمحلّ البحث؛ إذ لا يضرب المدعى، فإذا أكرم مجموع علماء البلد مرة واحدة كما لو أضافهم في وليمة واحدة، فيتحقق صرف وجود الضيافة بالنسبة لمجموع علماء البلد، وهو يكفي في تحقق الامتثال.

٣ - أن يكون متعلق المتعلق بنحو (العام الاستغراقي)، كما لو قال: (أكرم كل عالم)، فهنا وإن انحلّ الأمر ولكن يوجد وجوب واحد؛ إذ لم يلاحظ المجموع، ولكن يكفي صرف وجود الإكرام بالنسبة لكل عالم.

إلى هنا انتهى الكلام في الجهات الثلاثة، وخلاصة الكلام فيها:

أما في الجهة الأولى: فقياس الأمر على النهي غير صحيح.

وأما على الجهة الثانية والثالثة ، فلا يدل الأمر فيها على التكرار ، فإنه وإن كانت الأوامر متعدّدة ، ولكن يكفي في كلّ أمر صرف الوجود في مرحلة الامتثال .
وإذا وصلت النوبة للشكّ فالمرجع هي الأصول اللفظيّة والعملية ، وهي واضحة لا تحتاج لبيان ، فالأصل اللفظي يقتضي عدم التقييد بالمرتين أو بثلاث مرّات ، أو بشرط لا ، والأصل العملي فيما لو شككنا أنّه مقيد بهذه القيود أم لا ، فالمجرى هو البراءة .

الفور والتراخي

هل يدلّ الأمر على الفور أم لا؟

وقد طرح هذا البحث من زمان بعيد، وذهب البعض إلى دلالة الأمر على الفور، ونسب هذا الرأي للشيخ الطوسي، حيث ذهب إلى دلالة الأمر المطلق على الفور، وذهب إليه بعض المتأخرين، أمثال الشيخ عبدالكريم اليزدي، والشيخ حسين الحلّي في درسه.

ولكن لعلّ هناك اختلاف بين مذهب المتقدمين والمتأخرين، فإنّ مجال بحث الشيخ الطوسي - كما يستفاد ذلك من أقوال القدماء - هو (الأمر المطلق)، فالبحت عنده إثباتيّ، وأمّا مجال بحث الشيخ اليزدي والشيخ الحلّي هو (مطلق الأمر)، فالبحت عندهم ثبوتيّ.

وتوضيح الفرق: تارة يقال: هل يدلّ الأمر المطلق على الفور أم لا؟ والمراد من (الأمر المطلق) هنا هو ما لا يكون فيه المأمور به مقيداً بزمان، ولا توجد قرينة خاصّة تدلّ على الإتيان بالمأمور به حين الأمر، فالأمر يكون مطلقاً.

وإنّما ذكر ذلك لأنّ الأمر المقيد بالوقت، سواء كان موسّعاً أو مضيقاً، خارج عن مجال البحث، فلو قيد الأمر بمعنى كون المأمور به مؤقتاً، بأن يلحظ الإتيان به في زمان خاص، فالزمان ملحوظ بنحو (متى).

وهذا الزمان الملحوظ أمّا أن يكون (موسّعاً) كصلاة الظهر والعصر، التي يجب إقامتها بين الزوال والغروب، فالأمر فيه لا يقتضي الفوريّة، بل مقتضاه التخيير بين

الأفراد الطولية، فيمكن الإتيان بالصلاة في الآن الأوّل والثاني والثالث، وهكذا، فيخرج عن مجال البحث؛ لأنّه ليس أمراً مطلقاً، بل هو أمر بالماهيّة المحدّدة بين حدّين، والمفروض أنّه مؤقّت، ولكنّه وقت أوسع من المقدار الذي يحتاجه الواجب، كما لو فرض أنّ صلاة الظهر تحتاج لخمس دقائق، ولكن الوقت المضروب لها من الزوال للغروب، وهذا يقال له الواجب الموسّع، وهو خارج عن مجال البحث.

وكذلك الواجب المضيق، فهو واجب عين له وقت خاصّ للعمل، ولكن العمل من النوع الذي لا يكون وقته أوسع من العمل نفسه، كما في الصوم، فهو يقع من أوّل الفجر إلى أوّل الليل، فهو واجب مضاف للزمان، ولكن زمان بمقدار الصوم نفسه، أي كما أخذ الزمان بنحو (متى) (متى يجب الصوم) فيجاب في اليوم، وكذلك أخذ بنحو الكمّ (كم هو مقداره؟) بمقدار نفس اليوم؛ إذ هناك فرق بين أخذ الزمان بنحو (متى) وبين أخذه بعنوان (الكمّ)، فتارة يقول: (تجب عليك زيارة زيد يوم الجمعة)، فأخذ يوم الجمعة بعنوان (متى) أي أخذ ظرفاً، والظرف يمكن أن يكون أوسع من المظروف، وأخرى يؤخذ الزمان بنحو (كم)، فيسأل (كم تكون زيارتي لزيد) فيجيب (عشرة دقائق)، فأخذ الزمان هنا بنحو (كم) أي أنّه يحدّد مقدار العمل.

وفي الصوم أخذ (اليوم) بنحو (متى) وبنحو (كم) أي أنّ مقدار الإمساك من الفجر للغروب، وهذا المقدار أيضاً لا بدّ أن يقع في وعاء خاصّ، أي لا بدّ من تساوي الظرف والمظروف، وهذا ما يصطلح عليه بـ (الواجب المضيق).

وفي مثل هذين الموردين لا مجال للبحث حول دلالة الأمر على الفوريّة أم لا. وذلك لأننا حتّى لو قلنا بالواجب التعليقي، وأنّ الأمر بالصوم كان متوجّهاً من البداية، فقله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فمن بداية الشهر توجّه لنا أمر بصوم كلّ يوم، كما يذهب إليه المشهور، ومع ذلك فيما أنّ الواجب له (متى)

خاص، أي له ظرف خاص، فلا معنى للالتزام بالفورية.

وهكذا لو كان الواجب ممّا يعبر عنه بـ (الواجب الفوري) وهو نوع من الواجب يشبه الواجب المضيق، أي أنّه مضاف إلى الزمان، غايته أنّه لم يؤخذ الزمان (كمّاً) له، مثل: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها﴾^(١)، فإنّ ﴿إِذَا﴾ ظرف للزمان، وهي تدلّ على أنّ التالي لا بدّ أن يقع في زمان التحية، ولكن بما أنّ زمان التحية فيه نحو توسعة، ليتمكّن من القول: (سلام عليكم) فليس الواجب بنحو يكون محدوداً بزمان، وليس هو كالصوم بحيث يكون (متكّماً) بالزمان، ويعبر عن هذا النوع من الواجب عرفاً بـ (الواجب الفوري)، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٢)، وهذا يعني أنّه في وقت النفخ هو وقت السجدة.

وإنّما تعرّضت لهذه الفكرة لأنّ بعض القدماء غفل عن ذلك وأدخل هذه الأنواع من الواجب في اطار البحث، مع أنّها خارجة، فاستدلّ بآية النفخ مثلاً للدلالة على الفورية، مع أنّ هذه الموارد الثلاثة التي يكون فيها المأمور به مضافاً للزمان، التي نعبر عنها بالموقّات، خارجة عن البحث، سواء كان هذا الموقّت موسّعاً أو مضيقاً، أو كان من نوع الواجب الذي يعبر عنه بـ (الواجب الفوري)، وهو النوع الثالث، فهذه الموارد خارجة عن مجال بحث الشيخ الطوسي والقدماء؛ لأنّهم يحدّدون مجال البحث في (الأمر المطلق) لا (مطلق الأمر)، وهكذا يخرج عن مجال البحث، فيما لو قامت القرينة الخاصّة على الفورية، كما لو قال شخص لآخر: (جنني بالماء)، فهذا الماء إنّما أرادته لأجل رفع العطش، فهذه قرينة على إرادة الماء فوراً بمقتضى حاجته.

(١) النساء ٤: ٨٦.

(٢) سورة ص ٣٨: ٧٢.

فبحث القدماء إثباتي، وكل ما ذكرناه خارج عن مجال بحثهم، فلو كان الأمر مطلقاً فيقول: (أنت بهذا العمل) والعمل غير مضاف لزمان، ليكون الزمان الخاص وعاءاً له، ولا توجد قرينة على الفورية، فيأتي البحث عن أن هذا الأمر يقتضي الفورية، أي له ظهور في الفورية، أم أنه لا بشرط عن الفورية؟

وأما الشيخ اليزدي والشيخ الحلّي، فإنّ نظرهما لمرحلة (الثبوت)، وأنّ الوجوب ثبوتاً لا يدلّ إلا على البعث والتحريك للعمل في وقت توجّه الوجوب، فليس نظرهما لمرحلة (الإثبات) حتّى يكون موضوع البحث هو (الأمر المطلق)، لتكون هذه الموارد خارجة عن مجال البحث، بل يقولون بأنّ ذات الوجوب وطبيعته وواقعه هو ذلك، وبناءً عليه فيصعب عليه تصوير الوجوب في هذه الموارد.

إذن فمجال بحث القدماء مقام الإثبات والمتأخّرين مقام الثبوت، وأنّ طبع الوجوب يقتضي ذلك.

رأي المتأخّرين

في البداية نبحت حول رأي المتأخّرين.

يذهب المتأخّرون إلى أنّ حقيقة الوجوب - سواء استفيد من صيغة الأمر أو غيره - عبارة عن البعث والإغراء والتحريك الاعتباري القانوني، بناءً على مختار هذين المحقّقين: الشيخ اليزدي والحلّي، ويلحق به القول بأنّ صيغة (افعل) تدلّ على النسبة الطلبية بالتقريب الذي ذكرناه، أي أنّ إرادة المولى تتعلّق بفعل الغير، فحين يكون مفاد الوجوب هو التحريك للفعل، فكما أنّه لا يعقل في الأمور الخارجيّة التفكيك بين البعث والانبعث، والتحريك والتحرك، فكذلك الأمر في مجال الأحكام والاعتبارات القانونيّة المتأصّلة، فلا يعقل فيها التفكيك بين التحريك والتحرك، وهذا هو معنى (الفورية)، ففي (افعل) أو أي تعبير كان، فالذي يعتبره المعتمد هو التحريك نحو الغير، فالأمر يحرك نحو متعلّقه دائماً، ويحفّز

الإنسان على العمل ، فإذا أتى الإنسان بالعمل في الآن الأول فيسقط الأمر ، وذلك للسّر الذي سيأتي ذكره في مبحث الأجزاء ، وأنّ الإتيان بالمأمور به مسقط للأمر ، وأما إذا لم يأت به في الآن الأول ، وبما أنّ المحرّك موجود ، فهو يظلّ يحفّز الإنسان على الإتيان بالعمل في الآن الثاني والثالث والرابع ، فإنّ طبع الأمر هو التحريك ما دام الأمر موجوداً ، والتحريك لا ينفكّ عن التحرك . إذن فطبيعة الوجوب والحكم تقتضي ذلك .

ويلحق به ما لو قلنا بدلالة صيغة (افعل) على النسبة الطلبية ، أي أنّ إرادة المولى تتعلّق بفعل الغير ، فكما أنّ تفكيك الإرادة عن المراد غير معقول في الإرادة التكوينية ، وهكذا الأمر في الإرادة التشريعية ، فإذا قال : (أردت منه) ، فحين تحدث الإرادة التكوينية فلا بدّ أن يعمل الإنسان بمقتضاها ، ولا يمكن تفكيك المراد من الإرادة ، وهكذا في المقام .

وعلى ضوء هذه الفكرة قالوا باستحالة الواجب التعليقي ، وسيأتي تفصيله في مبحث (الواجب التعليقي) ، ومعنى الواجب التعليقي أن يكون الوجوب فعلياً ، والواجب استقبالياً ، وذهب البعض للاستحالة ، ووجه الاستحالة هذه الفكرة ، وأنّه لا يمكن انفصال التحرك عن التحريك ، والمراد عن الإرادة .

فهذا الدليل يبتني على اكتشاف واقع الوجوب ، وأنّ واقعه التحريك ، فإذا كان واقعه ذلك فيقتضي الفورية .

واعترضنا على هذا الرأي ، وقد ذكرناه سابقاً أنّ في الوجوب رؤيتين :

الرؤية الأولى : وهي التي جرى عليها المحققون ، وهي تتبنّى النظر للعنصر الشكلي للوجوب ، فقد ذكرنا أنّ للوجوب عنصرين : العنصر الشكلي والعنصر المعنوي ، وهو الذي عبّرنا عنه بالمحتوى ، والذين لا حظوا العنصر الشكلي في رؤيتهم قد اختلفوا في تفسيره ، فذهب بعضهم إلى أنّ حقيقة الوجوب اعتبار شيء

على ذمة المكلف، كما ذهب إليه المحقق النائيني، حيث ذهب إلى أنّ حقيقة صيغة (افعل) هي الصيغة الإيقاعية، وذهب جماعة إلى أنّ حقيقة الوجوب هي الإغراء والتحريك، ولا فرق في التعبير عن ذلك بواسطة الهيئة والصيغة الخاصة (افعل)، أو بأداة أخرى كأداة التحضيض (هلاً تفعل كذا)، أو بأسلوب (يجب)، فكّلها تعبّر عن التحريك، وذهب جماعة إلى أنّ حقيقة الوجوب ومرجعها إلى الإرادة التشريعية، وتعلّق الإرادة بعمل الغير، ولكن كلّ هذه التعبيرات والآراء الدقيقة تدور حول محور العنصر الشكليّ، ولا دليل قويّ عليها إلا الارتكاز.

الرؤية الثانية: وهي ما نذهب إليها في تفسير حقيقة الوجوب، وأنّ الاعتبار المذكورة في الرؤية الأولى كلّها يمكن أن تعبّر عن حقيقة الوجوب دون انحصار، ولكننا نقول بأنّ الوجوب اعتبار قانونيّ يختلف بحسب اختلاف المجتمعات، كما هو طبيعة الاعتبار، وحتى صيغة (افعل)، فيمكن لبعض المجتمعات أن تعتبر شيئاً على ذمة الغير، بينما بعض المجتمعات تعتبر التحريك؛ لأنّ الاعتبار القانونيّة منتزعة ونابعة من الاعتبار الأدبيّة، والاعتبارات الأدبيّة ناشئة من أسلوب حياة المجتمع ومعيشتة، كما لو كان ذلك المجتمع يعيش التحريك والتهيج، والكلب المعلم، وأمثاله، كما أنّ بعض المجتمعات يمكن أن يكون اعتبارهم القانونيّ الشكليّ للوجوب هو إرادة المولى لأداء العمل، وكأنّ عضلات المأمور تابعة لإرادة المولى.

ولعلّ أفضل الوجوه للجميع بين هذه الآراء المختلفة في تصوير العنصر الشكليّ للوجوب، لتصحيح جميعها أنّها تختلف باختلاف القوميات والمحيطات والمجتمعات، فكلّ عالم من أصحاب الآراء هذه يعبّر عن أسلوب تفكير مجتمعه الذي كان يعيش فيه وتصوره للوجوب، ورأي كلّ منهم صحيح.

ولكن واقع الوجوب أبعد من ذلك، هو عنصره المعنويّ؛ إذ لا أهميّة للعنصر الشكليّ؛ لأنّه يختلف باختلاف المجتمعات، ويمكن أن تكون هناك مجتمعات

أخرى لها تصوّرات أخرى حول العنصر الشكليّ للوجوب، وإنّما ندور نحن مدار (المحتوى)، وحقيقة الوجوب تكمن في العصر المعنويّ، أنّ الوجوب عبارة عن كلّ اعتبار يستبطن الوعيد على الترك، وأمّا الاعتبار فهو يدور مدار المجتمعات.

وإذا صحّ هذا الرأي من الرؤية المعنويّة للوجوب، فتكون كلّ الأبحاث حول حقيقة الوجوب أبحاثاً شكلية صوريّة، فلا أهميّة لتفسير الوجوب بالتحريك أو بالإرادة؛ إذ لا أهميّة للعنصر الشكليّ، فإنّه ليس مقوماً للوجوب.

ولكن على تقدير التسليم بأنّ واقع الوجوب هو ما ذكره من العنصر الشكليّ، وأنّ الوجوب في جميع المجتمعات بمعنى التحريك والبعث، وافترض أنّ هذا الاعتبار اعتبار قانونيّ متأصلّ، وأنّ هذا التحريك الاعتباريّ مقتبس من التحريك الخارجيّ، الذي لا يتصوّر فيه التفكيك بين التحريك والتحرّك، ولكن هل أنّ الاعتبار القانونيّة تابعة في جميع شؤونها للواقع الخارجيّ الذي أخذت منه؟

نعم، لا يمكن التفكيك في التحريك الخارجيّ عن التحركّ الخارجيّ، وأمّا الحكم على التحريك الاعتباريّ بهذا الحكم لا بدّ أن يكون من باب إسراء أحكام التكوينيّات للاعتباريّات، أي الاعتباريّات المأخوذة من تطوّر التكوينيّات، وهذه الفكرة في ذاتها غير صحيحة، فإنّ الاعتبارات، سواء كانت أدبيّة أو قانونيّة، لا تسري فيها جميع أحكام التكوينيّات التي أخذت منها، فلا تسري في الاعتبار الأدبيّ، كما لو قال: (زيد أسد، أو رأيت أسداً)، فهنا نريد أن نقول إنّ مثل الأسد في الشجاعة لا في جميع شؤون الأسد وأحواله، ولذلك كان الأصل المثبت غير حجة في الاستصحاب، وسرّه هو ذلك؛ لأنّه اعتبار.

وكذلك الأمر في الاعتبارات القانونيّة، فلا يلزم أن يكون التحريك القانونيّ كالتحريك الخارجيّ، وأنّه كما أنّ البعث الخارجيّ لا ينفكّ عن الانبعاث الخارجيّ، وكذلك الانبعاث الاعتباريّ لا ينفكّ عن البعث الاعتباريّ، هذا غير صحيح، بل أنّ الانبعاث الاعتباريّ تابع للمبعوث إليه، فإذا كان المبعوث إليه طبيعة ما بين

المبدأ والمنتهى - كما في القسم الأول أي الواجب الموسع - فتكون له سعة ، ويمكن للمكلف الإتيان بأي فرد من أفرادها ، وأما إذا كان البعث بنحو الواجب المضيق ، مثل : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ، فيكون الانبعاث مضيقاً وفورياً ، وكذلك في القسم الثالث ، فيتحدد البعث والانبعاث وفق الفهم العرفي ، مثل : ﴿ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها ﴾ .

إذن فإسراء أحكام التكوينيّات للاعتبارات الأدبيّة والقانونيّة من الأخطاء ، وقد تعرّضنا لهذه الفكرة في مدخل علم الأصول ، فإنّهم لو التزموا بهذه الفكرة من عدم الانفكاك بين البعث والانبعاث ، فلا بدّ أن يتوسّلوا التبرير الواجب المعلق بالتوجيه والتأويل .

وخلاصة ما ذكرناه : على تقدير التسليم بأن حقيقة الوجوب تعني التحريك ، وتقبلنا - كما نقبله - بأن التحريك الخارجي لا ينفكّ عن التحرك الخارجي ، ولكن لازم الشيء بوجوده التكويني لا يجب أن يكون هو بنفسه لازماً للشيء بوجوده الاعتباري الأدبي أو القانوني ، فإنّ وعاء الاعتباريات هو وعاء التفكيك بين اللوازم والملزومات ، فإذا كان الانبعاث لازماً تكوينياً للبعث التكويني فلا يلزم منه أن يكون كذلك في البعث الاعتباري ، ولا ملازمة بين الوجود التكويني والوجود الاعتباري ، ومرادنا من الاعتبارات الأدبيّة - كما ذكرناه مراراً - أنّها من قبيل المجازات والاستعارات ، ومرادنا من الاعتبارات القانونيّة عبارة عن الأحكام التكليفيّة والوضعيّة وما يماثلها ، ومثل هذه لا تقتضي أن يكون اللازم التكويني للشيء بدوره لازماً اعتبارياً له في وعاء الاعتبار ، حتّى لو قلنا بأنّ هذا الاعتبار قد أخذ في جذوره من ذلك الواقع التكويني ، فإنّ منشأ الاعتبار لدى البشر هو ذلك الواقع الخارجي ، ولكن ارتباط الواقع الاعتباري بالواقع الخارجي يتحدّد بحدود التأثير في إحساس المخاطب ، ولا يرتبط من جميع الجهات والشؤون ، وعلى ضوء هذه الفكرة تعالج الكثير من مشكلات علم الأصول .

رأي القدماء

ويمكن نسبته للشيخ الطوسي ، حيث عبّر بـ (الأمر المطلق) ، كما ذكر ذلك السيد المرتضى في الذريعة ، وغيره ، فذكروا بأن (الأمر المطلق) يقتضي الفورية لا (مطلق الأمر) .

ودليلهم : أنه بعد أن تعرّفنا على حقيقة صيغة (افعل) وأنها تعني النسبة البعثية والتحريكية ، بإطلاقها يقتضي كون الانبعاث في حال البعث والتحريك ، إلا في مورد كون المتعلّق والمبعوث إليه من النوع الذي يمنع من ذلك ، وهو يتمثل في موردين : **أحدهما** : الواجب المعلق فيما لو كان ظرف الوجوب سابقاً على الواجب زمنياً ، ففي هذا المجال يكون الانبعاث تابعاً لوعاء الامتثال ، أي وعاء الواجب لا وعاء الوجوب .

وثانيهما : في الواجبات الموسّعة ، أي الواجبات المحدّدة بزمان ، بحيث أخذ واعتبر لها وعاء زمني ، ولكن هذا الوعاء أوسع من الفعل ، وسيأتي توضيحه في الواجب الموسّع .

ففي هذين الموردين يلتزمون بأنّ الانبعاث في وعائه ، وفي سعته وضيقه ، تابع للمأمور به ، وأمّا في غيرهما وهو ما عبّر عنه بـ (الأمر المطلق) لا الأمر بفعل لاحق ، ولا الأمر بماهيّة بين الحدين ، بحيث يلزم منه التخيير في الأفراد الطولية ، ففي مثل هذا المورد - مورد (الأمر المطلق) - مقتضى الإطلاق هو كون الانبعاث حال البعث ، فحين يحرك للطبيعة ولم يقيد الطبيعة بزمان متأخّر - كما في الواجب المعلق - ولا في وقت أوسع ، بإطلاق الصيغة يوجب انعقاد الإطلاق في الفورية المتتالية ، فوراً ففوراً ، وذلك من باب التناسب المرتكز في الذهن من التلازم بين البعث والانبعاث ، وهذا هو طبيعة إطلاق خصوص (افعل) وما يشبهه ممّا يتوفّر على العنصر التحريكي ، لا أننا نقول بأنّ ذلك من لوازم أصل الوجوب ، بل من

باب الإطلاق المستند للارتكاز، حيث ينعقد في الفوريّة لا في التخيير بين الفور والتراخي.

وهذا التناسب بين مجال التكوين والتشريع يوجب انصراف حكم الصيغة لهذا النوع من الفوريّة، ويكون مانعاً من انعقاد الإطلاق.

ويمكن أن يكون هذا المعنى هو مراد البعض من أصحاب الرأي الأوّل من الذين عبّروا به (اللزوم).

واعترضنا على هذا الرأي: كما ذكرنا بأنّ أساس هذا الرأي هو أنّ الانبعاث في الأحكام التشريعيّة تابع للمتعلّق، فإذا كان للمتعلّق وعاء خاصّ، فيتحدّد الانبعاث في نطاق ذلك الوعاء، وأمّا لو كان المتعلّق طبيعة لا بشرطيّة قابلة للانطباق على الأفراد الطولية، فالانبعاث تابع لذلك أيضاً لأنّه تابع للبعث والتحريك، فإذا كان كذلك فلا يكون التناسب واضحاً، ليمنع من الإطلاق، بل هذا التناسب - الذي قيل - إنّما يبتني على تأثّر الجاعل الذي يجعل الاعتبار القانونيّ بالواقع الخارجيّ، أي أنّ من يصدر (افعل) في حال إصداره يتواجد في ذهنه ذلك الترابط بين (افعل) وبين التحريك الخارجيّ، مع أنّ مثل هذا الجاعل لا يوجد في ذهنه مثل هذا الترابط بين (افعل) وبين التحريك حال إصداره (افعل) بل هو غافل تماماً عنه، وقد ذكرنا هذه الفكرة في مدخل علم الأصول بأنّ الاعتبار الأدبيّة ينقطع ارتباطها بالتكوينيّات، أي أنّه غافل عن الواقع الذي أخذ منه هذا الاعتبار، ونحن لانسکر أخذ الاعتبار القانونيّة من الأمور التكوينيّة، ولكن هذا الأخذ يتمّ بتوسّط الاعتبار الأدبيّة، فهي مرحلة متأخّرة عن مرحلة الاعتبار الأدبيّة في الوجود، فالأحكام الوضعيّة - كالتملك والزوجيّة - يمكن أن تكون مأخوذة في جذورها من الخارج، فالتملك مأخوذ من السلطة الخارجيّة، والتزويج من الزوجيّة الخارجيّة، فيمكن أن يكون الواقع الخارجيّ هو المنشأ للزوجيّة والتملك في أذهان البشر، بالتوضيح الذي ذكرناه في المدخل، ولكن منشأ الانتقال والتفكير هذا قد ألغى

وأغفل عنه في حال وضع الأحكام التكليفية والوضعية القانونية، وفي حال استعمالها فلا يمكن أن يكون ملحوظاً وملفتاً إليه ليقال بأن التناسب بين البعث القانوني والبعث التكويني موجب لعدم انعقاد الإطلاق؛ وذلك لأن الترابط مغفول عنه ومنقطع، ولذلك نرى الأصوليين لا يلتفتون أبداً لهذا الترابط، وأخذ القوانين من التكوينية بل يرون القوانين أموراً مستقلة، بل الكثير يرون بأنها من الأعراض الخارجية، كما وضحنا هذه الفكرة في مدخل علم الأصول.

إذن فهذا الرأي يبتني على أن الأفراد في مرحلة الاستعمال ملتفتون إلى جذور الفكر البشري وتطوره، وهذا التناسب والترابط هو الذي يفرض عليهم أن يفهموا الانبعاث بأنه الانبعاث المقرون مع أنه ليس كذلك. إذن فكلا الرأيين معرض للاعتراض.

نعم، قد تمسك البعض هنا للفورية بأمور خارجة عن بحثنا، وهو التمسك ببعض الآيات الشريفة التي أمر فيها بالتسابق والمصارعة للخيرات، أمثال: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١) و ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٢).

وهذه الأدلة خارجة عن مجال بحثنا؛ لأن بحثنا يدور حول مفاد صيغة (افعل)، وأما مع قيام الدليل الخارجي على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً فيخرج المورد عن اطار بحثنا، مضافاً إلى أن هاتين الآيتين الشريفتين لا علاقة لهما بما نحن فيه، وفي الكفاية وحواشيها، وخصوصاً في المحاضرات والتهذيب، قد وضح بأن الآيتين ترتبطان بمجالات أخرى، فهي إرشاد إلى المبادرة للخيرات والتحريض على الاستباق في الأعمال الخيرية والمصارعة إلى الخير.

(١) البقرة ٢: ١٤٨. المائدة ٥: ٤٨.

(٢) آل عمران ٣: ١٣٣.

مبحث الإجزاء

المقام الأول

إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي

عن الحكم الواقعي نفسه

ربّما يقال إنّ هذه القضية من القضايا التي قياساتها معها ؛ إذ لو أتى الإنسان بالمأمور به بالأمر الواقعي فلا يبقى معه أمر واقعي ، فالإجزاء واضح .
ولكن كلّ أمر واضح لا يعني عدم تعرّضه للإشكال ، ولا أقلّ من التساؤل حول سرّه ، وهذا هو الذي وقع البحث حوله .
هنا يبرز إشكالان :

الأول : الإشكال الفكري والعقلي ، وعلى أي معيار يكون إتيان المأمور به مسقطاً للأمر ؟

والثاني : ملاحظة الشواهد الشرعيّة ، فهناك موارد حكم فيها الشارع بجواز تبديل الامتثال بالرغم من إتيانه بالمأمور به واقعاً ، فجوّز الشارع إعادته وتبديله ، كما لو صلّى المكلّف منفرداً ، فانعقدت جماعة بعد صلاته ، فيجوز أن يصلّي نفس تلك الصلاة جماعة ، وعبر في بعض الروايات أنّه (يجعلها الفريضة) . إذن فإذا كان الأمر قد سقط بواسطة الإتيان بالمأمور به على وجهه ، فكيف يتحقّق الامتثال بفرد آخر فيفهم أنّ هذه القضية ليست من القضايا التي قياساتها معها ، وإلاّ فإنّ القواعد

العقلية غير قابلة للتخصيص ، فإذا كانت حكماً عقلياً - كاستحالة الضدين مثلاً - فكيف خصّصت بهذه الرواية ؟
في متعلّقات الأحكام فكرتان :

الفكرة الأولى : وهي ظاهر صاحب الكفاية في المقدمة الثانية في مبحث اجتماع الأمر والنهي إلى أنّ متعلّق الوجوب هو نفس العمل الخارجي ، وقد ذكر هذه الفكرة في مبحث اجتماع الأمر والنهي ، وعليه رتب أنّه لو أصبح العمل الخارجي حراماً أيضاً فيلزم اجتماع الضدين ؛ إذ أنّ مقوّم الأمر ومتعلّقه هو الماهية الموجودة ، وبما أنّ العمل الخارجي لا بقاء له بالطبع ؛ لأنّه متصرّم الوجود ، والوجوب من عوارض العمل - على رأيه - فينتفي الوجود بانتفاء معروضه .

ولكن هذا الرأي غير صحيح ؛ لأنّه سيأتي - وكما ذكر المحقّقون - بأنّ متعلّق الحكم هو نفس الماهية في وعاء الحكم والاعتبار ، وأمّا العمل الخارجي فهو مسقط ، وليس هو معروض الحكم ؛ إذ لو كان معروض الحكم لتوجّهت إليه إشكالات عديدة ، ومنها أنّنا لو لم نأت به فيلزم منه تقوّم الموجود بالمعدوم .

الفكرة الثانية : إذن فما هو المقوّم للحكم ؟ هو الماهية في وعاء نفس ذلك الحكم ، لا العمل الخارجي ، فحين يقول : (تجب الصلاة) فالصلاة في وعاء الوجوب هي المقومة للحكم ، ولذلك يتساءل : إذن كيف يسقط هذا الحكم بإتيان الصلاة الخارجيّة ، بالرغم من عدم كونها متعلّقة الحكم ؟ وهذا هو بحث الإجزاء .

بل يمكن القول أنّه لا يعقل الإجزاء وسقوطه ؛ ذلك لأنّ الحكم (افعل) يقع في سلسلة علل وجود الحكم خارجاً ، بل أنّه في حكم علّة وجود الفعل ، فكيف يكون وجود المعلول من موجبات انعدام وزوال علّته ، فيلزم من وجود الشيء عدمه ، فإنّ الحكم يدفعنا للمتعلّق ؛ إذ هو المقتضي لإيجاده ، بينما إيجاده يقتضي انهدام الحكم ، فكيف يعقل أن تكون العلّة الموجودة لمعلول أن يكون ذلك المعلول

موجباً لسقوط تلك العلة . والإجزاء مرجعه لذلك .

والجواب عن هذا الاعتراض : أن التعبير بـ (المسقطية) في الواقع يشتمل على نوع من المسامحة في التعبير ، فإنّ الامتثال في واقعه يعني (انتهاء أمد الحكم) بإتيان الأمور به . إذن فالمسقط لا يعني التأثير بانعدام الحكم ، بل إنّ الحكم يمتدّ وينتهي أمدّه بامتثاله .

إذن فما هو سرّ مسألة الإجزاء ؟ ولماذا يكون إتيان العمل خارجاً موجباً لانتهاء أمد الحكم ، وانتهاء المدة المقرّرة له ؟

وهنا تقرّبان :

التقريب الأوّل : إنّ المصحّح لعنوان الأمر - أي أمر - هو انطباق عنوان (التسبب إلى الخير) عليه ، وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً ، وهذا العنوان التسببي ينطبق على (افعل) ، فإذا طلب المولى فعل شيء وكان خيراً ، فينطبق على طلبه عنوان التسبب إلى الخير ؛ لأنّه هو الذي يدفع المخاطب إلى فعل الخير ، فهذا العنوان هو العلة الغائيّة لكون طلبه (أمراً) .

ومن جهة أخرى : فإنّ الماهيّة التي تقوم الحكم في وعاء الحكم نفسه ، أي في الوعاء الذي يصدر فيه (يجب كذا) ، قد لوحظت هذه الماهيّة فانية ، ومرآة لمعنونها ؛ إذ أنّ تلك الماهيّة في وعاء الحكم لا مصلحة فيها ، وإنّما مصلحتها بلحاظ مرآتيّتها للواقع الخارجي ، فإنّ الأفعال الخارجية للبشر هي أوعية المصالح والمفاسد ، والذي يبعث على التحريك ، ويكون مقوماً للحكم ، هو اعتبار كون الحكم مرآة ، فالحكم ذو مصلحة مع الوساطة بالعروض ، وكذلك لو أطلقنا على الفعل الخارجي (أنّه واجب) فهو واسطة في العروض ، وهذا هو الذي أوجب الاشتباه على صاحب الكفاية ، فاعتبر العمل الخارجي هو معروض الوجوب ، وهذا التطابق بين الماهيّة في وعاء الحكم والماهيّة في وعاء الخارج ، هو السبب

الذي دعا أن تكتسب الماهية في وعاء الاعتبار المصلحة من الماهية الخارجية، وكذلك أوجب أن تكتسب الماهية الخارجية عنوان الوجوب من الماهية الاعتبارية. وعلى ضوء ذلك، فإذا وجد المشابه لتلك الماهية الاعتبارية في الواقع الخارجي، فتتحقق المصلحة بالطبع، وبعد ذلك لا تكون الماهية ذات مصلحة، بل تفقدها؛ إذ أنها إنما تكون ذات مصلحة باعتبار كونها مرآة لشيء ذي مصلحة، فلا يبقى لها مصحح البقاء، ولا ينطبق عليها عنوان التسبب إلى الخير بقاءً.

وإذا أريد لها أن تبقى فأما أن يكون بقاءها بدون احتوائها على الملاك، وبدون تعونها بعنوان التسبب إلى الخير، وهو لغو محض، أو أن بقاءها بلحاظ ذلك الملاك الذي زال، وهو أيضاً غير معقول، أو بلحاظ ملاك آخر، وهو لا يصحح بقاء الأمر، فإن الملاك الآخر إنما يصحح أمراً آخر، لا أنه يوجب بقاء الأمر الأول.

إذن فعلى أي حال، فإن مصحح البقاء وهو انطباق عنوان التسبب إلى الخير بقاءً قد زال وانعدم بإتيان العمل الخارجي.

وهذا هو معنى الإجزاء، ومعنى سقوط الأمر، وهو عدم بقاء الملاك بالإتيان الخارجي.

التقريب الثاني: قد ذكرنا سابقاً أن حقيقة الأمر الوجوبي وعصره المعنوي هو استبطان الشيء للوعيد على ترك العمل، فقلوه: (افعل كذا) في حقيقته أنه لو لم تأت بالعمل ستعاقب، وبهذه الفكرة ينطبق عنوان الباعثية على الأمر المولوي، بل إن تشكيل الأمر المولوي بلحاظ هذه الفكرة، وفرقه عن الأمر الإرشادي بهذه الحقيقة أيضاً، فإن الوعيد على الترك لا يندمج مع الأمر الإرشادي، ولا يستبطن الوعيد، بل هو إرشاد إلى نوع من الملازمة الواقعية، وأما الأمر المولوي الوجوبي، فإن حقيقته وروحه - وهي غير شكله - (هي الإتيان بالعمل، وإن لم تأت به فانتظر العقاب)، وبهذه الفكرة يؤثر هذا الأمر في المكلف؛ إذ أن مجرد إنشاء

البعث لا يوجب التأثير في نفس المكلف ، بل لا بد أن يكون مؤثراً في إحدى قواه ليتأثر ويندفع للعمل ، وتخفيفه بالعقوبة على عدم الإتيان بالعمل ليتأثر ويندفع المأمور بالفطرة للامتنثال ، وبمجرد إتيانه بالعمل تسقط تلك القضية الشرطية (إذا لم تأت ستعاقب) ، فإنه لو امتثل فهذا يعني عدم تعرضه للعقوبة . إذن فروح الأمر وواقعه - وهو الوعيد - يزول ، وبذلك ينتهي أمد الحكم .

ومحصل هذين التقرّيبين : إن التعبير بـ (المسقطية) تعبير أدبي ، وإلا فإن الواقع هو انتهاء أمد الحكم ، أي أن كل أمر وجوبي مغى بعدم إتيان متعلقه في الخارج ، فما دام لم يأت بالمتعلق خارجاً فالأمر موجود .

ولهذه الفكرة آثارها ، فإنها تؤثر في مبحث الأصل المثبت ؛ وذلك لأننا لو قلنا بأن متعلق الأحكام هو الوجود الخارجي ، فإن متعلقات الأحكام بوجودها الخارجي إذا أردنا أن نحرز جزءاً منها بالوجدان ، وجزءاً بالأصل ، فيقال بأن هذا المتعلق بوجوده الخارجي ليس متعلقاً للحكم ، فكيف تجري الأصول عليه ، وهذا التقريب أحد الأجوبة على هذا الإشكال ، بأن الإتيان الخارجي من حدود الحكم ، فغاية الحكم هو الإتيان بالعمل خارجاً ، بجميع خصوصياته ، وتوضيحه في محله .

إذن فالإشكال العقلي المتوجّه للإجزاء يبطل بهذا الجواب .

وأما الإشكال الشرعي في الإجزاء : أي بملاحظة الروايات والشواهد والنصوص ، فالمستفاد من الروايات الشريفة جواز تبديل الامتنثال بالجملة ، وعلى ضوء ما ذكرناه سابقاً من سقوط الأمر بامتنثال المأمور به . إذن فأني معني لتبديل الامتنثال ، والقدر المتيقن من الروايات الواردة في المقام ، خصوص المورد الذي يصلّي فيه الإنسان منفرداً ، وبعد ذلك تعقد جماعة ، فيصلّي تلك الصلاة جماعة ، وهناروايتان تفيدان جواز إعادة تلك الصلاة جماعة : «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»^(١) .

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٠١ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

إذن فكيف يجعلها الفريضة ؟

فنتساءل : أُنَّ العمل الذي نأتي به هل أُنَّ المأمور به يلحظ لا بشرط عن الخصوصية التي يمتلكها العمل الأول ، أو بشرط لا ؟ فإذا كان لا بشرط فينطبق عنوان المأمور به على المأتي به أولاً ، ويتحقق الإجزاء ؛ إذ أُنَّ الانطباق قهري ، والإجزاء عقلي ، وأما لو كان بشرط لا عن خصوصية الأفراد عن العمل الأول فهو خلف ؛ إذ أُنَّ الصلاة غير مقيدة بأن يأتي بها الإنسان جماعة ؛ إذ تكفي الصلاة المفردة .

إذن فما العمل تجاه هذه الروايات التي تقول بجواز التبديل ؟ والعمدة - كما ذكرنا - الروايات التي وردت في صلاة الجماعة ، ومقصودنا من صلاة الجماعة هي الصلاة الصحيحة لا الصلاة مع المخالفين جماعة ، فهو باب مستقل ، فبعض الروايات في باب الصلاة مع المخالفين تقول بأنه يقضي صلاة الفريضة الفاتنة ، وبعضها أنه يصلي صلاة تطوع ، وبعضها أنه يتمكن من عدم قصد الصلاة واقعاً ، بل يقصد التسبيح ، وعلى كل حال فهو خارج عن بحثنا .

وما نبهته هنا هو خصوص المورد الذي يصلي فيه الإنسان جماعة لا عن تقيّة .

وهنا توجد روايتان ومرسلة :

والروايتان : إحداهما نقلها الكليني^(١) ، والشيخ نقلها عن الكليني والسند معتبر : حفص البخري ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « في الرجل يصلي الصلاة وحده ، ثم يجد جماعة ، قال : يُصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ »^(٢) ، وهذا يعني التبديل في الامتثال . الرواية الثانية : بهذا المتن نفسه بإضافة « إِنْ شَاءَ » ، وقد رواها الصدوق^(٣)

(١) الكافي : ٣ : ٣٧٩ ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٤٠١ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣٨٣ و ٣٨٤ ، الحديث ١١٣١ .

كما ورد في الوسائل: مُحَمَّد بن عَلِي بن الحسين، بإسناده عن هشام بن سالم -والسند معتبر- عن أَبِي عبد الله عليه السلام، أَنَّهُ قال: في الرجل يُصَلِّي الصلاة وحده، ثُمَّ يجد جماعة، قال: «يُصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»، ويتساءل بَأَن «إِنْ شَاءَ» هل أَنَّها ترجع إلى «يُصَلِّي مَعَهُمْ» أو إلى «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ»، أي أَنَّهُ يتمكن أن يجعلها الفريضة، ويتمكّن أن يجعلها القضاء.

والصدوق في هذا الباب بعد نقله لرواية هشام أضاف: «وروي: أَنَّهُ يُحَسَّبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَأَتَمُّهُمَا»^(١)؛ إذ أَنَّ مفاد هذه الرواية اعتبارها فريضة، وهذه رواية أخرى، ولكنها مرسلة.

وفي الوسائل مسامحة في النقل، يمكن أن نعبر عنه بَأَنَّهُ اشتباه، وقد أصبح هذا الاشتباه سبباً للتحريف المعنوي، فقد ذكر الصدوق: «وروي: أَنَّهُ يُحَسَّبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَأَتَمُّهُمَا» بعد رواية هشام بن سالم، وهذا يعني أَنَّها وردت في نفس الموضوع الذي وردت فيه رواية هشام، ولكن لا نعلم لماذا ذكر الوسائل هذه المرسلة بعد مرسلة أخرى للفقهاء، بحيث تغيّر موضوع الرواية ودلالاتها، وهي الرواية الثالثة من هذا الباب، قال: «قال رجل للصادق عليه السلام: أَصَلِّي في أهلي، ثُمَّ أخرج إلى المسجد، فيقدّموني، قال: تَقَدَّمْ لَا عَلَيْكَ وَصَلِّ بِهِمْ»^(٢)، والملاحظ أَنَّ الأئمة عليهم السلام قد حرّضوا -في روايات عديدة- كبار الشيعة للتصدي للمراكز والمناصب الحساسة للعامّة، وبعد هذه الرواية ذكر الوسائل: «وروي: أَنَّهُ يُحَسَّبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَأَتَمُّهُمَا»، وهذا يعني أَنَّ هذه المرسلة في نفس موضوع هذه الرواية، وهو فيما لو صَلَّى الإنسان منفرداً، وبعد ذلك يجوز له أن يصبح إمام جماعة لأهل السنّة،

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٨٤ حديث ١١٣٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٨٣، الحديث ١١٣٠. وسائل الشيعة: ٨: ٤٠١، الباب ٥٤ من

أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

ويحسب له أفضلهما وأتمهما ويختلف موضوع المسألة ، مع أن هذه المرسلة بعد رواية هشام بنقل الصدوق .

واشتباه الوسائل هذا هو الذي سبب اشتباه المحقق الأصفهاني في هامش حاشيته على الكفاية الجزء الأول ، وكذلك في كتابه الأصول على النهج الحديث ، فقد ذكر في هامش حاشية الكفاية^(١) وفي الأصول على النهج الحديث^(٢) بأن هذه المرسلة مرتبطة بالصلاة مع المخالفين ، قال في الأصول : « والظاهر أن ما أرسله في الفقيه بقوله : (وروي : أَنَّهُ يُحْسَبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَأَتَمُّهُمَا) تتمّة رواية رواها عن الصادق عليه السلام ، قال : (قال رجل للصادق عليه السلام : إِنِّي أُصَلِّي فِي أَهْلِي ، ثُمَّ أَخْرَجَ ...) إلى أن قال : « وحينئذ فالمراد أن الصلاة معهم تقيّة لما فيه من المصالح » ، ولكن في جامع الأحاديث نقل الرواية بصورة صحيحة^(٣) .

وعلى كلّ حال ، فإنّ هذه الرواية (يحسب له أفضلهما) هي مرسلة عن الصدوق ، فإنّها غير معتبرة سنداً عندنا ، فإنّ مراسيل الصدوق غير معتبرة مطلقاً ، سواء مراسيله التي وردت بتعبير (روي) أو بنحو الجزم (قال) .

والعمدة معتبرة هشام ومعتبرة حفص البخريّ .

والعلماء في هذا المجال على طائفتين : طائفة ذهبت إلى تفسير الروايات بتفسير لا علاقة له بتبديل الامتثال ؛ لأنّها لو ارتبطت بتبديل الامتثال ستخالف القضية العقلية التي ذكرناها ، وأنّه لا معنى عقلاً لتبديل الامتثال . وطائفة أخرى ذهبت إلى معقوليّة تبديل الامتثال .

الطائفة الأولى : وقد ذكروا تقريبات لتفسير هذه الروايات بما لا يتعارض

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية : ١ : ٢٦٣ .

(٢) الأصول على النهج الحديث : ٨٠ .

(٣) جامع أحاديث الشيعة : ٦ : ٥٢٧ .

والقضية العقلية :

التقريب الأول : للشيخ الطوسي ، فبعد نقله لرواية حفص البختری ، قال : « والمعنى في هذا الحديث - أي معتبرة حفص - أن من يصلي ولم يفرغ من صلاته ، ووجد جماعة ، فليجعلها نافلة ، ثم يصلي في جماعة ، وليس ذلك من فرغ من صلاته بنية الفرض ؛ لأن من صلى بنية الفرض فلا يمكن أن يجعلها غير فرض .. »

فذكر أن من صلى الفريضة فلا يعقل أن يجعلها غير فرض ؛ إذ أن قضية (الشيء لا ينقلب عما وقع عليه) من القضايا الأصلية ، فلا بد من تأويل هذه الرواية ، وأنه لا بد أن يكون المراد منها : أن من يصلي ولم يفرغ من صلاته - أي أثناء صلاته - ووجد جماعة ، فليعتبر صلاته نافلة ، ويتمها نافلة ، ثم يلتحق بالجماعة .

والوحيد البهبهاني أيد هذا التفسير ، فقال : « إنّه ظاهر صيغة المضارع » ، ففي الرواية : « يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً » ^(١) ، فإنه تارة يقول : « صَلَّى ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً » أي أن العمل قد مضى وانقضى ، وأما قوله : « يُصَلِّي » فإنه ظاهر في عدم تمامية العمل .

وقال الوحيد البهبهاني : « إن هشام بن سالم راوي هذا الخبر روى هذا المعنى الذي ذكره الشيخ رحمه الله عن سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام ، أي رواية العدول من الفريضة إلى النافلة ، ثم الالتحاق بالجماعة » ^(٢) .

ولكن هذا الاحتمال الذي ذكره الشيخ غير تام .

أما أولاً : فإن « يُصَلِّي » لو كانت وحدها لدلت على أنه مشغول بالصلاة ، ولكن تعقيبها بكلمة « ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً » لا يتلاءم وهذا المعنى ؛ إذ أن « ثُمَّ » دالة على الترتيب مع الانفصال ، أي أنه بعد أن تم ذلك .

(١) تهذيب الأحكام : ٣ : ٥٠ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية : ١ : ٢٦٣ .

وثانياً: إنَّ القول بأنَّ هشام قد روى هذا المعنى في رواية أخرى عن سليمان بن خالد، لا يلزم منه اتِّحاد الروایتين في المعنى، فلعلَّها رواية أخرى في معنى آخر.

التقريب الثاني: ما ذكره الشيخ بنحو الاحتمال في التهذيب^(١) بعد التقريب الأول، فقال: «ويحتمل أيضاً أن يكون أراد بقوله: ويجعلها فريضة قضاء لما فاته من الفرائض، ويدلّ على ذلك ما رواه الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن سلمة، عن إسحاق بن عمار...»، وأنَّ الإنسان يتمكّن أن يقصد قضاء الفائتة خلف المخالفين.

والمحقّق الأصفهانيّ ذهب إلى مثل هذا الاحتمال^(٢)، وهذه الرواية مذكورة في الوسائل: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟ قال: صلّ، واجعلها لما فات»^(٣).

ويناقش بأنَّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ وذلك لأنّه ذكر في الرواية: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»، والألف واللام هنا للعهد الذكريّ، أي اجعلها تلك الفريضة المعهودة التي وقعت مورداً للكلام، ولم يذكر في الكلام الفريضة الفائتة. أجل يمكن أن يأتي هذا الاحتمال لو قال: «ويجعله فريضة إن شاء»، ولكن مع قوله: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ» مع الألف واللام فلا يتأتّى هذا الاحتمال، لا في كلام الإمام ولا في كلام السائل.

التقريب الثالث: وقد نسب لأكثر الفقهاء: أنّ مفاد هذه الرواية استحباب إعادة نفس الطبيعة لا تبديل الامتثال، بمعنى أنّ الإنسان حين يصلّي الظهر فيسقط الأمر الوجوبيّ، إلّا أنّه يستحبّ له الإتيان بطبيعة صلاة الظهر جماعة، فيكون امتثالاً

(١) تهذيب الأحكام: ٣: ٥١.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١: ٢٦٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٨: ٤٠٤، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

للأمر الاستحبابي، ويحصل ثواب على امتثاله للأمر الاستحبابي لا الوجوبي، فإنه قد سقط بالامتنال الأول.

وما في الرواية: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ» بمعنى أن يأتي بهذا الفرد ثانية بعنوان نفس تلك الطبيعة، أي يأتي بها بعنوان صلاة الظهر، كما يوجد نظير ذلك في روايات صلاة الكسوف من استحباب الإعادة، وأنه ما دامت (الآية) موجودة، فيستحب له الصلاة ثانية بعنوان الاستحباب. إذن ففي العمل المعاد يقصد الأمر الاستحبابي لا الأمر الوجوبي.

وقد اختار هذا الرأي الشيخ الأنصاري من المتأخرين وجماعة^(١).

ولكن يمكن القول بأن هذا التقريب خلاف الظاهر؛ وذلك لأن قوله: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ»، وبناء على هذا التقريب يلزم أن يكون عنوان (الفريضة) هنا قد أخذ على نحو المعرفية، أي المعرفية لصلاة الظهر، مع أنه بناء على مسلك (تبديل الامتنال) يكون مأخوذاً على نحو (الموضوعية) لا (المعرفية)، وإذا دار الأمر في العنوان المأخوذ في الكلام بين الحمل على المعرفية أو الموضوعية، فمقتضى الأصل والقاعدة هو الحمل على الموضوعية.

توضيحه: إن قوله: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ» أي يعتبرها نفس تلك الفريضة، فليس هو كالتقريب الأول والثاني، بل يأخذها بعنوان صلاة الظهر، إلا أن الفريضة - على هذا التقريب - أخذت مرآة لنفس الطبيعة - طبيعة صلاة الظهر - لا بعنوان أنه فريضة وواجب؛ إذ الفرض بمعنى الواجب ما فرضه الله، أي ما أوجبه الله، وهنا قوله: «وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ» أي إذا شاء، فيمكنه الإتيان بها بعنوان صلاة الظهر، لا بعنوان الفرض؛ إذ لا يتمكن من الإتيان بها بعنوان الوجوب، بل بعنوان نفس الطبيعة مع غرض النظر عن حكمها.

(١) منهم السيد الخوئي في المحاضرات: ٢: ٢٢٧.

إذن فعنوان (الفريضة) هنا أخذ (معرفاً) للذات، أي لصلاة الظهر لا أن يجعلها الفريضة، أي يعتبرها هي صلاة الظهر الواجبة، والفريضة بطبيعتها مشتملة على الوجوب، فهذا العنوان الذي أخذ في الظاهر على نحو الموضوعية لا بد أن نحمله على المعرفة لنفس الطبيعة، ومنه نستكشف الأمر الاستحبابي، ولكن إذا أمكن الأخذ بظاهر الرواية، والإتيان بالعمل الثاني بعنوان الفرض والوجوب، فعليه لا لزوم من رفع اليد عن ظهور الرواية.

إذن فاختيار هذا التقريب وعدمه مبني على مدى صحة المسلك الثاني، وهذا التقريب أقوى من تقريب الشيخ الطوسي، ولذلك ذهب إليه أكثر الفقهاء.

الطائفة الثانية: أن نأخذ بظاهر هذه الروايات، وهو الإتيان بالصلاة التي نؤدّيها جماعة بقصد الأمر الوجوبي، حيث أنّ مفادها تبديل الامتثال.

ففي كتاب الصلاة للهمداني نسب هذا الرأي للشهيدين، واختاره هو بنفسه، وأنه لا محذور من التبديل في مرحلة الامتثال، قال في كتابه الصلاة^(١): «الظاهر أنّ مقصود القائلين بجواز نيّة الفرض أنّ له رفع اليد عمّا أتى به أولاً، والقصد إلى وقوع المعادة إطاعة للأمر الوجوبي الذي كان موجّهاً إليه، نظير ما لو قلنا بجواز الإعادة للإجادة، فإنّ معناه أنّه لو أتى بفرد غير كامل في مقام امتثال الأمر بطبيعة الصلاة - كالصلاة بلا خضوع مثلاً - له إلغاء هذا الفرد ما دام الوقت باقياً، واختيار إطاعتها في ضمن فرد كامل، كما لو شوهد في الأوامر العرفية المتوجّهة إلى عبيدهم، فلا يبعد أن يدعى أنّ إعادة المنفرد صلاته جماعة هي من هذا الباب، فإنّا وإن لم نلتزم بمشروعية الإعادة للإجادة على الإطلاق في الأحكام التعبدية، التي لا إحاطة لنا بمناطاتها، ولكن لا ننكر جوازها بعد مساعدة الدليل عليها» مثل ما نحن فيه.

وخلاصة كلامه: أن الإنسان يتمكن من رفع اليد عن الفرد الذي أتى به ، ويأتي بفرد آخر أحسن منه ، بعنوان (الإجادة) وذكر أن لهذا المورد نظائر في العرفيات ، ولكن في الشرعيات نقصر على ما قام الدليل عليه ، وأما ما لم يقم الدليل عليه فلا نلتزم به ، لعدم اطلاعنا عن المناطات في الشرعيات دون العرفيات .

ولكن هذا الكلام مبهم في نفسه ؛ وذلك لأن مجرد القول برفع اليد عن الفرد الأول ، والإتيان بفرد آخر بعنوان الإجادة ، لا يمكنه معارضة ومقاومة تلك البراهين المذكورة ، فالفرد الأول قد تحقق ، وكان محصلاً للملاك ، ومسقطاً للأمر ، ومجرد القول برفع اليد أو عدم رفع اليد ليس إلا تعبير أدبي ، ولا يمكن الاكتفاء بالتعبيرات الأدبية في المجالات القانونية .

إذن فهذا الكلام يحتاج لتوضيح وتبرير ، وهناك طريقان يمكننا سلوكهما في هذا السبيل لتصحيحه والقناعة به .

الطريق الأول: إن ما ذكره من رفع اليد يرجع في واقعه إلى (الإقالة) ، فليس القول برفع اليد تعبيراً أدبياً ، بل مقصوده في الحقيقة هو (الإقالة) ، والإقالة تتحقق في مجال البيع ، والسيد الأصفهاني في الوسيلة ذكر أن الإقالة تتحقق في مجال الصلح أيضاً ، ومن المعلوم أن الصلح يفيد أحياناً فائدة الإبراء ، فلو أقال فإن نتيجة ذلك عود المعدوم ، ومرجعه إلى حق الإقالة ، وحق انسحاب الفرد عن عقده ، فالإقالة كما تحصل في البيع ، وكذلك في الصلح ، وإن أفاد فائدة الإبراء ، بل تمكن الإقالة في غيرهما ، كما في باب إعطاء الزكاة ، كما في صحيحة بريد بن معاوية في الوسائل ، تعرضت للإقالة في باب الزكاة ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : بَعَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مُصَدِّقاً مِنَ الْكُوفَةِ ... إِلَى أَنْ قَالَ : فَأَصْدَعَ الْمَالَ صَدْعَيْنِ ، ثُمَّ خَيْرَهُ أَيُّ الصَّدْعَيْنِ شَاءَ ، فَأَيُّهُمَا اخْتَارَ فَلَا تَعْرِضْ لَهُ ، ثُمَّ أَصْدَعَ الْبَاقِيَ صَدْعَيْنِ ، ثُمَّ خَيْرَهُ فَأَيُّهُمَا اخْتَارَ فَلَا تَعْرِضْ لَهُ ، وَلَا تَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يَبْقَى مَا فِيهِ وَفَاءٌ لِحَقِّ اللَّهِ

فِي مَالِهِ ، فَإِذَا بَقِيَ ذَلِكَ فَأَقْبِضْ حَقَّ اللَّهِ مِنْهُ ، وَإِنْ اسْتَقَالَكَ فَأَقِلَّهُ...»^(١) ، فبعد أن أقبضك وأعطاك لو أقالك فأقله ، وإن حصل الإعطاء وتم القبض والزكاة واجبة ، فالإقالة متحققة في الواجبات أيضاً .

إذن فمرجع (رفع اليد) لباب الإقالة ، فمن أتى بالواجب كما لو أعطى الزكاة فيمكنه الإقالة ، وعامل الزكاة يمكنه الاستقالة ، فإذا كان هذا المعنى معقولاً في الزكاة فيكون معقولاً في باب الصلاة أيضاً .

الطريق الثاني: أن نقول بأن مرجع (رفع اليد) إلى التصرف في مرحلة الامتثال ، بمعنى وقوع هذا الفرد الأول مصداقاً للطبيعي ، ولكن بشرط عدم تعقبه بالفرد الأفضل ، فنقول بالتصرف في وعاء الامتثال ، أو التصرف في وعاء الأمر ؛ إذ يمكن القول بأن التصرف في وعاء الامتثال يرجع إلى التصرف في وعاء الأمر ، فصلاة المنفرد صلاة ، وهي صحيحة ، ولكن بشرط عدم تعقبها بالفرد الأكمل من قبيل الشرط المتأخر بشرط لا ، أما في وعاء الأمر ، أو في وعاء الامتثال .

فهذا الطريق بكلاً صورتيه ممكن ، أي أما أن نقول بأن فردية هذا الفرد مشروطة بعدم التعقب بالفرد الأكمل ، أو أنّ المأمور به - أي إتيان الصلاة منفردة - مأمور بها بشرط عدم التعقب بالفرد الأكمل ، وهو صلاة الجمعة ، فإذا تعقبت بذلك فلا يكون الفرد الأول مأموراً به ، أو لا يعدّ فرداً .

وهذا الطريق يبتني على جواز الشرط المتأخر ، كما سيأتي تفصيله ، وأن الشرط المتأخر معقول حتى في التكوينية ، فضلاً عن التشريعية ، فإذا كان الشرط المتأخر معقولاً فيمكن التصرف فيما نحن فيه ، في مرحلة الامتثال ، أو اعتباره من قيود المأمور به .

وإنما جاز التصرف في مرحلة الامتثال ؛ لأننا أمرنا بطبيعي الصلاة ، وهو

(١) وسائل الشيعة : ٩ : ١٢٩ و ١٣٠ ، الباب ١٤ من أبواب زكاة الأنعام ، الحديث ١ .

لا بشرط، غايته أن هذا الفرد الخارجي الذي نأتي به لا بد من الإتيان به بقصد تلك الصلاة؛ لأنها من العناوين القصديّة لينطبق عليها المأمور به، وهو الذي اشتغلت ذمّتنا به، فهو من التطبيقات المتوقّفة على القصد، فليس هو من قبيل انطباق الإنسان على زيد، بل يلزم الإتيان بالركوع والسجود وغيرها بقصد الصلاة، ليعتبرها الشارع صلاة، لتوقفها على القصد، كما هو الأمر في تفريغ الذمّة، فلو اشتغلت ذمّة الإنسان بعشرة دنائير لزيد، فحين يؤدي الدين بقصد تفريغ ما في الذمّة فتعتبر لها الهوهويّة، وأنها هي تلك التي تعلّقت بالذمّة، فهي من قبيل الهوهويّة الاعتباريّة في مرحلة التطبيق، وليس من الماهيّات التكوينيّة، فنحتاج إلى العناوين لتطبيقها على ما في الذمّة، أو على تلك الماهيّة المقومة لاعتبار الحكم الوجوبيّ بنحو البعث والتحريك؛ وذلك لأنّ هذه الماهيّة ماهيّة قصديّة، فالهوهويّة وإنّ هذا ذاك مشروطة بعدم التعقّب بالفرد الأفضل، ففي هذه الحالة يلاحظ المأمور به والتطبيق.

وأخرى يلاحظ جانب الأمر، فيقول: (صلّ منفرداً، ولكن الصلاة المنفردة غير المتعقّبة بصلاة الجماعة)، أي أنّها من شروط الواجب لا من شروط الوجوب، فالصلاة المنفردة غير المتعقّبة هي الواجبة علينا، ولكنّها أحد شقّي الواجب التخييريّ مع صلاة الجماعة، فإذا تعقّبت بها فتكون غير مأمور بها، ورفع اليد مرجعه إلى الإتيان بالفرد الثاني بداعي الأمر للفرد الأوّل.

والخلاصة: أنّ (رفع اليد) يرجع لأحد أمرين: أمّا إلى (الإقالة) عن الفرد الأوّل مع القول بجواز الإقالة في الواجبات، كما في رواية الزكاة، حيث تدلّ على إمكان (الإقالة) بعد إعطاء حقّ الزكاة التي هي من الواجبات العباديّة كالصلاة.

أو أن التصرّف في مرحلة الامتثال وانطباق الطبعيّ على الفرد، مشروط بعدم تعقّب الفرد الأكمل، وهو صلاة الجماعة، ولا يبعد صحّة هذا الرأي بعد وجود الفرق بين الكلّيات التي تقع متعلّقات للأوامر في مرحلة التطبيق على الفرد، فإنّ هذه الكلّيات قابلة للتصرّف في مجال انطباقها على الأفراد، وخاضعة للجعل والتصرّف،

وبين الكليات الواقعية المنتزعة من أفرادها، حيث أنّ وجودها بوجود الفرد، فانطباق الكلّي منها على الفرد انطباق قهريّ تكوينيّ، بمعنى أنّ وجود زيد وجود للكلّي والإنسان، ولكن في الكليات المتعلقة للأوامر، والتي يريد الإنسان إيجادها فهي خاضعة للعناية، وتكتسب الانطباق على الخارج بمعونة الهووهيّة، وخاصّة في الماهيات القصديّة.

إذن فلا بدّ من الالتزام بأحد هذين الطريقتين لتصحيح قول الهمدانيّ.

ولكن هل يمكن الحكم بصحّة هذين الطريقتين أم لا؟

اعتراضات على الطريق الأوّل:

ويمكن الاعتراض على طريق الإقالة باعتراضات:

الاعتراض الأوّل: إنّنا لا ننكر معقوليّة الإقالة وإمكانها، ولكن مؤدّى الإقالة (عود الحكم الأوّل بنفسه) سواء كان حكماً تطبيقياً أو وضعياً، ولكن يلتزم كون العائد الحكم الأوّل نفسه، ونحن لا نشكل على ذلك بامتناع إعادة المعدوم؛ لأنّ هذا الإشكال وارد في مجال التكوينيّات، لا في مجال الاعتباريّات، ولكن نشكل بأنّ القول بإعادة عين الأمر الأوّل خلف؛ وذلك لأنّ الأمر الأوّل كان متعلّقاً بالطبيعيّ لا بشرط، والمفروض أنّنا لو قلنا بعودة الأمر بالطبيعيّ لا بشرط بواسطة الإقالة، فينتج أن تصحّ الصلاة المنفردة؛ إذ العائد لا بشرط من جهة الانفراد والجماعة، مع أنّه لم يلتزم بهذه النتيجة أحد، وإذا قلنا بأنّ العائد غير الطبيعيّ لا بشرط، بل الأمر بخصوص الصلاة جماعة، فهو خارج عن مجال الإقالة؛ إذ نتيجة الإقالة -كما ذكرنا- عودة الحكم السابق بنفسه لا عودة حكم آخر، والصلاة جماعة ليست هي الحكم السابق، بل الصلاة لا بشرط عن الانفراد والجماعة، ومن الواضح تغاير الحكمين بتغاير المتعلّقين، ولو بالآ بشرطيّة، والبشرط شيئيّة؛ وذلك لأنّ نسبة المتعلّق للحكم نسبة الماهيّة للوجود، والتغاير حاصل بين حكم وآخر بواسطة تغاير المتعلّقين، ولو بالإطلاق والتقييد.

إذن فلا تتصور الإقالة فيما نحن فيه ، ولو أنها تصوّرت في باب الزكاة ؛ لأن المالك بعد الإقالة وإعادة الحكم بوجوب إعطاء الزكاة يتمكّن من إعطاء أي فرد آخر ، ولا يمكن قياس ما نحن فيه بالزكاة .

الاعتراض الثاني : إن الإقالة تتصوّر في الأحكام الوضعيّة دون الأحكام التكليفيّة ؛ وذلك لأن الحكم الوضعي حدوثاً وبقاءً وترتب عليه آثار ، وبانعدامه وتخلّل العدم لا يؤدي للغوية الإعادة ، بخلاف الحكم التكليفي ، فإذا سقط بالامتنال فتصبح الإعادة لغواً وبلا ملاك .

فمثلاً : في بيع الدين على من هو عليه ، فلو أقال ثم عاد بعد ذلك ، فهذا الشيء يكون ثانية لمالك ما في ذمة الغير ، فهذه الملكية يترتب عليها الأثر ، وكذلك في باب الزكاة ، فلو أقال : (وعادت تلك الشياه) التي دخلت في ملكيته بالإقالة ، فترتب عليها آثار الملكية ، وتخلّل العدم لا يوجب لغوية الملكية بعد الإعادة .

بخلاف الحكم التكليفي فيما لو سقط بالامتنال ؛ وذلك لأن الحكم التكليفي إنّما يسقط بالامتنال لأجل الوجهين اللذين ذكرناهما ، أمّا بسبب استيفاء ملاكه ، وهو الوجه الأول ، أو بسبب تحقّق الأمن من العقوبة ، وهو الوجه الثاني ، وإذا تحقّق هذان الوجهان ، والمفروض عدم وجود ملاك آخر ، ولا عقوبة أخرى ، لتكون مصحّحة للإعادة ، ولذلك لا تعقل الإقالة في الحكم التكليفي ، ولو بالنسبة لذلك الطبيعي لا بشرط ، فإعادة الحكم بلا مصحّح ولا ملاك فلا يشتمل الحكم بعد امتثاله على قابليّة الباعثيّة للمكلّف .

ولا يقاس الحكم التكليفي على باب الزكاة لأننا ذكرنا سابقاً أنّ الزكاة حكم وضعي يترتب عليه حكم تكليفي ، فإن حقّ الزكاة ثابت في المال الزكوي بأيّ نحو تصوّرنا تعلّق الزكاة في العين ، سواء بنحو الكلّي في المعين ، أو الكسر المشاع ، أو بنحو الحقّ وغيرها ، فإنها يترتب عليها (وجوب) إعطاء حقّ ومال الفقراء ، وفي هذا المجال يتجلّى الجانب التكليفي ، ونتيجة الإقالة هو رجوع الحقّ الوضعي ،

ولكن بعد عودة ملكية الفقراء لهذه العين الزكوية ، فترتب عليه لزوم اعطاء الزكاة ، لذلك تعقل الإقالة في باب الزكاة .

وأما في مثل الصلاة ، حيث لا يكون الحكم التكليفي تابعا للحكم الوضعي ، فلا تعقل الإقالة فيه .

الاعتراض الثالث : لعدم معقوليّة الإقالة أنّ هذه الإقالة لو كانت نافذة ، وأنها تعني (رفع اليد) ، فإنّ نتيجة ذلك رجوع الحكم ثانية مع قطع النظر عن الإشكالات المتقدمة ، ولازم ذلك أنّه لو أقال ولم يصلّ صلاة الجماعة ، فيعاقب على ترك الصلاة ؛ إذ المفروض أنّ الفرد الأوّل - وهو الصلاة المنفردة - قد سقط بالإقالة ، وقد عاد الحكم ، فلو لم يصلّ الجماعة فإنّه يعاقب بعنوان ترك الصلاة ، مع أنّ أحداً لا يقول بذلك ، والرواية لا تدلّ عليه .

إذن فمن كلّ ذلك لا نتصوّر الإقالة فيما نحن فيه .

وربّما يقال : بأنّ الإقالة نافذة ، ولكن نفوذها مشروط ومراعى بالصلاة جماعة في الوقت ، وإلاّ تلغى الإقالة ، فيندفع الإشكال .

ويعترض عليه : إنّ المراعاة هنا غير معقولة ؛ لأنّ مرجع الإقالة إلى تجدد الحكم الآخر ، أي ولادة أمر بالجماعة ، والأمر بالشئ لا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر ، بإتيان متعلّقه في الخارج ، فيقال : لو أتيت بالصلاة جماعة فتلزم عليك الصلاة جماعة ، فالإقالة مرجعها لعود الأمر ثانية ، فلا يعقل أن يعود الأمر مشروطاً بالإتيان بالمأمور به ؛ وذلك لأنّ الأمر إنّما يصدر لأجل أن يكون باعثاً على الإتيان بمتعلّقه ، فلا يعقل أن يكون إتيان المتعلّق شرطاً لوجود الأمر ؛ اذ نتيجة الإقالة هو توجّه الأمر بالصلاة جماعة ، فإذا قلنا بأنّ وجود الأمر متوقّف على الإتيان بالعمل خارجاً ، وإلاّ فلا يوجد أمر ، فهذا غير معقول ؛ لأنّ واقع الأمر هو صنع الداعي للإتيان خارجاً ، فلا يمكن القول بأنّه إذا أتيت بالصلاة خارجاً فتنفذ الإقالة ، وإلاّ فلا ؛ لأنّ مرجع ذلك إلى أخذ المتعلّق بوجوده الخارجي شرطاً لوجود الحكم ، وهو

غير معقول ، وأمر ينافي طبيعة الحكم التحريكي الذي هو حقيقة الحكم الوجوبي .
إذن فالإقالة غير معقولة فيما نحن فيه .

اعتراضات الطريق الثاني :

وهو القول بالتصرّف في مرحلة الامتثال ، بمعنى تعلّق الأمر بالماهية اللا بشرط من غير تقييد بالهيئة ، فالمادة والهيئة كلاهما مطلقان بالنسبة للعمل الخارجي ، إلا أنّ انطباق الماهية على الصلاة المنفردة مراعى ومشروط بشرط متأخّر ، وهو عدم التعقّب بصلاة الجماعة ، فتتصرّف مثل هذا التصرّف في مرحلة الامتثال ، فتلغى فردية هذا الفرد في صورة التعقّب ، وعلى ذلك لا تتوجّه تلك الاعتراضات السابقة .
ولكن يشكل على ذلك : إنّ التصرّف في مرحلة الامتثال ، فيما نحن فيه بل مطلقاً غير معقول ؛ وذلك لأنّ الصلاة المنفردة إن كانت واجدة للمصلحة الملزمة ، ولو كانت متعقّبة بصلاة الجماعة ، فمعه لا وجه لهذه المراجعة ، والتصرّف في مرحلة الامتثال ، وإذا لم تكن واجدة لها ، فالإطلاق في وعاء الأمر لا وجه له ، بحيث يكون هناك أمر بوجوب الطبيعي والصلاة اللا بشرط ؛ إذ أنّ أحد أفراد اللا بشرط الصلاة المنفردة المتعقّبة بصلاة الجماعة ، فربّما صحّ مثل هذا التصرّف في مرحلة الامتثال ، وعدّه فرداً في صورة عدم تعقّبه بصلاة الجماعة ، ولكن سلامة التصرّف هذا بالنظر الابتدائيّ ، وأمّا بالنظر العميق لا يصحّ ؛ إذ لا يتلاءم مثل هذا التصرّف مع إطلاق الهيئة ، وإطلاق مادة الأمر .

المقام الثاني

هل يجزي المأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي أم لا ؟

فلو كنّا مأمورين بالعمل الناقص ، وقد أتينا بمثل هذا العمل الناقص ، فهل يمكن الاكتفاء به بمعنى عدم وجوب القضاء أو الإعادة أم لا ؟ فلو ارتفع العذر في الوقت أو بعد الوقت فهل يجب الإعادة أو القضاء أم لا ؟
ويقع البحث في جهتين :

الجهة الأولى : عدم وجوب القضاء

والكلام فيما لو كان العذر مستوعباً للوقت المضروب للواجب ، فلا يمكنه الإتيان بالعمل الواجب في الوقت كلّهُ ، والمفروض أنّه مأمور بالعمل الناقص ، فهل يلغى وجود العمل الناقص ، ويلزم عليه القضاء لتحقق موضوعه وهو (الفوت) أم لا ؟
وإنّما طرحنا البحث بهذه الطريقة ؛ لأنّ البحث عن القضاء بصيغة أخرى ، وأنّ القضاء هل هو بالأمر الأوّل أم لا ؟ سيأتي التعرّض له في الجهة الخامسة من مباحث الموسّع والمضيق ، حيث سيأتي أنّ القول بأنّ القضاء بالأمر الأوّل خلاف ظواهر الأدلّة ، بل إمكانه محلّ تأمل ، والحقّ أنّ القضاء بأمر جديد ، والمأمور به - في الواقع - حصّة أخرى من الطبيعيّ ، وهي الإتيان بعد الوقت ، ولكن هناك خلاف حول تحديد موضوع القضاء وهو (الفوت) .

وهل المراد منه (فوت الفريضة) أو (فوت الملاك) ؟

والفرق بينهما أنّنا لو قلنا بأنّ موضوع القضاء في الواجبات التي يجب فيها القضاء هو (فوت الفريضة) ، فهذا يفرض توجّه الأمر لنا في الوقت ، ليصدق عنوان

الفريضة ، وأما لو قلنا بأن الميعار هو (فوت الملاك) ، فهنا لا يلزم وجود أمر داخل الوقت ، فحتى لو لم يتوجه أمر ، لسبب من الأسباب ، ولكن الملاك موجود ، وقد فات ، فيتحقق موضوع القضاء .

والآراء مختلفة في تحديد موضوع القضاء .

ونحن نبحث هنا على ضوء كلا المسلكين ، وهل يجزي الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي ، بمعنى عدم لزوم القضاء ، أم لا ؟

المسلك الأول : وأن موضوع القضاء (فوت الفريضة) .

فهل البحث عن هذه المسألة معقول أم لا ؟ فحين نتبنى الرأي بأن موضوع القضاء فوت الفريضة لا الملاك مع افتراض توجه الأمر للناقص ، فهل يمكننا طرح هذه المسألة إجزاء الإتيان بالناقص ، بمعنى عدم وجوب القضاء أم لا ؟

وتصور هذا المطلب هنا يتوقف على الالتزام بوجود (أمرين) : أمر بالكامل ، وأمر بالناقص ، فهناك أمر بالناقص متوجه للعاجز عن الإتيان بالكامل في الوقت ؛ لأن كلامنا في القضاء ، فلا بد من أن يكون عذره مستوعباً ، وفي مجال الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وهو الناقص ، وأما الأمر الثاني ، فلا بد أن يتوجه إليه أمر بالكامل ، المفروض عدم قدرته عليه أو أنه مضطر لتركه .

فلا بد من توجه أمرين لمثل هذا الشخص ، وإنما قلنا بضرورة توجه (الأمر) الثاني ، وذلك من أجل تصور موضوع القضاء ، وهو (فوت الفريضة) ، فإذا أنكر أحد الأمر بالكامل هنا فلا مجال لهذا البحث ؛ وذلك لأنه لا يمكن القول معه بأن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزٍ عن الأمر الواقعي ، وموجب لعدم تحقق موضوع القضاء أم لا ؟ إذ المفروض انتفاء موضوع القضاء في نفسه مع عدم وجود الأمر بالكامل ؛ وذلك لأن موضوع القضاء هو (فوت الفريضة) ، وإذا أنكرنا مثل هذا الأمر فلا يتحقق فوت الفريضة قطعاً ؛ إذ لا يوجد أمر .

إذن فمحور البحث يدور حول ذلك الشخص الذي لا يتمكن من الإتيان بالكامل ،

هل يتوجّه إليه أمر بالكامل أم لا ، فإذا أنكر وجود الأمر بالكامل ، فالقضاء لا يجب قطعاً ، بل لا يصحّ مع طرح هذه المسألة ليقال بأنّ الإتيان بالمأمور بالأمر الاضطراريّ مجزٍ عن الأمر الواقعيّ أم لا ؟ فلا يجب القضاء لانتفاء موضوعه .

تحقّق فوت الفريضة الذي يتقوّم به القضاء متوقّف على وجود أمر بالصلاة التامة في الوقت ، ليتحقّق فوته وفوت الفريضة ، أمّا إذا أنكرنا وجود الأمر بالتامة في الوقت ، فلا يتحقّق موضوع القضاء ، وهو الفريضة ، ويمكن تصوّر فقدان الأمر بالتامة في الوقت بوجهين :

الوجه الأوّل : اشتراط أصل التكليف بالقدرة لا تنجزه ، فإذا انتفت القدرة فلا تكليف في الواقع ، وهنا مع الاضطرار لا توجد القدرة على الصلاة التامة ، فلا يوجد أمر فيها ، فإنّه لو لم نعتبر القدرة في التكليف للزم وجود أمرين داخل الوقت : أحدهما الأمر الاضطراريّ ، وقد أتى به المكلف ، والثاني الأمر الاختياريّ ، ولم يأت به ، فيلزم أن يكون لسان المولى بأسلوب التفصيل القاطع للشركة ، وبهذا التعبير (إن كنت قادراً على الفرد الكامل وجبت عليك صلاة المختار ، وإن كنت عاجزاً وجبت عليك الصلاة الناقصة) ، فهنا يتوجّه أمران وفي حالتين : في أحدهما يتوجّه الأمر بصلاة المختار ، وفي الأخرى يتوجّه الأمر بالصلاة الاضطراريّة ، فلا يتحقّق موضوع البحث ، وأنّ الإتيان بالأمر الناقص هل يوجب الإجزاء وسقوط القضاء أم لا ؟ لأنّ المفروض عدم وجود الأمر بالكامل في حالة الاضطرار ، ليتحقّق فوت الفريضة ، فلا مجال لفوت الفريضة فلا قضاء .

الوجه الثاني : وهو يتفرّع لصورتين :

فأمّا أن يكون الناقص بسبب الاضطرار ، بعض الأركان ، فقد ذكرناه أكثر من مرّة من أنّ الأوامر المتوجّهة لأنواع الصلاة هي على نحو متّمّ الجعل التطبيقيّ ، وليست هي أوامر مستقلّة ، متبينة عن الأمر بأصل الصلاة ، بل هناك أمر كلّيّ لطبيعة الصلاة ، ثمّ هناك أوامر لأنواع الصلاة المختلفة : صلاة المختار ، وصلاة المطاردة ،

وصلاة المضطرّ، وصلاة المريض، كلّها تطبيقات للأمر بأصل الصلاة، وليست أوامر مختلفة عن الأمر الرئيسيّ، بل لسانها أنّها تقول: إنّ الصلاة المأمور بها بالأمر الرئيسيّ تتمثّل في هذه الصلاة في هذه الحالة، وبذلك الصلاة في تلك الحالة، ففي الصلاة لدينا أمر رئيسيّ (أقم الصلاة)، والصلاة ماهيّة اعتباريّة، وإسراء هذا الأمر إلى أنواعها يحتاج إلى متّمْ جعل لتطبيق تلك الصلاة المأمور بها على هذا النوع أو على ذلك، فالمجال مجال تطبيق لا أكثر بواسطة متّمْ الجعل التطبيقيّ، وهو الوسيط بين هذا العنوان الاعتباريّ وبين المركّبات المتعدّدة، وعلى ضوء ذلك فتكون الصلاة الفاقدة للأركان بنفسها مأموراً بها بواسطة متّمْ الجعل بالأمر الأوّل، فهي بنفسها اعتبرت صلاة، كما تدلّ بعض الآيات والروايات على اعتبار صلاة المطاردة أو المريض مثلاً هي نفسها الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّل، وقد اعتبرت هذه الصلاة الناقصة نفس تلك الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّل بواسطة متّمْ الجعل التطبيقيّ، فهي المأمور بها في هذه الحالة، وغيرها غير مأمور بها، بينما في حالة أخرى تكون المأمور بها نوع آخر من الصلاة بواسطة متّمْ جعل تطبيقيّ آخر.

هذا كلّه فيما لو كان الناقص هو بعض الأركان حال الاضطراب.

وأما لو كان الناقص حال الاضطراب هو السنن، فالمستفاد من الروايات أنّ هناك أمر متوجّه للأركان، وأمر آخر متوجّه للسنن، يعبر عنه المحقّق النائينيّ بمتّمْ الجعل، وهذا الأمر المتوجّه للسنن مشروط بالقدرة، بينما الأمر الأوّل المتوجّه للأركان غير مشروط بالقدرة، وارتباطيّة السنن بالأركان مشروطة بالقدرة والتمكّن والذكر، وليست ارتباطيّة مطلقة، فإذا انتفت القدرة تنتفي الارتباطيّة وتنقطع، ولا يبقى إلّا الأمر بالأركان، ولا تشترط ربط السنن بها، كما تدلّ على ذلك الروايات كصحيحة «لا تعاد». إذن فلا يبقى إلّا الأمر بالأركان، أمّا السنن الناقصة بسبب الاضطراب لا أمر فيها، فكيف يصدق عنوان فوت الفريضة؟

وتدلّ على مثل هذه الارتباطيّة المحدودة بين الفرائض والسنن عدّة روايات،

منها ما في معتبرة عبدالله بن سنان: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ
أَلَّا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ
وَيُصَلِّيَ»^(١).

وكذلك صحيحة «لا تعاد» التي تدلّ بذيلها «وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ»^(٢)،
على أَنَّ الإخلال بالسنة لعذر، نسياناً أو اضطراراً، أو غير ذلك لا يوجب الإخلال
بالفرائض - أي الأركان - فالارتباطية ليست مطلقة. إذن فإذا ثبت الأمر الاضطراري في
هذا الحال بالأركان، وبعد ذلك، فلا يتصور الأمر بالكامل.

وبناء عليه: فلا يتحقق موضوع وجوب القضاء، وهو حسب الفرض (فوت
الفريضة)؛ لأنّ هذا الموضوع يتوقف على وجود الأمر بالكامل، والمفروض عدم
وجوده لعدم القدرة عليه. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأمر بالنقص هو بنحو ينافي وجود الأمر بالكامل. إذن فأين فوت
الفريضة ليأتي الحديث عن وجوب القضاء أو عدم وجوبه؟

المسلك الثاني: لو لم نقل أنّ موضوع القضاء (فوت الفريضة)، بل أنّ
موضوعه (فوت الملاك)، فإنه يمكن القول، وإن لم تنتف الفريضة لعدم الأمر،
ولكن قد انتفى الملاك؟

والبحث يقع في هذا المجال في مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات.

مقام الثبوت

حيث يذهب إلى أنّ الأمر بالنقص في مقام الثبوت لا يجتمع مع الأمر بالقضاء،
بمعنى الفوت، فالإجزاء عقلي، وقد التزم به المحقق النائيني، حيث ذهب إلى

(١) وسائل الشيعة ٦: ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

أن الأمر الاضطراريّ بنفسه يقتضي الإجزاء ؛ وذلك لأن ذلك القيد أو الجزء المتعذر أما أن نفرض أنه دخيل في ملاك الواجب مطلقاً ، ولو في حال تعذره ، أو أنه ليس دخيلاً في الملاك بصورة مطلقة ، فإذا قلنا بدخله مطلقاً حتى في حال التعذر عن القيد أو الجزء في الملاك الملزم لتلك الماهية ، ففي هذه الحالة لا أثر للعمل الاضطراريّ أبداً ، مثل أصل (الطهور) الجامع بين الطهارة المائية والترابية بالنسبة للصلاة ، فإنه دخيل مطلقاً في الصلاة ، لذلك لا تجب الصلاة على فاقد الطهورين ، وهذا المورد خارج عن بحثنا ؛ إذ لا يوجد أمر بالعمل الناقص ، ولو أمراً اضطراريّاً .

وأما لو افترض عدم دخل القيد بصورة مطلقة ، وإنما دخله في غير حال التعذر ، وأما في صورة التعذر ، فلا دخل له ، ففي مثل هذه الحالة يتصور ويعقل الأمر بالعمل الناقص ، ولكن لا يتحقق موضوع القضاء وهو فوت الملاك ؛ وذلك لأننا أحرزنا (الملاك) في العمل الناقص ، لعدم دخل القيد المتعذر في الملاك الملزم ، بل الملاك الملزم قد أحرزنا تحققه في ضمن العمل الناقص ، فلا يجتمع الأمر الناقص مع الأمر بالقضاء بعنوان فوت ملاك الفريضة ، فمعنى تحقق الأمر الاضطراريّ على تقدير كون العذر مستوعباً - كما هو مفروض البحث - أن ذلك الجزء أو الشرط غير المقدور ليس دخيلاً مطلقاً في ملاك الواجب ، والملاك قائم أيضاً في العمل الناقص ، فلو أتينا به فقد أحرزنا الملاك ، ومعنى الالتزام بوجود القضاء على تقدير أن موضوعه فوت ملاك الفريضة أن موضوع القضاء قد تحقق وهو فوت الملاك ، فإذا تحقق فوت ملاك الفريضة فلا مصحح للأمر بالعمل الناقص ، فلا يجتمع هذان الأمران في مقام الثبوت .

هذا ملخص رأيي النائي.

الاعتراض على المحقق النائيني

وقد وجّه لرأي المحقق النائيني اعتراض ، وقد ذكر له تقريران : أحدهما ذكره

المحقق الأصفهاني في كتابه الأصول على المنهج الحديث، والثاني ذكر في المحاضرات، وكلاهما يدوران حول محور واحد.

التقريب الأول: إن رأي المحقق النائي إنما يصح فيما لو افترضنا وحدة الملاك وحدة شخصية، فلو كان الملاك الملزم المترتب على العمل التام - كالصلاة - قائماً أو مع الطهارة المائية، واحداً فيصح كلامه، وأما لو افترضنا وجود ملاكين ملزمين، فلا يكون كلامه صحيحاً، وهذه الاثنيتان في الملاك، سواء كانت ناشئة من تغاير الملاكين، أو من الاختلاف في الشدة والضعف مع افتراض لزوم استيفاء المرتبة الضعيفة، فلو كان الأمر كذلك مع كونه معقولاً في نفسه، فالملازمة التي ذكرها غير صحيحة.

توضيح ذلك: من الممكن أن نقول باشتمال صلاة المختار على مصلحتين: مصلحة ملزمة قائمة بطبيعة الصلاة في الوقت، فلو كانت فاقدة للقيام أو الطهارة المائية مع وجدانها للطهارة الترايية، كل ذلك بالنسبة للعاجز عن القيام أو للطهارة المائية، مع وجدانها للطهارة الترايية، كل ذلك بالنسبة للعاجز عن القيام أو الطهارة المائية، وهناك مصلحة ملزمة قائمة بطبيعي الصلاة التامة، سواء كانت في داخل الوقت أو خارجه، فالصلاة قائماً، سواء في داخل الوقت أو خارجه، مشتملة على مصلحة ملزمة، والصلاة مع الطهارة المائية بالخصوص مشتملة على مصلحة ملزمة، سواء كانت في داخل الوقت أو خارجه.

فإذا وجدت مصلحتان فيمكن أن يأمر بأمرين، كل أمر على طبق مصلحة منهما، الأمر الأول موجه للصلاة مع الطهارة الترايية في الوقت لعجزه عن المائية؛ وذلك لأنه تستوفى بالعمل الناقص المصلحة الملزمة المتقومة بها في الوقت، ولكن بما أنه تبقى مصلحة أخرى وهي أيضاً ملزمة، أو أنه تبقى مرتبة من المصلحة، أي المرتبة الشديدة منها، وهي أيضاً ملزمة، أو أنه تبقى مرتبة من المصلحة، أي المرتبة الشديدة منها، وهي أيضاً ملزمة الاستيفاء، وقابلة للاستيفاء والإتيان، ولم يؤت بها

في داخل الوقت، ولكن يمكن استيفاؤها؛ لأنها قائمة بطبيعي الصلاة التامة، ولو في خارج الوقت، ولم تقيد بداخل الوقت، فلا بد أن يوجه أمراً ثانياً على طبق هذه المصلحة للإتيان بالصلاة التامة خارج الوقت.

ومن هنا نرى بأن الأمر بالصلاة الناقصة لا ينافي الأمر بالقضاء؛ لأن كل أمر على طبق مصلحة ملائمة له، فيأمر بالقضاء من أجل فوت الملاك أو شدته، فإن صلاة المختار غير العاجز قد فرض لها مصليتان ملزمتان: إحداهما قائمة بأصل طبيعي الصلاة مع قطع النظر عن القيام أو الطهارة الترابية، ومصلحة قائمة بالصلاة قائمة، وكلاهما قد أتينا بهما، واستوفيناها، ومعه لا مجال للأمر بالقضاء ثانية، لعدم تحقق فوت الملاك، وأمّا ذلك العاجز، فمن جهة وجود ملاك قائم بالصلاة مضطجعا، فلا بد أن يؤمر بالإتيان بالصلاة مضطجعا في داخل الوقت، ولكن من جهة أخرى فيما أنه قد فات منه ملاك آخر قائم بالصلاة قائماً، أو مع الطهارة المائية، فيتحقق فوت الملاك الملزم للفريضة، فيجب عليه القضاء من أجل تحصيل ذلك الملاك الملزم الفائت.

إذن فالقول بإجزاء الأمر الاضطراري بالعمل الناقص في الوقت عقلاً غير صحيح. **مناقشة هذا التقريب:** إن مجال هذا التقريب هو مجال (الإمكان) لوجود مصليتين ملزمتين، فلا يعدو أن يكون هذا التقريب فرضية فحسب، والظاهر أنه خروج عن مورد البحث.

توضيحه: إن هذه الفرضية تؤدي إلى مطلب آخر لا يستهدفه كلام المحقق النائيني، وإنما يتحدث المحقق النائيني عن مطلب آخر، فعلى ضوء هذا التقريب يكون هناك ملاك قائم بالعمل ولو كان ناقصاً في داخل الوقت، وملاك آخر قائم بطبيعة الصلاة التامة ولو كانت خارج الوقت، ونتيجته أن يكون بين المتعلقين لكلا الملاكين، (والمراد من المتعلق الشيء الذي يقوم به الملاك، فيكون بين المتعلقين) عموم من وجه، وهذا التعدد في المتعلق يقتضي تعدد الأمر على وفق كلا

الطبيعتين ، ومن هنا يخرج عن مجال بحثنا .

وإنما كان بينهما عموم من وجه وذلك لوجود مورد الاجتماع ، وموردي الافتراق ، فأحد موردَي الافتراق : الإتيان بالصلاة الناقصة داخل الوقت ، حيث نحرز ملاك أحد المتعلّقين ، والمورد الآخر للافتراق : الإتيان بالصلاة التامة خارج الوقت ، وأمّا مورد الاجتماع فهو الإتيان بالصلاة التامة داخل الوقت ، حيث نكون قد أتينا بمجمع الطبيعتين ، أي نكون قد أتينا بالصلاة التامة ، وأتينا بنفس طبعي الصلاة في الوقت . وقد ذكروا بأنّ بين العامّين من وجه علاقة التباين الجزئيّ ، فإذا كانت النسبة التباين فلا بدّ من وجود أمرين وفق الملاك ؛ لأنّ الملاك روح الحكم ، الأمر الأوّل (كلّ من كان متمكناً من الصلاة في الوقت ، ولو كانت ناقصة ، فيجب عليه الإتيان بها) ، والثاني (يجب الإتيان بالصلاة التامة ولو خارج الوقت) ، فهنا وإيجابان : أحدهما واجب موقّت ، والثاني واجب غير موقّت ، كما لو قامت مصلحة بإكرام العالم ، ومصلحة بإكرام الهاشميّ ، وكلاهما مصلحة ملزمة ، وبينهما العموم من وجه لوجود العالم الهاشميّ ، فإذا أكرمنا العالم الهاشميّ فنكون قد أتينا بكلتا المصلحتين الملزمتين ، وإذا لم نعتز على العالم الهاشميّ فلا بدّ أن نكرم عالماً غير هاشميّ ، أو هاشمياً غير عالم .

إذن فإذا كانت النسبة بين المتعلّقين العموم من وجه ، فلا بدّ من توفّر (أمرين) على وفق الملاك ، فكما أنّ النسبة بين الملاكين العموم من وجه ، وكذلك النسبة بين الأمرين ؛ لأنّ الأوامر تابعة للملاكات ولا تصدر عبثاً ، فالحكم لو كان تابعاً للملاك فلا بدّ من توجّه أمرين للمكلّف ، فلو كان الإنسان قادراً مختاراً داخل الوقت ، وأتى بالصلاة التامة ، فيكون قد امتثل كلا الأمرين ، وقد حقّق كلتا المصلحتين الملزمتين ، وأمّا لو كان مريضاً داخل الوقت أو كان فاقداً للماء ، فتكون الصلاة التي أتى بها واجدة لإحدى المصلحتين ، فيكون قد امتثل أمراً واحداً ، ويبقى المأمور به الآخر لم يمتثله ، فيجب أن يأتي به بعد ذلك ، ولكن لا من باب الأمر بالقضاء ، بل من

باب الإتيان بالواجب الذي ليس له وعاء زمني خاص، فيكون خارجاً عن مورد البحث؛ لأنّ كلامنا في أنّ القضاء من باب فوت الملاك لا فوت الفريضة، وهذا الذي ذكرناه ينتهي إلى أنّ القضاء بأمر جديد، أو بالأمر الأول، ونحن لا نبحث عنه هنا، بل إنّما يبتني بحثنا على كون موضوع القضاء فوت الملاك. وهنا لم يتحقّق فوت لملاك الفريضة؛ إذ أي فريضة قد فاتت هل الفريضة التي مضت وأتينا بها؟ فتلك قد حققت ملاكها وأتينا بها، أو تلك الفريضة التي لم نأت بها؟ فتلك لم يفت ملاكها؛ لأنّ ملاكها كان قائماً بطبيعي الصلاة، سواء في الوقت أو خارجه، فأَيّ ملاك فات ليفرض القضاء؟

التقريب الثاني: وهو يعتمد على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أن نفترض وجود ملاكين ملزمين، ولكّهما قائمان في الصلاة في الوقت، غاية الأمر أنّ أحد الملاكين قائم بطبيعي الصلاة في الوقت الذي يصدق على العمل الناقص الصادر من المضطرّ، والثاني قائم بالصلاة التامة في الوقت لا في الصلاة التامة ولو في خارج الوقت.

ونتيجة ذلك: أن لا تكون النسبة بين المتعلّقين اللذين يقوم بهما الملاك، نسبة العموم من وجه، بل نسبة العموم المطلق، وذلك لتقيّد كليهما في الوقت، ولكن في أحدهما تقوم المصلحة في خصوص الصلاة في الوقت ولكن بقيد التماميّة، والمصلحة الأخرى قائمة بطبيعي الصلاة في الوقت ولو في ضمن الفرد الناقص، كصلاة العاجز، كالمضطجع والقاعد، فبالنسبة هي العموم المطلق لا العموم من وجه، كما لو قامت مصلحة بعثت الرقبة ومصلحة أخرى بعثت الرقبة المؤمنة، فمقتضى التشريع العقلائي في هذا المجال هو التنويع، لأنّهم يقولون بتوجّه أمرين: أحدهما لعثت الرقبة لا بشرط، والثاني لعثت الرقبة المؤمنة، فمثل ذلك ليس متعارفاً، بل مقتضى القاعدة العقلائيّة هو (التنويع)، وأنّه إذا كنت متمكّناً من عثت الرقبة المؤمنة فاعتقها، ولكن هذا الأمر معتمد على ملاكين: أحدهما يترتّب على صرف

وجود المعتق بالرقبة ، ولو أنّها غير مؤمنة ، والثاني : ملاك ملزم يترتب على خصوص الرقبة المؤمنة ، فإن تمكّنت من عتق الرقبة المؤمنة فاعتقها ، وإن لم تتمكّن منه فاعتق الرقبة الكافرة ، وهذا (التنويع) في مرحلة (جعل) القانون ، لا يتوافق تماماً مع كَيْفِيَّةِ الملاك ؛ لأنّ أحد الملاكين قائم بعتق طبيعي الرقبة ، سواء كانت مؤمنة أو كافرة ، والثاني قائم بخصوص عتق الرقبة المؤمنة ، حيث أنّه سيأتي في مبحث المطلق والمقيّد ، أنّه لو قامت مصلحة ملزمة بالماهية اللا بشرط ، ومصلحة ملزمة أخرى بالحصة ، فهنا يأمر العقلاء بالحصة ، ولا يرون صحّة صدور أمرين ، بل يرون كلا الأمرين أمراً واحداً ، ففي الواقع في مثل هذه الحالة لا يوجد إلّا أمر واحد هو الأمر الموجّه للحصة ، ولا يصحّ اصدار أمرين على نحو التنويع ، وليست العلاقة بينهما علاقة العموم من وجه ، بل النسبة بين متعلّقيهما نسبة العموم المطلق ، والمجال مجال (التنويع) فيقال : إذا كنت قادراً فصلّ قائماً ، وإذا لم تقدر فصلّ جالساً ، غايته هناك فرق بينهما بأنّ الصلاة قائماً مشتملة على ملاكين : أحدهما قائم بطبيعي الصلاة ، فيوجد مثل هذا الملاك حتّى في الصلاة جالساً ، والآخر قائم بخصوص الصلاة قائماً .

المقدّمة الثانية: لا بدّ أن نفترض عدم دخل القدرة في تحقّق الملاكين ، بمعنى أنّ القدرة على المتعلّق غير دخيلة في انتساب المتعلّق للملاك ، ويعبّر عن حالة عدم دخلها بـ (القدرة العقلية) كما ويعبّر عن دخلها بـ (القدرة الشرعية) .

وإنّما نفترض ذلك لأجل أنّنا لو افترضنا دخل القدرة في اتّصاف العمل بالملاك القائم بالطبيعي ، وكذلك القدرة على الحصة دخيلة في الملاك القائم بالحصة ، فعليه لم يتحقّق تفويت الملاك بالنسبة للعاجز ، وبما أنّنا نريد تصوير تفويت الملاك لذلك فلا بدّ أن نقول بأنّ القدرة غير دخيلة في اتّصاف المتعلّق الطبيعيّ أو الحصة بالملاك . وعلى ضوء هاتين المقدّمتين يتضح رأي المحقّق النائيّني ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الصلاة قائماً واجدة لملاكين ، وصلاة العاجز قاعداً واجدة للملاك أيضاً ،

ولكن قد فات منه الملاك القائم بخصوص صلاة القائم في الوقت ، ونتيجته تحقق فوت ملاك الفريضة ، فإن الصلاة قائماً كانت حاوية على ملاكين ملزمين : أحدهما استوفاه العاجز في الصلاة قاعداً ، وأما الملاك الآخر فقد فات منه ، والمفروض أن هذا الملاك الفائت ليس قابلاً للاستيفاء بعد الوقت ؛ لأنه لو كان قابلاً للاستيفاء بعد الوقت لكان قائماً في الجامع بين الوقت وغير الوقت ، ونتيجة ذلك العموم من وجه كالتصوير الأول ، ولكن بالرغم من عدم قابلية هذا الملاك للاستيفاء ، إلا أنه قابل (للتدارك) بمعنى قيام مصلحة أخرى مقام المصلحة الفائتة لا عودة تلك المصلحة نفسها ؛ لأن تلك المصلحة كانت قائمة في الحصة أي الصلاة التامة في الوقت .

وهذه قد فاتت بمضي الوقت ولكن تأتي مصلحة أخرى لتقوم مقام تلك المصلحة الفائتة وتنداركها ، وعلى ضوء ذلك يمكننا القول بفوت ملاك الفريضة ، ولكن من باب تدارك تلك المصلحة الفائتة بمصلحة مساخنة لها ، لا بنفس تلك المصلحة ، ولذلك يلزم علينا الإتيان بذلك العمل التام بعد الوقت .

وعلى ضوء هذه النتيجة يكون كلام المحقق النائيني غير صحيح ؛ وذلك لأن (الأمر) بالعمل الناقص إنما نشأ من واجدية العمل الناقص في الوقت من العاجز للملاك الملزم الواحد ، فإذا لم يكن قد أمر بذلك ، فقد فات منه ذلك الملاك ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن العمل التام واجد لملاك حتى بالنسبة للعاجز ، إلا أن عجزه كان مانعاً من الخطاب له ، لا أنه مانع عن واجديته للملاك ، بحكم المقدمة الثانية ، وهذا الملاك قد فات منه واقعاً ، وذلك لأنه كان قائماً بخصوص الصلاة التامة في الوقت ، لا بالصلاة التامة ولو في خارج الوقت .

إذن فقد فات ملاك الفريضة الذي كان ملاكاً لازم الاستيفاء ، والمفروض أنه قابل للتدارك ، ولا يعني تداركه تحقق الملاك بنفسه بإتيان العمل بعد الوقت ؛ لأنه لو تحقق بنفسه بعد الوقت للزم منه قيام الملاك بالماهية اللا بشرط بالنسبة للوقت ،

وهذا هو مورد التقريب الأول ، حيث تكون النسبة فيه العموم من وجه ، بل التدارك يعني وجود مصلحة أخرى مسانخة لتلك المصلحة الفائتة تجبر فوات ذلك الملاك ، فالمجال مجال (جبران) ذلك الملاك لا (الاستيفاء) ونتيجة ذلك أنّ المولى لا بدّ أن يوجّه أمراً للصلاة بعد الوقت ، وذلك بسبب فوت ملك الفريضة ، والفريضة الفائتة هي الفريضة التامة في الوقت ، حيث فات ملاكها ، فأحد الملاكين الذي يعتمد عليه الأمر قد فات ، والآن لأجل (تداركه) لا لأجل استيفائه يؤمر بالقضاء .

إذن فإذا كان هذا التصوير والتقريب ممكناً فيكون ما ذكره المحقق النائيني من الملازمة العقلية غير صحيح .

وبالإضافة إلى إمكانه لا بدّ أن نلتزم به ونتنبّاه لأننا لو فرضنا أنّ الملاك واحد فحسب وغير متعدّد بالشخص أو بالشدة والضعف ، ونقصان الجزء أو القيد في حال العجز لا يوجب نقصان ذلك الملزم ، حيث أنّ الملاك واحد في الناقص والتامّ ، فيلزم منه تساوي الناقص والتامّ في الملاك ، وجواز تعجيز النفس اختياراً مع أنّ كلا الأمرين غير صحيح (التساوي والتعجيز) بمعنى أنّه لو تمّ ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله كما يظهر من عبارته من وحدة الملاك في الصلاة قائماً ، وقاعداً حال العجز ، حيث أنّ دخل القيام في الملاك إنّما هو في حال التمكن ، وإلا فلا دخل له في الملاك فيعلم منه أنّ الصلاة قائماً والصلاة قاعداً لهما ملك واحد فحسب .

فإذا كان الأمر كذلك فيلزم منه :

١ - لا بدّ من القول - بناءً على ذلك - بتساوي الملاك ، فحين تعتبر الصلاة الاضطرارية فلا نفهم بحسب الذوق والارتكاز أنّها أنقص ملاكاً من التامة ، بل إنّها في مرتبة واحدة من الملاك معها ، مع أنّ هذا المعنى مخالف لقوله : (إذا لم تتمكّن من هذه الصلاة فصلّ تلك الصلاة) حيث يفهم منه أنّ هذه المصلحة أنقص مصلحة من تلك ، ويجري هذا المعنى في الأعمال الخارجية ، كما لو قال : (إذا لم تتمكّن من هذا العمل فمارس ذلك العمل) ، حيث يفهم منه أنّ العمل الثاني أنقص مصلحة

من العمل الأول .

٢ - مضافاً إلى أنه يلزم منه إمكان تعجيز الإنسان نفسه اختياراً ؛ وذلك لأن منشأ عدم تعجيز الإنسان لنفسه هو عدم تفويت الملاك الملزم منه ، فإذا فرض أن الملاك في الناقص هو نفس الملاك في التام ، فيجوز له تعجيز نفسه ؛ إذ في صورة العجز هو واصل لنفس الملاك الذي يتوصل إليه في غير صورة العجز ، مع أنه لا يجوز تعجيز النفس ، فيفهم منه عدم وحدة الملاك .

فما ذكره من وحدة الملاك لا يتلاءم مع الأدلة والذوق ، واللوازم التي يلتزم بها الفقهاء ، فإذا فرضنا وجود ملاكين ، ولكن الملاك القائم بالعمل التام إنما هو في صورة القدرة على التام ، وأما في صورة عدم القدرة عليه ، فلا يتصف العمل بكونه ذا ملاك ، فيرتفع الإشكال ، ولكن يبقى إشكال آخر .

والإشكال المرتفع : أننا قلنا بالارتكاز لا يتساوى العمل الناقص مع العمل التام في درجة الملاك الملزم ، وهنا أيضاً غير متساويين ؛ وذلك لأنه يترتب ملاكان على العمل التام في الوقت ، وأما على العمل الناقص فيترتب ملاك واحد ، ولا تشمل على الملاك الآخر ، فالصلاة قائماً لا ملاك لها بالنسبة للعاجز ، ولكن يبقى إشكال آخر غير مرتفع ، وهو جواز تعجيز النفس وأنه لو لم يشتمل على الملاك فيجوز تعجيز النفس .

إذن فمن أجل ملاحظة هذه المسائل فلا بد من القول بتعدد الملاك ، وبأن القدرة على الملاك القائم بالعمل التام غير دخيلة في اتصاف العمل بالملاك .

ونتيجة ذلك فمن مجرد الأمر بالعمل الناقص لا يمكن أن نستكشف عدم وجود الأمر بالتام - كما ذكره رحمته - فلا توجد مثل هذه الملازمة ، وبمجرد فرضك هذا التقريب وإمكانه يكفي في بطلان كلام المحقق النائيني ، فضلاً عن اقتضاء الشواهد لوقوعه ، كما ذكرنا ، وعليه فكيف تكون النسبة بين الأمر الاضطراري ووجوب القضاء نسبة التضاد ، كما ادّعاه .

ويحتمل أن يكون مراد المحقق الأصفهاني وبعض الأعاظم هذا التقريب الثاني ، ولو أنّ عبارته توحى بأنّها شديدة التناسب مع التقريب الأوّل ، ولكن يمكن أن يكونوا مستهدفين هذا التقريب ، وهو أنّ بين الشيّئين اللذين يقوم بهما الملاك نسبة العموم المطلق ، لا العموم من وجه ، ليرد الاعتراض السابق .

والخلاصة : ففي مناقشة رأي المحقق النائيني نفزع لتعدّد الملاك ، أمّا على ضوء التقريب الأوّل من افتراض العموم من وجه ، أو على ضوء التقريب الثاني من افتراض العموم المطلق الذي ذكرناه ، مع القول بعدم دخل القدرة على العمل التامّ في اتّصاف العمل بالملاك ، وهذه الفرضيّة بالإضافة لمعقوليّتها وإمكانها في حدّ ذاتها ، ومعقوليّتها تكفي في إنكار الملازمة التي ذكرها بين الأمر الاضطراريّ وعدم وجوب القضاء ، بالإضافة لذلك ، هناك شواهد تقوم على صحّتها ووقوعها .

وظهر من كلّ ذلك عدم صحّة كلام المحقق النائيني في مقام الثبوت ، ولذلك لا بدّ من الرجوع لمقام الإثبات ، فهل يستظهر من الأمر بالعمل الناقص عدم وجوب القضاء أم لا ؟ فإن لم يستظهر ذلك فما هو مقتضى الأصل العمليّ ؟

مقام الإثبات

ما هو مقتضى القاعدة في مقام الإثبات ؟

ففي صورة صدور الأمر بالعمل الناقص بسبب العجز أو شبه العجز ، فهنا نحتمل صدق فوات ملاك الفريضة - مع إتياننا بالعمل الناقص - ليجب علينا القضاء تحصيلاً للملاك الفائت ، كما نحتمل عدم صدق الفوات ، فما هو مقتضى القاعدة ؟

فتارة نبحت حول مقتضى القاعدة ، وأخرى حول مقتضى الأصل العمليّ .

مقتضى القاعدة : والآن يدور بحثنا حول مقتضى القاعدة والأمانة :

يمكن أن يقال بلزوم التمسك بالدليل الدالّ على مشروعيّة العمل الاضطراريّ

ويستكشف منه الأمر بالعمل الناقص، وأحياناً يتضمن ذلك الدليل إطلاقاً لفظياً يدل على وجوب القضاء، وأخرى لا يوجد إطلاق لفظي، ولكن نكتشف ذلك بواسطة (الإطلاق المقامي).

والإطلاق اللفظي كما في الصلاة التي لا نتمكّن من الإتيان بها كاملة، بل يحدث فيها إخلال بغير الركن، أي ما يعبر عنه بـ (السنن) بسبب العذر المستوعب للوقت. ففي مثل هذا المورد لا يسقط الأمر بالأركان، وهذا هو معنى (الأمر بالعمل الناقص). إذن فالأمر موجود، ولكن بعض الأدلة الدالة على وجود الأمر مطلقة بالنسبة لعدم وجوب القضاء، أمثال: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ:»، ثم ذكر: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ، وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ، وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»، وهذا يعني أنّ الإخلال بهذه الأجزاء عن عذر، سواء كان نسياناً أو اضطراراً أو غيرهما، غير مضر بصحة الفريضة، وبما أنّه ذكر في بداية الرواية «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ»، فالإعادة ليست بمعنى الإعادة الاصطلاحية، بل بمعنى عدم تكرار الطبيعة، وأمّا الإعادة مقابل القضاء، فهي من المصطلحات المستحدثة، فنفس «لا تعاد» دليل على عدم الإعادة فيما بعد، حتّى بعد الوقت، بما يشمل القضاء، فإنّ «لا تعاد» لا تختص بما قبل الوقت أو بعده.

إذن ففي مثل هذا المورد نستكشف الأمر بالناقص مقروناً - اتفاقاً - بإطلاق لفظي دالّ على عدم وجوب الإعادة بالمعنى الأعمّ بما يشمل القضاء، وفي مثل هذه الصورة لا نحتاج للإطلاق المقامي. هذه هي الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية ففي صورة عدم وجود الإطلاق اللفظي، وتتمثل في موارد متعدّدة، ولا بدّ من مراجعة السنّة الدليل الدالّ على المشروعية.

ففي بعضها يكون الدليل بنحو (تمّم الجعل التطبيقي) ولسان الهووية، كما في صلاة الخوف والمطاردة، ففي صحيحة زرارة: «فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ، وَسَنَّ رَسُولُ

اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ: صَلَاةِ السَّفَرِ، وَالْحَضَرِ، وَصَلَاةِ الْخَوْفِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، وَصَلَاةِ كُسُوفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَصَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، وَصَلَاةِ الْاسْتِسْقَاءِ، وَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ^(١).

وصلاة الخوف صلاة ناقصة، ولكنها اعتبرت تلك الصلاة واقعاً بمتّم الجعل التطبيقي، وقد وضّحنا هذه الفكرة في بحوث سابقة، فصلاة الخائف هي الصلاة نفسها بنحو الهووية، وهذا اللسان له قوّة في تحقّق (الإطلاق المقامي)، فإذا كان بهذا اللسان فيكون احتمال وجوب القضاء من باب فوت ملاك الفريضة موهوناً جداً، فإنّ الإطلاق المقامي قويّ جداً؛ إذ أنّ متّم الجعل التطبيقي قد اعتبر الهووية في الصلاة.

وفي بعض الموارد لا يكون للسان مثل هذه القوّة، كما في موارد الإخلال بالسنة، كما في بعض الموارد التي لم تذكر في صحيحة «لا تعاد» لأنّنا قلنا عدم اختصاص الصحيحة بالصلاة فحسب، وبأركانها وسننها، بل تشمل كلّ عمل مركّب من أركان وسنن بمقتضى ذيلها: «وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ»، كما سيجيء ذلك بالتفصيل في مبحث (إجزاء الأمر الظاهري)، فهنا لو تمسّكنا بقوله: (ما من شيء حرّمه الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه) حيث ذكرنا في محلّه بأنّ المراد من الحليّة ما هو أعمّ من الحليّة التكوينية، والحليّة الوضعيّة، بمعنى إسقاط الجزئيّة والشرطيّة، فلو تمسّكنا بهذا الدليل، ونفيّا دخل بقيّة الأمور في حال الاضطرار، فتكون النتيجة أنّ المأمور به خصوص الأركان.

وكذلك لو كان الدليل على العمل الناقص بهذا اللسان (المريض يصليّ قاعداً أو مضطجعا)، ففي مثل هذا المورد يصحّ التمسّك بالإطلاق المقامي، بمعنى أنّ المولى كان في مقام بيان تمام الوظيفة، وأنّ الوظيفة هي الإتيان بالصلاة الناقصة

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٧، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

في الوقت ، وسقوط العمل المتعذر في تلك الحال ، ولم يذكر القضاء بعد ذلك .
 إذن فمن كونه في مقام بيان تمام الوظيفة والاقتصار على ذكر الإتيان بالعمل في
 الوقت نستكشف عدم وجوب القضاء في الوقت ، وإلا لزم التنبيه عليه ، وهذا يعبر
 عنه بـ (الإطلاق المقامي) .

ويمكن الإشكال على الإطلاق المقامي بأنه قد ذكرت في المقام الثاني في
 التقريب الثاني في الاعتراض على المحقق النائيني بأننا من الأوامر المتوجهة للعمل
 الناقص في حال الاضطرار ، نستكشف عدم تساوي العمل الناقص والكامل في
 الملاك ، ويصل عدم التساوي هذا إلى الحد الذي لا يجوز معه تعجيز النفس عن
 الكامل ؛ لأنه يؤدي إلى تفويت مقدار من المصلحة الملزمة ، وبناءً عليه فكيف
 ادّعت فيما نحن فيه بوجود الإطلاق المقامي ؛ وذلك لأن نفس الدليل الدال على
 مشروعية العمل الناقص يستكشف منه اقتران العمل الناقص بما يدل على فوت
 الملاك اللازم الاستيفاء الذي لا يجوز تعجيز النفس عنه ، وقد فات مثل هذا الملاك
 بالإتيان بالعمل الناقص ، وفوت الملاك موضوع لقضاء الفريضة ؛ إذ أننا نبحت
 في تلك الفرائض التي يجب قضاؤها ، على تقدير كون الإتيان بها لا في الواجبات
 التي لا يجب قضاؤها لو فاتت .

إذن فمع القول بأنه من نفس لسان الدليل المتكفل لمشروعية العمل الاضطراري ،
 والمتضمن للأمر بالعمل الاضطراري يستكشف بأن هذا العمل المأتي به أنقص ملاكاً
 من العمل التام بمقدار لا يجوز معه التفويت الاختياري لذلك المقدار الزائد
 من الملاك بتعجيز النفس ، ومع كل ذلك فكيف ينعقد الإطلاق المقامي الذي يدل
 على عدم لزوم القضاء المترتب على فوت ملاك الفريضة ، فإن فوت الملاك مستلزم
 للقضاء .

والجواب عن هذا الإشكال :

أننا لم نقل بذلك في مطلق الموارد ، فإن الموارد التي نريد التمسك بالإطلاق

المقامي فيها مختلفة ، ففي تلك الموارد التي صدرت بلسان الاضطراب هي كذلك ، ولا نقول بجواز تعجيز النفس فيها ، ولا بتساوي الملاك فيها ، وأما تلك الموارد التي صدرت بلسان الهووية - كصلاة الخوف والمطاردة - أو تلك الموارد التي صدرت بلسان وعنوان آخر - كما لو قال : (المريض يصلي قاعداً) - ففي مثل هذه الموارد نحن لا نعلم بالحقيقة ، فربما يوجد فيها تساوي الملاكين ، فالألسنة مختلفة ، فإذا قال للمريض : (استعمل ذلك القرص ، وإذا لم تستطع شراؤه فاستعمل القرص الآخر) ، وهذا معناه أن القرص الثاني أنقص ملاكاً من الأول ، وقد يكون اللسان لسان الهووية حيث قلنا بأنه يدل على (التنوع) ، كما في قوله عليه السلام : « وَسَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجِهٍ » ومنها صلاة المطاردة ، فهنا لا يمكن القول بعدم جواز تعجيز النفس ، فلا يمكن لأحد أن يقول بأنني لا أذهب للحرب ؛ لأنني لو ذهبت فسوف يحدث تغويت الملاك الملزم ، لفوات بعض خصوصيات الملاك المتوفرة في الصلاة الاختيارية في صلاة المطاردة ، فهنا لا نقول بعدم جواز تعجيز النفس ، ففي مثل هذه الموارد التي تصدر بلسان الهووية لا نقول بأنها أنقص ملاكاً .

وأما لو كان اللسان بهذا الأسلوب (المريض يصلي كذا) ، كما ورد في رواية سؤال عن شخص مصاب بوجع العين ، ومحتاج لإجراء عملية جراحية في عينه ، كيف يصلي ؟ ففي مثل هذا المورد طبقت الكبرى الكلية : (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه) ، فهنا ربما يقال بأن هذا المصاب بوجع العين ما دام لم يصل أمره لحد الضرورة فلا يحق له إجراء العملية ؛ لأنه يلزم منها تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية ؛ لأن الصلاة في تلك الحال ينقص منها الكثير من خصوصيات الصلاة التامة ، فنحن لا نقول بالإطلاق المقامي في مثل هذا المورد .

نعم ، في الموارد التي يكون لسانها لسان الاضطراب فربما يقال لا يجري الإطلاق المقامي ، كما لو صدر بهذا اللسان (إذا لم تقدر فاعمل هذا العمل) . إذن فدائرة الإطلاق المقامي مضيقّة محدودة ، وليست موسّعة .

ففي حدود هذه الدائرة المحدودة - أي موارد الاضطراب - يصحّ البحث أنّه هل يوجد الإطلاق المقاميّ أم لا ، أم الموجود إطلاق مقابل له ، فعلى تقدير وجود الإطلاق في مثل قوله : (من فاته فريضة فليقضها) ، ونستهدف من الفوت فوت الملاك ، فهنا قد تحقّق فوت الملاك .

أقول : في مثل هذه الموارد ما نقبله هو عدم تساوي هذين العاملين - الناقص والكامل - في الملاك ، وعدم جواز تعجيز النفس ، ولكن هذا الأمر لا يلزم فوت ملاك الفريضة ؛ وذلك لأنّه يمكن أن يكون ذلك الملاك الذي يلزم استيفاءه ، وعدم تعجيز النفس عنه ، كان قائماً بـ (السنّة) ، أي ما هو من شؤون الفريضة في بعض الحالات كالفاتحة وغيرها ، حيث لا يجوز تعجيز النفس عنها ، ولذلك يجب تعلّمها قبل الوقت ، فهنا في نفس الوقت الذي نقول فيه بعدم تساوي الناقص والكامل في الملاك ، لأنّنا لا نقول بأنّ القدرة شرط شرعيّ في الملاك ، فليست القدرة شرعيّة لتكون دخيلة في اتّصاف العمل بالملاك ، ونقول أيضاً بعدم جواز تعجيز النفس ، لكون الفائتة ملزمة ومع كلّ ذلك لا يصدق عنوان فوت ملاك الفريضة ، بل الذي فات بعض الخصوصيّات ، التي كان يجب عدم تفويتها ، وهذا أمر آخر غير فوت ملاك الفريضة ، فهنا تحقّق فوت الفريضة ، ولكن فوت الفريضة ينشأ منه فوت ملاك الفريضة بالمناسبات .

إذن فمن عدم جواز تعجيز النفس الذي نلتزم به في هذا المورد لا يلزم صدق فوت ملاك الفريضة ، وأنّه قابل للاستيفاء .

وربّما كان مقصوده من هذا الإشكال : أنّه حتّى في هذه الموارد فما قبلناه عدم تساوي العاملين ، وعدم جواز تعجيز النفس اختياراً ، ولكن هذا لا يلزم فوت ملاك الفريضة ، إذ ربّما كان دخل (السنّة الفائتة) في الملاك في بعض الحالات ، كما في حالات الاختيار ، كما في القراءة ، لذلك يجب تعلّمها قبل الوقت ، ولا يجوز تعجيز النفس اختياراً عنها ، وأمّا في حالات أخرى كالاضطرار القهريّ ، وعدم

التعجيز الاختياري، فلا تكون دخيلة في الملاك، بل يتحقق الملاك تاماً، فمن عدم جواز تعجيز النفس الذي نلتزم به في المورد لا يلزم صدق فوت ملك الفريضة لذلك يمكن التمسك بالإطلاق المقامي، وأنه لو لم يمكن الناقص مستوفياً للملاك الملمزم، وكان يجب إعادته أو قضاؤه، وهي في مقام البيان لكان عليه بيانه.

أمّا الأصل العملي بما أنّ المبنى هو أنّ القضاء بأمر جديد، والموضوع فوت الملاك، فنشكّ هل تحقّق فوت ملك الفريضة ليجب القضاء أم لا؟ ومقتضى البراءة عدم وجوبه.

وأما التوهّم بأننا ثبت فوت الملاك بواسطة استصحاب عدم استيفاء ملك الفريضة؛ إذ يحتمل عدم استيفاء ملك الفريضة بالعمل الناقص، ونتيجة هذا الاستصحاب ثبوت وجوب القضاء.

تقريبه: أننا قبل الإتيان بالعمل الناقص لم نكن مستوفين لملك الفريضة، ولا بدّ أن نأتي بالعمل الناقص، وقد أتينا به في الوقت لاستيعاب العذر، فنشكّ هنا هل استوفينا ملك الفريضة أم لا؟ إذ لا منافاة بين أن يأتي الإنسان بالعمل الناقص، ولكن يصدق في نفس الوقت عنوان فوت ملك الفريضة، وقد ناقشنا المحقّق النائنيّ بمثل ذلك، فهنا ربّما يتوهّم بأنّه باستصحاب عدم استيفاء الملاك الملمزم ثبت فوت ملك الفريضة، ونتيجته ثبوت وجوب القضاء.

ولكن هذا غير صحيح، لأنّه يبتني على القول باعتبار الأصل المثبت، أي أنّه باستصحاب عدم استيفاء الملاك نريد إثبات الفوت، الذي هو عنوان وجودي، وهذا يعني إجراء الاستصحاب لإثبات الأثر المترتب على اللازم العقلي للمستصحب، ولا يجري ذلك؛ لأنّ أساس الاستصحاب قائم على التفكيك بين اللازم والملزوم في اللوازم التكوينية؛ لأنّ الاستصحاب تنزيل، وفي عموم التنزيلات تتحقّق ظاهرة التفكيك، وقد وضّحنا هذه الفكرة في بحث الأصل المثبت.

المقام الثالث

في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الإعادة

وتوضيح البحث والرأي المختار فيه خلال أمور:

الأمر الأول: إن موضوع البحث فيما لو كان العمل الناقص الذي يأتي به المكلف مطابقاً للمأمور به بالأمر الاضطراري من جهة أن موضوع هذا الأمر الاضطراري هو العذر أو العجز بالمعنى الأعم في الجملة، في حال العمل ولو كان أول الوقت، وأما لو كان الموضوع له هو العذر في آخر الوقت، كما ذهب إليه البعض بالنسبة للأمر بالتيمم، حيث ذهب إلى تأخير الصلاة لآخر وقت الصلاة، فإن لم يجد الماء في ذلك الوقت تيمم وصلّى، فهذا خارج عن موضوع بحثنا؛ إذ بما أنه أخذ آخر الوقت في الحكم فلا مجال للبحث عن الإعادة؛ إذ أنه لا يتسع الوقت للإعادة، وهكذا لو كان الموضوع للأمر الاضطراري هو العذر المستوعب، ولكن إنما حكم بجواز البدار والإتيان بالعمل أول الوقت من باب إحراز استيعاب العذر وبقائه لآخر الوقت، فهذا أيضاً خارج عن موضوع البحث، وذلك فإن البدار وإن كان جائزاً في هذه الصورة ولكنه مستند لإحراز وجود موضوع الأمر الاضطراري، وهو العذر المستوعب، أما بالعلم أو بالأمانة أو بالأصل، وإنما خرج عن موضوع البحث؛ لأنه داخل في المقام الثالث، وأن المأمور به بالأمر الخيالي أو الظاهري يجزي عن الواقعي أم لا؟

إذن فمورد البحث هو العمل المطابق للأمر الواقعي الاضطراري، فيما لو تمكنا من إعادته لارتفاع العذر، ولا يتحقق هذا المورد إلا إذا كان موضوع الأمر الاضطراري هو العذر في الجملة، ولو في أول الوقت، فإذا كان الموضوع ذلك فيكون العمل المأتي به مطابقاً للأمر الاضطراري، وبذلك يمكن البحث أنه بعد ارتفاع العذر في

الوقت هل تجب الإعادة أم لا ؟

وأما لو قلنا أنّ الموضوع هو العذر المستوعب ، بمعنى عدم التمكن من الفرد التامّ بلحاظ جميع الأفراد الطوليّة التي يمكن للوقت استيعابها ، فلو أحرزنا ذلك بالاستصحاب فيخرج عن مورد البحث ، وإن جاز لنا البدار ، ولكنّه من الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ لا الأمر الاضطراريّ .

ولكن وقع البحث هل يجري الاستصحاب في مثل هذا المورد أم لا ؟

فيه خلاف يبتني على أنّ الموضوع للأمر الاضطراريّ هو عدم التمكن من طبعيّ التامّ إلى آخر الوقت ، فيكون قابلاً للاستصحاب ؛ لأنّه له امتداد ، وأما لو كان الموضوع هو عدم التمكن من جميع الأفراد الطوليّة والعرضيّة بالنسبة للعمل التامّ ، فلا يجري الاستصحاب ؛ لعدم وجود القضية المتيقّنة ؛ إذ لم يكن هناك زمان لم نكن فيه متمكّنين من جميع الأفراد الطوليّة والعرضيّة لنستصحبه ، وظاهر الأدلّة هو عدم التمكن من طبعيّ التامّ مستمراً لآخر الوقت ، ومن هنا يجري الاستصحاب . ففي هذا الأمر أردنا الإشارة لتحديد موضوع البحث ، وهو جواز البدار والإتيان بالعمل الناقص من جهة كونه مأموراً بأمر اضطراريّ واقعيّ ؛ لأنّ موضوعه هو العذر في الجملة ، وليس مورد البحث جواز البدار والإتيان بالعمل الناقص استناداً لأمر ظاهريّ خياليّ .

الأمر الثاني : توضيح محلّ البحث ، ونشير فيه إلى بعض الموارد التي ذكر بأنّها تدلّ على أنّ موضوع الأمر الاضطراريّ هو العذر في الجملة .

وفي البداية نذكر مقدّمة :

وضّحنا في محلّه أنّ الأمر الاضطراريّ والأمر بالميسور لو استفدناه من أدلّة الاضطرار ، فالقاعدة تقتضي القول بأنّ الموضوع هو العذر المستوعب ؛ وذلك لأنّ الواجب علينا هو صرف الطبيعيّ بين المبدأ والمنتهى ، كصلاة الظهر بين الزوال

والغروب، وإنّما لا تتمكّن من الإتيان بالعمل التامّ وهو المأمور به، فيما لو كان العذر مستوعباً، وأمّا لو لم يكن مستوعباً فلا يصدق الاضطراب لحصول الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط الركنيّة، ولذلك في مثل هذا المورد لا نلتزم بمشروعيّة الإتيان بالعمل الناقص، وأنّه مطابق للمأمور به بالأمر الاضطرابيّ؛ لأنّ المتمكّن من الإتيان بالعمل التامّ ولو في ضمن بعض الأفراد الطوليّة فلا يصدق أنّه مضطرّ لأجل إخلاله ببعض شؤون المأمور به؛ وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعيّ بين الحدين، والمفروض قدرته عليه بالقدرة على بعض أفراد الطوليّة، ومن هنا لا يجوز له البدار بالعمل الناقص في هذه الموارد التي يعلم فيها بارتفاع العذر.

نعم، لو طرأ الاضطراب أثناء الاشتغال بالعمل، وقد وقع الإخلال ببعض السنن لا الفرائض، فنحكم بالصحة لقاعدة «لا تعاد»، كما لو فقد خلال صلاته ما يصحّ السجود عليه، ولكن لو أراد الصلاة ولا يمتلك ما يصحّ السجود عليه، ولكنّه سيحصل عليه بعد ساعة مثلاً، فهنا لا تجوز الصلاة؛ لأنّ الاضطراب عذر أثناء العمل، وأمّا الاضطراب السابق على العمل فليس عذراً مع وجود الأفراد الطوليّة.

إذن فإذا ثبت أنّه في الموارد التي يثبت فيها الأمر الاضطرابيّ استناداً لأدلة الاضطراب أمثال: (ما من شيء حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه) وأمثاله، فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الموضوع لها هو (العذر المستوعب)، إلّا أن يستفاد في بعض الموارد من الأدلّة أنّ الموضوع ليس العذر المستوعب، بل العذر حال الإتيان بالعمل، كما في المريض، حيث أنّ الأدلّة تدلّ على جواز صلاة المريض اضطجاعاً أو من جلوس، وأنّه مأمور بالأمر الاضطرابيّ الواقعيّ، وهي مطلقة، ولو علم بزوال عذره بعد ذلك فليس المعيار فيها عنوان الاضطراب، بل عنوان المريض يصليّ قاعداً، كما في الروايات.

ومن هذه الموارد مورد التيمّم، فإنّ بعض الأقوال في مسألة التيمّم يذهب إلى أنّ موضوع الصلاة مع التيمّم أن لا يكون الإنسان واجداً للماء حال العمل،

ولو في بداية الوقت ، ولكن بشرط أن يكون مأیوساً من وجدان الماء بعد ذلك ، فإذا كان مأیوساً بعد ذلك فيكون مأموراً بهذا العمل بالأمر الاضطراري الواقعي ، وبما أننا نقول في هذه المسألة بالإجزاء لذلك نقول بها هنا .

ومن الموارد ما ذهب إليه البعض ونذهب إليه أيضاً بأنه لو تيمّم وصلى وبعد إتمامه الصلاة حلّ وقت صلاة أخرى ، مع بقاء تيمّمه فيجوز له أداء الصلاة الأخرى بهذا التيمّم ، وقد اخترناه أيضاً ، ولو كان يعلم بزوال العذر بعد ذلك .

ومنها : مورد الصلاة مع المخالفين تقيّة ، فإنّ التقيّة وإن كانت في خصوص الاضطرار ، ولكن في خصوص الصلاة فتشريع مع تقيّة المداراة ، كما لو كانت الغلبة في مكان الصلاة مع المخالفين ، فلاجل المداراة معهم يجوز الصلاة معهم أوّل الوقت وإن استلزمت الإخلال ببعض ما يعتبر في الصلاة ، لاختلاف رأينا معهم ؛ لأنّه قد ثبت عندنا صحّة التقيّة المداراتية في خصوص الصلاة ، ولكن ثبوتها في غير الصلاة محلّ إشكال وحتىّ في باب الوضوء .

الأمر الثالث : من ناحية (الملاك) بأن تصوّر عدم الإجزاء من ناحية الملاك ، فمع توفّر الملاك في الأمور به بالأمر الاضطراريّ وجواز البدار ، فكيف يلزم علينا الإعارة ؟

فإذا فرضنا وجود ملاكين : أحدهما قائم بطبيعي الصلاة ولو تمثّلت بالصلاة الناقصة في حال العذر ، وملاك آخر قائم بالصلاة التامة ولكنّه قابل للاستيفاء ، ولو استوفينا الملاك الأوّل ، فهنا نكون مأمورين بالإتيان بالتامة لاستيفاء ملاكها ، كما لو توفّر الملاك في طبيعي الصلاة مع الطهارة ، ولو كانت الطهارة ترابيّة في حال عدم التمكن من المائيّة في أوّل الوقت ، وهذا الملاك يوجب الترخيص لنا بالصلاة مع الطهارة الترابيّة في أوّل الوقت ، وذلك لاشتغالها على الملاك الملزم ، وهو يكفي في مشروعيتها في الجملة ، ولكن هناك ملاك آخر قائم بخصوص الصلاة مع الطهارة

المائة، والمفروض أن هذا الملاك قابل للاستيفاء، ولو كنّا قد استوفينا الملاك الآخر، ومن هنا نؤمر بإتيان الصلاة التامة لاستيفاء ملاكها الملزم بعد زوال العذر. وأما لو فرض أن الملاك الثاني غير قابل للاستيفاء بعد استيفاء الملاك الأول، فهنا لا يمكن توجّه الأمر للعمل الناقص؛ لأنّ نتيجته تفويت الملاك الملزم في الوقت. إذن فلا محذور من حيث الملاك، فيمكن أن يجوز البدار لاشتغال العمل الناقص على الملاك الملزم حقيقة، ولكن في نفس الوقت لو زال العذر بعد ذلك في الوقت، فيؤمر بالعمل التام. إذن فيعقل عدم الإجزاء من ناحية الملاك.

الأمر الرابع: كيف يتمّ جعل القانون وفق هذين الملاكين لتكون نتيجته عدم الإجزاء؟

هناك نوعان من جعل القانون :

النوع الأول: التخيير بين الأقل والأكثر، بأن يخاطب هذا المكلف أمّا بالإتيان بالعمل الناقص في أول الوقت حال العجز، ولكن يعقبه بالعمل التام بعد زوال العذر في الوقت، أو بالإتيان بالعمل التام بعد زوال العذر، فأحد شقّي التخيير المجموع المركّب من العمل الناقص في أول الوقت والتام في الوقت بعد زوال العذر، فهو بشرط شيء، وأمّا الشقّ الآخر فهو خصوص التام بشرط لا عن تقدّم الناقص.

ونتيجة هذا التخيير هو جواز البدار، والإتيان بالعمل الناقص في أول الوقت حين العجز، وهذا العمل الناقص واجد للملاك الملزم قطعاً، والتام لا بدّ أن يأتي به، سواء كان مسبوقاً بالناقص كما في الشقّ الأول، أو غير مسبوق كما في الثاني.

النوع الثاني: الأمر بطبيعيّ الجامع بين الناقص حال العذر والتام بعد ذلك، وهذا الأمر تعييني، وهناك أمر تعييني آخر بالإتيان بخصوص التام، فإنّه حين الأمر بالجامع تعييناً فيجوز الإتيان بالتام دون الإتيان بالناقص قبله، فحين الإتيان بالتام يتحقّق الجامع قهراً، وهو الأمر التعينيّ الأول، وكذلك تحقّق الأمر التعينيّ

الثاني وهو الأمر بالحصّة ، وبذلك يحصل امتثال أمرين تعيينيّين من خلال الإتيان بعمل واحد ، كما لو كان بين الخطابين العموم من وجه : (أكرم العالم ، وأكرم الهاشمي) ، فيجوز له إكرام عالم هاشمي ، وبذلك يحصل امتثال الخطابين بإكرام واحد ، فهنا لو امتثلنا التامّ لاحقاً فحسب دون أن نمثل الناقص قبله ، فنكون قد امتثلنا الأمرين في خصوص التامّ ، وأمّا لو كنّا قد أتينا بالناقص قبله فيكون قد امتثلنا أمراً تعيينيّاً بالناقص ، وامتثلنا أمراً تعيينيّاً آخر بالتامّ .

إذن فيمكن تصوّر نوعين من الجعل ، ونتيجة كلّ واحد منهما جواز البدار ، وجواز الإتيان بالعمل الناقص مضافاً للمولى بداعي الأمر الوجوبيّ في الجملة - وسيأتي بيان في الجملة - وبعد ذلك يجب الإتيان بالعمل التامّ ؛ لأنّ مفروض كلامنا عدم الإجزاء . ومن خلال هذا الأمر تبين أنّه يمكن تصوّر نوعين للجعل ، وبذلك ظهر ما في كلام بعض الأعظم في المحاضرات ، حيث اكتفى بالنوع الأوّل لتوجيه كلام صاحب الكفاية ، وهو الأمر التخيريّ الذي يتوجّه لشقّين أحدهما مجموع العمل الناقص حال العجز ، والتامّ بعد ذلك ، والشقّ الآخر هو خصوص العمل التامّ غير المسبوق بالناقص حال العذر .

فأشكل عليه أنّ هذا التصوير غير معقول ؛ وذلك لأنّه من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين ، وهو غير معقول ، إلّا إذا رجع إلى المتباينين ، ووضع كلامه بتوسّع . وملخصه : بأنّه لا يمكن لنا القول بأنّ العمل الاضطراريّ واجب ؛ وذلك لأنّه يشترط في الواجب التخيريّ أن لا يجوز تركه لا إلى بدل ، وهنا يجوز لنا ترك العمل لا إلى بدل ، فالتامّ يجب الإتيان به على كلّ حال بعد زوال العذر ، وأمّا الناقص الذي نأتي به سابقاً ، فيجوز لنا تركه لا إلى بدل ، ولا يعقل الترخيص في ترك الواجب لا إلى بدل .

نعم ، يجوز ترك الواجب إلى بدل كما في الواجب التخيريّ ، فكلّ عدل يجوز تركه إلى بدل . ولكن لا يجوز تركه لا إلى بدل ؛ لأنّ نتيجة ذلك أنّه يكون

مستحباً؛ لأنَّ المستحبَّ هو الذي يجوز تركه لا إلى بدل، وعلى ضوئه ذكر بأنَّ التخيير بين الأقلِّ والأكثر غير معقول.

يقول -بعد عدم رفع اليد عن التأمَّ لا معنى لإيجابه الفرد الناقص-: «حيث أنَّه لا يترتب على وجوبه أثر، بل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادرة وعدمه على تقدير عدمها، وأيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الإتيان به، وعدم كونه كذلك على تقدير عدم الإتيان به»^(١).

ولكن هذا الاعتراض غير تامٍّ، فإنَّه لا محذور في التخيير بين الماهية بشرط لا والماهية بشرط شيء مع افتراض تقدّم المحصّص؛ لأنَّ المفروض أنَّ أحد طرفي الواجب التخييريّ هو العمل التامُّ بشرط كونه مسبقاً بالناقص، والآخر العمل التامُّ بشرط عدم سبق الناقص، وفي مثل ذلك لا محذور في التخيير بين الأقلِّ والأكثر، وإنَّما يأتي المحذور فيما لو كان موجب أكثرية أحدهما متأخراً في الزمان، فيمكن القول بسقوطه إذ لا معنى للإتيان به ثانياً.

وأما إذا كان موجب أكثرية الأكثر متقدماً في الزمان، كما في مورد بحثنا، فالصلاة التامة تارة تعتبر أكثر، وأخرى أقلّ، وأكثريتها بلحاظ مسبقيتها بالعمل الناقص، كما ذكرنا أنَّ الواجب مجموع العمل الناقص حال العذر، والتأمَّ بعد زوال العذر، فالمجموع واجب واحد، فهنا لا يسقط التأمَّ وإن أتى بالعمل الناقص؛ لأنَّ المفروض أنَّ التأمَّ لم يأت، وأمّا الطرف الآخر للتخيير هو التأمَّ غير المسبوق بالناقص.

والتوهم الذي يذكر في بحث الأقلِّ والأكثر كما سيأتي في بابهِ حيث يمكن التوهم أنَّه قلنا بالتخيير بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاثة، فهنا موجب أكثرية الأكثر هو الحاق شيء به، وأمّا في مبحثنا فما يوجب الأكثرية هو تقدّم الشيء لا اللحق، فلا يأتي هذا التوهم.

وأما ما ذكره من فكرة، وقد عبّر عنها في التقريرات بعبارات مختلفة، وأنه يلزم من القول بالتخيير تحقق واجب يجوز تركه لا إلى بدل. فهذا لا يأتي هنا؛ وذلك لأن الواجب هو العمل الناقص بضميمة التام، وبدله عبارة عن التام بشرط لا، أي غير المسبوق بالناقص.

إذن فيوجد هنا ما هو مقوم الواجب التخييري، أي أن كل واحد من الواجبين يجوز تركه إلى بدل، لا إلى ما لا بدل له، ولا يلزم منه الترخيص في تركه لا إلى بدل؛ لأن أحد شقي الواجب التخييري هو مجموع العمل الناقص المتعقب بالتام حال زوال العذر في الوقت، والشق الآخر هو بدله، وهو عبارة عن العمل التام بعد زوال العذر غير المسبوق بالناقص.

فلا يقال: إننا لو أتينا به فهو واجب، وإذا لم نأت به فليس بواجب، كعتق الرقبة وصوم الشهرين، فإذا أعتق الرقبة كان مصداقاً للواجب التخييري، وإذا لم يعتق فلا يكون مصداقاً، ولكن بشرط الإتيان بالعدل الآخر، وقد عبّر في المحاضرات عن هذه الفكرة بتعابير مختلفة، منها «وأيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الإتيان به، وعدم كونه كذلك على تقدير عدم الإتيان»، ومنها قوله: «وجوبه على تقدير المبادرة وعدمه على تقدير عدم المبادرة»، ومنها: «الأمر الاضطراري في طول الأمر الاختياري، ومع تمكّن المكلف من امتثال الأمر الاختياري لا موضوع للأمر الاضطراري»^(١)، ولكننا هنا لم نصوّر أمراً اضطرارياً بهذا المعنى، بل تصوّرنا واجباً تخييرياً أحد شقيه العمل الاضطراري مع العمل الاختياري في حال زوال العذر، حيث يأتي بالمجموع، والشق الآخر الإتيان بالعمل الاختياري غير المسبوق بالاضطراري، فلم نفترض أية طولية بناء على هذا التصوير.

إذن فهذا النوع من الجعل هو معنى متصور في نفسه.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢: ٢٣٥.

ولكن يمكن أن يقال بأنه بعيد، أو نظمثنّ بعدم وقوعه؛ لأنّ مرجعه إلى توجّه وجوب واحد لمجموع الصلاتين: التامة والناقصة؛ لأنّ مجموعهما أحد شقيّ الواجب التخيريّ، فيشتمل كلّ منهما على أمر ضمنيّ، فحكم الصلاة الناقصة كالركعة الواحدة من الصلاة لا بدّ من الإتيان بها بداعي الأمر الضمنيّ، أي بداعي الإتيان بالصلاة التامة لاحقاً لا بداعي الأمر الاستقلاليّ، ومن هنا فلا يمكن أن يعبر عن الناقص في الواقع بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ، وأمّا لو قصد عدم الإتيان بالصلاة التامة لاحقاً بعد الإتيان بالناقصة، فلا يكون العمل الناقص مأموراً به، بل هو تشريع محض بمثابة الإتيان بالركعة الواحدة دون إلحاقها بسائر الركعات.

إذن نتيجة هذا توجّه وجوب واحد لمجموع صلاتين، وهذه الفكرة مستبعدة، أو نعلم بعدم وجوب صلاة أخرى في آن واحد، ولو من باب تلك الأدلة التي دلّت على أنّ الله فرض من الجمعة إلى الجمعة خمسة وثلاثين صلاة، ووجوب صلاتين للظهر لا يتلاءم مع هذه الأدلة، بحيث تجب الصلاة الاختيارية والاضطرارية بأمر وحدانيّ يمكن الاطمئنان بعدم وجوب ذلك، ولكن لا يمكن القول بأنّه غير معقول، والشاهد على إمكان القول بوجوب صلاتين وكونهما مأمورين بأمر واحد أنّ جماعة من الفقهاء في باب نوافل الصلاة الواحدة التزموا بأنّها صلوات متعدّدة، كنافلة الظهر ثمانية ركعات، فذكروا أنّها أربعة صلوات، ولكنّها مأمورة بأمر واحد، ففي نافلة واحدة مأمورة بأمر استحبابيّ واحد، فهي صلوات أربعة، لذلك لا يضّر تخلّل القواطع بينها، ولكن لا يمكن التفكيك بينها اختياراً، وذلك لأنّ لها أمراً استحبابيّاً واحداً، ومن القائلين بهذا الرأي، وأنّ كلّ نافلة من الصلاة وإن اشتملت على عدّة صلوات، ولكن توجّه لها أمر استحبابيّ واحد، هو السيّد البروجرديّ في بحث الصلاة.

إذن فليست هذه الفكرة بذلك البعد بأن يتوجّه أمر واحد إلى صلاتين اثنتين مع الطهارة الترابية ومع الطهارة المائية؛ إذ لها شبيه في النوافل.

ولكن يمكن القول أنه بعيد عن فهم المتشريعة ولسان الأدلة ، ومخالف لعنوان بحثنا ؛ لأنّ عنوان البحث عن أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ مع كون موضوعه العذر غير المستوعب ، وأمّا في هذا المورد فعلى القول بعدم الإجزاء فمرجعه إلى أنه غير مأمور به بأمر استقلاليّ ، بل أنه جزء المأمور به ، فهو واجب ضمنيّ ، كالصلايتين المأمورتين بأمر واحد .

هذا كلّه حول التصوير الأوّل في هذا البحث .

وأما البحث عن التصوير الثاني : بأن يتوجّه أمران بنحو الوجوب التعينيّ في هذا المجال ، أحدهما متعلّق بالمطلق ، أي بنفس الطبعيّ الجامع بين الناقص حال العذر ، والتامّ بعد العذر ، والأمر التعينيّ الثاني متعلّق بخصوص التامّ بعد زوال العذر .

ويفترق التصوير الأوّل والثاني : في مجال الملاك ، حيث يتطابق في التصوير الثاني القانون والملاك تماماً ، فإنّه وكما فرضنا في الأمر الثالث أنّ هناك ملاكاً ملزماً قائماً بالطبعيّ ، وملاكاً ملزماً آخر قائماً بخصوص التامّ ، والجعل كذلك على وفق الملاك ، فكما أنه يوجد هنا ملاكان ملزمان ، فكذلك يوجد حكمان إلزاميّان تعينيّان ، فتتطابق الحكم والملاك ، بخلاف الجعل بنحو الوجوب التخيريّ .

وفي مجال الحكم الجزائيّ لأنّه على التصوير الثاني لو كان الشخص ذا حالتين ، ففي أوّل الوقت كان معذوراً عن الإتيان بالصلاة التامة ، وبعد ذلك ارتفع عذره ، ففي صورة تركه لكليهما وعدم إتيانهما فيلزم أن يعاقب بعقوبتين ؛ لأنّه خالف أمرين تعينيّين ، بخلاف التصوير الأوّل ، فإنّه قد خالف الوجوب التخيريّ ، لذلك فإنّه يعاقب عقوبة واحدة .

ولكن هل هذا التصوير معقول أم لا ؟ ولذلك أعرض بعض الأعاضم عن هذا التصوير لما سنذكره .

إنّ هذا التصوير في نفسه داخل في كبرى عامّه ، سيأتي البحث عنها في مبحث حمل المطلق على المقيد ، وأنّه إذا أمر بالمطلق البدليّ ، وأمر بالمقيد بدلاً أيضاً - كما لو قال : (أعتق رقبة) ، وبعد ذلك قال : (أعتق رقبة مؤمنة) - وهنا يذهب العلماء إلى حمل المطلق على المقيد ، ففي كلّ مورد توجّه أمر للطبيعي وأمر للحصّة ، وكان كلاهما إلزاميين ، فهنا لم يلتزموا بوجود أمرين .

وما نحن فيه داخل في هذه الكبرى ، فالمفروض أنّه توجّه أمر للطبيعي الجامع بين الناقص حال العذر ، والتامّ بعد زوال العذر ، وأمر توجّه لخصوص التامّ بعد العذر .

وقد التزموا هنا بعدم وجود أمرين ، وذكروا تقرّبات عديدة لذلك نذكر هنا تقرّبين :

التقريب الأول : ذهب إليه بعض الأعاضم ، وقد ذكر في تعليقه أجود التقريرات ^(١) والمحاضرات ^(٢) ، ومحصّله : أنّه على تقدير الإتيان بالحصّة المقيدة فتكون مجمعاً للملاكين ، فيجتمع كلا الملاكين في حصّة عتق الرقبة المؤمنة ، وبناءً عليه فيلزم الأمر بخصوص الحصّة ، ولا يصحّ الأمر بالمطلق ، إلّا إذا كان أمر بهذا الأسلوب (أنت بالمطلق في ضمن هذه الحصّة ، أي أعتق الرقبة الكافرة أولاً ، ثمّ بعد ذلك أعتق الرقبة المؤمنة ، أو أنّه يقول : أعتق الرقبة المؤمنة من البداية ؟) ، والمفروض أنّ مرجع الخطابين إلى الأمر بخصوص الحصّة ، أي الرقبة المؤمنة ؛ لأنّها مجمع الملاكين .

فإذا لم يكن الأمر كذلك فلا بدّ من التخيير في مقام الامتثال ، بأن يعتق الرقبة الكافرة أولاً ، وبعد ذلك يعتق الرقبة المؤمنة ، ولكن هذا التخيير مخالف لمقام

(١) أجود التقريرات : ١ : ٥٤٠ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه : ٥ : ٣٧٩ .

الإثبات حيث يلزم التقييد، ففي التعبير عن المطلق لا بدّ أن يقول: (يجب عليك عتق الرقبة الكافرة أولاً، ثمّ عتق الرقبة المؤمنة ثانياً)، فلا بدّ من التقييد بقيد (أولاً)، وفي الشقّ الآخر للتخيير يقول: (أعتق الرقبة المؤمنة أولاً)، ومثل هذا التخيير يرجع إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر.

إذن فمرجع الأمر (أعتق رقبة) إلى التقييد بأن يقول: (أعتق رقبة غير مؤمنة أولاً، ثمّ أعتق رقبة مؤمنة)، ومثل هذا التقييد خلاف الظاهر، ويحتاج إلى العناية. إذن فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد، وأنّه لا يوجد إلّا أمر واحد، وهو الأمر بخصوص عتق الرقبة المؤمنة؛ وذلك لأننا لو التزمنا بوجود أمرين فلا بدّ أن يكون الأمر بالمطلق مقيّداً، وهذا التقييد مخالف لتمام الإثبات.

ويمكن أن يكون عدم تعرّضه للتصوير الثاني هو اعتقاده باتّحاده مع التصوير الأول، ورجوعه إلى باب التخيير بين الأقلّ والأكثر. ولكن يعترض عليه:

أولاً: بأنّه يقول بأنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما نحن فيه غير معقول في مقام الثبوت، بينما هناك في التصوير الأول يقول بأنّه مخالف لمقام الإثبات، فما الفرق؟

وثانياً: إنّ التقريب الذي ذكره هناك غير صحيح؛ لأنّ فيه خلطاً بين مرحلة لقانون ومرحلة الامتثال، فمرحلة جعل القانون ليس فيها أي تقييد، فقد أمر بعتق الرقبة مطلقاً، وأمر بعتق الرقبة المؤمنة، والعقل يقول لنا بأنّه إذا أردت امتثال كلا التكليفين فهناك طريقان، أحد الطريقتين هو انتخاب الأسهل، بأن تعتق الرقبة المؤمنة فحسب ابتداءً، والطريق الثاني وهو الطريق الأشقّ بأن تعتق أولاً الرقبة الكافرة، ثمّ تعتق الرقبة المؤمنة، فمثل هذا المطلب يرتبط بالإدراك العقليّ في مرحلة الامتثال، ولا يتأتّى منه التقييد في مرحلة الحكم، حتّى يقال بأنّه مخالف أو موافق لمقام الإثبات، فهذا من قبيل العامّين من وجه، فلو قال المولى: (أكرم العالم)، وقال: (أكرم الهاشميّ)، فالعقل يقول لنا إذا اردت امتثال كلا التكليفين فهنا طريقان:

الطريق الأول إكرام العالم الهاشمي ، فإنه مجمع العنوانين ، وهو الطريق الأسهل ، والطريق الثاني : أن تكرم أولاً عالماً غير هاشمي ، وبعد ذلك تكرم هاشمياً غير عالم ، ونتيجته تحقق إكرامين ، فليس نتيجة ذلك هو حدوث التقييد في الحكم بأن يكون هكذا : (أكرم العالم غير الهاشمي أولاً ، ثم أكرم الهاشمي غير العالم ثانياً) ، فهذه مما ترتبط بإدراك العقل في مرحلة الامتثال ، وليس المجال مجال التقييد حتى يتوهم أحد بأن ذلك لا يتم إلا بتقييد المطلق ، وأنه يلزم الإتيان أولاً بالمطلق في غير الحصة حتى يقال بأنه مخالف لمقام الإثبات .

التقريب الثاني : وهو الذي ذهبنا إليه أن مقتضى القاعدة أن الأوامر ومطلق الأحكام جعلت لأجل التأثير في الإحساسات لذلك لا بد أن تجعل بنحو لا تخالف المرتكزات ، ويمكنها قيادة إرادة المكلف وعدم تأديتها لتحريره ، وهذه قاعدة عامة في جميع التكاليف ، ولا يتحمل العقلاء هنا الأمر بالطبيعي إلزاماً ، ثم الأمر بالحصة إلزاماً ، سواء ذلك في الأوامر القانونية أو الشخصية ، فلو قال المولى لعبده : (اشتر كيلو من اللحم ، سواء لحم الغنم أو لحم غيره) ، ثم قال له : (اشتر كيلو من لحم الغنم) فهنا لا يفهم العرف تحقق التكليفين بامتثال واحد ، بل يتساءل منه أن يشتري كيلوين من اللحم ، فان أجاب المولى بأنه لا يريد إلا كيلو واحد فيعترض عليه العبد ، لماذا لم تقل من البداية اشتر الواحد من لحم الغنم ، وإذا لم تظفر به فاشتر كيلو من لحم غيره .

إذن فهذا الأسلوب في الجعل يؤدي لحيرة المكلف ، وسر هذا التحير : أن الأمر الإلزامي بالحصة يوجب كون الحصة في الخارج لازمة ومع وجوده فلا يرون المبرر للأمر بالمطلق ، ولا نعني من ذلك أن هذا الفهم العقلاني موافق للموازن الفلسفية ، فإنه غير مطابق للموازن الذهنية والفلسفية ، فإن الأمر بالمقيد لا يلزم منه امتثال المقيد ؛ إذ يمكن أن يوجد محذور شديد من امتثاله ، فإنه لو أراد شراء لحم الغنم فيجب عليه الذهاب لسوق بعيد جداً لشرائه .

وأما الأمر الأول بالمطلق ، فإنه سهل ؛ إذ يتحقق شراء لحم غير الغنم أيضاً ، وهو يريد امتثال الأسهل ، ويتحمل عقوبة ذلك التكليف ، ولكن بما أن التكاليف سواء الشخصية أو القانونية ، تتوجه للعقلاء ، والعرف لأجل التأثير في إحساساتهم وقيادة إرادتهم دون وقوعهم في حالة التحير ، فلا يرون وجود أمرين متوافقاً مع مرتكزاتهم ، سواء كانت مرتكزاتهم صحيحة أم لا فلسفية أم لا .

إذن فالفهم العقلاني العام لا يتوافق مع الأمر بالطبيعي إلزاماً ، والأمر بالحصّة إلزاماً . نعم ، لو قال الأفضل أن تشتري كيلو لحم من الغنم ، فلا يروونه مخالفاً للتكليف الأول ؛ إذ أنه لم يؤخذ على نحو الفرض ؛ لأنّ التكاليف الاستجابية لا توجب الإلزام ، وهذا هو السرّ في العامّين من وجه ، حيث لا يرون محذوراً في جعلهما ، فلو قال : (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي) ، فالجميع ليس إلزامياً مفروضاً . إذن فهذا الإلزام في أذهان العقلاء بواسطة الأمر الإلزامي بالمقيّد ، أدّت إلى أن يرد الأمر بالمطلق لا وجه له ، وبما أن التكاليف الشرعية متوجهة لعامة العقلاء وارتكازاتهم ، لذلك لا بدّ أن تشتمل على ميزة عدم التحير العقلاني ، وتؤدي إلى قيادتهم الروحية تماماً ، فلاجل عدم وقوعهم في ذلك الاضطراب والتحير النفسي من خلال إلقاء خطابين لا يتمكّنون من تقبلهما إدراكاً ، وجب عدم إلقاء ذلك عليهم ؛ لأنّه يؤدي لمثل هذا التحير لمخالفته لمرتكزاتهم ، لذلك فإنّ المولى لا يأمر بمثل هذين الأمرين ، لا في الأوامر القانونية ولا في الأوامر الشخصية .

ولعلّ هذا هو السرّ في حكم العقلاء بعدم توجيه تكليفين في هذه المسألة لمخالفته لمرتكزاتهم ، ولكن بما أنّه لم يتعارف عند العلماء التعليل بالجهات الارتكازية ، بل يحاولون إقامة البراهين على آرائهم ، فمثلاً : ذهب المحقق الأصفهاني وبعض الأعاظم أنّ السرّ هنا في عدم إمكان الخطابين أنّه لا يمكن الأمر بصرف الوجود مرتّين ، وغيرها من البراهين ، ومن هنا لأجل إقامة البراهين وعدم التعليل بالمرتكزات ، سواء كان البرهان مقبولاً أم لا ، والغالب أنّ البرهان

الذي يتلاءم مع المصطلحات الفلسفية هو الأفضل في رأيهم .

فهذا هو السرّ الذي دفعنا لانكار توجّه أمر إلزامي بالطبيعي اللا بشرط ، وأمر إلزامي بالحصة ، وهو اشكال قانوني ، ونتيجته أننا لا نلتزم فيما نحن فيه بتوجّه أمر للجامع بين الناقص حال العذر والتامّ بعد زواله ، وأمر إلزامي يتوجّه للتامّ بعد العذر ، فهذه المسألة من مصاديق باب الأمر بالمطلق البدليّ ، والأمر بالمقيّد إلزاماً ، ولا يتقبّله العقلاء في مرحلة الإحساس والإدراك ، فهذا اعتراض قانوني .

إضافة إنّ نتيجة الأمر بالمطلق وبالمقيّد تعدّد الواجب وتعدّد العقاب على المخالفة وبلا إشكال في موارد توفرّ الأمر الاضطراريّ وموضوعه العذر في الجهلة حين العمل ، فهنا لو خالف الإنسان ذلك فلا إشكال بعدم تعرّضه لعقوبتين ، فلو لم يتمكّن الإنسان من أداء الصلاة أوّل الوقت لمرضى ما ، وفي الوقت يرتفع مرضه ويتمكّن من أداء العمل ، فهنا نقول بأنّه يجب عليه الصلاة بوجوبين : أحدهما الوجوب المتوجّه لطبيعي الصلاة ، أي للجامع بين الناقص والكامل ، وثانيهما : خصوص الكامل ، فلو لم يأت به فيعاقب عقوبتين ، بخلاف ذلك الإنسان السليم في أوّل الوقت إلى آخره ، فلو لم يصلّوا فإنّهم قد خالفوا تكليفاً واحداً ، ويعاقبون بعقوبة واحدة ، وكذلك الإنسان المريض من أوّل الوقت إلى آخره ، فهم أيضاً يعاقبون بعقوبة واحدة ، أمّا أولئك الذين لهم حالتان في الوقت - حالة المرض والصحة - فيلزم على ضوء ذلك أن يعاقبوا بعقوبتين ، مع أنّه ليس هناك عقوبتان ، وكذلك ليس هنا وجوبان من الصلاة وصلاتان ، وذلك للأدلة القائلة بأنّ الإنسان لا تجب عليه صلاتان في الوقت الواحد ، فلا يجب علينا صلاتان من صلاة الصبح ، وهذا هو المنشأ لعدم التزامنا بهذا النوع الثاني .

وهنا إشكال مشترك بين التصويرين ؛ إذ التصوير الأوّل هو التخيير بين الأقلّ والأكثر ، والتصوير الثاني هو الأمر بالطبيعي لا بشرط ، والأمر بالحصة .

ولكن هذا لا يتلاءم أبداً مع لسان الأدلة التي تدلّ على تشريع الأمر الاضطراريّ ؛

إذ ذكرنا سابقاً بأنَّ هناك طريقتان للأمر الاضطراريّ: أحدهما طريق الهوويّة ومتمّم الجعل التطبيقيّ، كما في صلاة الخوف والمطاردة. وثانيهما: طريق عدم الارتباطيّة المطلقة ومجالها نقص السنن عن عذر، حيث يستفاد من الأدلّة إنّ الارتباطيّة بين الفرائض والسنن ليست مطلقة، بل مختصة بحال التمكن.

وهذان الطريقتان لا يتلاءمان مع هذين التصويرين؛ لأنّ الطريق الأوّل يعني أنّ الصلاة هي هذه الاضطراريّة، والثاني يعني وجوب الأركان، وأمّا السنن التي لا نتمكّن من الإتيان بها حال العذر، فلا ارتباط لها بالأركان، ولا تكون واجبة، ومقتضى كلا الطريقتين هو إجزاء العمل الاضطراريّ، وهذا غير وجود الأمر بطبيعيّ الصلاة إلّا بشرط، وأمر آخر بخصوص الصلاة التامة، كما في التصوير الثاني، أو أنّه يتوجّه أمر للتخيير بين الناقصة أوّل الوقت والتامة بعد ذلك، والصلاة التامة، فإنّ هذه التصويرات جميعها فرضيات لا تتلاءم مع أسلوب تشريع الأحكام في الإسلام، والمستفاد من الأدلّة الشرعيّة والروايات عن المعصومين عليهم السلام، فإذا قيل لنا بأنّه بمجرد عدم التمكن من الصلاة التامة أوّل الوقت ستمكّنون من الصلاة الناقصة، فإنّ نتيجة هذا الخطاب هو الهوويّة، وأنّ الصلاة الناقصة هي الصلاة الواجبة، أو المراد أنّه لا مانع من الإخلال بالسنة في هذه الحالة، وأنّ الارتباطيّة بين السنة والفريضة ليست مطلقة.

إذن فمثل هذه التصويرات ليست مستندة للكتاب أو السنة، ليتمكن الاعتماد عليها، أو الإشكال عليها بإشكالات قانونيّة، بل مفاد الأدلّة أمّا الهوويّة ومتمّم الجعل التطبيقيّ في مرحلة التطبيق، أو نفي الارتباطيّة المطلقة بين السنن والفرائض، وهو يتلاءم مع الإجزاء.

ولكن هنا احتمال آخر:

بأنّ المجال هنا هو مجال التوسعة والتصرّف في مرحلة الامتثال، فالمأمور به هو عمل المختار وهو العمل التامّ، غاية الأمر أنّ الشارع المقدّس من باب التوسعة

يتصرّف في مرحلة الامتثال ويعترف بالعمل الناقص ، وقد التزم البعض بمثل هذا الاحتمال في حديث « لا تعاد » ، كالمحقّق العراقيّ والسيد الحكيم ، ومؤداه هو أنّ العمل الاضطراريّ مسقط للمأمور به ، ويكتفى به في مقام الامتثال .

ولكن هذه الفرضيّة غير صحيحة ؛ لأنّ مع أنّ المأمور به هو التأمّ في مجموع الوقت بين الحدين ، فالقول بالاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به ، على تقدير ورود هذا الاكتفاء وبهذا اللسان لا بدّ أن يكون من قبيل الاعتبارات الأدبيّة ، لا من قبيل الاعتبارات القانونيّة ، فهو إرشاد إلى تحقّق المأمور به بهذا العمل الناقص لا أنّ غير المأمور به يجزي عن المأمور به .

وهذا أيضاً خارج عن محلّ بحثنا ؛ لأنّه على هذا الاحتمال سيكون العمل الناقص الذي نأتي به هو المأمور به ، لا أنّه مسقط ومجز عنه .

إذن فالقول بعدم الإجزاء لا يتلاءم مع الالتزام بجواز البدار الذي هو مورد كلامنا بل هو أمر مستبعد .

الأمر الخامس : مقتضى الأصول اللفظيّة عند الشكّ

لو تقبلنا بالتصويرين السابقين ولم نتقبّل الاعتراضات عليهما ، وشككنا بينهما ، فما هو مقتضى الأصل اللفظيّ في المقام ؟

أمّا التصوير الأوّل وهو التخيير ، أي التخيير بين العمل الناقص في حال العذر ، والعمل التأمّ وبين العمل التأمّ غير المسبوق بالناقص ، فإن شككنا في الإعادة وعدمها يرجع إلى أنّ أحد شقيّ الواجب التخييريّ هو مجموع العاملين الناقص أولاً والتأمّ ثانياً ، أو أنّ أحد شقيّه هو الناقص حال العذر فحسب ، بينما الشقّ الآخر هو التأمّ غير المسبوق بالناقص ، فلو شككنا في ذلك فإنّ الأمر بالناقص قد توجه قطعاً ، وقد قيّد هذا الأمر بالناقص قطعاً بـ (أو) أي (أمّا الإتيان بالناقص حال العذر ، أو الإتيان بالتأمّ غير المسبوق بالناقص) ، ولكن لا نعلم هل قيّد بـ (الواو) أم لا ؟

أي (أما الإتيان بالناقص حال العذر والإتيان بالتمام بعد ذلك ، أو الإتيان بالتام غير المسبوق بالناقص) ، ومقتضى الإطلاق طبعاً هو عدم تقييده بـ (الواو) ، فالأصل اللفظي يقتضي عدم انضمام العمل الناقص للتام . وهذا كله على تقدير كون اللسان الدال على العمل الاضطراري هو لسان الأمر ، كما لو قال : (إذا كنت مريضاً أول الوقت فصل قاعداً) ، والأمر مولوي .

وأما لو قلنا إنه على تقدير وجود الأمر ، فالأمر إرشاد إلى كون هذا الفرد مصداقاً للصلاة ، فحينئذ لا يمكن التمسك بإطلاق (الواو) أو (أو) ، ونحن قد استفدنا هذا المعنى من أدلة الأوامر الاضطرارية ، وعليه فلا بد من التمسك بالإطلاق المقامي لأجل إثبات عدم وجوب الإعادة ، لا الإطلاق اللفظي .

وأما بناءً على التصوير الثاني ، وأنه يتوجه أمران تعيينان أمر للطبيعي الجامع بين الناقص حال العذر والتام ، وأمر لخصوص التام ، وقلنا إن هذا التصوير غير معقول مع قطع النظر عن الإشكالات التي وجَّهناها ، فلو قلنا بذلك فلا إشكال بأننا نتمسك بالإطلاق المقامي لا اللفظي ، فلو أمر بالناقص ونحن نشك بتوجه أمر استقلالي بالتام بعد ذلك ، فهنا لا بد من التمسك بالإطلاق المقامي ، فإن الأمر بالناقص لا بشرط من جهة كونه أحد مصاديق الطبيعي ، ولكن لا نعلم هل توجه أمر استقلالي بالتام أم لا ؟ ويصح التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم هذا الأمر بناءً على هذا التصوير .

وملخص الأمر الخامس هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة ، بناءً على التصويرين بمقتضى الإطلاق اللفظي والمقامي .

وأما المناقشة في ذلك بعدم وجود الدليل على أن العذر في الجملة يوجب مشروعية العمل ، فإن ذلك خروج عن محل البحث ؛ لأن المفروض وجود الدليل على جواز البدار .

الأمر السادس: مقتضى الأصل العملي.

بناءً على التصويرين السابقين لو أنكرنا الإطلاق المقامي واللفظي وشككنا بينهما، فما هو مقتضى الأصل العملي، هل هو البراءة أو الاشتغال؟

فبناءً على التصوير الأول، أي أن أحد شقي الوجوب التخيري هو مجموع الأمرين، وشقه الآخر خصوص العمل التام بعد انتفاء العذر غير المسبوق بالعمل الناقص، أو نحتمل أن الواجب التخيري غير ذلك، وإنما أحد شقيه العمل الناقص الشق الآخر العمل التام، وليس أحد الشقين مجموع العمليين، بل عمل واحد.

ويختلف الأصل هنا بحسب اختلاف الآراء في الواجب التخيري، فإذا قلنا بأن حقيقة الواجب التخيري عبارة عن أن كل واحد من العدلين متعلق للوجوب، ولكن مع وجود الخصوصية كما لو قلنا بتقييد الهيئة بشرط عدم الإتيان بالشق الآخر، أو نقول - كما ذهب الأصفهانى - بأن الترخيص بكل واحد إلى البدل.

فلو قلنا بتوجه الوجوب إلى كل واحد منهما فمرجهه إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، والأصل فيه البراءة؛ وذلك لأن أحد الشقين عبارة عن العمل الناقص، ولكن لا نعلم أن الشق الواجب هو العمل الناقص وحده، أو العمل الناقص المتعقب بالتام، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمفروض توجه الوجوب إلى هذا العمل، غاية الأمر أنه يشك بأن الواجب هو هذا، أو رخص بتركه إلى بدل، وبدله هو التام غير المسبوق بالناقص، فيأتي فيه ما ذكرناه في الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما بناءً على المسلك الآخر في الواجب التخيري، وأن الواجب عبارة عن أمر انتزاعي، أي الجامع بين الأمرين، فلو قال: أعتق رقبة أو صم شهرين متتابعين، و (أو) أداة تحويل، فمعنى ذلك أن الواجب هو الجامع بين هذين الأمرين لا كل واحد، وهذا هو المسلك الذي اخترناه في الواجب التخيري وفاقاً لجماعة،

وعلى ذلك فيكون التردد بهذه الصورة هل أنّ الواجب التخييري هو الجامع بين العمل الناقص والتامّ حال زوال العذر، أو أنّ الجامع هو أحد الأمرين، ما بين مجموع العمل الناقص والتامّ، وبين العمل التامّ بشرط عدم مسبقته، والأمر الانتزاعي في وحدته وكثرته يدور مدار المنتزع منه، فلو دار الأمر في أنّ الواجب التخييري هو أحد الأمرين الذي يكون أحد شقيّه عملاً واحداً أو عمليين، فنتيجته أن يكون (لأحد الأمرين) حقيقتان؛ إذ لدينا علم إجماليّ بأنّ واحداً من أحد الأمرين المذكورين واجب علينا؛ إذ لدينا اثنان من (أحد الأمرين) ونعلم إجمالاً بوجوب واحد منهما، وإجراء البراءة في أي واحد من أحد الأمرين معارض بالآخر، فيشكل البراءة لأنّ العلم الإجماليّ يقتضي الاحتياط، بأن يأتي بالعمل التامّ فحسب، أو يأتي بالناقص والتامّ كليهما لنعلم بتحقيق أحد الأمرين بكلا نحويه. هذا كلّ على التصوير الأوّل.

وأما بناءً على التصوير الثاني حيث لا نعلم أنّ الطبيعيّ لا بشرط هو الواجب علينا، أي الجامع بين العمل الناقص والتامّ، أو الواجب مضافاً إليه خصوص العمل التامّ بحده، فهنا من الواضح جريان البراءة؛ لأنّه من الشكّ في التكليف الاستقلاليّ، وأنّه هل يجب علينا العمل التامّ، أو لا يجب علينا العمل التامّ بعد الإتيان بالناقص؛ لأنّ الناقص مصداق للطبيعيّ الجامع بين التامّ والناقص، ولا نعلم بأنّه بالإضافة إليه هل توجه أمر لخصوص حصّة، وهي التامّ بشرط عدم مسبقته بالناقص أم لا، فتجري أصالة البراءة ونتيجته الإجزاء.

المقام الرابع

إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي

وهو من أهم بحوث الإجزاء ، ويمكن البحث عنه في ثلاث جهات :

الجهة الأولى : من جهة الأدلة التي تدل على الحكم الظاهري .

الجهة الثانية : من جهة الأدلة الدالة على وجوب القضاء والإعادة ، وهل أنها شاملة لموارد العمل الناقص استناداً للأمر الظاهري أم لا ؟ فمثلاً : لو كنّا نقول في باب الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة فأتينا بالأقل ، ثم تبدل رأينا للاشتغال ، فهنا يمكن القول بأن قاعدة الاشتغال لا تثبت عنوان الفوت بعد الوقت ، أو أنّ الحجة لم تكن واصلة إلينا ووصلت لنا بعد ذلك الحجة التي تدل على الجزئية أو الشرطية ، فيمكن أن يقال : بأن حجة الدليل متقومة بالوصول ، فلا يكون له تأثير فيما سبق .

والجهة الثالثة : بلحاظ الأدلة الخارجية التي استدلت بها على الإجزاء كالإجماع أو السيرة العملية ، أو قاعدة « لا تنقض السنة الفريضة » .

فالبحث يقع في ثلاثة مقامات :

المقام الأول :

هل أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يقتضي الإجزاء أم لا ؟

في المقام ثلاثة أقوال :

القول الأول : عدم الإجزاء مطلقاً ، سواء في باب الطرق والأمارات ، والأصول المحرزة وغير المحرزة ، كالاستصحاب ، وقاعدة الطهارة .

القول الثاني : التفصيل ، وذهب إليه المحقق الآخوند بين عدم الإجزاء في باب الطرق والأمارات ، والإجزاء فيما لو اعتمدنا في العمل على الأصل الناظر لتحقق

الموضوع أو فقدان المانع، أمثال: قاعدة الطهارة، وأصالة الحليّة، ويقول أيضاً: «بل استصحابهما في وجه قويٍّ»^(١)؛ وذلك لأنّ المجعول في القاعدتين هو الطهارة والحليّة، وفي الاستصحاب ففيه جعل الحكم المماثل، وبذلك يكون حاكماً على أدلّة الجزئية والشرطيّة والمانعيّة.

القول الثالث: الإجزاء في الطرق والأمارات بناءً على القول بالسببيّة لا الطريقيّة.

القول الأوّل: القول بعدم الإجزاء مطلقاً في الأمارات والأصول.

ودليله واضح، فإنّ الطرق الشرعيّة عبارة عن تلك الطرق العقلانيّة التي أمضاها الشارع المقدّس، واعتبر كاشفيّتها، فما دامت هي حجةً أمكن الجري عليها، ولكن بعد انكشاف مخالفتها للواقع، فلا بدّ من ترتيب آثار المخالفة للواقع؛ لأنّها غير مغيرة للواقع، وليس لها إلّا ميزة الكاشفيّة تأسيساً أو إمضاءً.

وأما الأصول فهي كذلك أيضاً؛ لأنّ الأصول عبارة عن وظائف عمليّة للشاكّ والمتحيّر، ولكن بعد ارتفاع التحير وانكشاف مخالفة العمل للواقع، فلا تقتضي إجزاء العمل المخالف للمأمور به واقعاً، فلو أجرينا البراءة عن الجزئيّة، أو أصالة الطهارة، ثمّ انكشف كونه جزءاً أو نجساً واقعاً، فلا إجزاء للعمل المستند للأصل.

القول الثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية، بأنّ الطرق لا تقتضي الإجزاء،

وأما الأصول فإنّها تتّصف بميزة الحكومة، وتكون ناظرة لتوسعة الواقع، أي الجزئيّة والشرطيّة، وهذه الأصول أمثال أصالة الحلّ وقاعدة الطهارة والاستصحاب على وجه قويٍّ، فهي تقتضي الإجزاء.

ولأجل إجمال كلام المحقّق الآخوند، لذلك وجّه المحقّقون من العلماء اعتراضات عليه، أمثال المحقّق النائيني، ومن تبعه.

وفي البداية لا بدّ من توضيح رأي المحقّق الآخوند .

وتوضيح رأيه بتقريب منّا يتوقّف على بيان أمرين ، والملاحظ أنّ موضع الكلام قاعدة الطهارة ، وبعد ذلك نشير إلى قاعدة الحلّ والاستصحاب :

الأمر الأوّل : إنّ مدرك قاعدة الطهارة موثقة عمّار : «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ ، فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»^(١) .

وفي هذه الموثقة احتمالان :

الاحتمال الأوّل : إنّ هذا الكلام مسوق لجعل الوظيفة العملية للشاكّ ، والذي يعبر عنه بـ (الحكم الظاهري) ، والحكم الواقعي هو الذي يترتب على الموضوع من حيث هو ، وأمّا الحكم الظاهري فهو الذي يترتب على الموضوع بما أنّه مشكوك ، فتعامل مع الشيء في مقام التحير معاملة الطهارة مثلاً .

الاحتمال الثاني : إنّ هذا اللسان ممّا يرتبط بفكرة (التنزيل) ، بمعنى أنّ الشيء الذي لا نعلم بقذارته ننزله منزلة الطاهر ، ولو كان في الواقع نجساً ، وأساس التنزيل أنّ آثار المنزل عليه تترتب على المنزل ، وفيما نحن فيه ، فإنّه وإن وجدت النجاسة واقعاً ، ولكن نفترضها كأن لم تكن : (فكلّ شيء نظيف ولو كان نجساً واقعاً) ، وللنجاسة نوعان من الآثار : نوع يكون ارتباطها بالنجاسة ارتباطاً ذاتيّاً ، ونوع يخضع ارتباطها بالنجاسة للجعل والمواضعة .

والنوع الأوّل من الآثار مثل المظهرية حيث تترتب على النجس واقعاً ، وكذلك تنجيس الملاقي ، وإن جهل الإنسان بنجاسة الملاقي ، فمثل هذه الآثار يكون ارتباطها بالنجس الواقعي ارتباطاً ذاتيّاً ، أمّا على مسلك الشيخ بأنّ الطهارة والنجاسة من الأمور التكوينية فهو واضح ؛ لأنّ الشيخ يرى بأنّهما من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع ، ويقابله المسلك الذي يذهب إلى أنّ النجاسة والطهارة من

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

الأحكام الوضعية والاعتبارات القانونية .

فعلى مسلك الشيخ فلا يمكن للنفس الواقعي الذاتي أن يكون مطهراً ؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه ، والشيء النفس تكويناً كيف يزيل النجاسة ، وكذلك فإنَّ النفس التكويني يؤثر في نجاسة ملاقيه ، فلا تفكيك بين النفس والآثار الواقعية بناءً على مسلك التكوين .

وأما بناءً على القول بأنَّ الطهارة من الأحكام الوضعية ، فإنَّ ارتباطها ذاتي أيضاً ، وليست خاضعة للتنزيل ؛ وذلك لأنَّ الأحكام الوضعية - كما وضَّحناه - متقومة بالآثار المترتبة عليها ، فهذه الآثار هي التطهير ، وعدم نجاسة الملاقي لا يمكن أن تنفك عن النجاسة الواقعية في مرحلة الواقع ، سواء على القول بأنَّ النجاسة من الأمور التكوينية أو الأحكام الوضعية على مختارنا .

ولكن هناك نوع من آثار النجاسة ليس ارتباطها بها ارتباطاً ذاتياً ، بل أنَّها خاضعة للجعل والمواضعة ، كما في اشتراط طهارة البدن واللباس للمصلي ، فلا تصحَّ مع نجاستهما ، فهنا يمكن للشيء أن يكون نجساً بنجاسة واقعية ، ولكن الشارع لا يعتبره مانعاً من صحَّة الصلاة ؛ لأنَّ المانعية أمر آخر على كلا المسلكين .

إذن فالآثار الشرعية المترتبة على النجاسة على نوعين : نوع يكون ارتباطها ذاتياً ، أما بلحاظ الترابط التكويني ، أو بلحاظ التقويم والاستبطان بالمعنى الذي اخترناه في الأحكام الوضعية ، ونوع تكون فيه الآثار خاضعة للجعل ، ويكون ارتباطها بلحاظ التشريع المحض .

فبناءً على مسلك التنزيل ، وأنَّ معنى «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» ، أي كلُّ قدر لم تنكشف قذارته فهو منزل بمنزلة النظيف والطاهر ، أما بالنسبة للآثار من النوع الأول ، فإنَّ حكومة هذا الدليل عليها حكومة ظاهرية ، حيث تريد بيان الوظيفة العملية للشاكر ، ولا يمكن أن تكون حكومتها حكومة واقعية ؛ لأنَّ التفكيك في الواقع محال ، فإنَّه بعد افتراض وجود النجاسة الواقعية ، فلا يمكن

انفكاك تلك الآثار الواقعية عنها على كلا المسلكين .

وأما بالنسبة للنوع الثاني من الآثار ، فإن حكومتها حكومة واقعية ، وتنزيلها تنزيل واقعي ، فالشيء يعتبر طاهراً واقعاً وتوسّع أدلة شرطية الصلاة وطهارة المسجد والثوب والبدن .

وأما نتائج مسلك التنزيل : فبناءً على مسلك التنزيل بالنسبة للنوع الأول من الآثار ، فإن موضوعه هو الشك ، فمن يشك بطهارة شيء ونجاسته ، فعليه ترتيب آثار الطهارة ، والحكومة الظاهرية إنما تكون للشاك .

وأما بالنسبة للنوع الثاني حيث تكون الحكومة فيها واقعية ، فلا تختص بالشك بل تشمل الناسي أيضاً ؛ إذ لا تشمله الغاية « حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ » ، فيحكم بأنه طاهر تنزيلاً ، بل حتى العالم بالطهارة لو كان علمه مخالفاً للواقع تشمله هذه الطهارة التنزيلية ؛ إذ ليست وظيفة عملية للشاك فحسب ، بل تشمل الناسي والعالم الذي يخالف علمه الواقع أيضاً .

وكذلك بناءً على مسلك التنزيل فتجعل آثار متعدّدة واقعاً بعدد آثار النجاسة والطهارة ؛ لأنّ هذا التعبير : « كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ » تعبير أدبي ، فنجعل أحكاماً متعدّدة ، ولهذه الفكرة أثر يذكر في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاشتغال في نجاسة الماء والتراب .

وأما بناءً على المسلك الأول ، وأنه حكم ظاهري ، فلا يأتي ذلك ، فإن الشارع جعل حكماً ظاهرياً وهو الطهارة ، ولا تبديل للواقع ، والحكم مختص بالشاك ولا يشمل الناسي فضلاً عن العالم .

إذن ففي (موثقة عمّار) احتمالان في مقام الثبوت : أحدهما يرتبط بالحكم الظاهري ، أي أنها تريد جعل الطهارة الظاهرية للشاك ، والثاني : وهو مجال التنزيل ، كما في الرجل الشجاع حيث ينزل منزلة الأسد ، ولا بدّ من ملاحظة طريقة ومقدار ترتيب الآثار التنزيلية ، فبالنسبة للآثار التي هي من المقومات فالتنزيل ظاهري ،

والطهارة وظيفه عملية للشاك، وأما بالنسبة للآثار التي يكون ارتباطها جعلياً، فالتنزيل واقعي والحكومة واقعية. إذن فهذه الموثقة بناء على مسلك التنزيل لها حكومتان ظاهريّة وواقعية في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فما هو الصحيح: رأي الوظيفة الظاهرية، أو رأي التنزيل؟ ويمكن تأييد مسلك التنزيل؛ وذلك لأنّ هذا اللسان «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» فإنّ هذا التقيد «حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» لسانه لسان التنزيل، ولا يريد الإخبار ليلزم الكذب، بل هو مجال التنزيل، والتنزيل عبارة عن إعطاء حدّ شيء لشيء آخر مثل: (زيد أسد).

ويختلف لسان التنزيل عن الحكم، وقد ذكرنا أنّ الاعتبار على قسمين: اعتبارات أدبية، واعتبارات قانونية، والاعتبارات الأدبية مثل المجاز والاستعارة وهو يعني إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، وأما الاعتبار القانونية فهي باب الأحكام، سواء التكليفيّة أو الوضعيّة.

والفرق بينهما: أمّا في الاعتبار الأدبية فيوجد التخالف بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، فإذا قال عن الرجل أنّه أسد فهو وإن استعمل اللفظ في مرحلة الاستعمال في معناه، بناءً على مختارنا في المجاز، ولكن ليس المراد الجدّي الحقيقي أنّه أسد، بخلاف ما لو قال: (هذا حلال أو حرام)، فهو يريد أن يقول أنّه حلال واقعاً، وفيما نحن فيه نعلم بأنّ اللسان «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ» لسان الاعتبار الأدبي لا الاعتبار القانوني.

مضافاً إلى أنّ الأحكام الظاهرية في زمانهم ﷺ لم تصل إلى حدّ القانون، على ضوء رأينا، بأنّ الأحكام القانونية امتداد وتكامل للاعتبارات الأدبية، بل حتّى في زماننا لم يعلم وصولها إلى هذا المستوى، فليست الأحكام الظاهرية للطهارة أو الحليّة كالأحكام الواقعية اعتبارات قانونية، بل المجال مجال الاعتبار، ولا يستفاد منه إلّا التنزيل.

بالإضافة إلى أنه في الجملة اللاحقة ورد: «فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَدِرَ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»، فنتساءل: ما المراد من ذلك الشيء الذي إذا علمت به فقد قدر، وتحدث فيه القذارة؟ فهل المراد هي القذارة الواقعية، مع أنها لا تدور مدار العلم، أو القذارة الظاهرية مع أن الأحكام الظاهرية لم تجعل للعالم، فالمراد هي القذارة التنزيلية.

إذن فالمتعين هو القول بأن قاعدة الطهارة ترتبط بالتنزيل، ونتيجة التنزيل صحة الصلاة مع المشكوك طهارته، حيث التزمنا بقاعدة الطهارة.

وأما التوهم بأن التنزيل ليس تنزيلاً واقعياً لأخذ الشك في الموضوع، أو لا أقل من الإجمال.

فجوابه: أنه لم يؤخذ أي شك في الموضوع، بل أخذ العلم بالخلاف وهو الغاية، لذلك قلنا بأنه يشمل مورد النسيان، بل حتى موارد العلم بالخلاف.

وقد اعترض المتأخرون على صاحب الكفاية، وفهم المحقق النائيني حيث وجه خمسة اعتراضات، ومحصّلها: اعتراضان هما الحلّي والنقضي.

أما الاعتراض الحلّي: إن مقتضى إطلاقات أدلة النجاسات الواقعية والتحفظ عليها في موارد وجود الحكم الظاهري على الخلاف، هو ترتيب جميع آثار الواقع على النجاسة الواقعية، وبما أن الاستفادة من قاعدة الطهارة هو الحكم الظاهري، ولا يستفاد منها إلا الوظيفة العملية للشاك والمتحير، ونتيجته التمكن من الجري العملي وفق الطهارة مثل جواز الدخول في الصلاة، وقد ذكر في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري عدم وجود التضاد بينهما، فيمكن الجمع بينهما، لذلك يمكن التحفظ على كليهما، فمن ناحية نحكم بأن النجاسة الواقعية تؤثر أثرها من جميع الجهات، ومن ناحية أخرى مع وجود حالة الشك يجوز لنا ترتيب آثار الطهارة، أمثال جواز الدخول في الصلاة، وبعد ذلك إذا انكشف الخلاف فترتب

آثار النجاسة الواقعية .

وهذا الاعتراض واضح الدفع بعد التقريب الذي ذكرنا لرأي المحقق الآخوند ، وأنه ليس المجال مجال الحكم الظاهريّ أو الواقعيّ ، حتّى يقال بالجمع بينهما ، فإنّه وإن عبّر بالحكم الظاهريّ ولكن مراده أنّ مفاد قاعدة الطهارة هو التنزيل ، ونتيجة هذا التنزيل هو إثبات الحكم الظاهريّ بالنسبة لبعض الآثار ، والوظيفة العلميّة للشاك . وأما بالنسبة لبعض الآثار الأخرى ، فالمجال مجال التصرف في الواقع . والحكومة واقعيّة ، وقد وضّحنا وجود الفرق بين الحكم الظاهريّ الذي هو وظيفة عمليّة للشاك ، وبين تنزيل النجس الواقعيّ منزلة الطاهر ، فيوجد فرق بينهما في مقام الثبوت والإثبات ، وقد ذكرنا أنّ موثقة عمّار تتلاءم مع مسلك التنزيل لا الحكم الظاهريّ .

إذن فهذا الاعتراض الحلّي غير صحيح .

وأما الاعتراض النقضيّ ، فقد ذكر فيه بأنّ هذا الرأي واضح الفساد فقهيّاً ، ولا يمكن للفقهاء الالتزام به ، ففي المحاضرات : « الالتزام بما أفاده ممّا لا يمكن في غير باب الصلاة من أبواب الواجبات ، كالعبادات والمعاملات ، ومن هنا لو توجّأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ، ثمّ انكشف نجاسته ، لم يلتزم أحد من الفقهاء والمجتهدين حتّى هو عليه السلام بالإجزاء فيه ، وعدم وجوب إعادته ، وكذا لو غسل ثوبه أو بدنه ، ثمّ انكشف نجاسته لم يحكم أحد بطهارته ، وهكذا » ^(١) ، حيث يقول بالجاهل بالنجاسة أنّه يلزم عليه الإعادة .

أقول : أمّا بالنسبة لمورد غسل الثوب ، فما ذكره صحيح ؛ إذ لم يحكم أحد بطهارته ، ولكن لا يلزم من رأي المحقق الآخوند الحكم بالطهارة في هذا المورد ؛ لأننا ذكرنا أنّ النجاسة ، سواء على رأي الشيخ الأنصاريّ ونسب للمشهور ، وأنّها

من الأمور التكوينية، أو على رأينا بأن النجاسة من الأمور الاعتبارية - أن التطهير خارج عن حدود التنزيل، كما وضّحنا هذه الفكرة في تقريب رأي المحقق الآخوند. وأما ما ذكره في مورد الوضوء بماء حكم بطهارته لقاعدة الطهارة أو استصحابها ثم انكشف نجاسته، وأنه لم يلتزم أحد من الفقهاء بالإجزاء، فغير واضح؛ لأنّ في المسألة أقوالاً عديدة، ربّما تجاوزت الخمسة، كما في الحدائق^(١)، وصاحب الحدائق نفسه قائل بصحة الوضوء في هذه الصورة، ونسب للسيد نعمة الله الجزائري والشيخ جواد الكاظمي، فيراجع المختلف^(٢) ومفتاح الكرامة^(٣)، حيث ينقل أقوالاً عديدة في المسألة.

وننقل هنا كلام مفتاح الكرامة في شرح قول العلامة: «فإن تطهر به - أي بالماء النجس - لم يرتفع حدثه، ولو صلى أعادهما مطلقاً»، قال: «إنّ في الوقت وخارجه عالماً بالنجاسة أو بالفساد أو جاهلاً بهما أو بأحدهما، كما عليه ابن سعيد فيما نقل والكركي وظاهر الصدوقين والمفيد والشهيد.

وأما أبو عبدالله العجلي، فإنّه وإن تردّد، لكن الظاهر منه ثبوت الإعادة مطلقاً، وفي النهاية والمبسوط بالقصر على بقاء الوقت إذا لم يسبق العلم، أمّا مع سبق العلم فيلزم القضاء خارج الوقت أيضاً...»، ثمّ ينقل كلام الوحيد البهبهاني، ومن ذلك كلّ يعلم عدم وجود التسالم في المسألة.

والشيخ في المبسوط^(٤) بعد أن يذكر رواية إسحاق بن عمّار في الاستصحاب، أو رواية عمّار بن موسى في التهذيب، وكذلك الصدوق في الفقيه، التزم الشيخ

(١) الحدائق الناضرة: ٢: ٣٧٠.

(٢) المختلف: ١٤ و ١٥.

(٣) مفتاح الكرامة: ١٢٣.

(٤) المبسوط: ٣٢.

هناك بالصحة .

فلا يوجد تسالم في المسألة ، فما ذكره أن أحداً من الفقهاء - وحتّى الآخوند نفسه - لا يقول بصحة الصلاة غير صحيح ، فنحن لم نطلع على رسالة المحقق الآخوند مع أن الكثير منهم حكموا بالصحة ؛ لأنهم استفادوا من قاعدة الطهارة الطهارة الواقعية .

مضافاً إلى أن ذلك لا يلزم من هذا الرأي ؛ لأن رواية إسحاق بن عمار تدلّ على لزوم الإعادة ، ويمكن أن يكون الحكم بالإعادة للنص الخاص ، فيكون من قبيل التخصيص لقاعدة الطهارة ، وتوضيح ذلك في الفقه .

إذن فمقتضى قاعدة الطهارة بهذا المعنى الحكم بصحة الوضوء والصلاة ، ولكن الحكم بالفساد للنص الخاص ، وهناك صحيحة لعلي بن مهزيار تفصل بين الوقت وخارجه ، بناءً على بعض توجيهاتها . إذن فالمسألة فقهية وخلافية .

فالحق ما ذكره الآخوند من أن مفاد قاعدة الطهارة هو التنزيل والإشكالات غير واردة .

قاعدة الحل : وقد التزم المحقق الآخوند فيها بما التزمه في قاعدة الطهارة ، وأن مفادها هو التنزيل ، فلو شك الإنسان في عرق الجنب من الحرام ، فيبني على طهارته ، ولكن لو شك في مانعيته للصلاة من أنه عرق الجنب من الحرام أم لا ، فتجري أصالة الحل ويصلي ، أو يشك أنه من أجزاء ما يحل لحمه أم لا ، فيجري أصالة ويصلي وصلاته صحيحة بناءً على أخذ عنوان عدم الصلاة فيما يحرم أكله على نحو الموضوعية لا على نحو المعرفة لأنواع الخاصة .

ولكن كون أصالة الحل كذلك ليس بذلك الوضوح ؛ لأن عمدة الدليل عليها هو رواية مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثُّوبِ يَكُونُ عَلَيْكَ

قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ، أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ...»^(١).

والرواية مخدوشة سنداً؛ وذلك لأن مسعدة بن صدقة لم يوثق في كتب الرجال، وقد وثقه المجلسي الأول لأن رواياته محكمة متقنة (لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقاً لما يرويه الثقات من الأصحاب)، ولكن هذا الرأي مشكل، فإن الأذواق مختلفة فما يراه البعض في غاية المتانة، وربما يراه آخر في غاية عدم المتانة، والبحث عن ذلك بتوسع يوجب الخروج عن الموضوع، ولا يمكن الاستفادة توثيق رجل بمثل ذلك، فربما ينقل رجل خبراً فيطمئن البعض به لتوهمهم ملائمة هذا الخبر للظروف مع قصور اطلاعهم للأوضاع والأحوال، بينما يعرف مدى تقييم هذا الخبر من كان أوسع اطلاعاً حول تلك الأوضاع.

وربما يستدل لتوثيق مسعدة بن صدقة بوجوده في كتاب كامل الزيارات، ولكن مجرد وجود الرجل في هذا الكتاب لا أثر له في توثيقه، لذلك تكون الرواية مخدوشة سنداً.

وأما دلالتها، فإن دلالتها على التنزيل المطلق غير صحيح، حيث تقول: «فَتَدَعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ»، فإذا علم بذلك فيرتفع الأثر السابق، فإن شراء الثوب - كما تقول الرواية - لا يوجب ترتيب آثار الملكية بعد الانكشاف، وبعد الحكم بحليته بواسطة قاعده اليد أو غيره.

نعم، يمكن القول بأن قاعدة الحل كقاعدة الطهارة، وأنها تجري حتى مع وجود الأمارات الموافقة، فكما قلنا في قاعدة الطهارة حسب تفسيرنا، وأنها تجري حتى مع قيام البيّنة، لقوله: «حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ»، وهكذا أصالة الحليّة، فإنها تجري حتى مع قيام الأمانة - كاليد وغيرها - لذلك يندفع مثل هذا الإشكال عن

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٨٩، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الرواية لجريان أصالة الحليّة في مثل هذه الموارد .

وأما استفادة التنزيل المطلق منها ، فغير صحيح .

وأما سائر الروايات الأخرى في قاعده الحلّ ، فلا يستفاد منها التنزيل المطلق .

وأما الاستصحاب ، فقد ذكر المحقّق الآخوند (في وجه قويّ) ، فإنّه برأيه أنّ مفاد الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل ، ولكن رأينا في الاستصحاب ليس كذلك ؛ لأننا نرى بأنّ الاستصحاب من الأمارات العقلانيّة من باب الاعتماد على الاطمئنان الاحساسيّ ولسان الروايات لسان توسعة الكشف حدوثاً بالنسبة للبقاء ، ولا علاقة بتنزيل الواقع ، فإنّها توسّع دائرة العلم فحسب ، وأننا لو كنّا نعلم بحدوث شيء فالآن يعتبر العلم ببقائه ، ولا علاقة له بالمستصحب ، وتوضيح ذلك في باب الاستصحاب .

والنتيجة: في موارد جريان قاعدة الطهارة حتّى في موارد استصحاب الطهارة والعلم بالطهارة لا بدّ من الحكم بالإجزاء ، لعدم منافاة ذلك لقاعدة الطهارة ، كما ذكر ذلك قدماء الأصحاب ، حيث كانوا يرون جريان الأصول المتوافقة معاً ولم يقولوا بالطوليّة فيما بينها ، وإنّما المعاصرون ذهبوا لتقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة ، ولو كانا متوافقين ، وأمّا القدماء فلا يعتقدون بالطوليّة ، بل يذهبون لجريانها معاً ، وعلى ضوءه يصحّ الحكم بالإجزاء في قاعدة الطهارة ، ولكن الإجزاء في قاعدة الحليّة محلّ تأمل ، وكذلك لا نعتزّ بالإجزاء أيضاً في الاستصحاب .

القول الثالث: القول بالإجزاء في الطرق والأمارات والأصول مطلقاً بناءً

على السببيّة .

ولا بدّ من التعرّف ابتداءً على معنى السببيّة ، وهو بحث موسّع نشير لموجزه

هنا :

هناك من السببيّة ينسب للأشاعرة ويسمّى بـ (التصويب الأشعريّ) ، ويعني

عدم وجود حكم واقعي، بل الحكم يدور مدار رأي المجتهد والفقهاء .
وهناك تصويب يسمى بـ (التصويب المعتزلي) حيث يذهبون لوجود حكم واقعي، ولكن لو قامت أمانة أو حجة على خلافه، فهذا يؤدي لانقلابه .
وهناك سببية نسبت للشيخ الأنصاري تسمى بـ (المصلحة السلوكية) والتزم بها المحقق النائيني أيضاً .

وبناءً على مسلك المعتزلة والشيخ فيكون العمل وفقاً للطرق والأمارات مشتملاً على المصلحة والملاك، وواقعياً بمصلحة الواقع بالتفصيل الذي سيأتي، وأما السببية الأشعرية فلا علاقة لها بالمقام .

ومن هنا يلزم التعرف على السببية الأشعرية وعدم ارتباطها بالمقام، فقد فسّر التصويب الأشعري بما ذكرناه من تبعية الحكم الواقعي لرأي المجتهد فيقع الحكم الواقعي في رتبة متأخرة عن رأي الفقيه .

ولكن بتوضيحنا لهذا المعنى يتضح عدم أهمية بعض الاعتراضات المتوجّهة لهذا المعنى .

ومن أجل توضيحه نذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى : إنّ الوقائع بلحاظ الحكم الشرعي تنقسم لثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما تكون الأحكام فيه ضرورية، سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو السياسات، فهي أحكام ثابتة في الكتاب والسنة .

القسم الثاني : الأحكام التي هي مجعولة ومبينة في الكتاب والسنة، ولكنها ليست ضرورية، بمعنى أنها كانت مورداً للنزاع والاختلاف والبحث عند الفقهاء أو المجتهدين، والصحابة والتابعين .

القسم الثالث : الوقائع التي لم يجعل لها حكم في الكتاب والسنة، ونعبر عنها

بـ(منطقة الفراغ) ، فنعلم بحدوث بعض الوقائع للبشر بلحاظ شؤونه الفرديّة والاجتماعيّة ، وهذه الوقائع لا تشملها الأحكام التي يتكفل بعرضها الكتاب والسنة ، فأحكامها لم تجعل في الشريعة المقدّسة ، هي وقائع مستحدثة ، سواء كانت في الشؤون الاجتماعية أو السياسيّة ، بل حتّى في بعض العبادات ، فهذه الوقائع لم يجعل لها حكم أصلاً ؛ لأنّ الأحكام المذكورة في القرآن الكريم هي آيات الأحكام المحدّدة بعدد محدود (٥٠٠) آية ، وفي السنة الشريفة كذلك قد ذكرت أحكام معيّنة ومحدودة ، ولكن هناك وقائع مستحدثة نشأت نتيجة لتطوّر البشر ورفقيّه الاجتماعيّ الذي يفرض عليه بالابتلاء بوقائع جديدة ، أمثال المعاملات المستحدثة ، والروابط الاجتماعية والسياسيّة ، مثل هذه الوقائع لم يذكر لها حكم في الكتاب والسنة .

ففي الواقع يمكن تقسيم الوقائع إلى قسمين : قسم من الوقائع قد ذكر لها حكم في الكتاب والسنة ، سواء كانت هذه الأحكام ضروريّة أم لا ، فمختلف فيها أم لا . وقسم من الوقائع لم يجعل لها حكم في الشريعة المقدّسة .

المقدّمة الثانية : إنّ منطقة الفراغ هذه لا بدّ أن تمتلئ ، أي أنّ هذه الوقائع مع أهمّيّتها في شؤون الفرد والمجتمع لا يمكن أن يكون البشر أحراراً بالنسبة لها ، فلا بدّ أن تعالج معالجة قانونيّة ، ووظيفة سدّ الفراغ في هذه الوقائع مهمّة قد أوكلت إلى الفقهاء والمجتهدين وأرباب الرأي ، فلا بدّ أن يقوموا بجعل الحكم في هذه الوقائع الفارغة من الحكم الشرعيّ ، غاية الأمر أنّه في مرحلة جعل الحكم لا بدّ من ملاحظة الأهداف الإسلاميّة العليا ، فلا بدّ من جعل الحكم وفق تلك الأهداف ، ولا بدّ من ملاحظة تلك الوقائع المشابهة لها ، والمنصوص عليها ، أي التي صرّح بحكمها في الكتاب والسنة ، ويلاحظ تلك العلل المتوفّرة في تلك الوقائع المنصوصة ، وأي نوع من الحكم تقتضيه لمثل هذه الوقائع الجديدة والمستحدثة ،

ونعبر عن هذه الفكرة بـ (القياس الاختراعي)، فإننا في مبحث (القياس) قسمناه لقسمين: (القياس الاستكشافي) و (القياس الاختراعي)، و (القياس الاستكشافي) يتحقق في القسم الثاني من الأقسام الثلاث، أي قسم المسائل المختلف فيها بحيث يراد استكشاف الحكم الواقعي فيها، وهنا (قياس اختراعي)، وفيه يراد جعل وإعطاء حكم لتلك الواقعة، لا أنه يراد (كشف) حكم، فليس المجال مجال استدلال، بل هو مقدمة لجعل الحكم، وتقوم مثل هذه الوظيفة على عاتق الفقهاء والقضاة وولاة الأمر، ولكن بشرط كونهم واجدين للشرائط، وهؤلاء هم الذين يتكفلون جعل هذه الأحكام لتلك الوقائع.

فهذا معنى للسببية، وأنه لا يوجد حكم في الواقع، وإنما الحكم تابع للجاعل. ومثل هذه النظرية بكلتا مقدمتيها - وهما الاعتراف بوجود وقائع غير منصوص عليها، وفاقة للحكم، وأنه لا بد أن يتكفل خليفة المسلمين - مثلاً - الذي كان يتصدى لجميع الشؤون آنذاك، بجعل الحكم، وهكذا القضاة المنصوبون من قبله، ومثل هذه النظرية كانت شائعة آنذاك في مجال جعل الأحكام بعد عصر النبي ﷺ، حيث كانت الحاجة الشديدة، والفقر الكبير في الأحكام بعد انقطاعهم عن أمير المؤمنين عليه السلام خزانة الوحي، ومهبط العلم.

وهذا الأمر - وهو وجود القسم الثالث من الحوادث - بالإضافة إلى مخالفته لظاهر الآيات والروايات أكد الأئمة الأطهار عليهم السلام على المنع منه.

فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام كما في نهج البلاغة: «تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً، وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ، أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالْإِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ؟ أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ

بِهِمْ عَلَى إِيْمَانِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ؟ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا، وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ ﷺ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ؟ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿لَمَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (١) وَفِيهِ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ (٢). (٣)

وعقب على ذلك الأئمة الطاهرون عليه السلام، فقد سمع حماد عن الصادق عليه السلام يقول: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (٤).

أو ما ذكره الكاظم عليه السلام حين سألته سماعة: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، أو تقولون فيه؟ قال: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ (٥).

وكذلك وردت الآية الشريفة: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (٦) في نفي وجود الفراغ والخلأ في الشريعة أولاً، وفي عدم اعتبار أقوال هؤلاء في مجال تشريع الأحكام.

هذا ملخص ما أردنا بيانه حول بيان حقيقة التصويب الأشعري، وهو - كما ذكرنا - خارج نطاق البحث، فإنَّ محلَّ البحث فيما إذا قامت الأمانة على خلاف الحكم الواقعي مع فرض وجوده، وعلى هذا تكون فتوى المجتهد هو الحكم الواقعي.

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكر في المحاضرات من أنَّ التصويب الأشعري عبارة عن القول بأنَّ الله لم يشرع حكماً أبداً قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء، فقد ذكرنا أنَّ محلَّ النزاع هو القسم الثالث من الحوادث، وإلا ففي مثل الصوم والصلاة وغيرها

(١) الأنعام ٦: ٣٨.

(٢) إشارة لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ النحل ١٦: ٨٩.

(٣) نهج البلاغة: ٨: ٣٨٨.

(٤) الكافي: ١: ٥٩، الحديث ٤.

(٥) الكافي: ١: ٦٢، الحديث ١٠.

(٦) التوبة ٩: ٣١.

لا يختلف أحد، أشعريّ أو غيره، في ثبوت الوجوب لها.

وكذلك ما ذكره في ردّ هذا التصويب.

إلا أنّ السببيّة بهذا المعنى غير معقولة في نفسها؛ بداهة أنّ تصوّرها في نفسه كافٍ في التصديق بطلانها، بلا حاجة إلى إقامة برهان عليه من لزوم دور ونحوه، كيف حيث أنّ هذا المعنى من السببيّة خلاف الضرورة من الشرع، ويكذّبه الكتاب والسنة؛ إذ لا زمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب.

وقال بعد ذلك: على أنّه لو لم يكن حكم مجعول في الواقع قبل قيام الأمانة عليه، فالأمانة تحكي عن أي شيء، وتؤدّي إلى أي حكم، وهل يعقل الكشف من دون مكشوف، والحكاية من دون محكيّ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأمانة عليه لزم الدور والخلف.

وقد توضّح أنّ الأشعريّ لم يتعرّض لأيّ أمانة ولأيّ حاكٍ، بل أنّ محور بحثه هو تشريع الحكم الواقعيّ بالقياس الاستكشافيّ، فكلّ ما أورده يصحّ لو كان ما نسبته إلى الأشعريّ صحيحاً، ولكنّه غير صحيح.

وأما السببيّة بمعناها المعتزليّ، وعند الشيخ فمحورها الحوادث من القسم الثاني التي كانت أحكامها غير ضروريّة الثبوت، ولذا وقعت محلّ خلاف الفقهاء.

وحقيقة السببيّة بمعناها المعتزليّ: أنّ الأحكام وإن كانت تشمل جميع المكلفين شأنًا وملاكًا، ولكن قيام الحجّة على خلاف الحكم الواقعيّ وضعاً كان - كالملكيّة والطهارة - أو تكليفاً يوجب انقلاب الحكم الواقعيّ إلى ما أدّت إليه الحجّة، بمعنى أنّه يوجب عدم فعليّته مثل بقيّة العناوين الثانويّة، كالاضطراب والخرج، فكما أنّ هذه العناوين تمنع من فعليّة التكليف الواقعيّ، فكذلك الجهل القصوريّ، كما في موارد قيام الحجّة على الخلاف، كالأصل والأمانة وفتوى الفقيه، فلا يوجد في موارد قيام الحجّة على الخلاف حكم واقعيّ فعليّ لتجب إطاعته.

وقد ذكر في المحاضرات عدّة جهات في المقام ، لا بأس من التعرّض لها ومناقشتها :

الجهة الأولى : قال في مقام النسبة بين التصويين : « ثم إنّ السببية بهذا المعنى تمتاز عن السببية بالمعنى الأول في نقطة ، وتشترك معها في نقطة أخرى ، أمّا نقطة الامتياز فهي أنّ الأولى تقوم على أساس اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها ، وعدم ثبوت الحكم في حقّ الجاهل ، ولذا لا يتصوّر على ضوئها الخطأ في آراء المجتهدين ، حيث لا واقع ما عداها ، والثانية تقوم على أساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل ، ولذا تختصّ سببيتها لجعل المؤدّي في صورة المخالفة فحسب ، وأمّا نقطة الاشتراك فهي في اختصاص الأحكام الواقعية الفعلية بمؤدّيات الأمارات ، فلا حكم واقعي فعليّ في غيرها أصلاً »^(١).

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعفه ، فإنّ الأساس في النسبة وملاحظة موارد الاشتراك والافتراق ، هو وحدة الموضوع والمورد ، والحال أنّهما مختلفان ، فمورد الأشعريّ هو منطقة الفراغ ، ومورد المعتزليّ هو الحوادث التي لم تثبت لها أحكام ضروريّة بديهية الثبوت ، ولذا فيمكن لشخص أن يعتقد بكليهما .

الجهة الثانية : قوله : « ومن ناحية أخرى إنّ السببية بهذا المعنى وإن كانت أمراً معقولاً بحسب مقام الثبوت ، ولا مانع في نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع وتغييره بقيام الأمانة على خلافه ، بأن يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم ذلك نظير تقييد ثبوت الأحكام الواقعية بغير موارد الاضطرار والضرر والحرّج ، إلّا أنّ الأدلّة لا تساعد على ذلك ، أمّا الإطلاقات الأوليّة ، فلائ مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعية للعالم والجاهل ، ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الأمانة على الخلاف ، كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر والحرّج وما شاكلها ، فالنتيجة أنّ التقييد يحتاج

إلى دليل، ولا دليل عليه»^(١).

وأما أدلة الاعتبار، فلا تخلو من أن تكون هي السيرة العقلانية، أو تكون غيرها من الآيات والروايات، وعلى كلا التقديرين لا يدلّ على سببية الأمانة، أما على الأول فواضح، حيث أنّ سيرتهم قد جرت على العمل بها بملاك كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وأنّهم يعاملون معها معاملة العلم والقطع من جهة كونها منجزة للواقع على تقدير الإصابة، ومعدرة على تقدير الخطأ، وهذا هو مورد الطريقيّة والكاشفيّة؛ بداهة أنّه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إنّ الشارع قد أمضى تلك السيرة على ما هي عليه، فالنتيجة على ضوءهما هي أنّ اعتبار الحجج والأمارات من باب الكاشفيّة والطريقيّة لا من باب السببية والموضوعيّة.

وأما على الثاني، فأيضاً كذلك، فإنّ الظاهر من الآيات والروايات هو إمضاء ما هو حجة عند العقلاء، فلا تدلّان على حجّة شيء تأسيساً، ومن هنا لم نجد في الشريعة المقدّسة أن يحكم الشارع باعتبار أمانة تأسيساً. نعم، قد زاد الشارع في بعض الموارد قيداً في اعتبارها، ولم يكن ذلك القيد معتبراً عند العقلاء.

وقد تحصّل من ذلك أنّ الحجّة التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدّسة ليتوهم أنّها كانت من باب السببية، على أنّه لا ملازمة بينها وبين السببية أصلاً.

والحقيقة أنّ هذه الجهة وإن كانت صحيحة ولكنّها ناقصة في نفسها؛ إذ يمكن للقائل بالسببية التمسك بنفس أدلة اعتبار الحجج على التصويب واختصاص الحكم الواقعيّ بالعالَمين. هذا بالإضافة إلى وجود الدليل الخارجيّ عليه، كلّ ذلك يدلّ على إمكان تقييد الحكم الواقعيّ بعدم الجهل فهي مادة على حلها.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١: ٢٧٣.

كما في عنوان الاضطراب حيث يكون نافياً واقعاً للحكم الواقعي، وتقريب الاستدلال عليه بنفس أدلة حجّة الحجج، وهو ما ذكر من الاعتراضات في باب الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، مع أخذ وجود الحكم الظاهري مفروضاً دون الحكم الواقعي، كما ذكره هناك، وتكون نتيجة الاعتراضات نفي الحكم الواقعي بعد امتناع الجمع.

فمن تلك الاعتراضات لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، وهو محال، فالموجود هو الحكم الظاهري فقط.

ومنها: إنّ شمول الأحكام الواقعية لمن قامت الحجّة عنده على الخلاف غير معقول؛ إذ المفروض تعيين وظيفته بالعمل على طبق ما أدت إليه الأمانة، فيكون الحكم الواقعي بالنسبة إليه فاقداً للملاك، وهو جعل الداعي في نفس المخاطب أو جعل الزاجر، فلا إطلاق للحكم الواقعي ليشمل الجاهل أيضاً.

ومنها: تفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة، فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وبما أنّ الأحكام الظاهرية واجدة لمصلحة أقوى، فلذا لا يترتب على ترك الواقع هذا المحذور، ولا تكون مصالح الواقع ومفاسده فعلية، وهو التصويب.

ومنها: على فرض وجود المصلحة في كلا الحكمين، المصلحة الذاتية في الحكم الواقعي، وأمّا مصلحة التسهيل أو مصلحة الإرشاد إلى الأحكام الواقعية في الحكم الظاهري، ولكن يحدث الكسر والانكسار بين المصلحتين، فيجعل المولى الحكم وفقاً للأقوى مصلحة، وهو الحكم الظاهري طبعاً.

ونتيجة ما ذكرناه كلّ: أنّ ما ذكره من أنّ الحجج كلّها إمضائية، وعلى تقدير كونها تأسيسية فهي لا تنافي الأحكام الواقعية متوقف ذلك على تنفيذ هذه الاعتراضات، وإلا فإنه يعترض عليه باستحالة الجمع بينهما، وبما أنّ الحكم الظاهري مفروض الوجود، فالحكم الواقعي يكون معدوماً، ويثبت التصويب.

ونحن لا نريد إثبات التصويب بذلك ؛ إذ جميع هذه الاعتراضات مردودة ، ولذلك فإنَّ الحكم الواقعيَّ موجود في مرتبته ، وموجَّهاً لكافة المكلَّفين ، عالماً كان المكلَّف أو جاهلاً ، ولكن الأمر ليس كما ذكره من المسلَّمات الواضحة .

ويمكن لمدَّعي السببيَّة إنكار ثبوت الحكم الواقعيَّ في حقِّ الجاهلين ، متمسكاً بقوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ^(١) بناءً على كون المراد من الموصول هو الحكم ، ويكون الإتياء كناية عن الإعلام ، وبما أنَّ الحكم الواقعيَّ لم يعلم فيكون ملغى ، فما ذكره من أنَّ تلك المطلقات باقية على إطلاقها ولا مقيِّد لها ، لا وجه له ، فإنَّ مثل هذه الآية تصلح أن تكون مقيِّداً لها .

ولكن الجواب أنَّ الآية وقعت ضمن آيات الإنفاق ، والظاهر أنَّ المراد من الموصول هو الفعل ، والإتياء بمعنى القدرة . هذا بالإضافة إلى أنَّه على التقريب الأول يكون مفاد الآية عدم التكليف بالحكم الغير المعلن ، ونتيجته رفع التنجيز لرفع الحكم .

وقد استدلَّ بعض على نفي الحكم الواقعيَّ في مؤدَّى الحجج والأمارات بحديث الرفع ، بدعوى أنَّه كما أنَّ مفاد دفع الإكراه ورفع الاضطراب هو رفع الحكم الواقعيَّ ، فكذلك مفاد : «وَضَعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» ، فهو يدلُّ على انتفاء الحكم بالنسبة للجاهل به .

وفيه : أننا ذكرنا في محله أنَّ مفاد «وَضَعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» هو الرفع التنزيلي ، أي منزل منزل العدم إشارة إلى عدم الاعتناء باحتمال وجوده ، وأنَّ هذا الاحتمال غير منجَز .

الجهة الثالثة : إنَّ القول بالتصويب منافي للضرورة ؛ إذ الضرورة تقضي باشتراك العالم والجاهل في الحكم ، وذكر أدلة التوقُّف .

وفيه: إنَّ دعوى الضرورة في مسألة خلافية لا وجه له. كيف والحقُّ أنه لا إجماع ولا تسالم في هذا المجال، فكيف بالضرورة؟

وقال السيّد البروجرديّ^(١): «أقول: قد اشتهر بين الفقهاء والأصوليين أنَّ بطلان التصويب إجماعي، ولكن لا تغرّك هذه الشهرة، بل عليك بمراجعة تاريخ مسألة التخطئة والتصويب، حتّى يتبيّن لك أنها مسألة عقلية لا شرعية تعبدية يستند فيها إلى الإجماع، وأنَّ الإجماع المدّعى فيها هو إجماع المتكلّمين من الإمامية بما هم متكلّمون لا إجماع الفقهاء والمحدّثين، الذي هو حجة من الحجج الفقهيّة، ومنشأ النزاع في هذه المسألة هو النزاع في أحوال صحابة النبي ﷺ، وأنهم هل يكونون بأجمعهم مبرّئين من الخطأ والفسق أو لا؟

فذهب بعض المتكلّمين من أهل السنّة إلى أنَّ من يطلق عليه اسم الصحابيِّ كائناً من كان لا يكاد يخطئ فضلاً عن أن يصدر منه الفسق، ولو كان الصحابة في آرائهم وعقائدهم متناقضين، فلا يكشف ذلك عن خطأ بعضهم حتّى أنَّ معاوية - مثلاً - كان مصيباً في مبارزته لعليّ عليه السلام، وكذلك عليّ عليه السلام في مبارزته لمعاوية.

وقال بعضهم: إنَّ المصيب من الصحابة من كان رأيه مطابقاً للواقع، والباقون مخطئون، ولكنهم معذورون لكونهم على وفق ما يقتضيه اجتهادهم.

وقال بعضهم: أنَّ الصحابيِّ يمكن أن يصدر عنه الفسق أيضاً فضلاً عن الخطأ، والقائل بهذا القول فيهم قليل، حتّى أنّه يقال لهذا المذهب في عرفهم مذهب أصحاب البدع».

هذه أقوال العامة.

وقال الشيخ في العدة: «والذي أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلّمين المتقدّمين والمتأخّرين، وهو الذي اختاره المرتضى رحمه الله، وإليه كان

يذهب شيخنا أبو عبدالله عليه السلام أَنَّ الحقَّ واحد، وَأَنَّ عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً وفاسقاً^(١).

وأما أدلة التوقّف، فإن كانت وافية لإثبات الاحتياط ولزومه، فهي تدلّ على ثبوت الحكم؛ إذ معناه لزوم التحفّظ عليه، وإن كانت إرشاداً إلى حسن الاحتياط، فهي تكون دليلاً.

وأما السببية على مسلك الشيخ والنائبي فمفادها: أَنَّ سلوك الأمانة والمشى على وفقها يشتمل على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، فالمصلحة ليست في المؤدّى، بل في السلوك والسير على وفقه.

فلو قامت الأمانة على وجوب الجمعة وأداها، ثم انكشف الخلاف بعد ذلك في الوقت، فهنا بناءً على المصلحة السلوكية لا يفتقد غير مصلحة نفس الصلاة لبقاء وقتها، وأما مصلحة أول الوقت، فإنّه حازها بسلوكه سبيل الأمانة، بخلاف انكشاف الخلاف بعد الوقت، فإنّه يكشف عن حصوله على جميع مصلحة الصلاة في الوقت لسلوكه سبيل الأمانة، وعليه فالإجزاء على القاعدة لأنّه بتدارك مصلحة الصلاة في الوقت بسلوكه للأمانة، لا يكون قد فاتته شيء؛ إذ فاتته صلاة يريد تداركها، فلا يجب القضاء.

والذي دعاه إلى اختيار مسألة التدارك بالسلوك، هو بطلان التصويب بالضرورة، فلا بدّ من الاعتراف باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، ومع ملاحظة أَنَّ الأمانة تخالف الواقع، فيوجب تفويت مصلحة الواقع، وهذا الأمر من دون تدارك قبيح، ولذا فلا بدّ من اختيار مسألة التدارك، وتوضيح الفارق بين السببية بمعناها الثاني وهذا المعنى، أَنَّ الحكم الواقعي في الثاني تختصّ فعليته بالعالم، والحال أنّه على الثالث يشترك فيه العالم والجاهل، ويفترقان أيضاً في أَنَّ المصلحة في الثاني في

نفس المؤدى أو العمل ، أي نفس صلاة الجمعة ، وأما في الثالث فإن المصلحة تكون متقومة بسلوك المؤدى لا فيه نفسه .

ومناقشة هذا الرأي :

أولاً: سيظهر في مباحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ هذه النظرية لا تخرج عن مستوى الفرضية المحضة ، بعد أن لم يقم عليها أي شاهد شرعي أو عقلائي ، وأي دليل يثبت أنّ العمل على وفق خبر زيد وسلوكه على وفق إخباره ، مع مخالفته للواقع بتدراك كلّ ما يفوته من مصلحة الواقع ما دام مجهولاً لديه ، فهي للتمني أشبه للفرضية الواقعية ، فهو يتمنى أن يكون كذلك .

وأما مشكلة تفويت مصالح الواقعيّات بجعل الحجّة للطرق والأمارات ، فقد ذكرنا معالجتها بالتفصيل في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، ولا يمكن ذكرها هنا باختصار .

وما ذكره البعض من كفاية مصلحة التسهيل على المكلفين دليلاً على اعتبار الطرق والأمارات ، فهو غير كافٍ للعلاج ؛ إذ غايته لزوم الاحتياط ، فيتقيد بما إذا لم يستلزم العسر والحرّج ، ولا وجه ملزم لاعتبار الطرق بمقتضى مصلحة التسهيل . وكذلك دعوى أنّ هذه الطرق متعارفة لدى العقلاء في مجال جريهم العملي ، ولذلك اختار الشارع هذه الطريقة المتعارفة المأنوسة لديهم .

فلا نسلم بهذه الدعوى ، بل أنّ مشي العقلاء في جريهم العملي في مقاصدهم الشخصية على قانون حساب الاحتمال والمحتمل ، فلو كانا قوّيين فيجري على طبقه ، وإلا فهو يلوم نفسه على تركه ، وإن لم يكن الاحتمال قوّياً ، ولكن المحتمل كان مهماً ، فهنا أيضاً يجري على وفقه ، وإن لم يكونا قوّيين فإنّ الاحتياط يكون والحال هذه محبوباً ما لم يصل الاحتمال إلى حدّ الوهم .

فتوضيح أنّ الجري العادي العملي عند العقلاء في مجال الحصول على المنافع

الشخصية ودفع المفاسد ليس الاعتماد على خبر زيد أو عمرو، بل على قانون حساب الاحتمالات ومقايستها مع المحتمل، ولذلك ذكرنا في محله أن العبرة بالخبر الموثوق به لا خبر الثقة، وبما أن محور البحث على ما ذكرناه في مقدمة البحث هو الوقائع التي لم تثبت لها الأحكام بالضرورة لضرورتها، فهذا كاشف عن عدم أهمية مثل هذه الأحكام، وإلا لثبتت بصورة ضرورية، ولذا فإن الاحتمال بالنسبة إليها لا يكون منجزاً لعدم أهمية المحتمل.

وبالطبع فإن هذه الفكرة المهمة مبتنية على الاعتراف بتقسيم الأحكام إلى الضرورية التي تناولتها وسائل الإعلام المهمة، وبيئتها بصورة قطعية، وإلى غير الضرورية، التي أحييت إلى هذه الطرق غير المعصومة عن الخطأ والاشتباه، وقد تعرضنا لهذا البحث بصورة مفصلة في مباحث التعادل والتراجيح، وذكرنا هناك أن الأحكام الشرعية مختلفة من حيث الأهمية ثبوتاً، فهناك الدعائم الخمسة ومنها الولاية، وهناك المحرمات الكبائر والصغائر، وكذلك فإن وسائل التبليغ والإعلام كانت على بساطتها آنذاك تحتّم هذه الأحكام الضرورية، فذكرت في القرآن الكريم ووردت مراراً على لسان النبي ﷺ والأنمة الطاهرين عليه السلام مصرين على إيصالها للجميع، أو أن إجماع المسلمين أو خصوص الشيعة عليها.

وهناك الأحكام الالزامية من الدرجة الثانية، وبما أن وسائل الإعلام كانت بسيطة بدائية ومحدودة آنذاك، ولذلك فإنه كان يقع التزاحم بين الأحكام في مجال التبليغ، وبالطبع فإن الاختيار كان من نصيب تلك الأحكام التي بلغت الدرجة الأولى في الأهمية ملاكاً، ولذلك كانت تشغل وسائل الإعلام الهامة، وقد أثبتنا محدودية وسائل الإعلام، وأسبابها هناك، كانتشار الأمية بين جميع الفئات والطبقات وقلة وسائل التحرير والكتابة، من الورق وغيرها، ولذلك فكانوا يكتبون القرآن الكريم على الحجارة وعلى ألياف الأشجار، وغيرها. هذا مع أن وجود الرواسب الفكرية للعهد الجاهلي في أذهان المسلمين كان يقف مانعاً وحجر عثرة أمام تلقّي التعاليم

الإسلامية، وفهم الأحكام الشرعية، ولذلك لم يكونوا قادرين على استيعاب هذه الأحكام، ومثالهم مثال من يطرح بحثاً قانونية معقدة على العامة من الناس، وقابلية المحل شرط في التلقي والفهم.

أضف إلى ذلك أنا قد ذكرنا هناك أن كثيراً من الأحكام لم تشرع مستقلة ملاكاً، بل إنما شرعت لوقاية الأحكام الأخرى المهمة، وتدارك نقصها وما فات منها.

وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل في مباحث التعادل والتراجع، ولذلك فلا يمكن عدّ الأحكام كلها في رتبة واحدة أهميّة، كأسنان المشط، بل هي ذات مراتب على اختلاف الأهداف المقصودة منها.

فمسألة التدارك والمصلحة السلوكية لا تخرج في مجال التقييم عن الفرضية الصرفة فحسب.

وثانياً: ما ذكره في المحاضرات، وملخصه: أن لازم ذلك التصويب مع أنه يريد الفرار منه؛ وذلك لأنه إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمانة الدالة على وجوب الجمعة مثلاً يتدارك بها مصلحة الظهر الفائتة إذا استوعب الجهل الوقت، فمع ذلك يمتنع على الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بالظهر لقبح الترجيح بلا مرجح من ناحية، وعدم الموجب له من ناحية أخرى، بعدما كان كلا الأمرين وافياً بغرض المولى، وحينئذٍ فلا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده أمانة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير، أمّا الظهر في وقتها، أو سلوك الأمانة المذكورة، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل؛ إذ يكون بطبيعة الحال تعييناً في حق العالم، وتخييراً في حق الجاهل، وهذا خلاف الضرورة والإجماع، وإطلاقات الأدلة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما، بالإضافة إلى الأحكام الواقعية.

وفيه: إن مجرد قيام المصلحة في سلوك الأمانة بشرط استيعاب الجهل لجميع

الوقت ، لا يعدّ مصحّحاً لجعل الحكم التخييريّ في الواقع ؛ لأنّ الوجوب كبقية الأحكام مشروط بقابليته للتأثير في نفس المكلف ، وجعل الداعي فيه للعمل ، وهذا الوجوب التخييريّ لا يتّصف بقابلية جعل الداعي وانبعث المكلف منه ؛ إذ العالم خارج ؛ لأنّ الوجوب المتوجّه إليه تعيينيّاً ، وأمّا الجاهل فهو مكلف بالجمعة مع استيعاب جهله للوقت ، فأين الوجوب التخييريّ ؛ إذ يشترط في صحّة الخطاب القابلية للتحريك ، ومن المعلوم أنّه لا معنى لأمر الجاهل بوجوب الظهر بالإتيان بصلاة الظهر تخييراً ، فمجرد وجود الملاك لا يعدّ مصحّحاً لجعل الحكم . هذا أولاً .

وثانياً : إذا كان الوجوب تخييريّاً حقّاً ، وصلى الجمعة ، فلا يمكنه الاحتياط ؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب التخييريّ يفسد الإتيان ببقية أفرادها ، وهو باطل . ويمكن الاعتراض على التدارك ثالثاً ، بأنّ الإجزاء على القول بالتدارك في صورة انكشاف الخلاف بعد الوقت متوقّف على كون القضاء إنّما هو بأمر جديد ؛ إذ المصلحة قائمة بالحصّة الواقعة في الوقت ، وأمّا بناءً على قيام مصلحة بأصل الطبيعيّ ، وقيام مصلحة أخرى بالطبيعيّ في الوقت ، فإنّه لا معنى للإجزاء ، بل يلزم عليه القضاء لو علم به خارج الوقت .

توضّح من كلّ ذلك : أنّ أدلّة حجّة الحجج قاصرة في نفسها من إثبات الإجزاء عند انكشاف الخلاف ، سوى قاعدة الطهارة في مجال الآثار القابلة للتنزيل .

المقام الثاني

ملاحظة الحجّة الثانية التي كشفت عن بطلان الحجّة الأولى ، وملاحظة المساحة والحدود التي تتحكّم فيها ، وهل تشمل الأعمال السابقة التي جرت على وفق الحجّة الأولى لتكون النتيجة هي عدم الإجزاء ، أو أنّها تختصّ في خصوص ما بعد الحجّة لكي تكون الأعمال السابقة صحيحة ، وتكون النتيجة هي الإجزاء .

وبما أنَّ محور البحث هو الحجَّة الثانية، فلا فرق في الحجَّة الأولى بين أن تكون من الحجج المثبتة للحكم الظاهري، أو كانت قطعاً أو اطمئناناً، حيث أنَّ حجَّتيها عقلية، أو أن لا تكون مستندين إلى حجَّة أبداً؛ إذ المعيار هو الحجَّة الثانية وحكومتها بالنسبة لإعادة الأعمال السابقة وقضائها أو عدمه.

والبحث تارة يقع في المجتهد الذي تبدَّل رأيه، وأخرى في المقلِّد الذي عدل عن مقلِّده إلى آخر.

أمَّا بالنسبة للمجتهد الذي تبدَّل رأيه فإن كان مستند الحجَّة اللاحقة هي القطع أو الاطمئنان أو الاستظهار من الدليل، فالظاهر أنَّه لا قصور فيها من شمول الأعمال السابقة، فيجب عليه الإعادة والقضاء.

وأما إذا كان مستنده قاعدة الاحتياط أو الاستصحاب أو وجدان دليل لم يكن في معرض وصوله، فهنا يمكن أن يقال بأنَّ الحجَّة اللاحقة قاصرة عن شمول الأعمال السابقة، فلا يمكنها إثبات الجزئية والشرطية وأثارهما التي تترتب الآن سابقاً.

وهذا الأمر بالنسبة لقاعدة الاشتغال والاستصحاب صحيح في الجملة، فلو اعتقد بعدم وجوب السورة أو أجرى البراءة عن وجوبها، ثم شكَّ في وجوبها وتبدَّل رأيه، فحكم بجريان الاشتغال في الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، أو تمسَّك باستصحاب ثبت اعتبار جزء أو شرط قد أخلَّ به سابقاً، فهنا يمكن الاعتراف به بالنسبة للإعادة في الوقت؛ لأنَّ مفاد قاعدة الاشتغال والاستصحاب هو عدم صدور المأمور به منه، ولذا يتعيَّن عليه الإعادة، وأمَّا بالنسبة للقضاء المترتب على فوت الفريضة، فلا يمكن لهذا الدليل إثباته؛ لأنَّه أمَّا أن يكون قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، وكلاهما لا يثبتان لوازمها غير الشرعية، فلا يثبت عنوان فوت الفريضة كي يجب القضاء بعد ذلك؛ لأنَّ تحقُّق عنوان الفوت من اللوازم العقلية لثبوت نقصان العمل الذي أثبتناه بأصالة الاشتغال أو الاستصحاب لا أنَّه عينه.

فبالنسبة للموارد التي يكون المستند فيها للحجة الثانية هو الاستصحاب أو الاشتغال ، فلا ريب من القول بالإجزاء بالنسبة للقضاء ، لقصور هذه الحجة عن إثبات موضوعه ، وهو عنوان فوت الفريضة .

وأما إذا كان المنشأ لتبدل الرأي هو وجدان دليل أو أمانة لم تصل إلى يده مع بذله الجهد التام سابقاً ، مع توفر الوسائل ، فيمكن دعوى قصور مستند هذه الحجة في نظره للأعمال السابقة ، فلا يشملها لتجب الإعادة أو القضاء ، بل ينحصر موردها بالأعمال اللاحقة ، فإن حجة هذه الحجة إنما تبدأ من زمان وصولها ليد الشخص ، ووقوعها في معرض الوصول ، وقبل ذلك لم تكن حجة .

وسر ذلك : أن دليل حجة خبر الثقة - مثلاً - يختص بالخبر الذي هو في معرض الوصول ، وفي غيره لا يكون حجة واقعاً ، ففي حين وصوله لمعرضية الوصول يتصف بالحجة ، لا أننا بعملنا استكشفنا أمراً كان حجة من الأول ، وذلك للغوية جعل الحجة للخبر الذي لا يقع في معرض الوصول ، فالخبر الذي هو في معرض الوصول يمكن أن يتصف بالمنجزية أو المعذرية ، أو يثبت حكماً مماثلاً للمؤدى ، لا كل خبر ؛ لأن جعل الأحكام إنما يكون في حدود إمكان التأثير في نفس المكلّف ، وهو مختص بالخبر الذي يكون في معرض الوصول .

أو أن نقول بأن الدليل المثبت لحجة خبر الثقة هو بناء العقلاء ، وهو من قبيل القضايا الخارجية لا الحقيقية ، بمعنى أنهم يعملون بالخبر الذي يصل إليهم ، أو أن يكون في معرض وصولهم لا أنهم يعملون بكل خبر ثقة ، ولذا فإثبات الحجة للخبر الذي لم يصل ولم يكن في معرض الوصول غير ممكن ، فالحجة من الآن لا من الأول ، وباستكشافنا يكون حجة ، فهي حجة فعلية ، ونتيجته أن آثار الحجة من المنجزية أو لزوم العمل على وفقه من الآن تترتب ويتحقق موضوعها ، ولا ربط لها بالأعمال السابقة أو الأعمال اللاحقة التي هي من شؤون الأعمال السابقة .

وإن توهم أنه لا مانع من كون المتصف بالحجة الفعلية حجة من الأول بنحو

الكشف الانقلابي؛ لأنَّ الانقلاب متصوّر في الأحكام الوضعيّة، كما في إجازة العقد الفضوليّ، فحتّى قبل الإجازة يكون المملوك ملكاً لنفس المالك، ثمّ بعد الإجازة تتحقّق الملكيّة من الأوّل للمشتري. نعم، هو في الأحكام التكليفيّة غير معقول؛ لأنَّ الأحكام التكليفيّة لقيادة إرادة المكلف، ومع مضيّ ظرف العمل لا يبقى معنى للتأثير في إرادة المكلف من الأوّل، فجعل الحرمة السابقة من الآن، أو جعل الوجوب من الأوّل من الآن، لغو محض، بخلاف جعل الملكيّة الآن، فإنّ له آثاراً كثيرة مثل النماء وغيره، وهكذا قد يقال بأنّه لا مانع من الالتزام بالحجّة من الأوّل بالكشف الانقلابيّ.

ولكنّه ضعيف؛ لأنَّ الحجّة هنا مأخوذة في سلسلة معلولات الأحكام التكليفيّة، فكما أنّ الكشف الانقلابيّ غير معقول في الأحكام التكليفيّة، وكذلك في رتبة معلولاتها.

مضافاً إلى أنّ الكشف الانقلابيّ له معياره وحدوده، فالإجازة بما أنّها متعلّقة بأمر سابق، وهو الملكيّة السابقة، لذلك التزمنا بالكشف الانقلابيّ، وهنا لا وجود لشيء موجب للاتّصاف بالحجّة من أوّل الأمر، فالحجّة من الآن، وعليه المشي، والأعمال السابقة على ما هي عليها.

ولكن هذا الأمر غير صحيح؛ لأنّه مبنيّ على أنّ المجعول في الحجّة هو عبارة عن جعل الحكم المماثل، بمعنى لمّا وصل الحكم أو صار في معرض الوصول فاعملوا بطبقه، أو أنّ المجعول هو المنجزيّة والمعدّريّة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، بل الظاهر أنّ المجعول هو الكاشفيّة، بمعنى أنّ الخبر كاشف، ولذا فلا بدّ من ملاحظة مكشوفه، وهو عبارة عن أنّ السورة جزء للصلاة في جميع الصلوات السابقة والألاحقة، فالمحور هو المكشوف لا وقت الانكشاف، ومعناه نقصان العمل السابق، وأنّ المأمور به غير متحقّق، وبما أنّ مثبتات الأمارات حجّة، فإنّه يتحقّق عنوان الفتوت، ولذا يجب القضاء.

فيجب على المجتهد القضاء .

وأما بالنسبة للمقلّد ، فللسيد الحكيم تفصيل في المقام لا بأس بالتعرّض له ، وأنّ الحال يختلف في سرّ العدول إلى المجتهد الآخر ، أو حال تبدّل رأي المقلّد ، فإن كان سرّ العدول هو الأعلميّة ، أو أنّه مع تبدّل رأيه يعترف بخطئه في فتواه الأولى ، فلا بدّ من القضاء والإعادة ، لثبوت لغويّة الحجّة الأولى بذلك ، وتكون أعماله السابقة المخالفة للحجّة الجديدة باطلة .

قال : « نعم ، لو كان العدول لأجل أعلميّة المعدول إليه ، فوجوب العدول إليه يقتضي تدارك الأعمال السابقة لإطلاق دليل حجّة فتوى الأعلّم ، حتّى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقة والآلحة »^(١) .

وقال بعد تعرّضه لعدول المجتهد عن رأيه : « اللهمّ إلّا أن يقال : اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى مانع من صحّة الاعتماد عليها من أول الأمر ؛ لأنّ حجّيتها مشروطة بعدم الاعتراف بالخطأ ولو بعد حين ، فالفتوى التي يعلم بلحوق الاعتراف بالخطأ فيها ليست موضوعاً لدليل الحجّة ولا مشمولة لعمومه هذا »^(٢) .

وأما لو كان سرّ العدول هو عروض ما يوجب فقدّه لشرائط التقليد ، أو كان العدول لنسيان المستند من دون اعترافه بخطئه ، فإنّه يجب عليه العمل بالفتوى الآلحة في الوقائع المتجدّدة الآلحة ، ولا يجب عليه التدارك بالإعادة أو القضاء بالإضافة للوقائع السابقة ، كلّ ذلك لقصور أدلّة جواز العدول أو وجوبه عن شمول الوقائع السابقة ؛ « إذ العمدّة فيها الإجماع ، أو أصالة التعيين في الحجّة عند الدوران بينه وبين التخيير ، وكلاهما لا يشترطان الحجّة بالإضافة للوقائع السابقة لإهمال الأول ، فيقتصر فيه على المقدار المتيقّن ، ولا سيّما مع تصريح جماعة من الأعاظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأول ، وعدم وجوب التدارك بالإعادة

(١) و (٢) مستمرسك العروة الوثقى : ١ : ٩٢ .

أو القضاء، ولورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصالة التعيين لأنها أصل عقلي لا يجري مع جريان الأصل العقلي (الشرعي)»^(١).

وبالجملة: استصحاب الحجية لفتوى الميت - المجتهد الأول أو الرأي الأول - بالإضافة للوقائع السابقة، لا يظهر له دافع. نعم، لو كان دليل حجية فتوى الحي - الثاني - بعينها دليلاً لفظياً أمكن التمسك بإطلاقه بالإضافة إلى جميع الوقائع لاحقة وسابقة، ولكنه غير ظاهر»^(٢).

ولنا عليه عدة اعتراضات:

الأول: إن هذا التفصيل مخالف للسيرة العملية الثابتة للشيعة، بالإضافة إلى مخالفته للإجماع، على ما سنذكره في المقام الثالث.

الثاني: إن النسبية والانحلال في الرأي بالنسبة لآراء المجتهدين غير معقولة، فلا يعقل أن يكون رأي المجتهد حجة بالنسبة لبعض الموارد دون أن يكون حجة للبعض الآخر.

وتوضيح ذلك: إن الرجوع إلى المجتهد وتقليده إنما هو لأجل كونه من أهل الخبرة، والرجوع لأهل الخبرة على نحوين:

فتارة يكون الرجوع إليه في الوقائع الخاصة والحوادث الشخصية، كما في الرجوع في القيمات، فإنه يوجه تقييمه لهذا الشيء الخاص بملاحظة خواصه ومشخصاته.

وأخرى يكون الرجوع إليه في الكبريات والأمور الكلية في المثليات فيسأله

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١: ٦٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١: ٨٢.

عن قيمة الدينار السوقية في هذا الزمان .

والظاهر أن الرجوع للمجتهد من قبيل الثاني ؛ إذ نحن بسؤالنا عن صحة الصلاة نستخبره عن جزئية السورة للصلاة ، ونقلده في جزئية السورة بها ، فالمستكشف من فتواه هو جزئية السورة للصلاة ، لا لصلاة خاصة ، بل أن الصلاة الشرعية هي المشتملة على السورة ، فلا معنى للسابق واللاحق فيها ، ولا معنى للانحلال فيه كي تكون السورة جزءاً بالنسبة لما سبق ، وبالنسبة للآحق تكون جزءاً .

فبأي دليل نتمسك به للعدول ، أو للأخذ بالرأي الآحق ، فإنه يثبت بطلان الأعمال السابقة لأنه يكشف عن فقدانها لبعض الأجزاء أو الشرائط .
هذا بالإضافة إلى جملة من الشبهات والاعتراضات الأخرى ذكرناها في محلها ، ولا مجال لذكرها هنا .

المقام الثالث

ملاحظة الأدلة الخارجية التي استدلّ ، أو يمكن الاستدلال بها على الإجزاء .

الدليل الأول : الإجماع

وقد ادعى السيد البروجرديّ ثبوت الإجماع والتسالم على الإجزاء في الأحكام الظاهرية من الأول إلى زمان الشيخ الأنصاري ، وكذلك النائيّ ، ولكنّه خصّه بالعبادات ، وكذلك الأصفهانيّ في العبادات والمعاملات .

ولكن مثل هذا الإجماع بالإضافة إلى عدم ثبوته ليس بحجة .

أولاً: فلاّنه قد نقل الإجماع على عدم الإجزاء من العلامة وتلميذه العميديّ .

وثانياً: أنّه يدّعي أن الإجماع الحجة هو إجماع القدماء ، مع أنّه لم يتعرّض لهذه المسألة أحد من القدماء ، فقبل زمان الشيخ الطوسي كانت الكتب الأصولية نادرة ، ولم تطرح المسألة في الكتب الفقهيّة .

فالإجماع لدفع استيحاش الانفراد لا بأس به ، وإلا فلا أثر له في الاستدلال .

الدليل الثاني: السيرة العملية للشيعه

واستقرارها على إمضاء الأعمال السابقة له ، وللتابعين والمقلّدين له ، فلا يعيدون ولا يقضون أعمالهم السابقة ، ولا يرتّبون آثار الفساد على معاملاتهم السابقة ، وهذه السيرة مستمرة متّصلة بزمان المعصومين ممّا يكشف عن أخذها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام .

والكلام في السيرة يقع في جهات:

الجهة الأولى: في نفس السيرة ، وهل هي متّصلة يستكشف منها الإلزام والحجّة أو لا .

الجهة الثانية: ما هو المستكشف بهذه السيرة وحدودها ، هل هو صحّة الطريق الأول ، وهو اقتضاء الطرق والأمارات للأجزاء ولو بنحو السببية ، أو الطريق الثاني ، وهو قصور الحجّة الثانية من شمول الأعمال السابقة ، أو أنّ المستكشف كبرى أخرى غيرهما .

أمّا البحث عن الجهة الأولى: فقد تعرّض البعض لهذه السيرة وأثبتها ، مثل المرحوم الشيخ أحمد كاشف الغطاء في رسالته العملية (سفينة النجاة) ، مدّعياً بأنّه لولاها لزم العسر والخرج واختلال النظام ، قال : « لو لم يتعيّن الإجزاء لزم العسر والخرج العامّ ، بل اختلال النظام الموجب للمخاصمة بين الأنام ، وسلبت الزوجة من بعلمها ، وأخلّيت الدار من أهلها ، ولو بعد دهور وأعوام ، وذلك ينفي بالسيرة القاطعة من العلماء والعوامّ المتّصلة إلى زمان الإمام عليه السلام ، ولذا لم يتعرّض شيء من الأخبار لبيان مع كثرة وقوعه وكثرة الابتلاء به حتّى في زمن الأئمة عليهم السلام » .

وهناك رأي مقابل لهذا الرأي ، وهو رأي التنقيح ، حيث يقول : « إنّ موارد قيام الحجّة على الخلاف وبطلان الأعمال الصادرة على طبق الحجّة الأولى - كما إذا كانت

فاقدة لركن من الأركان - من القلّة بمكان ، وليست من المسائل عامّة البلوى ، ليستكشف منها سيرة المتشرعة ، وأنهم بنوا على الإجزاء في تلك الموارد أو على عدمه ، على أنا لو سلّمنا استكشاف السيرة بوجه فمن أين يمكننا إحراز اتّصالها بزمان المعصومين عليه السلام ؛ إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعة اتّفق له العدول في عصرهم عليه السلام ، وبنى على عدم إعادة الأعمال المتقدمة ولم يردع عنه الإمام عليه السلام حتّى نستكشف اتّصال السيرة بزمانهم وكونها ممضاة عندهم عليه السلام ، ومن الممكن أن تكون السيرة مستندة إلى فتوى جماعة من الفقهاء قدّس الله أرواحهم ^(١) .

ولكن لا بدّ أن نلاحظ هل أنّ تبدّل الرأي حالة طارئة مستحدثة ، أو أنّها كانت في عهد الأئمة عليهم السلام ؟ وهل أنّ أسباب اختلاف الرأي لم تكن موجودة آنذاك ؟ وهل أنّ دائرة تبدّل الرأي كانت محدودة بمسائل نادرة قليلة الوقوع ؟

فلنستعرض وضع تلك الفترة لنلاحظ هل أنّ عوامل اختلاف فتاوى الفقهاء ، أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وابن أبي عمير وجميل ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ، وغيرهم ، والذين كانت الشيعة ترجع إليهم في العلم والفتيا ، كانت آنذاك أم لا ؟

والواقع أنّه لا ريب بأنّ عوامل اختلاف الفتاوى كانت متوفرة آنذاك ، بل أنّ بعضها انقرض واختفى ، ولم يصل إلى زماننا هذا .

الأول : اختلاف الروايات الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، أمّا في الفتاوى التي تقتضي وقوع الاختلاف الشكليّ الصوريّ بينها ، وأمّا في التعليمات حيث تنفصل عنها القرائن من المخصّصات والمقيّدات التي كانت تبين متفرقة ، وهي توجب اختلاف آراء الفقهاء والمراجعين للأئمة الطاهرين عليهم السلام .

مضافاً إلى شيوع التقيّة في فتاوى الأئمة عليهم السلام ، ويؤكد ذلك كثرة الشكوى من

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد : ٦٧ .

اختلاف الأحاديث، وقد بلغ الاختلاف إلى الحد الذي قال عنه الشيخ في مقدمة كتاب التهذيب نقلاً عن إخوانه، أنه ما من حديث إلا وبإزائه حديث يضاده ويخالفه، بل أن البعض قد عدل عن مذهب الإمامية لهذا السبب، فهو من عوامل اختلاف فتاوى علمائنا، ومشايخ الأصحاب في عهد الأئمة عليهم السلام.

الثاني: فقدان الوسائل للوصول إلى مصادر الحديث: فإن الكتب المدونة في عهد الأئمة عليهم السلام كانت آنذاك متمثلة في كتيبات صغيرة، يعبر عنها بالأصول، ولم تكن آنذاك مبوبة على حسب الأبواب الفقهية، بل كانت متفرقة على الأبواب، وما كان منها مبوباً لم يكن على وفق التبويب الفقهي، كما هو الملاحظ في كتاب المحاسن للبرقي، أو كان منظماً، ولكنه على وفق المشايخ - مثل مشيخة الحسن بن محبوب - بل المبوب منها لم يكن منظماً على طبق الفصول، والمنظم منها لم يكن جامعاً حتى الجوامع الأولية منها، والأثر الطبيعي لذلك هو قلة وسائل الاطلاع والتعرف على الأحاديث جميعها، وقلة الاستفادة من هذه الكتب غير المبوبة، فيعثر على رواية ويفتي على طبقها، وبعد مدة يعثر على رواية أخرى تخالفها، فيفتي على طبقها، ومن هنا ينشأ الاختلاف، وهذا العامل قد زال في هذا العصر على التقريب، بوجود الجوامع الكلية الشاملة مع وجود ما تقدم ويأتي، ووجود المعاجم المفهرسة فيها وغيرها من وسائل الاطلاع على الأحاديث.

الثالث: الاختلاف الشديد في المسائل الأصولية آنذاك، بخلاف هذا الزمان، فقد نسب القول بالقياس إلى كثير من علمائنا القدامى، أمثال: زرارة ومحمد بن مسلم وجميل ويونس والفضل، مع أنه لا وجود له في هذه العصور، وكذلك اختلافهم في حجّة خبر الثقة والموثوق به، كما يشير إليه خبر يونس حين اعترض عليه بطرحه للأحاديث، أجاب بما خلاصته أن الحجّة هو الخبر الموثوق به لا مجرد خبر الثقة.

هذه الأمور وغيرها سببت الاختلاف في الفتاوى بين الفقهاء، هذا بالإضافة إلى

وجودهم في الأوساط المختلفة، فمنهم الكوفي، ومنهم البغدادي، والمصري، وبالطبع فإنّ للمحيط والثقافة وغيرها أثره في طريقة الفهم والتفكير، ويشهد لذلك كتاب مختلف الشيعة للعلامة، حيث ينقل فتاوى جماعة من القدماء في الجملة، مثل ابن الجنيد وابن أبي عقيل، وعلي بن بابويه في الشرائع، والجعفي في الفاخر، فإنّها مختلفة فيما بينها كثيراً، فالاختلاف كان شديداً آنذاك، فهذا المفيد ربّما تكون له في مسألة واحدة عشرة أقوال، ففي مقدار النفاس - مثلاً - له آراء مختلفة باختلاف الكتب ورسائله، وهذه رواية الفيض بن المختار الذي كان يشكّ من كثرة الاختلاف في الفتوى، والإمام عليه السلام أجاب كلّ يريد أن يدّعي رأياً، ولو أراد الباحث أن يعدّ ويحصي اختلاف الفقهاء في جميع أبواب الفقه لطال به المقام إلى ما لا يعلم مدّته. إذن فوجود عوامل الاختلاف ممّا لا ريب فيه.

فإذا ثبت ذلك نقول: أنّه لم يعهد أن أحداً من الشيعة سأل من الإمام عليه السلام بأجابه بشرطيّة شيء أو جزئيّة، واضطرب السائل، وسأله عن حكم أعماله السابقة، بل المعهود المتعارف أنّه يبني على الجزئيّة من حين السماع فما بعده من دون أن يتوقّف ويتأمّل في صحّة أعماله السابقة، ممّا يدلّ على أنّ الأجزاء كان ثابتاً ومركّزاً في نفوس الشيعة.

هذا ولو لم يكن قول الشيعة هو الأجزاء، لكان ذلك من منفردات الإماميّة، لاتّفاق العامّة على الأجزاء نظراً لاتّفاقهم على القول بالتصويب، فلو كان عدم الأجزاء رأيهم لشاع، ولكان في غاية الوضوح، مع أنّ الأمر ليس كذلك. أمّا البحث عن الجهة الثانية حول المستكشف بالسيرة التي تعتمد عليه بالأجزاء، فسيأتي بعد بيان الدليل الثالث.

الدليل الثالث:

صحيحة «لا تعاد»: وقد رواها المشايخ بطرق معتبرة عن زرارة، عن الباقر عليه السلام،

أنه قال: «لَا تَعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ: الطَّهُّورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ، ثُمَّ قَالَ: الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ ، وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ ، وَالتَّكْبِيرُ سُنَّةٌ ، وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»^(١).

والاستدلال بها في المقام متوقف على الاعتراف بنقطتين:

النقطة الأولى: الاعتراف بعدم اختصاص الصحيحة بالشخص الناسي، كما ذكره جمع، بل هي عامة لمثل الجاهل القاصر، بل ربّما يقال بشمولها لبقية الأعذار، كالإكراه والاضطرار؛ إذ لو قلنا باختصاصها بالناسي فلا يبقى مجال للاستدلال بها في المقام؛ إذ البحث فيه حول الجاهل القاصر، كما لو أُخِلَّ بالسورة باعتقاد عدم وجوبها اجتهداً أو تقليداً، ثم تبدّل اعتقاده بتبدّل رأيه أو مقلّده، فاعتقد بوجوبها، فإنّ مرجع ذلك إلى انكشاف الوجوب بعد ما كان مستوراً.

النقطة الثانية: الاعتراف بشمول الرواية لغير باب الصلاة، وعدم اختصاصها به، وذلك بالاعتراف بأنها كبرى كلىّة شاملة لكلّ موضوع أو متعلّق للحكم كالصوم فإنّه مركّب من مجموعة فرائض وسنن، والمقصود من الفرائض ما قدره الله في كتابه، ومن السنن ما سنّه الرسول ﷺ، وبالإخلال بالسنن عن عذر لا يسري البطлан إلى الفرائض، بل هي صحيحة، ومستند هذا الاعتراف هو دعوى أنّ الأساس في الصحيحة ليس هو قوله: «لا تعاد»، بل الملاك هو الكبرى التي طبّقت على المورد وهي: «وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»، وهي كبرى كلىّة طبّقت على الصلاة، فلا تختصّ بها.

فلو تمّت هاتان النقطتان فإنّ الصحيحة تكون دليلاً على المورد، ومن جهة معهوديّتها وتعارفها تكون هي المستند لجريان السيرة المتّصلة إلى زمن المعصوم على الإجزاء، وهو المنكشف بها، كما سيأتي.

ولو لم يتمّ الاعتراف بهما، أو اعترف بالنقطة الأولى دون الثانية، فلا يمكن

(١) وسائل الشيعة: ١: ٩١، الباب ٢٩ من أبواب النية، الحديث ٥.

الاستدلال بها، وإن أمكن الاعتراف بعموميّتها للجاهل القاصر، فتختصّ بباب الصلاة.

فلنستعرض هذين الاعتراضين لنرى مدى صحّتهما.

وأما النقطة الأولى: فتفصيل البحث فيها في الفقه، وملخصه هنا: أنه ذكر جمع من المحقّقين بعدم اختصاصها بالناسي، والحقّ ما ذكر كما سيأتي، وما ذكر وجهاً للاختصاص ضعيف، ولنستعرض بعض الوجوه المطروحة في هذا المجال.

الوجه الأوّل: ما نسب للمحقّق النائيّ، ومحصّله: أنّ الأمر بالإعادة على نحوين، فتارة يكون تأسيسياً، كما في موارد نسيان الجزء أو الشرط؛ إذ لا وجود للأمر بالكامل في هذه الصورة، لعدم القدرة عليه لنسيانه، ولذا لو قال: (أعد) فهو أمر تأسيسيّ، لم يكن موجوداً سابقاً حيث يستكشف منه جزئية المنسي، وإن قال: (لا تعد) فإنّه يستكشف منه عدم دخله مطلقاً؛ ضرورة تنافي جزئية شيء لشيء، أو شرطيته له، مع صحّة ذلك الشيء بدونه.

وتارة يكون تأكيدياً، كما في حالتي العمد والجهل بكلا قسميه من القصوريّ والتقصيريّ لصحّة التكليف بالكامل في حال الإتيان بالناقص عمداً مع العلم أو مع الجهل، ولذا فلو قال بعد ذلك: (أعد)، فإنّه يكون تأكيدياً لفرض وجود الأمر بالكامل من الأوّل، والفرض عدم تحقّق امتثاله في الخارج، فهو مأمور به، ويكون الأمر بالإعادة تأكيدياً، وأما لو قال: (لا تعد) فهو يكشف عن عدم دخل الجزء المتروك من الأوّل، ولذا فهو يكون تأكيدياً أيضاً.

فالأمر بالإعادة وعدمها على قسمين، وبما أنّه لا جامع بينهما، فلذا لا يمكن حمل قوله: «لا تعاد» في الصحيحة على جميع حالات المكلف، فلا بدّ من حملها على الأمر التأسيسيّ، لغرض أنّ الأمر التأكيديّ كما ذكرناه يشترك فيه العامد والجاهل، فلو قلنا بعدم لزوم الإعادة بالنسبة للجاهل، لزم الاعتراف بذلك بالنسبة للعامّة أيضاً، لغرض وجود التكليف من الأوّل لهما بالكامل، وبما أنّ التالي

باطل فلا بدّ من الالتزام بأنّ قوله : « لا تعاد » تأسيسيّ فيختصّ بالناسي .

وهذا الوجه ضعيف لاعتراضات موجهة إليه :

الاعتراض الأول : أنّه مبتنٍ على عدم صحّة توجّه التكليف بالكامل للناسي حال النسيان ، وهو محلّ بحث نذكره في أواخر باب الاشتغال .

الاعتراض الثاني : أنّه مبتنٍ على الفرق بين الناسي والجاهل جهلاً مركّباً ، مع أنّه لا فرق بينهما ، فكما أنّ الناسي للموضوع غير متمكّن من الإتيان ، فكذلك الجاهل بالموضوع جهلاً مركّباً ، والناسي للحكم مع أنّه لم يعترف به .

الاعتراض الثالث : وقبل كلّ ذلك ، فإنّ أساس الفكرة هو أخذ الجملة الأولى هي المحور ، وهي : « لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ » ، والاستدلال بها ، مع أنّ هذه الجملة هي الصغرى ، والعمدة هي الكبرى المذكورة في الجملة الأخيرة ، وهي : « وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ » التي تصرّح بتحديد الارتباط بين السنّة والفريضة بصورة عدم العذر ، وهي ليست حكماً تكليفيّاً لتكون تأسيسيّة أو تأكيديّة ، وقد طبّقت على المورد .

الوجه الثاني : إنّ الصحيحة مسوقة لبيان الفارق في الأهميّة بين الفرائض والسنن ، وليست ناظرة إلى حالات المكلف ، غايته أنّ القدر المتيقّن منها هو في صورة النسيان ؛ إذ الجاهل في حكم العمامة ، كما اتّفق عليه الجميع ، فهي تصرّح بأنّ الفرائض أهمّ من السنن ، ولذا فلو نسي السنن فإنّ ذلك لا يخلّ بصحّة الفرائض .

وفيه : إنّ الكلام ليس حول الأهميّة وتشخيصها ؛ لأنّ المورد ليس هو مورد التراحم ، بل الكلام حول بيان الارتباطيّة وتحديدها ، ولذا فقد ورد بهذا اللسان عدّة روايات تدلّ على أنّ الجاهل القاصر لا يضرّه في صلاته إخلاله بالسنن ، كما في رواية عبدالله بن سنان ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ

وَالسُّجُودَ أَلَّا تَرَىٰ لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأُهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ وَيُصَلِّيَ»^(١)، حيث دلت على أن الإخلال بالقراءة التي هي من السنن عن عذر لا يخل بأصل الصلاة، واستدل له بقوله: «أَلَّا تَرَىٰ» مما يدل على معهودية هذه الكبرى في أذهان الناس، كما أنها كانت مشهورة عند العامة، كما هو في كتب الشافعي.

الوجه الثالث: إن غاية ما نستنتجه من الاستدلال هو شمول الصحيحة للجاهل بالإطلاق، وبما أن أدلة الإجزاء والشرائط مطلقة أيضاً لشمولها للعالم والجاهل فيتعارضان، فتسقط الرواية بالتعارض.

وفيه: إن النوبة لا تصل إلى التساقط؛ إذ أن هذه الصحيحة حاكمة على أدلة الأجزاء والشرائط؛ إذ هي تقسمها إلى الأجزاء والشرائط، فهي ناظرة إليها، وتحدد ارتباطها ببعضها، ولذا فهي تتقدم عليها.

فالحق ثبوت النقطة الأولى، وأن الصحيحة شاملة لجميع الأعدار.

وأما النقطة الثانية: فالذي يقتضيه التأمل في نفس الصحيحة بإضافة الروايات الواردة في الأبواب المختلفة، هو الثبوت، ولذا فالاعتراف بها في محلّه، ولذا فيمكن عدّ هذا الوجه من الوجوه الدالة على الإجزاء.

توضيحه: إن ملاحظة الصحيحة بصدرها وذيلها، مع الاعتراف بأن الأئمة عليهم السلام في مجال (التعليم) يلقون الأصول التي ورثوها كابراً عن كابر إلى الأصحاب، ليتكفلوا هم تفريع الفروع والفتيا للناس، نفهم أن الإمام بقوله: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ» قد طبق كبرى كلية سارية في جميع أبواب الفقه أشار إليها بقوله في الذيل: «وَلَا تَنْقُضُ السَّنَةُ الْفَرِيضَةَ»، فهي الأساس، وعليها المعتمد، لا على قوله: «لا تعاد»، كما فهمه الأصحاب، لتختص بباب الصلاة فقط.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وليس إلقاء الكبرى وهو الأصل في المقام بعزيم من الأئمة عليهم السلام ، وعلى الأصح حينما يكونون في موقف المعلم لتلاميذه ، فقد مرّ علينا في بحث الاستصحاب كيف أن الإمام عليه السلام أشار إلى الأصل الذي اعتمد عليه في المسألة بقوله : « ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » ، حيث فهمنا منه أن عدم نقض اليقين بالشك من الأصول الكليّة الثابتة ، ولذا صارت الرواية دليلاً على حجّة الاستصحاب واعتباره . هذا من جهة ملاحظة نفس النص .

ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في سائر الروايات ، وهي على صنفين :

الصنف الأول : روايات واردة في خصوص باب الصلاة ، ولكنها تشعر بعدم الخصوصية للمورد ، وإن الملاك هو السنّة والفريضة والتركّب منهما ، وأن الإخلال بالسنّة عن عذر لا يضرّ بالفريضة وصحّتها ، كما في صحيحة زرارة : عن أحدهما عليه السلام ، قال : « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَضَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالْقِرَاءَةَ سُنَّةً ، فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ ، وَمَنْ نَسِيَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ » ^(١) ، حيث دلّت على أن الترك العمدي للسنن هو المخلّ ، وهو يشير إلى الكبرى المزبورة .

وصحيحة عبدالله بن سنان المتقدمّة : « إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ وَيُصَلِّي » ^(٢) ، حيث يستفاد منها أن العبرة بالتركّب من الفريضة والسنّة ، وأن الإخلال بالسنن عن عذر لا يوجب الإخلال بالفرائض ، كما أنه كان معهوداً آنذاك .

الصنف الثاني : روايات وردت في باب الوضوء أكّد فيها أنه لو نسي شيئاً ممّا ذكره الله في كتابه فعليه الإعادة ، وتدلّ بالمفهوم ^(٣) على أن الأمور الغير

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ٨٧ ، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٢ ، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

(٣) الظاهر أنه (بالمفهوم) .

المذكورة في كتاب الله ليست كذلك ، كما ورد في موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ أَوْ قَدَمَيْهِ ، أَوْ شَيْئاً مِنَ الْوُضُوءِ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ ، كَانَ عَلَيْهِ إِعَادَةُ الْوُضُوءِ وَالصَّلَاةِ » ^(١) .

ومنها رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إِذَا ذَكَرْتَ وَأَنْتَ فِي صَلَاتِكَ أَنَّكَ قَدْ تَرَكْتَ شَيْئاً مِنْ وَضُوءِكَ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكَ ، فَاَنْصَرِفْ فَأَتِمَّ الَّذِي نَسَيْتَهُ مِنْ وَضُوءِكَ ، وَأَعِدْ صَلَاتَكَ » ^(٢) . وفي ذيلها : « وَيَكْفِيكَ مِنْ مَسْحِ رَأْسِكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ لِحْيَتِكَ بِلَلِّهَا إِذَا نَسَيْتَ أَنْ تَمْسَحَ رَأْسَكَ فَتَمْسَحَ بِهِ مُقَدِّمَ رَأْسِكَ » ^(٣) .

ومنها رواية زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « فِي الرَّجُلِ يَنْسِي مَسْحَ رَأْسِهِ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ ، قَالَ : إِنْ كَانَ فِي لِحْيَتِهِ بَلَلٌ بِقَدَرٍ مَا يَمْسَحُ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ فَلْيَفْعَلْ ذَلِكَ وَلْيَصِلْ . قَالَ : وَإِنْ نَسِيَ شَيْئاً مِنَ الْوُضُوءِ الْمَفْرُوضِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَبْدَأَ بِمَا نَسِيَ ، وَيُعِيدَ مَا بَقِيَ لِتِمَامِ الْوُضُوءِ » ^(٤) .

ومنها رواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وَضُوءِكَ ، فَلَمْ تَذَرِ أَعْشَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا ، فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا ، وَعَلَى جَمِيعِ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَتَمَسَّحْهُ مِمَّا سَمَى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ ، فَإِذَا قُمْتَ عَنِ الْوُضُوءِ ، وَفَرَّغْتَ مِنْهُ ، وَقَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى ، فِي الصَّلَاةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا ، فَشَكَّكَتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَى اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ ... » ^(٥) .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٣٧٠ ، الباب ٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٣٧١ ، الباب ٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٦ .

(٣) الكافي : ٣ : ٣٤ ، الحديث ٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ١ : ٤٥١ ، الباب ٣ من أبواب الوضوء ، الحديث ٤ .

(٥) وسائل الشيعة : ١ : ٤٦٩ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

كُلُّ هَذِهِ وَغَيْرِهَا مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِخْلَالَ بِالْفَرَائِضِ مَبْطُلٌ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِخْلَالَ بِغَيْرِهَا لَا يَضُرُّ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْكِبْرَى كَانَتْ ثَابِتَةً فِي جَمِيعِ الْأَبْوَابِ، وَكَانَ الْأَثْمَةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَمِيعِهَا فِي مَقَامِ تَطْبِيقِ تِلْكَ الْكِبْرَى الْكَلِّيَّةِ، وَكَذَلِكَ فِي بَابِ الْحَجِّ مَثَلًا.

حَيْثُ فَرَّقَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْفَرَائِضِ وَالسَّنَنِ كَمَا فِي صَحِيحَةِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ؟ قَالَ: لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ، فَإِنْ هُوَ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ غَيْرُهُ، فَأَمَّا مَا دَامَ حَيًّا فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ، وَإِنْ نَسِيَ الْجِمَارَ فَلْيَسَأْ بِسَوَاءٍ. إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَالطَّوَافَ فَرِيضَةٌ»^(١).

فَيَتَوَضَّحُ مِنَ التَّأْكِيدِ عَلَى الْأَنَّ الْأَعْمَالِ صِنْفَانِ: فَرَائِضُ وَسُنَنِ، أَنَّ صَحِيحَةَ زَرَارَةَ تَشِيرُ إِلَى كِبْرَى كَلِّيَّةٍ فِي جَمِيعِ الْفَقْهِ.

وَتَوْضُّحٌ مِنْ ذَلِكَ: أَنَّ الْإِخْلَالَ بِالسَّنَنِ عَنْ عَذْرِ لَا يَضُرُّ بِالْفَرِيضَةِ فِي مَتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ مُطْلَقًا بَلَا خُصُوصِيَّةٍ لِلصَّلَاةِ، فَلَوْ ارْتَمَسَ فِي الْمَاءِ وَهُوَ صَائِمٌ مُقَلَّدًا لِمَنْ يَقُولُ بِكَرَاهَةِ الْارْتِمَاسِ أَوْ حَرَمَتِهِ التَّكْلِيفِيَّةِ، ثُمَّ عُدِلَ عَنْهُ إِلَى مَنْ يَقُولُ بِالْإِفْسَادِ، فَالْصَوْمُ صَحِيحٌ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ؛ لِأَنَّ الْارْتِمَاسَ مِنَ السَّنَنِ.

وَلِذَلِكَ فَالْأَفْضَلُ أَنْ تَعْنُونَ الْمَسْأَلَةَ بِهَذِهِ الصُّورَةِ: (هَلْ أَنَّ الْإِخْلَالَ بِغَيْرِ الرُّكْنِ عَنْ عَذْرِ مُوجِبٍ لِلْفُسَادِ أَمْ لَا؟).

وَأَمَّا إِذَا كَانَ بَيْنَ الْمُتَعَلِّقِينَ نِسْبَةُ التَّبَايُنِ؛ لِأَنَّهُ إِخْلَالَ بِغَيْرِ الرُّكْنِ، فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مُورَدِ الرِّوَايَةِ، كَمَا لَوْ قُلِدَ شَخْصًا يَقُولُ بِوُجُوبِ الْجُمُعَةِ وَصَلَّاهَا، ثُمَّ قُلِدَ غَيْرُهُ مِنْ يَقُولُ بِوُجُوبِ الظُّهْرِ، فَهَذَا لَا مَجَالَ لِلتَّمَسُّكِ لَصَحَّتْهَا بِصَحِيحَةِ «لَا تَعَادُ» وَلَا غَيْرِهَا.

وهنا يلزم عليه ملاحظة الأدلة السابقة، وهل أنها أوسع مجالاً ونطاقاً من هذه الصحيحة، أو أنها تتحدد بحدودها؟

أما الإجماع: فعلى تقدير تحققه، فإن الظاهر أن حدوده نفس حدود الرواية، ولذلك ذكر صاحب الكفاية في آخر المبحث بأن محور البحث هو الأجزاء والشرائط وموانع العمل، وأما في حاله تغير الأمرين فليس كذلك، وكذلك السيد البروجردى في نهاية الأصول.

ويشهد لهذه الدعوى ملاحظة أقوال الفقهاء في صحة أعمال المخالف إذا استبصر، وهي مسألة شبيهة ببحثنا؛ لأن المخالف أما مستضعف فيكون قاصراً، أو لا، فيكون مقصراً، ونحن نتعرض لما ذكره المامقاني في كتاب الحج^(١): «وحكي في المسالك عن العلامة القول بأن سقوط الإعادة إنما هو لتحقيق الامتثال بالفعل المتقدم؛ إذ المفروض عدم الإخلال بركن منه والإيمان ليس شرطاً في صحة العبادة».

حيث يظهر منه أن سقوط الإعادة لأجل عدم الإخلال بالفرائض التي هي من الأركان، وإليه استند مع وجود روايات الصحة.

وقال أيضاً: «اعتبر الشيخ والماتن وغيرهم، بل أكثر الأصحاب - كما في المسالك - في عدم لزوم إعادة الحج على المخالف بعد استبصاره وإيمانه، أن لا يكون المخالف قد أدخل بركن في الحج الذي أتى به في حال خلافه، والنصوص خالية من هذا التقييد»^(٢).

ويظهر من أن المرتكز في ذهن المحقق والشيخ، وغيرهما، أن الكبرى والأصل وهو «وَلَا تَنْقُضُ السَّنَةَ الْفَرِيضَةَ»، ولشدّة وضوحها عندهم قد قيدوا بها روايات

(١) كتاب الحج: ١٨٩.

(٢) المصدر المتقدم: ٦٩٠.

الصحة المطلقة بما إذا لم يكن الإخلال بركن ، بل يمكن فهم الإجزاء بنفس هذه الحدود من هذه النصوص الشريفة ، فإنّ الإخلال على حسب المتعارف يكون بغير الركن لاتفاق المسلمين على لزوم الأركان ، وإنّما الخلاف في السنن ، ولذا فمثل المخالف حكم بصحة عمله لا لأجل إخلاله بالفرائض ، بل لأجل إخلاله بالسنن ، فتحدّد الروايات بحدودها .

والنتيجة: أنّ مقدار ما يمكن أن يدلّ عليه الإجماع هو الإخلال بالسنن فحسب .
وأما السيرة العملية : فالظاهر أنّ حدودها المستكشف منها هو هذا الوجه ، أي كبرى « وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ » لا الطرق الأولى ، مثل إجزاء نفس الأمر الظاهريّ لأجل القول بالسببية ، وهو لا يمكن أن يحدّد السيرة ؛ لأنّ لازمه اختصاص موارد السيرة بمراد الأمر الظاهريّ ، فلا يشمل القاطع ، والمعتمد على الأصل العقليّ الغير المشتمل على الحكم الظاهريّ ، في حين عدم الريب في شمول السيرة لهما .

وكذلك لا يمكن أن يكون المستكشف هو قصور دليل حجّة الرأي الثاني عن شمول الوقائع السابقة ؛ لأنّ مثل السيّد الحكيم القائل بهذا القول ملتزم بحدود خاصّة ، ففي موارد تبدّل رأي المجتهد بالنسبة لأعماله يرى أنّ الرأي الثاني يشمل الوقائع السابقة ، وكذلك إذا عدل المقلّد إلى الأعلم ، ولا يحكم فيه بالإجزاء ، وكذلك إذا اعترف المجتهد بخلاف مستنده السابق ، مع أنّ هذه الموارد هي القدر المتيقّن للسيرة^(١) ، كما هو الواضح من موجبات اختلاف الفقهاء والآراء .

(١) ولكن يمكن أن ندعي عموميّة السيرة ، سيرة المتسرّعة بل وكذلك فتاوى العلماء على الإجزاء بالنسبة للأعمال السابقة ، سواء بالنسبة للأركان وغيرها ، فلاحظ مواقع وجود السيرة وفتاوى العلماء وخاصة القدماء .

ويؤيّد إنّ الحجة الثانية أيضاً ظاهريّة كالأولى ولا يقطع معها بطلان الأولى «

ومن جهة أخرى فقد خصّ ذلك بالوقائع ونحن نخصّها بالأعمال ، والواقعة هي الأمر الذي لا يتدخل فيه عمل المكلف بعنوانه ، كما في غليان العصير العنبي ، ففي مثلها يشمله بحثه ، فلو تبدّل رأي المجتهد بالنسبة إليه يجري فيه الإجزاء وعدمه ، مع أنه لم تقم السيرة في مثل هذه الموارد ، وإلاّ لزم ضبط وملاحظة فتاوى العلماء بدقّة ، وساعات تبدّل رأيهم ، كي نلاحظ ظرف تبدّل الرأي ، وهل هو مقترن بغليان العصير أو قبله ، وكذلك نجاسة الغسالة وغيرها .

فالظاهر أنّ سرّ الإجزاء هو قانون « وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ » لا غيره .

فالحقّ هو القول بالإجزاء في موارد الإخلال بغير الأركان عن عذر ، استناداً إلى هذا القانون .

» واقعاً ، ولعلّ هذا نظير ما يذكر بعدم نفوذ حكم الحاكم الثاني مع حكم الحاكم الأول إلاّ مع العلم بخطأ مستنده . [المقرّر]

مقدمة الواجب

محور البحث (إثبات الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته)
والبحث يقع في أمور:

الأمر الأول

في بيان المراد من (الوجوب) المدعى ثبوته للمقدمة (ووجوب مقدماته).
ولا يحتمل أن المراد منه هو الوجوب واللابدية العقلية لبدايته ووضوحه،
فإن العقل إذا أدرك توقف الواجب على شيء ورأى أن تركه يعني ترك الواجب
المستعقب باستحقاق العقاب استقلّ بلزومه.
فلا ريب أن المراد منه هو الوجوب الشرعي، إلا أن الكلام في بيان نوعه،
فإنه كما يمكن أن يكون وجوباً شرعياً استقلالياً يمكن أن يكون وجوباً عرضياً،
ويمكن أن يكون وجوباً تبعياً.

ولا ريب في خروج الأول عن مدار النزاع، لوضوح فساده، فإن جعل المستقل
فرع التصور التفصيلي والاعتبار المستقل من الأمر، ومن البديهي أنه كثيراً ما يغفل
الأمر عن كل المقدمات أو جلّها، فضلاً عن اعتبار لزوم الإتيان بها اعتباراً مستقلاً.

وكذلك لا ريب في خروج الثاني لرجوعه إلى البحث اللفظي؛ إذ مرده إلى البحث
في انتساب الوجوب الثابت إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات، إلى المقدمة ثانياً
وبالعرض، أي مع الواسطة في العروض، ولا ريب في عدم شموله للمقام؛ لأن

محور البحث هو المقدمات الخارجية، وهي مغايرة وجوداً مع ذيها، ولذا فالواسطة تكون جليّة، ولا ريب في أنّ الانتساب مع وضوح الواسطة يكون مجازياً، من قبيل المجاز في الإسناد.

فيتعيّن النوع الثالث من الوجوب، ولكن ليس المراد منه صدور اعتبارات متعدّدة بعدد المقدمات لا عن اختيار بالأمر عقيب أمره بذى المقدّمة لوضوح فسادِه.

وليس المراد منه أيضاً ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثّره التكوينيّ، كانبعاث الحرارة من النار؛ إذ الوجوب وغيره من الأحكام من الأفعال المباشريّة للمقنّن، ولا ربط بينها، فلا يمكن لاعتبار أن يولّد اعتباراً آخر حتّى وإن استلزم لغويّة أحدهما دون الآخر، كاعتبار الزوجيّة من دون اعتبار حلّ الانتفاع بمختلف المنافع بها.

بل المراد منه هو التبعيّة على نحو (الاندماج) بمعنى أنّ اعتبار ذي المقدّمة قد اندمج فيه اعتبار المقدّمة.

ذكرنا فيما سبق أنّ كثرة اقتران مفهومين يوجب حصول ترابط بينهما، فيستتبع أحدهما الآخر، كما ذكرناه في مثال استبطان حاتم للجود، ومثل استبطان الأحكام الوضعيّة كالزوجيّة للأحكام التكليفيّة المترتبة عليها، ومثل استبطان البيع لشرط السلامة، وكون المبيع بمقدار الثمن، المعبرّ عنهما (بالشرط الارتكازيّ) الموجب تخلفه لخيار العيب، وخيار الغبن، وهو وليد كثرة التقارن بين المفهومين الموجب لحصول التداعي فيما بينهما، ومن ثمّ يحصل الاندماج على ما بيّناه مراراً^(١).

(١) إنّ التداعي يحصل بين مفهومين، وله أسبابه، ولعلّ منها التقارن بين وجوديهما، وأمّا المقدّمة ففيها بالإضافة إلى عنوان التقارن وغيرها عنوان التوقّف الوجوديّ، فهذا التوقّف يوجب أن يكون وجوبها أعمق بكثير من الوجوب الناشئ من التداعي.

ولكن ربّما يقال إنّ هذا المعنى يتلاءم مع الوجوب واللزوم العقليّ للمقدّمة «

فكذلك هنا ، فإن الذي يريد الإتيان بالمتعلق يرى أن من وظيفته تحقيق المقدمات الوجودية لحكم العقل بذلك ، ولذلك في العصور السابقة وفي أعماق التاريخ كان يصرح بالإتيان بالمقدمات ، ومن كثرة تقارن هذين الأمرين إجمالاً ، وحصول التقارن بينهما ، اندمج وجوب المقدمة في وجوب ذبيها ، ولذا فلو أمره بشراء اللحم ، ولم يكن من المصلحة أن يذهب إلى السوق ، فإنه يعترض عليه بأنه لماذا أمرته بالذهاب إلى السوق ، وليس له أن يعترض بأنني لم أمره بالذهاب إلى السوق بل أمرته بشراء اللحم ، فإنه يستهجن منه ذلك ، ويرون التضاد والتناقض في كلامه ، وليس ذلك إلا لاندماج وجوب المقدمة في وجوب ذبيها . نعم ، وجوب المقدمة كوجوب الخيار قابل للإسقاط ، فيوجب ذي المقدمة ويلغي لزوم التحفظ على المقدمة ، كما سيأتي في مباحث المقدمة المفوطة .

» ولا يتوقف حتماً على الوجوب الشرعي فقط .

إضافة إلى أنه يستلزم ترتب عقوبات متعددة على عدد المقدمات فيما لو تركها على القول بوجوبها الشرعي .

إلا أن يقال بأن المراد من الوجوب الشرعي للمقدمة هو الوجوب الغيري ، وهو لا يترتب عليه العقاب ، وليس الوجوب النفسي .

ولكن رأي السيد السيستاني (حفظه الله) في الوجوب - كل الوجوب - هو المندمج مع الوعيد على الترك ، سواء كان وجوباً نفسياً أو غيرياً . [المقرر]

الأمر الثاني

في تقسيمات المقدمة

طرحوا عدة تقسيمات لها، نحن في غنى عنها، سوى تقسيمين:

الأول: تقسيم المقدمة إلى الوجودية والوجوبية والعلمية والصحة.

الثاني: تقسيم المقدمة إلى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة.

التقسيم الأول:

نذكره لأجل تحرير النزاع وتحديد معرفته أنه من أي قسم من هذه الأقسام، والمتناسب أن يكون محل البحث هو المقدمة الوجودية.

وأما المقدمة الوجوبية فمرجعها إلى اشتراط الوجوب بتحققها، فما لم توجد لا وجوب، فهي خارجة عن دائرة الطلب، وما هذا شأنها لا يتصور فيها اقتضاء الوجوب من وجوب ذيها؛ لأن البعث والتحريك متولد من وجوده، فلا يمكنه شمولها، فوجوب الحج متفرع عن وجود الاستطاعة، فلولا تحققها لا يكون هناك وجوب، بل يبقى الوجوب معدوماً حتى زمان تحققها مصادفة.

فالسر في خروجها هو خروجها عن تحت دائرة الطلب، لا ما ذكر في المحاضرات بقوله: «وذلك لأنه لا وجوب قبل وجودها حتى يجب تحصيلها، وبعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل»^(١).

فإنه منقوض بالمقدمة المتأخرة زماناً عن زمان تحقق الوجوب، فيتعلق الوجوب بعمل متعلق، والحال أنها مقدمة وجوبية وهو يعترف بمعقوليّة الشرط المتأخر.

وأما المقدمة العلمية: فلا علاقة لها بالوجوب الشرعي، كي يشملها البحث،

بل أن وجوبها عقليّ تحصيلاً للقطع بالامتنال عند الاشتباه حكماً، كما في تردّد الوجوب بين الظهر والجمعة، أو موضوعاً كتردّد القبلة بين الجهات الأربع، فإن لزوم تعدّد الامتنال ليس شرعيّاً، بل الشرعيّ هو لزوم الإتيان بالواقع الذي هو أحدهما، ولكن العقل يحكم بلزوم الإتيان بجميع الاحتمالات تحصيلاً للفراغ اليقينيّ الذي يقتضيه الاشتغال اليقينيّ.

وأما مقدّمة الصّحة: فإنّها وإن كانت خارجة عن المأمور بها إلا أن التقيّد بها دخيل، فالوضوء ليس دخيلاً في الصلاة، إلا أن الصلاة مقيدة به، بمعنى أن الصلاة بموجب قولهم ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» قد قيدت بالطهارة، فلا تتحقّق الصلاة إلا بتحقيقه، فهو مقدّمة وجوديّة لها، فأخذ مقدّمة الصّحة قسيمة لمقدّمة الوجود لا وجه له، بل هي من أقسامها، فيلحقها حكمها.

فالبحث يختصّ في المقدّمة الوجوديّة، وهي على ثلاثة أقسام:

لأنّها أمّا أن تكون داخلّة محضة، كالأجزاء.

وأما أن تكون خارجيّة محضة، كالسبب والشرط وما يلحق بهما.

وأما أن تكون خارجيّة غير محضة، كالشرائط الشرعيّة؛ إذ هي خارجة من المأمور به إلا أن التقيّد بها داخل في المأمور به.

ولذا فالبحث يقع في ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المقدّمة الداخليّة المحضة.

وهو يقع في ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في المراد من الجزء الذي يمثّل المقدّمة الداخليّة.

ذكر صاحب الكفاية وجمع من الأصوليين بأن المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذو المقدّمة هو الإجزاء بشرط الاجتماع، ثم قال: وبذلك ظهر أنّه لا بدّ

في اعتبار الجزئية من أخذ الشيء بلا شرط ، كما لا بدّ في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع .

وأورد عليه السيّد البروجرديّ وتبعه بعض أعظم العصر في تهذيب الأصول بأنّه لا يخفى عليك أنّ المقدّمة الداخلية ليست عبارة عن الإجزاء بالأسر بل هي عبارة عن كلّ واحد من الإجزاء بحiale واستقلاله .

بيانه: أنّ المركّب تارة يلاحظ جزؤه في حال الانفرد من دون انضمامه إلى بقية الأجزاء ، ويعبر عنها جميعاً - إذا لوحظت كذلك - بالكلّ الأفرادي ؛ إذ معناه ملاحظة كلّ واحد من المقدّمات بشرط لا عن الانضمام ، وهذا ما تصوّره السيّد البروجرديّ جزءاً ومقدّمة داخلية ، فالركوع - مثلاً - مقدّمة ، والسجود مقدّمة ، كلّ بنفسه .

وأخرى يلاحظ الجزء بما هو منضمّ إلى بقية الأجزاء ، أي بما هو مجتمع مع غيره من الأجزاء ، أمّا اجتماعاً زمانياً - كما في ملاحظة باب البيت بما هو مجتمع مع بقية أجزائه - وأخرى امتدادياً - كما في الواحد الاعتباريّ الذي يكون معروضه أجزاء مجتمعاً امتداداً - مع غرض النظر عن حدودها ، أي نلاحظ المتكثّرات بنظر وحدانيّ ، وهذا يعبر عنه بالكلّ لعدم ملاحظة كلّ جزء بحده ، وإن لوحظ الجزء المنضمّ فهو الذي يكون مقدّمة داخلية لوجود الكلّ ، فالتكبير المتعقّبة لبقية الأجزاء تقع مقدّمة للصلاة ، وإن لوحظ البيت المركّب من الباب والغرفة ، والصلاة المركّبة من التكبير والركوع والسجود ، فإنّها تكون الكلّ ، وأمّا الجزء في حال الانفرد كما في الباب المعروضة للبيع ، فهو ليس مقدّمة داخلية ولا جزء ؛ لأنّه غير منضمّ للبقية ، ووجود الكلّ مغاير له ، وإنّما يكون وجوده عينه ، إذا كان في حال الانضمام ، وكذلك ليس جزءاً ؛ لأنّ الجزئية والكليّة من المتضائفين ، ولا وجوب ضمّنيّ لها ؛ لأنّه الكلّ ، ولا وجوب مقدّميّ لها ؛ لأنّه إن صوّرناه فهو لأجل كونه مقدّمة لوجوب الكلّ ، ويوجد بوجوده ، وهو غير مفروض هنا .

فمورد البحث هو الإجزاء حال الانضمام إن لوحظت ، وهي مقدّمة لوجود الكلّي

وهو الذي يعبر عنه بالأجزاء بالأسر، لأن المقدمة هي كل جزء في حال الانضمام .
فالحق ما ذكره صاحب الكفاية، فالأجزاء في حال الانضمام إن لوحظت جميعها
فهو الكل، وإن لوحظت كل واحدة كذلك فهي الجزء .

المبحث الثاني: في انصاف الأجزاء بالمقدمة، وبيان نوعها.

إن سبق الجزء على الكل يتصور بنحويين:

١ - سبق بالطبع واقتضاء الوجود . ٢ - سبق بالماهية والتجوهر .

والمراد من الأول: أنه لا يكون وجود للمتأخر إلا وللمتقدم وجود ولا عكس، كما
في موارد سبق العلة الناقصة على المعلول، موارد علل القوام، فالإنسان لا يتحقق
إلا إذا تحققت الحيوانية والناطقة، وكذلك سبق الواحد على الاثنين، كل ذلك
بملاك الافتقار في الوجود .

والمراد من الثاني هو افتقار الشيء في مرحلة تقرر الماهوي إلى الجزء، أي
أن الماهية لا تكون إلا بعد فرض وجود الجزء .

وكلا هذين القسمين متحققان في الجزء بالنسبة للكل، فكما أن وجود الكل
مفتقر إلى وجود الجزء، وكذلك تحقق ماهيته، وأما المقدمات الخارجية، فالسبق
يكون من القسم الأول فحسب، وهو الافتقار في الوجود إليه، ولكن بما أن محور
البحث هو المقدمات الوجودية التي يتوقف عليها وجود الكل، ولذا فلا أثر لمورد
الافتراق هذا، فكلاهما مقدمة وجودية؛ لأنهما يمتلكان السبق بالطبع .

ومنه يظهر ما في إنكار صاحب الكفاية لمقدمية الأجزاء، وكذلك تبعية بعض
الأعظم له في تقسيم المقدمة إلى قسمين: الأول بمعنى توقف وجود شيء على
وجود شيء آخر، الثاني: أن لا يكون وجود للمتأخر إلا وللمتقدم وجود ولا عكس .
والبحث في الأول لا في الثاني، فإنه ليس للمقدمة معنيان، بل أن مقدميتها بمعنى
السبق، ومحل البحث في السبق بالطبع والافتقار في الوجود، وهو ملاك متحقق في

كليهما ، وليس إنكارهم للمقدّميّة إلّا لأجل أن يمنعوا من تعلّق الوجوب الغيريّ بها ، ولكن ظهر أنّها متّصفة بالمقدّميّة بملاك السبق الوجودي .

المبحث الثالث : في بيان عدم وجود المقتضي للاتّصاف بالوجوب الغيريّ .

ذكرنا بأنّ مثل الآخوند وغيره أنكروا وجود المقتضي للاتّصاف بالوجوب الغيريّ بإنكار المقدّميّة رأساً ، ولكن ذكرنا أنّ فيها ملاك المقدّميّة بلا إشكال ، ولكن مع ذلك نحن ننكر وجود الملاك للاتّصاف بالوجوب الغيريّ ، من جهة عدم اجتماع حقيقته مع الجزء المقدّم للكلّ .

توضيحه : ذكرنا سابقاً أنّ الوجوب الغيريّ مندمج في الوجوب الاستقلاليّ بعد أن اقترن به في الذكر فترة من الزمن ، وقد سبق أن ذكرنا أنّ حقيقة الوجوب هو الاعتبار الذي اندمج فيه الوعيد على الترك ، فهذا هو الملاك في الوجوب ، وهو مفقود بالنسبة للأجزاء .

فإنّ الوجوب الغيريّ لا يكون الوعيد على ترك متعلّقه ، كما أنّ المصلحة ليست قائمة بالمتعلّق كما في الوجوب النفسيّ ، بل على ما هو وسيلة له ، فلو قال : اذهب إلى السوق واشتر اللحم ، فإنّ الأمر بالذهاب لا مصلحة فيه أبداً ، ولا يعاقب على تركه ، وإنّما يعاقب على تركه شراء اللحم الذي يكون الذهاب إلى السوق وسيلة إليه ، وإنّما يأمره بالمقدّمة استقلالاً ، أمّا لأجل التسهيل على المأمور بعدم مواجهته بالأمر الصعب رأساً ، وأمّا لأجل دفع احتمال أنّ المقدّمة مأخوذة على نحو مفروض الوجود ، كما لو قال له : اشتر الرزّ واطبخه ، فإنّه لو قال اطبخ الرزّ فقد يتخيّل العبد بأنّ معناه على فرض وجوده اطبخه ، ولذلك يأمره بالشراء .

وهذا الملاك غير متحقّق في المقدّمات الداخليّة بعد ما كان وجودها عين وجود الكلّ ، وتركها ترك الكلّ ، فهي مأمور بها بنفس الأمر النفسيّ ، وبها يتحقّق الملاك ، وإن كانت الأجزاء والكلّ متعدّدين اعتباراً ، إلّا أنّ التعدّد الاعتباريّ لا يعني

التعّدّد الوجوديّ، والملاك والعقوبة مترتبان على ما في الخارج، فلا معنى لتعلّق الوجوب الغيريّ بهما، فلو قال: اركع واسجد وكبر، وغيرها، فنفس هذه الأجزاء وعاء المصلحة وعلى تركها تترتب العقوبة.

لا يقال: كيف وكثيراً ما نرى توجّه الأوامر الاستقلاليّة إلى الأجزاء.

فإنّه يقال: إنّها ليست أوامر غيريّة، بل إنّ أمرها دائر بين كونها أوامر ضمنيّة نفسيّة انحلائيّة، حيث ينحلّ الأمر بالوضوء إلى الغسلتين والمسحتين، وبين كونها إرشاديّة إلى الجزئيّة.

فمجرد كونها مقدّمة لا يكون علّة تامّة للوجوب الغيريّ، بل لا بدّ من وجود ملاك الوجوب الغيريّ، من كون قوام المصلحة بغيره، كما أنّ العقوبة على ترك الغير لا ترك المتعلّق، وهو مفقود في المقدّمات الداخليّة.

المبحث الرابع: ادّعى صاحب الكفاية وجود المانع من اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيريّ على تقدير ثبوت المقتضي له، قال: «ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع كما صرّح به بعض، وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثليين، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه، لعدم تعدّدها هنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيريّ لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدّميتها والتوسّل بها إلى المركّب المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها. نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون، فانقذ بذلك فساد توهم اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسيّ والغيريّ باعتبارين: فباعتبار كونه في ضمن الكلّ واجب نفسيّ، وباعتبار كونه ممّا يتوسّل به

إلى الكلّ واجب غيري^(١)، فليس عنوان المقدّمة من قبيل الحيثيّة التقيديّة كما في الصلاة والغضب ليجب تعدّد المعروض، بل من قبيل الحيثيّة التعليليّة فيلزم اجتماع المثليين.

ولكن رفضت هذه الدعوى من قبل مدرسة النائيين، حيث ادّعت أنّ اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد لا يؤدّي إلى اجتماع المثليين، بل يؤدّي إلى اندكاك أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكّداً، كما هو الحال في كلّ واجب نفسيّ يتوقّف عليه واجب نفسيّ آخر، كصلاة الظهر بالإضافة إلى صلاة العصر، حيث أنّها واجبة بحدّ ذاتها نفساً، أي سواء كان هناك واجب آخر أم لا، وواجبة بالإضافة إلى صلاة العصر غيراً باعتبار توقّفها عليها، فهي ذات ملاكين، فبطبيعة الحال يندك أحدهما في الآخر، ويحصل من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلّق بها.

وبالجملة: ففي كلّ مورد اجتمع فيه حكمان متمثالان، سواء كانا من نوع واحد أو من نوعين، وسواء كان كلاهما معاً إلزاميين كالحجّ المنذور سنة الاستطاعة أم كان أحدهما إلزامياً دون الآخر، كالغسل والوضوء بعد الوقت، فيندك أحدهما في الآخر ولا يعقل بقاء كلّ واحد منهما بحدّه.

وقد ناقشه العراقي^{رحمته} بما ملخصه: إنّ الاندكاك إنّما يعقل في صورة اتّحاد الرتبة لا في صورة اختلافها، وهنا الوجوب الغيريّ متأخّر رتبة عن الوجوب النفسيّ، حيث أنّه مترشّح منه، فبالطبع يكون اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيريّ في رتبة متأخّرة عن اتّصافها بالوجوب النفسيّ، ومعه كيف يعقل حصول الاندكاك بينهما. وأجيب من قبل مدرسة النائيين بأنّه بالإضافة إلى اتّحادهما رتبة أنّ اختلاف الرتبة لا يعتبر مانعاً من الاندكاك مع كونهما متقارنين زماناً، ومجتمعين فيه؛ بدهاة

أنه لا أثر لاختلاف الرتبة العقلية في الأحكام الشرعية لعدم ثبوتها لها وإنما هي ثابتة للموجودات الزمانية .

ولكن في أصل الدعوى والمناقشة تأمل :

أما أصل الدعوى ، فإن الاعتراف بالتماثل أو التضاد بين الأحكام وليد قياس الاعتبارات على التكوينيات ، وإسراء أحكام الثانية للأولى ، مع أن الاعتبار إنشاء يصدر من المنشأ تبعاً لمصلحة خاصة ، لأجل قيادة إرادة المكلف ، فلا تماثل بين الأحكام ولا تضاد ، وإن أطلق فبالمسامحة من جهة أن تضادها أما أن يكون من ناحية المبدأ ، من جهة أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد مشتملاً بعد الكسر والانكسار على مصلحة ملزمة وعلى مفسدة ملزمة ، فلا يمكن تعلق الوجوب والحرمة بالشيء الواحد ، وأن يكون من ناحية المنتهى ، فإن التكاليف إنما هي لقيادة إرادة المكلف وجعل الداعي في نفسه ، فجعل الداعي للتحريك نحو الفعل وجعله للتحريك نحو الترك ، إيقاعاً للمكلف في الحيرة والتردد ، فلا تضاد حقيقي بين نفس الوجوب والحرمة ، وإنما التضاد نشأ من المبدأ أو المنتهى .

وكذلك في المثليين ، فإنه لا مانع من أنصاف الشيء الواحد بوجوبين إن كان هناك مصحح لهما ، بأن لا يكونا من قبيل توارد العلتين على المعلول الواحد ، بل توارد الدواعي على موضوع واحد .

وأما المناقشة : فهي من صغريات ما طرحناه بحثاً مستقلاً في المقدمة ، وهو اشتباه الاعتباريات بالتكوينيات ، وترتيب آثار الثانية على الأولى ، فإن الاشتداد في الاعتباريات غير صحيح ، بل هو تابع للاعتبار ، فقد يكون الاعتبار شديداً فيرتب عقوبة صارمة مشددة عليه ، وقد يكون ضعيفاً فيتسامح فيه ، فالاعتبار إنشاء ، وتعدده يعد تعدد للمنشأ في مرحلة الفعلية والفاعلية ، ولا يمكن أن يتحد الفاعلان والإنشاءان ليكونا إنشاءً واحداً ، فقضية الاندكاك والاشتداد لا معنى لها في الاعتباريات .

وأما التأكد وإن كان معقولاً في الاعتباريات ، ولكن للتأكد حدوده وشروطه ،

فإنّه قد يكون مع وحدة الحكم ووحدة الداعي ، فيوصف الحكم بأنّه مؤكّد ، ومعناه أنّ العقوبة المترتبة عليه شديدة والمصلحة القائمة به إلزاميّة شديدة .

وقد يكون التأكّد بمعنى تعدّد الداعي إلى العمل الواحد ، كما في الأمثلة التي ذكرناها في الاعتراض ، مثل اجتماع وجوب الوفاء ووجوب الحجّ ، ومثل اجتماع الوجوب والاستحباب على الموضوع بعد الوقت ، ولكن هذا القسم يشترط فيه تعدّد الحكم الذي يكون ذا ملاك مستقلّ تترتب عليه عقوبة مستقلّة ، فمثل وجوب الظهر يعدّ واجباً مؤكّداً لتوارد الدواعي عليه ، الأوّل تعلّق الوجوب به نفسه ، الثاني توقّف صحّة العصر عليه ، ولكنّ ذلك لا يعني اندكاك الوجوب الغيريّ المترشّع من وجوب العصر عليه ، بل يبقى كلّ على حاله ، ولا يلزم اجتماع المثليين لا مبدءاً لتعدّد الوعاءين ؛ لأنّ وعاء المصلحة في الواجب الغيريّ ، وكذلك ما تترتب على تركه العقوبة هو صلاة العصر لا متعلّق الواجب الغيريّ وهو صلاة الظهر ، وعاء المصلحة ومورد تترتب العقوبة في الواجب النفسيّ هو صلاة الظهر ، ولا منتهى ؛ لأنّه ليس من قبيل تترتب العلل المتعدّدة على المعلول الواحد الموجب للتحجير ، بل من قبيل تعدّد الدواعي والمقتضيات على الموضوع الواحد وهو ما يوجب تأكّد الواجب وشدّة الداعي إلى الإتيان به .

ولكنّ هذا الأمر لا يتحقّق فيما نحن فيه بعد الإقرار بأنّ واقع الأجزاء بالأسر هو عين الكلّ ، وأنّ الفرق بينهما بالاعتبار ، ولذا فلا يتحقّق شرط التأكّد وهو تعدّد وعائي المصلحة وتعدّد موارد استحقاق العقاب ؛ إذ المصلحة والعقوبة قائمتان بالأجزاء بالأسر وهي بنفسها الكلّ خارجاً .

فالحقّ أنّ الأجزاء لا تتّصف بالوجوب الغيريّ ؛ وذلك لعدم وجود المقتضي له .

القسم الثاني : المقدمات الخارجيّة المحضة .

وهي الأمور التي تكون بذاتها خارجة عن الواجب ، فليست هي داخله فيه

ولا التقيد بها ، ولذا فلا ريب في دخولها في البحث كبروياً ، ولكن وقع البحث في بعض صغرياتها ، فقد ناقش النائي في مقدمة موردين :

المورد الأول : في مقدمة الأسباب لمقدميتها مطلقاً ، فقد ذكر بأن الأمر المتوجه إلى المسببات - كرفع العطش مثلاً - هو في الحقيقة متوجه إلى أسبابها ، وهو شرب الماء ، وإن كان المأمور به هو المسبب ظاهراً ، وسر ذلك ناشئ من كون متعلق الأحكام الخمسة أفعال المكلفين ، وهي في الحقيقة أسباب لا مسببات .

هذا بالإضافة إلى أخذ المتعلق مقدوراً للمكلف في حين أن المسبب ليس مقدوراً وإن اتصف بالمقدورية فهو مع الواسطة في العروض .

والجواب عنه : بعد الاعتراف بأن الأوامر إنما تصدر لأجل قيادة إرادة المكلف ، ولذا فيكفي في المتعلق كونه تحت إرادته ويمكنه إيجاده ، ولا دليل على شرطية انطباق عنوان فعل المكلف عليه ، وكذلك لا دليل على اعتبار كون المتعلق مقدوراً بالذات ، بل يكفي فيه إمكان الإيجاد ولو بإيجاد فعل يترتب عليه المتعلق .

وتفصيل البحث مع ذكر الشواهد في محله ، وهو مقدمة الحرام .

المورد الثاني : في مقدمة الأسباب التوليدية لمسبباتها ، فقد ذكر بأن الأمر وإن توجه إلى المسبب التوليدي ، ولكن في الحقيقة يكون متعلقه نفس الفعل التوليدي ، والفرق بين السبب التوليدي ومطلق السبب هو أن السبب التوليدي متحد وجوداً مع مسببه ، وأما مطلق السبب فهو متعدد وجوداً مع مسببه ، ومثاله : الإلقاء في النار والمولد للإحراق ، فهما متحدان وجوداً ؛ لأن الإلقاء في النار هو بنفسه الإحراق خارجاً .

والجواب عنه : إن الاحتمالات المتصورة في الإحراق - مثلاً - ثلاثة :

الأول : أن يكون المراد منه الحرق ، وصيرورة الشيء محترقاً ، وعلى هذا يتعدد وجوداً مع الإلقاء في النار ، فإن صيرورة الشيء محترقاً غير إلقائه في النار ،

وعلى هذا فيكون الأمر المتوجّه إلى المسبّب متوجّه إلى حقيقته ، ويكون السبب من مقدّماته الخارجيّة على ما ثبت في المورد الأوّل .

الثاني : أن يكون عنوان الإحراق عنواناً مجازياً ، والمراد الجدّي منه هو الإلقاء في النار ، وإطلاقه عليه بلحاظ أنّ الإلقاء في النار هو الجزء الأخير لعلّة الإحراق التامة ، ولذا فلا علاقة له بالأفعال التوليدية ، بل هو يدخل في باب الاستعمال ، وأنّه هل يصحّ إطلاق اللفظ الموضوع للمسبّب وإرادة السبب منه أم لا ؟ فالمتعلّق هو السبب بلا ريب .

الثالث : أن يكون مثل الإحراق من العناوين الاعتباريّة المتأصّلة مثل الصلاة ، وتنطبق على الإلقاء في النار بواسطة متّمّ الجعل التطبيقيّ كانطباق الصلاة على الأفعال الخاصّة فتعدّد مع سببه عنوانيّ فحسب ، فهما عنوانان يحكيان عن معنوي واحد ، وهو حقيقة الإلقاء في النار ، وفي مثله ما ذكره حقّ ؛ لأنّنا ذكرنا أنّ التعدّد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدّد الوجود ، ولذا ذكرنا بأنّه لا مقتضي لانتصاف الأجزاء بالوجوب الغيريّ ، فلا مقتضي لتوصيف المعنوي بالوجوب الغيريّ ؛ لأنّه متحدّ وجوداً مع عنوانه .

وتعيين الاحتمال الحقّ يذكر في محله إن شاء الله تعالى في بحث مقدّمة الحرام .

القسم الثالث : المقدّمات الخارجيّة غير المحضّة

وهي مثل الشرائط الشرعيّة - كالطهارة بالنسبة للصلاة - حيث يكون تقييد الصلاة بها جزءاً مع خروجها عنها ذاتاً ، كما قيل : (تقيّد جزء وقيد خارجي) ، فهل أنّ حكمها حكم الداخليّة المحضّة لكي لا تدخل في البحث وهو إمكان توصيفها بالوجوب الغيريّ ، أو أنّ حكمها حكم الخارجيّة المحضّة ، لتكون من مصاديق البحث وداخلة فيه ؟

أنكر النائيّ دخولها في البحث مدّعياً أنّ حكمها حكم الأجزاء التي ينبسط

عليها الأمر المتوجّه إلى الكلّ، فكما أنّ الأمر المتوجّه إلى الكلّ ينسبط على الأجزاء، فيتوجّه إلى كلّ جزء أمر ضمنيّ، فكذلك بالنسبة إلى الشرائط، ولذا فلا يكون هناك مقتضى لاتّصافها بالوجوب الغيريّ، ولذلك اختار عبادة الطهارة الثلاث، من جهة توجّه الأمر النفسيّ الضمنيّ لها، فيمكنه قصده وقصد التقرب به، كما يقصد التقرب بالأمر الضمنيّ المتوجّه للأجزاء حين الإتيان بها.

وقد واجهت دعواه هذه اعتراضات المتأخّرين، ولا بأس بالتعرّض لما ذكره بعض الأعاظم في المحاضرات :

وحاصله: أنّ الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة - مثلاً - إنّما تعلّق بأجزائها وتقيدتها بشرائطها، وأمّا نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلّق الأمر وإلاّ لم يبق فرق بين الجزء والشرط أصلاً.

ونحن لا نريد التوسّع والتعمّق في البحث، فإنّ له موقعه، وقد ذكرناه في محلّه بعد ذكر مقدّمات يتوضّح من خلالها ضعف الاعتراضات الموجهة لهذه الدعوى، ولكن لا بأس بالتعرّض لها إجمالاً:

لا ريب في أنّه يعترف بأنّ الشرائط ذاتها خارجة عن الواجب، والتقيد بها داخل، ولكن لا ريب في تأخّر التقيد عن بقيّة الأجزاء؛ لأنّه من كيفياتها، وبما أنّ التقيد من المعاني الحرفيّة الغير القابلة للحاظ الاستقلاليّ فلا يمكن توجّه الأمر إليه استقلالاً، ولذا غالباً في «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهَوْرٍ» أو «صَلِّ بالطهارة» لا يتوجّه إليها أمر، بل إنّ الأمر يسري إلى القيد، فالتقيد أخذ مرآة إلى القيد، فمعنى الجملة هو وجوب إيجاد الصلاة وإيجاد الطهور، ولذا فإنّ الفرق بين الأمر المتوجّه إلى الأجزاء يختلف عن الأمر المتوجّه إلى القيود والشرائط، فإنّه يتوجّه إلى الأجزاء من دون توسّط أي شيء، وبالنسبة إلى الشرائط بتوسّط التقيد الذي هو معنى حرفي، ويشهد لذلك الاعتراف بجريان استصحاب الطهارة حين الشكّ بها وإثبات صحّة الصلاة، فيكون جزء المركّب وهو الصلاة محرّزاً بالوجدان، وجزؤها الآخر وهو الطهارة تثبت

بالأصل ، فيحكم بصحة الصلاة ، مع أَنَّ صحّة الصلاة من لوازم استصحاب الطهارة الفعلية ؛ لأننا نريد باستصحابها إثبات تقيد الصلاة بها ، مع أَنَّ تقيد الصلاة بها لازم عقلي لبقائها إلى ظرف الإتيان بالصلاة وحين الصلاة نريد بإحراز القيد إحراز التقيد ، وهو عين الإثبات ، في حين أنه لم يعترض بذلك في بحث الاستصحاب في المركّب الذي يراد إحراز جزئه بالوجدان ، وجزئه الآخر بالأصل ، فالاعتراض على المحقق النائيني بالتفكيك بين القيد والتقيد هنا والاعتراف باتحادهما هناك ، تنافٍ ظاهر ، وسيأتي البحث عنه قريباً .

وأما موقفنا تجاه دعوى النائيني :

فهي أننا لا نعترف بأنّ التقيد الذي هو من المعاني الحرفية يلحظ آلة للقيد ، بل هو يلاحظ مستقلاً ، مثل عنوان التقارن والتقدم والتأخر التي هي عناوين اسمية ، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل ، ولذا فإنّ متعلّق الحكم هو التقيد لا القيد .

يبقى إشكال إثبات استصحاب القيد للتقيد ، كما هو مورد صحيحة زرارة : «لَإِنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ»^(١) ، حيث أجرى الإمام الاستصحاب وأثبت صحة الصلاة .

فحلّه وعلاجه : أَنَّ الأمور المترتبة على المستصحب التي لا تتغير معه عرفاً ، يمكن إثباتها بالاستصحاب ، والكلام بالتفصيل في محله .

وإذا ثبتت مغايرة القيد للتقيد ، فبالنسبة للطهارة - مثلاً - وبقية الشرائط يكون حكمها حكم المقدمات الخارجية المحضة ، فيشمّلها البحث حيث يتصوّر فيها التوصيف بالوجوب الغيري .

(١) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

التقسيم الثاني :

تقسيم المقدمة إلى المتأخرة وجوداً عن زمان تحقق ذبيها، وإلى المقدمة عليه، وإلى المقارنة له .

أما بالنسبة للمقدمة المقارنة، فلا ريب في معقوليتها؛ لأن السبق بالطبع الذي هو الملاك للتوصيف بالمقدمة، لا يشترط فيه التقدم الزماني، بل يمكن أن يتحد السابق مع اللاحق زماناً، ويكون ملاك السبق متحققاً باحتياج أحدهما وافتقاره للآخر .

وأما بالنسبة للمقدمة المتقدمة والمتأخرة، فقد يتأمل في معقوليتهما بعدم وضوح عدم معقولية تأثير المعدوم في الموجود؛ إذ الاعتراف بمقدمة المتقدم زماناً على الشيء وبمقدمة المتأخر عنه، مع كونهما معدومين حال وجوده، يخالف القاعدة العقلية الواضحة حيث يستلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، ولذلك عمم صاحب الكفاية الإشكال لكليهما .

ولكن في التعميم نظر؛ إذ ليس ملاك المقدمة التأثير الفعلي في ذي المقدمة بل يكفي فيه الوقوع في سلسلة علل وجوده، ودخله في تحققه، ولذا اشتهر بأن حوادث الفرد والمجتمع والطبيعة الماضية تعدّ قواعد للحاضر، وبذوراً للمستقبل، فهي تؤثر في شكل الحوادث الحاضرة والقادمة وحدودها، فالترباط بين الحوادث الماضية والحالية والآتية ترباط طبيعي، ولا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود؛ إذ أن تأثيره ليس بمعنى التأثير الفعلي، بل بمعنى التأثير الإعدادي، فالعمل وإن كان منصهماً وفانياً، إلا أن آثاره ونتائجه تؤثر في الحوادث الفعلية .

فلا إشكال في مقدمة الشرط المتقدم، وإنما الإشكال في المقدمة المتأخرة التي كانت سبباً في ظهور مشكلة (الشرط المتأخر) الشهيرة .

فكيف يعقل تأثير المتأخر في السابق، مع أن السابق من معدّات وجود المتأخر، فكيف يمكن أن يؤثر السم الذي يلقي بعد عشرة أيام في تلويث المياه فعلاً،

وكيف يمكن لشرب الدواء بعد ساعات أن يؤثر في الصِّحَّة فعلاً، فالعقل حينما تطرح عليه مثل هذه الحالة يحكم بالبداهة باستحالته وعدم معقولِيَّته .

ولكن هناك بعض الأمثلة التي يراها الإنسان الباحث في المسائل الشرعية قد نقضت فيها هذه القاعدة العقلية بوضوح، وهذا ما يبعث على الحيرة والدهشة، فمن جهة يرى أنَّ هذه القاعدة عقليةً بديهيةً غير قابلة للوقوع، ومن جهة أخرى يواجه مثل هذه الأمثلة في التكوينيات وغيرها، التي يبدو فيها بوضوح انتقاض هذه القاعدة وتأثير المتأخر في الموجود. وبما أنَّ هذه الأمثلة لا تختص في التشريعات فحسب، ولذلك يقع البحث في مقامين :

المقام الأول: الأمثلة الموجودة في التكوينيات

الموجودات في الخارج على قسمين :

قسم يكون وجودها تكوينياً محضاً حيث يكون وجودها بوجود ما بحذائها في الخارج، مثل السواد والبياض والمسمومية والتلوُّث، وغيرها من الجواهر والأعراض، سواء كان وجودها بوجود الجواهر أم بغيره، وفي مثلها لا يعقل تأثير المتأخر فيها، فإنها لا توجد إلا بعد وجوبها، وذلك بعد تحقُّق العلة التامة بجميع أجزائها، وإن لم تتحقَّق العلة التامة، ولو بفقد جزء واحد منها، فلا توجد أبداً، وبعد وجوده فلا معنى لتوقُّفه على شيء إلا ما بعد وجود شيء ينتظر كي يتوقَّف على شيء متأخر.

وقسم يكون وجودها بوجود غيرها، أو أنَّ وجودها بالعرض ممَّا يكون الوجود حقيقةً لغيرها، وإنما نسب إليها مع الواسطة في العروض، كالأمور الانتزاعية الموجودة بوجود منشأ انتزاعها، ومن هنا يتردَّد ذلك بين كون وجودها تبعاً لوجود منشأ الانتزاع، أي أنَّها موجودة حقيقة بوجود المنشأ كما في الأعراض، بناءً على مسلك (آقا عليّ المدرّس) من أنَّ وجودها تبعاً لوجود الجواهر، وبين كون وجودها

عرض وإلا فالوجود حقيقة للمنشأ فحسب^(١)، فهذا القسم هو الذي يتردّد وجوده الخارجي بين الوجود بالذات، والوجود بالعرض.

فهنا يلاحظ تأثير المتقدّم في المتأخّر، فإنّ بيت الشعر لا يعنون بأنّه قصيدة، إلّا إذا تعقّب بأبيات أخرى مثله، وكذلك المصلّي، فإنّه لا يطلق على من يقرأ الفاتحة إلّا إذا تعقّب بالركوع والسجود، ومثل عنوان القتل، فإنّه لا ينطبق على الرامي بالرصاص إلّا إذا تعقّب بوقوف القلب، وكذلك عنوان الإحراق، فإنّه لا ينطبق على الإلقاء في النار إلّا إذا تعقّب بالاحتراق، فجميع هذه الموارد عناوين لا تنطبق على مواردّها إلّا بشرط متأخّر.

بل أنّ نفس عنواني المتقدّم والمتأخّر لا ينطبقان ولا يصدقان إلّا بشرط متأخّر، وشرط متقدّم، فإنّ عنوان المتقدّم لا ينطبق على يوم الأحد إلّا بشرط تعقّبه بيوم الاثنين، ولذا لو توقّفت حركة الفلك فإنّ عنوان المتقدّم لا ينطبق على يوم الأحد، إلى غير ذلك من الموارد التي يؤثّر فيها المتأخّر في اتّصاف المتقدّم بعنوان.

ففي هذه الأمثلة لا بدّ من الإذعان بوقوع الشرط المتأخّر في التكوينيّات، فهل يمكن علاجها بنحو لا يتنافى والقاعدة العقلية البديهية أم لا؟

وهذه العناوين كما لاحظناها تمتلك خواصّ الوجود الخارجي، والوجود الذهنيّ، فإنّ الحمل فيها صحيح، فيقال وجدت الصلاة بتحقيق التكبيرة والفتحة، مع الإذعان والجزم بتحقيق بقية الأجزاء، أو يقول تحقّق القتل، حين يرمي في حين أنّ الحمل متقومّ بالهوهوية والاتحاد الوجوديّ، فلا يمكن أن يكون المحمول موجوداً خارجاً، والموضوع غير موجود، ولذا فلا يمكن إنكار خارجيّتها، ومن جهة فإنّ الوجود مساوق للوجوب، ولا يعقل فيه التعليق والتقدير، ولذا قيل إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يوجد لم يجب، وبالضرورتين حفّ الممكن، مع أنّنا نرى

(١) وهي مثل الكلّ كالقصيدة.

بأن وجود هذه العناوين فعلاً معلق على تحقق أمر متأخر بحيث لو لم يوجد، فإن العنوان لا يتحقق في وعائه.

وطريق الحلّ والعلاج هو القول بأن وجودها بالعرض، وأن التحقق والوجود لغيرها بنوع من الدقة العقلية لا أنها هي التي تتحقق حقيقة. وأساس هذه الفكرة:

أنّ المدركات والمعلومات تارة تكون على ما هي عليه في الخارج، وهي المعبر عنها (المعلومة بالعلم الانفعالي)، وأخرى يتدخلّ الذهن في كيفية الإدراك وهي المعبر عنها بـ (العلم الفعلي) حيث تحصل الواقعية الواحدة بتكثّر إدراكي في الذهن، بسبب قدرة الذهن على التجزئة والتحليل والتركيب والانتزاع، فيعكس الواقعية الواحدة بصور متعدّدة.

فالأمور الانتزاعية هي تجلّي وظهور الواقعية الواحدة بصور متعدّدة، وهي لها واقعيّتها، ولكن لا بحدّها، بل بأصلها، مثل العمى وعدم البصر، اللذان هما انعكاس لفاقد البصر، فهما لهما واقع، ولكن الواقع لا يشتمل على هذين الحدين، بل هما حصلاً من تدخل الذهن، فهو له واقعية ولكن لا بحدّه، وكاختراع عنوان البيت للأجزاء بالأسر، فهو نوع تلقّ وفهم للأجزاء بالأسر، فيكون البيت وتكون القصيدة، وليس هناك في الخارج شيان ووجودان أو أكثر، أحدهما البيت والآخر الغرفة وصحن الدار والسطح وغيره، أو هناك وجودان أحدهما للأبيات والثاني للقصيدة، بل الحقّ أنّ الوجود أولاً وبالذات لأحدهما، وثانياً وبالعرض للثاني، وبذلك تعالج وتحلّ المشكلة.

فإنّ المتفرّقات خارجاً بلحاظ الزمان مجتمعات في وعاء الذهن، وبلحاظ اجتماعها في الذهن نضع اسماً لها، أو ننتزع منها عنواناً، أو نوصفها بصفات كالمتقدّم والمتأخّر.

فنجمع الأجزاء المتفرقة وننتزع منها العنوان ، فهي لها جنبتان الأولى : أنها عناوين انتزاعية ذهنية ، والثانية : أنها مأخوذة من الواقعيّات الخارجيّة ، وإن كان تحقّقها في الخارج بالتدرّج .

فالوجود المحمولى لهذه العناوين في الذهن ، والاتّصاف بها في الخارج ، وقد ذكر هذا البحث في موضوع المعقولات الثانية ، وهو الذي يكون عروضه ومعروضه في الذهن ، ولكن الاتّصاف في الخارج ، كالأبوة مثلاً ، فلا خارجيّة لها ، كالبياض المعروض على زيد ، بل هو مفهوم ذهنيّ يعرض زيد الذهنيّ ، بلحاظ ولادة شخص من نطفته في زمن من الأزمنة السابقة ، فعروض الأبوة على زيد في الذهن ، ولكن المتّصف بالأبوة هو زيد الخارجيّ ، وقضيّة شرطية الهوية في الحمل تتمّ بواسطة العروض ، أي أنّ زيد المعروض للأبوة في الذهن بما أنّه أخذ مرآة لما في الخارج بلحاظ هذا التطابق فإنّ ما في الخارج يتّصف بأنّه أب لعمره .

ففي مثل هذه الأمور لا بدّ من الفصل بين مرحلة الاتّصاف ومرحلة العروض ، فالحمل مع الهوية والاتّحاد في الوجود ، ولكن مع الوساطة في العروض ، كما ذكر في بحث المعقولات الثانية ، وأنّ العوارض على ثلاثة أقسام : تارة يكون العروض والاتّصاف كلاهما في الذهن كالكلّيّة ، فإنّ معروض الكلّيّة هو الإنسان الموجود في الذهن ، والإنسان الخارجيّ لا يتّصف به لأنّ الخارجيّة مساوقة للتشخيص ، والتشخيص مساوق للجزئية ، فالإنسان بوصف الكلّيّة لا يوجد في الخارج .

وأخرى يكون العروض والاتّصاف كلاهما خارجيّان ، كالسواد والبياض ، فإنّه خارجاً متقومّ بالجواهر الخارجيّة ، ونفس الجوهر يتّصف بالسواد أو البياض .

وثالثة : يكون العروض في العقل ، والاتّصاف في الخارج ، وقد اختلف في تصحيح ذلك ، فاختر السبزواريّ حلّه من باب أنّ الوجود الرابط للأبوة موجود في

الخارج، وهو تابع للموضوع، وإن كان الوجود المحمولي للأبوة في الذهن، وصدر المتألهين اختار القول بوجود نوع من الوجود الضعيف.

ولكن الحق أنّ صحّة الحمل لتوسط الوساطة في العروض، ولذا فهو يكتسب الخواصّ الثابتة للوجود الذهنيّ، كتعلّقه على شرط متأخّر، وهو مقارن في الذهن لتجمّع المتفرّقات فيه، منتزِع من المجتمع عنوان الأب أو المتقدّم.

وقد اختار الشيخ الرئيس في الشفاء والخواجه نصير الدين الطوسي في شرح الشفاء في دفع إشكال الزمان بنحو الحركة القطعيّة بهذه الصورة، فإنّ الزمان بنحو الحركة القطعيّة مثل الليل، وهو من الكمّيّات، فتقدّم أوّل الليل على آخره متوقّف على وجود آخر الليل في وعائه، وقد أجابا عنه أنّ الزمان في وعاء الذهن مجتمعة أجزاؤه، وإن كان في الخارج غير قارّ الذات.

قال الشيخ في الشفاء: «إنّ عدم استقرار أجزاء الزمان إنّما هو في الخارج وبحسب وجودها العقليّ، فالجزءان من الزمان لهما المعية في الذهن، ويحضرهما العقل في ظرف الذهن، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر»^(١).

وقال نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات في ردّ إشكالات الفخر الرازي: «ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّهما إضافتان فيجب أن يؤخذ معروضهما في العقل، ولا يجب أن يوجد في الخارج».

ومعنى كون المعروض في العقل هو أنّ انتساب ما في الخارج بالمتقدّم والمتأخّر مع الوساطة في العروض.

وبالاعتراف بأنّ نسبة الوجود الخارجي إلى هذه العناوين بالعرض لا بالذات، يحكم بصحّة توقّفها على الشرط المتأخّر؛ لأنّه ليس له وجود حقيقيّ.

المقام الثاني: في بيان جريان الشرط المتأخر في التشريعات

والكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في جريان البحث في موضوعات الأحكام

هناك موارد كثيرة في الأحكام التكميلية والوضعية تشعر بأخذ الشرط المتأخر في موضوعاتها، كما في أخذ القدرة على الإكمال في موضوع الواجبات التدريجية، كالصوم والصلاة آخر الوقت، فإن فقدان القدرة في أثناء الوقت كاشف عن عدم فعالية الأمر من الأول، لعدم تحقق موضوعه خارجاً، وهو القدرة على الإكمال الذي هو شرط متأخر، وكما في أخذ الإجازة في موضوع الملكية الشرعية الذي هو العقد المتعقب بإجازة المالك في البيع الفضولي، بناءً على الكشف، فإن رفض المالك كاشف عن عدم فعالية الملكية من الأول، وكذلك في أخذ التعقب بإجازة الورثة في الوصية بما زاد على الثلث، فإن نفوذها من حينها مشروط بتعقب الإجازة.

ومثل هذا الأمر لا معنى له في الحكم في مرحلة الإنشاء؛ لأنه في تلك المرحلة مجعول على نحو القضية الحقيقية، وهو مرتبط بالصور الذهنية للموضوع، وهو وعاء اجتماع المتفرقات، فلا تأخر ولا تقدم في الذهن.

وقد اختلف في معقولية دخل الشرط المتأخر في فعالية الحكم، فاختر النائي ومن تبعه امتناعه، واختار الآخوند إمكانه، وتبعه غيره مع اختلاف في بيان السر في عدم الامتناع.

وتقرير الامتناع حسب ما هو المذكور في أجود التقريرات ما يلي:

إن مرجع الاشتراط أما أن يكون إلى جعل السببية والعلية، وأن الدلوک - مثلاً - علة للوجوب، أو أن يكون مرجعه إلى جعل المسبب عند تحقق السبب، فعند الدلوک

تجب الصلاة والطهور، وعلى كلا التقديرين لا يعقل أن يكون الشرط المأخوذ في الموضوع متأخراً، أمّا على الأول، فلازمه تحقّق المعلول قبل تحقّق علّته التامة بجميع أجزائها؛ إذ لازمه تأثير المتأخّر المعدوم فعلاً في الموجود.

وأما على الثاني، فإنّ مرجع جعل المسبّب عند وجود السبب إلى أنّه على فرض تحقّق السبب في الخارج فإنّ المسبّب يتحقّق، ومعناه أخذ السبب مفروض الوجود، فلا بدّ أن يوجد كي يتحقّق المسبّب، وأخذ المتأخّر فيه معناه عدم التحقّق، فلا يعقل معه تحقّق الحكم وفعليّته؛ لعدم تحقّق موضوعه وهو المأخوذ مفروض الوجود.

والملاحظ أنّه وقع الخلط بين الارتباط الواقعيّ المتحقّق في الأمور التكوينيّة، والارتباط الجعليّ الاعتباريّ، ومنشأه ما ذكرناه من استخدام التعبيرات والمصطلحات الثابتة للارتباطات والعلاقات التكوينيّة في الارتباطات الاعتباريّة، وكانت النتيجة أن اشتبه الحال، وثبتت جميع الآثار الثابتة للارتباطات الواقعيّة، على الارتباطات المجعولة، ومنها ألفاظ العلّية والسببيّة والشرطيّة والمانعيّة، فإنّها في التكوينيّات عبارة عن الارتباط الواقعيّ بين شيئين في الوجود أو بين شيء وعدم آخر، بخلافه في الاعتباريّات، فإنّ مرجعها إلى تقييد الاعتبار بوجود شيء أو بعدمه، وبالطبع فإنّ الارتباط تابع لنحو الجعل والاعتبار، فيمكن أن يقيّد تحقّق الشيء الاعتباريّ بتحقّق شيء آخر مقدّماً أو مقارناً أو متأخراً.

هذا، مع أنّ إرجاع الشرطيّة إلى العلّية أو إلى جعل المسبّب عند تحقّق السبب، باطل، أمّا الأوّل فواضح، فإنّ الوجوب من الأفعال المباشرة للمولى، ولا يعقل صدورّه من مثل الدلوّك وغيره، وأمّا الثاني فسيظهر بطلانه قريباً في مباحث الواجب المطلق والمشروط؛ إذ معناه أنّ كلّ مكلف إذا بلغ الدلوّك وكان واجداً لشرائط التكليف فهو مكلف بالصلاة، وهو باطل كما سنذكره، بل حقيقته التقييد.

فالحقّ إمكان تعليق الحكم على شرط متأخّر مأخوذ في موضوع التكليف، إلّا أنّ

الكلام في بيان سرّ هذا الإمكان .

ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله أنّ السرّ في ذلك هو تعلّق الحكم على الشرط للناظر لا الشرط الخارجيّ ، فشرطيّة الخارج مع الواسطة في العروض .
وتوضيح مرامه بما يدفع اعتراضات المتأخّرين :

أنّ تعليق الحكم في مرحلة الفعلية على شرط متأخّر ، ناشئ من تعليقه عليه في مرحلة الإنشاء ، ولذا فلا بدّ من بيان الفرق بين المرحلتين ، وما هو الرابط بينهما ، وهل هما حكمان أو حكم واحد في مرتبتين .

فإن قلنا أنّهما حكمان فإنّه سوف يبرز السؤال عن الجاعل للحكم في مرحلة الفعلية بعد أن كان الحكم في مرحلة الإنشاء من الأفعال المباشريّة للمكلّف ، وإن قلنا إنّهما حكم واحد في مرتبتين ، فيبرز السؤال عن الفوارق المتصوّرة والملاحظة في هذا المجال ، والتي تؤكّد تعدّد الحكم ، أمثال توقّف الحكم في مرحلة الفعلية على تحقّق الموضوع خارجاً ، من دون توقّف الحكم في مرحلة الإنشاء عليه ، وغير الموقوف على شيء غير الموقوف عليه ، ومثل أنّ الحكم في مرحلة الإنشاء استدামته عرضيّة ، أي يجعل الحكم في آن واحد ولكن بنحو وسيع ، كما لو أنشأ نجاسة الماء المتّم كراً بالظاهر ، ولذا فلا مجال للاستصحاب في ذلك المجال ، بخلافه في مرحلة الفعلية ، فإنّ الحكم فيها امتداديّ ، فإنّ تلك النجاسة تبقى بحكم الاستصحاب فهو يمتدّ زماناً بخلافه في مرحلة الإنشاء فإنّه آنّي .

ولكن يمكن أن يكون مراد الآخوند أنّه لا وجود للحكم في غير مرحلة الإنشاء ، فهو حكم واحد ولكنّه ذو ارتباطين ، فبلحاظ ارتباطه بالموضوع في وعاء الذهن فهو الإنشائي ، وبلحاظ ارتباطه بالموضوع الخارجيّ فهو الحكم في مرحلة الفعلية ، وهذان الارتباطان عرضيّان ، فإنّ ارتباط الحكم بالموضوع الخارجيّ إنّما هو لأجل كونه منطبقاً وانعكاساً للموضوع الذهنيّ ، فالموضوع الواقعيّ والشرط الواقعيّ

هو الموضوع أو الشرط الذهني، أي في وعاء الاعتبار، والموضوع الخارجي مطابق وانعكاس له، فالداخلية والتقوّم إنّما هو لعنوان الموضوع لا خارجه، وهذا هو السرّ في تصريح الآخوند بأنّ الشرط الحقيقي هو الشرط بوجوده للخاصّي، وفيه تكون المتفرّقات مجتمعات، ولذا فإنّ الشرط المتأخّر لا إشكال فيه.

وبيان مفاد كلام الآخوند:

أنّ الحكم المعلّق على شرط في وعاء الاعتبار والجعل له ارتباطان، فله ارتباط مع عنوان القيد وصورته الذهنية، وهو المعبرّ عنه بالحكم الإنشائي، وله ارتباط مع واقع القيد ووجوده الخارجي وهو المعبرّ عنه بالحكم الفعلي، وهو في كلا المرحلتين واحد لا متعدّد، والشرط الحقيقي هو المأخوذ في الوجود الحقيقي المحمولي له وهو في وعاء الاعتبار والجعل، فوجوب الحجّ معلّق على الصورة الذهنية للاستطاعة، فهي الشرط الحقيقي، وإطلاق الشرط على الاستطاعة الخارجية بلحاظ كونها مطابقاً وانعكاساً لما هو الشرط حقيقة، بلحاظ تقوّم المصالح والمفاسد الداعية إلى التعليق على الشرط بها، فالتقيّد في مقام الفعلية هو في واقعه انعكاس للتقيّد في مقام الإنشاء، والقيد الحقيقي هو الموجود في وعاء الاعتبار، وبه يتقوّم الاعتبار والحكم؛ لأنّه من الأمور النفسية، ولا يمكن تقوّم الأمر النفسي بالأمر الخارجي، ولذا فيمكن أن يقال: إنّ إكرام زيد معلّق على مجيئه، وأنّ الوجوب موجود في حين أنّ مجيئه لم يتحقّق بعد، فلو كان القيد هو المجيء الخارجي للزم تقوّم الموجود بالمعدوم.

فهناك قيد بالذات وهو الصورة الذهنية، وقيد بالعرض وهو الاستطاعة الخارجية، ومجيء زيد الخارجي بلحاظ أنّه مطابق لما هو الشرط، وهذا لا يعني إمكان إسراء كلّ حكم ثابت على شيء إلى مطابقه، بل إنّ سريان الحكم هنا بلحاظ تقوّم المصالح والمفاسد الداعية إلى التقييد في وعاء الاعتبار بالوجود الخارجي للقيد، ولذا فإنّ عنوان الاستطاعة المأخوذ قيداً مأخوذ بما أنّه مرآة للاستطاعات

الخارجية، وبلحاظها صار قيداً.

وعلى ما ذكرناه يكون القيد الحقيقي قد اكسب الخارجي بصفة القيدية، كما أن الوجود الخارجي قد أكسب القيد الحقيقي، وهو الصور الذهنية، بأنه مشتمل على الملاك الملزم الداعي إلى القيدية، وكلا الكسبين بالعرض.

وبما أن وعاء النفس وعاء جمع المتفرقات، ولذا فإن الشرائط كلها تجتمع في ظرف واحد فلا تقدم ولا تأخر، ولذا فلا وجود للشرط المتأخر في الذهن، وبما أن القيد الحقيقي هو الشرط بوجوده الذهني، فلا يبقى أي إشكال في الشرط المتأخر. نعم، في مجال صدق هذا الموضوع بشرائطه لا بد أن يكون الخارج مرتباً حسب ترتيب الصور الذهنية، فلا بد للمتقدم أن يتقدم ولا بد للمتأخر أن يتأخر؛ لأنه انعكاس له.

هذا كله في القضايا المشروطة.

وأما القضايا المطلقة كما لو وجّه خطابه إلى أحد، وقال: (يجب عليك الحج) لأجل اعتقاده بأنه مستطيع، وقال: (أكرم زيداً) لاعتقاده بمجيئه، فإنه وإن كان مشروطاً في الواقع؛ لأن الدافع للحكم هو اعتقاد الاستطاعة والمجيء، إلا أنه في مثل هذه الموارد لا يلاحظ القيد خارجاً بل الملاك هو القيد في مقام الإنشاء، فهو الدافع إلى الأمر، ولذا فلا يتكلف العبد بملاحظة أنه يستطيع أم لا، أو أن مجيئه متحقق أم لا، بل عليه الحج والإكرام، فإن العبد لم يكلف بملاحظة الدوافع النفسية التي دفعت المولى للأمر.

فتوضّح مراد الآخوند من كلامه، وهنا لا بأس بذكر عبارة الكفاية والفوائد كي نتحقّق أن مراده ما ذكرناه.

قال في الكفاية^(١): «فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها

كذلك فلا إشكال ، لاحظ التعبير بـ « في الحقيقة » ، فإنه يشير إلى أن هنا شرطاً ليس هو شرطاً في الحقيقة ، بمعنى أن الوجود الخارجي ليس شرطاً حقيقة ، بل إنما هو شرط مع الواسطة في العروض .

وقال في فوائد الأصول^(١) : « إذا حَقَّقْتَ ذلك عرفت أن كل ما يتوقف عليه الأحكام الشرعية مطلقاً ، تكليفيةً أو وضعيّة ، ممّا يتداول إطلاق الشرط عليه مطلقاً ، مقارناً كان لها أو لا ، إنما يكون دخله فيها بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي ، ويكون حال السابق أو اللاحق بعينه حال المقارن في الدخل مثلاً إذا فرض أن الذي يكون مؤثراً بنظر الشارع هو العقد الخاص الذي انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضا مقارن أو لاحق ، فكما لا دخل للرضا المقارن حينئذٍ ، إلا أنه بملاحظة جعل السلطان بالاستحقاق ، والمالك على الإطلاق ، العقد سبباً كذلك حال الرضا اللاحق ، فيكون دخل كل في التأثير نحو دخل الآخر فيه ، وهو ملاحظة خصوصية العقد المنتزعة عن رضا مقارن أو لاحق ، وكذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرى بناءً على الاشتراط بالأغسال الليلية ، فإن دخلها في الواجب إنما يكون بواسطة أنه بملاحظتها تحصل لصومها خصوصية بها يصير ذا مصلحة مقتضية لإيجابها عليها بهذه الخصوصية ، فتؤمر بذلك الخاص فيجب عليها موافقته بالصوم في النهار .

إن قلت : هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الذي قد أطلق على مثل الإجازة والغسل في الليل .

قلت : لو سلم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه على مثل الرضا المقارن ؛ لما عرفت أن دخلها كدخله في التأثير بلا تفاوت أصلاً .

إن قلت : فما وجه إطلاقهم الشرط على مثل ذلك ، ممّا لا دخل له إلا بوجوده العلمي .

قلت: الوجه صدق الشرط حقيقة بناءً على إرادة الأعم من الذهني والخارجي من لفظ الوجود والعدم في تعريفه بما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، وصدقه مجازاً من باب التشبيه والمسامحة بناءً على إرادة خصوص الخارجي ومثل هذا الإطلاق ليس بعزيز.

وبالجملة: قد انقذ مّا حقّقناه حال الشرط في أبواب العبادات والمعاملات، وأنّه عبارة عمّا بلحاظه تحصل للأفعال خصوصيات بها تناسب أحكامها المتعلقة بها، وقد انحلّ به الإشكال والتفصّي من العويصة والأعضال، والحمد لله تعالى على كلّ حال، ولعمري هذا تحقيق رشيق، ومطلب شامخ عميق، لا يناله إلاّ ذو النظر الدقيق بالتأمّل فيما ذكرناه بالتدقيق.

فتوضّح من كلّ ذلك:

إنّ البحث حول القيود المأخوذة موضوعاً في الحكم، والمراد من الموضوع هو المفروض الوجود، والمقدّر الوجود، والملحوظ، وغيرها من التعابير، وهو يتحقّق في القضايا الحقيقيّة والخارجيّة المشروطة، حيث يؤخذ الموضوع بقيوده مفروض الوجود، وتكون القيود المأخوذة فيه دخيلة بوجودها اللحاطي، أي بوجودها الخارجي المفروض والمتصوّر، أعمّ من كونه مفروضاً، متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً، فالوجود الخارجي دخيل في الموضوع، ولكنّ بالحمل الأوّل أي عنوان الوجود الخارجي، وعنوان التقدّم والتأخّر والتقارن، لا هي بالحمل الشائع لأنّها لم تتحقّق خارجاً بعد، وهذا الموضوع المفروض الوجود والمقدّر قد يصل إلى مرحلة الفعلية ويتحقّق خارجاً، ويرتبط الحكم به لأنّه فعلية لنفس ذلك المفروض فيكون فعلياً.

فالحكم في مرحلة الإنشاء غير متوقّف على الوجود الخارجي للشرط، بل على فرض وجوده وتقديره ولحاظه، في حين أنّ الحكم الفعلية متوقّف على واقعية ذلك المفروض ومطابقه خارجاً، ولذا فلا فرق بين ما ذكره المعترضون على الآخوند كما سيأتي وبين كلامه، فهم يقولون بأنّ الشرط في مرحلة الجعل مفروض الوجود،

وهو يقول بأنه دخيل بوجوده العلمي واللاحظي، ولا فرق بينهما، وبلا شك أن فرض الوجود الخارجي ليس وجوداً خارجياً، ولذا فلو تحقق يكون فعلياً لا إنشائياً ولحاظياً.

ولكن اعترض النائي على الآخوند بما هذا نصه: «فما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته من جواز تأخر الشرط نظراً إلى لزوم كون الشرط للفعل الاختياري هو الوجود اللحظي دون الخارجي، إنما نشأ من خلط القضايا الخارجية بالقضايا الحقيقية، ومن عدم التفرقة بين دواعي الجعل والشرائط المأخوذة مقدرة الوجود الراجعة إلى قيود الموضوع، كما عرفت».

وتوضيحه: أنه يعتبر في القضايا الخارجية، وكذلك في دواعي التشريع والدوافع نحوه، العلم بها، فلو أمر بإكرام زيد يوم الجمعة، فلعلمه يقيناً ببقاء زيد إلى يوم الجمعة، والملاك يدور مدار علم الأمر بتحقق الموضوع بخلاف القضايا الحقيقية فإنه لا يشترط فيها علم الأمر بتحقق الموضوع خارجاً، بل يصح صدور الحكم بنحو القضية الحقيقية وإن علم بعدم تحقق الموضوع، فيصح توجيه الخطاب لقطع يد كل سارق، وإن علم بأنه لا تصدر سرقة بمجرد وصول الخطاب للمكلفين أبداً، فلا يشترط العلم بوجود الموضوع بل هو مقدّر الوجود، فبالنسبة للقضايا الخارجية وعلل التشريع يعتبر العلم بتحقق الموضوع خارجاً، ولكن بالنسبة للقضايا الحقيقية فلا يشترط ذلك، بل يكفي فيها فرض الوجود، وعلى ضوء ذلك فلا وجه لما ذكره صاحب الكفاية من توقف الحكم في القضايا الحقيقية على الموضوع بوجوده العلمي اللحظي.

وفيه: أنه خلط بين اللحاظ التصوري والفرضي، وبين العلم التصديقي، فبالنسبة للقضايا الخارجية والدواعي فلا بد من العلم التصديقي بتحقق الموضوع فيها، وبالنسبة للقضايا الحقيقية فلا يتعين عليه ذلك، بل لا بد من تصور الموضوع ولحاظه وفرضه وتقديره، وهو نوع من العلم، فهو اللحاظ والتصور كما عبّر عنه وهو بنفسه

الفرض والتقدير الذي عبّر عنه النائيّني .

هذا بالإضافة إلى ما في التعبير عن الدواعي بعلل الأحكام من المسامحة ، فإنّ الدواعي لا يمكن أن تكون هي الملاكات المترتبة على متعلّقات الأحكام ، فإنّ جعل الحكم في ظرف عصيان العبد يكون لغواً ؛ لأنّه لا ملاك فيه ، فالحقّ أنّ العلة الغائيّة هي الداعويّة للفعل ، والزاجريّة عن الترك .

ومما ذكرنا يظهر الجواب عمّا استشكله البعض عن النظريّة الحقّة ، وهي ما ذكره الآخوند .

المورد الثاني : حكم الشرط المتأخّر في متعلّقات الأحكام .

اعترف الجميع بإمكان أخذه فيها ، ومنه اشتراط صحّة صوم المستحاضة بالغسل في الليلة التالية ، بل إنّ النائيّني أخرجه عن محلّ النزاع ، وذكر بأنّ محور البحث في الشرائط المأخوذة في موضوعات الأحكام .

ولكن اختلفوا في سرّ صحّته ، فذكر النائيّني ما محصله :

إنّ مرجع شرطيّة شيء للمأمور به هو أنّ الشارع جعل متعلّق أمره حصّة خاصّة منه ، وهي الحصّة المتقيّدة بها لا مطلقاً ، فيكون حكم الشرائط الشرعيّة حكم الأجزاء ، بمعنى أنّ الأمر النفسيّ ينبسط عليها كانبساطه على الأجزاء بلافق ، بين كونها شرائط متقدّمة أو مقارنة أو متأخّرة ، فكما أنّ الجزء متعلّق للأمر النفسيّ فكذلك القيد ، ومن جانب آخر كما أنّه لا مانع من تأخّر بعض أجزاء الواجب عن بعضها ، ولا محذور فيه ، كما في جزئيّة (السلام عليكم) للصلاة ، وأنّ الأمر تعلّق بالمجموع من المتقدّم والمتأخّر ، ولا يمكن امتثاله إلّا بالإتيان بالجميع ، فكذلك لا مانع من تأخّر بعض القيود عن الواجب ، فإنّ مرجعه إلى أنّ الواجب هو الحصّة المتقيّدة به ، فحاله حال الجزء الأخير من هذه الناحية ، فكما أنّ الواجب لا يحصل في الخارج إلّا بحصول الجزء الأخير ، فكذلك صوم المستحاضة لا يتحقّق

إلا بحصول قيده المتأخر وهو الغسل الليلي، فلا فارق بين الجزء والشرط من هذه الناحية، فكلاهما مأموران بالأمر النفسي المنبسط وإنما الفرق بينهما هو أنَّ الأمر يتوجّه إلى الأجزاء من دون توسّط شيء، في حين أنَّ الأوامر المتوجّهة للقيود تتوجّه إليها بتوسّط التقييد الذي هو معنى حرفي يلاحظ آلة للقيود، وبه صحّح النائيين عباديّة الطهارات الثلاث.

وقد ذكرنا هناك بأنّه قد أورد عليه البعض بأنّه ما الفرق مع ذلك بين الجزء والشرط، وذكرنا هناك بأنّ الفارق بينهما هو توجّه الأمر الضمني للأجزاء مباشرة، وللشروط بتوسّط التقييد الذي هو داخل في القيد، خارج، ولذا فهي لا تتّصف بالوجوب الغيري لأنّها من الأجزاء الداخلية.

وقد اعترض عليه في المحاضرات بوجهين:

الأول: إنّ هذا مناقض لما أفاده رحمته سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخلية بالمعنى الأخصّ، وهي الأجزاء، والمقدمات الداخلية بالمعنى الأعمّ، وهي الشروط، حيث قال بخروج الأولى عن محلّ النزاع، لعدم ملاك الوجوب الغيري فيها دون الثانية، ووجه المناقضة هو أنَّ الشروط لو كانت متّصفة بالوجوب النفسي فهي كالأجزاء، فلا مقتضى عندئذٍ لاتّصافها بالوجوب الغيري.

وفيه: أنّه توضّح ممّا ذكرنا أنّه قد عدّ الشروط من الأجزاء الداخلية، ولذا فقد حكم بأنّها مأمورة بالأمر النفسي الضمني المنبسط من الأمر المتوجّه للصلاة، ولذا فلا مجال لتوجّه الأمر الغيري لها.

الثاني: ما أشرنا إليه في ضمن البحوث السابقة من أنَّ الشروط بأجمعها خارجة عن المأمور به، والداخل فيه إنّما هو تقيده بها، فإذا كان كيف يعقل أن تكون متعلّقة للأمر النفسي كالأجزاء، مع أنَّ بعضها غير اختياري كالقبلة وما شاكلها.

وفيه: أنَّ الشرط ليس هو القبلة التي هي الكعبة، من تخوم الأرض إلى عنان

السماء ، بل هو الاستقبال والتوجه نحو الكعبة ، وهو أمر اختياري .

فالحق في الإشكال هو ما سنذكره في بحث عبادية الطهارات الثلاثة ، وهو إنكار آلية التقيد للقيّد .

وذكر بعض الأعظم في بيان سر إمكانه ما ملخصه :

إن حقيقة مشروطة المأمور بشيء هو أن المأمور به هو حصّة خاصّة منه لا مطلقاً ، وهو الحصّة المتقيّدة بالشرط بنحو يكون التقيد داخلاً والقيّد خارجاً ، وإذا كان القيد خارجاً والملاك قائم بذات الحصّة ، فلا يفرق فيه بين كونه متقدماً أو مقارناً أو متأخراً ، ويكون أثر القيد هو كاشفيته عن تحقّق الحصّة في ظرفها عند تحقّق القيد ، وعن عدم تحقّقها عند عدم تحقّقه في ذلك الوعاء ، وكاشفيّة المتأخّر عن المتقدّم لا محذور فيه .

قال في حاشية أجود التقريرات^(١) : « أمّا في الأول ، وهو ما إذا كان التأخّر شرطاً للمأمور به ، فلاّن شرطية شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى دخل ذلك الشيء في المأمور به ، وكون الأمر متعلّقاً بالمقيّد به ، الذي هو عبارة عن حصّة خاصّة من الطبيعي ، وكما يمكن تقيّد المأمور به بأمر مقارن أو متقدّم ، يمكن تقيّده بأمر متأخّر بالضرورة ، فإذا فرضنا أنّ ملاك طلب المولى قائم بحصّة خاصّة من الطبيعي وهي المقيّدة بقيّد متأخّر بأن يكون المؤثّر في الملاك نفس تلك الحصّة من دون أن يكون للأمر المتأخّر تأثير فيه ، كما هو الحال في القيود المقارنة أو المتقدّمة ، فلا مناص عن كون الطلب متعلّقاً بتلك الحصّة بعد فرض كونها مقدورة للمكلّف بما هي كذلك ، فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا أنّه يكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة ، ومن الواضح أنّه لا محذور في كشف الأمر المتأخّر عن تحقّق شيء قبله أصلاً » .

(١) أجود التقريرات : ١ : ٢٢٥ .

وقال في المحاضرات^(١): «لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخر في موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك الحصة، وذلك كالصوم الواجب على المستحاضة بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر، وهو الغسل في الليل اللاحق، فإن معنى كونه مشروطاً به هو أن الواجب عليها حصة خاصة من الصوم، وهي الحصة المقيدة به، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيد خارجياً، ومن الواضح أنه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الإتيان به، فلو صامت المستحاضة في النهار فإن أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها، وإن لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها، وأن ما أتت به هو حصة أخرى مبينة للحصة المأمور بها».

ولكن لا نعلم كيف يمكن فرض شيء قيد للمأمور به، والقول بأنه لا شأن له إلا أنه يكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة في حين أن التقيد الذي هو جزء له محتاج في وجوده إلى القيد ولولاه لما تحققت الحصة وهو الصوم المتقيد بالغسل الليلي، فكيف يمكن فرض تدخل المتأخر في وجود الحصة، بحيث لو لم يتحقق لما وجدت الحصة في ظرف المطلوبية، والقول بأنه كاشف فحسب من دون أن يكون له أي أثر، فالحديث ليس هو عن الكاشفية أو عن العلم والجهل، بل أن وجود الحصة متوقف واقعاً على هذا الشرط، فهو مؤثر في وجود التقيد الذي تتركب الحصة منه ومن الكلبي، وعليه يبقى الإشكال، وهو كيف يمكن تصوير دخل المتأخر في وجود الحصة المتقدمة عليه وجوداً.

فالحلّ والعلاج الوحيد ينحصر في تشخيص الشبهة.

فهل هي في كيفية تعلّق الحكم بشيء متعلّق في وجوده على شيء متأخر، أي أنه يبقى مراعى ومتزلزل إلى ظرف تحقق القيد، ومثل هذا لا يصلح أن يتقوم به

الحكم حين وجوده ، أو أنها في تصوير وجود مركّب كهذا وكيفية وجوده خارجاً .
 فإذا كانت الشبهة هي الأولى ، فالحق أنّ المتعلّق ليس هو العمل الخارجي كي يتوجّه إليه إشكال تأثير المتأخّر فيه وتزلزله ، بل هو الأمر الذهني ؛ إذ لا وجود للحصّة خارجاً ؛ لأنها متقوّمة بالتقيّد ، والتقيّد عمل إبداعيّ للنفس حيث تتكفّل بربط ماهيتين ، فالربط هو التقيّد ، والنتاج هو الحصّة ، فالحصّة موجود ذهنيّ ، ومعه فلا إشكال في تقوّمها بشرط متأخّر ، فإنّ الذهن وعاء تجتمع فيه المتفرقات زماناً .

وقد ذكرت وجوه عديدة للاستدلال على أنّ المتعلّق هو العنوان والطبيعيّ لا الفرد الخارجي ، نذكرها في محله ، ومنها أنّ الوجوب لا يوجد إلّا إذا ارتكز على متعلّق ، وتقوّم به ، ولا يمكن أن يكون مقوّمه هو الأمر الخارجي ، فإنّه قد لا يطيع العبد فلا يتحقّق المتعلّق ، ومعه أمّا أن ننفي التكليف والوجوب ، وهو كما ترى ، أو أن نعترف بتقوّم الموجود بالمعدوم ، وهو كذلك .

ومنها : أنّ المتعلّق يعدّ محدّداً للوجوب ، وبما أنّ الوجوب ذهنيّ فلا بدّ أن يكون محدّده أيضاً ذهنيّاً .

فالحقّ أنّ المعلّق هو العنوان ، وأمّا الخارج فهو منطبق له ، ومسقط للتكليف .

وأما إذا كانت الشبهة هي الثانية ، فالجواب عنها نفس الجواب عن الأمور الغير القانونية التي كانت تعتمد الشرط المتأخّر ، مثل انطباق عنوان القتل على الرمي المشروط بتعقّب وقوف القلب له ، ووجود الإحراق بوجود الإلقاء في النار المشروط بتعقّب الاحتراق .

وملخصه : إنّ الوجود الحقيقيّ وبالذات هو لنفس الإلقاء والرمي ، لكن بوجودها يوجد القتل والإحراق بالعرض ، فكذلك هنا ، فإنّ الوجود الخارجي هو للكلّيّ وهو الصوم ، ولكن هذا الوجود يكون وجوداً للحصّة ولكن بالعرض لا بالذات ، وذلك لعدم إمكان تحقّق الحصّة التي هي من الموجودات الذهنيّة لتقوّمها بالتقيّد الذي

هو من أفعال النفس ، ومبدعاتها في الخارج ، فبالنسبة للصلاة متطهراً لا تتحقق في الخارج ، بل هو الموجود هو الصلاة والطهارة ، وأما التقيد فوجوده بهما بالعرض لا بالذات ، ومن المعلوم أنه بالنسبة للوجود بالعرض لا يترتب أي إشكال على توقفها على شرط متأخر كما هو الحال في التكوينيات .

تذييل: إنَّ الشرط المتأخر وإن أمكن ثبوتاً ، ولكن الأدلة بحسب مقام الإثبات ظاهرة في خصوص الشرط المقارن ، سواء في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها ، فلو قال : « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهَوْرٍ » أو قال : « وَلَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالٌ أَخِيهِ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ »^(١) ، فإنهما ظاهران في لزوم مقارنة الشرط للصلاة والملكية ، ولذا أنكر الكشف الحقيقي في العقد الفضولي ، فقد ذكرت له تقريبات عديدة .

منها : إنَّ نفوذ العقد الصادر من الفضولي وترتب الملكية من الأول عليه مشروط بالإجازة بوجوده المتأخر ، وقد أجبنا عنه هناك بأنه خلاف ظاهر أدلة اعتبار الإذن ، فإنَّ الظاهر من « وَلَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالٌ أَخِيهِ » هو اعتبار اقتران العقد بطيب النفس .

والمسألة الأخرى التي نريد بيانها كذيل للبحث :

هو ما توهّمه بعض في خصوص بعض موارد موضوعات الأحكام المشابهة للشرط المتأخر ، في حين أنها ليست من قبيل الشرط المتأخر ، وذلك في باب الكشف الانقلابي في عقد الفضولي .

ولبيان حقيقة الكشف الانقلابي نذكر ثلاث مقدّمات :

الأولى: إنَّ المنشأ بعقد الفضولي هو الملكية من حين الإنشاء ، كغيره من البائع الأصيل .

الثانية: إنَّ الإجازة المتأخرة تعدّ تنفيذاً لما أنشأه بجميع حدوده ، فهي تنفّذ

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٢٠ ، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي ، الحديث ٣ .

الملكيّة من حين العقد .

الثالثة: المستفاد من الأدلة الخاصّة منها والمطلقة أنّ للمالك حقّ لمثل هذا التنفيذ وهذه الإجازة ، وعليه فلو أجاز العقد فإنّ الملكيّة ستوجد من حين الإجازة ، إلّا أنّها ملكيّة منبسطة على جميع الزمن الفاصل بين العقد والإجازة ، فالكتاب الذي كان حتّى الآن ملكاً للمجيز ، ينقلب ملكاً للمجاز من زمن العقد .

وقد توهم البعض بأنّ الإجازة المحصّلة للكشف الانقلابي ، من قبيل الشرط المتأخّر للملكيّة في حين أنّها بحدوثها تقترن مع الملكيّة من أوّل زمن حدوثها ، فهي شرط مقارن ، وإلّا فلا يكون الكشف انقلابياً بل يكون حكماً ، وقد رفض ثبوته .

الأمر الثالث

في تقسيمات الواجب

تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق .

والكلام ابتداءً يقع في حقيقة الواجب المشروط ، وهل هو كظاهر العبارة أي أنّ الشرط شرط الواجب والمادة ، من دون أن يكون الوجوب مشروطاً ، أو أنّ القيد قيد الهيئة والوجوب لا الواجب ، والتعبير عن الوجوب بالهيئة لأنه على الغالب يكون إنشاؤه بصيغة (افعل) ، وأنّ صدر بنحو المعنى الاسمي .

اختار المشهور رجوع القيد للحكم والوجوب ، كما هو مقتضى القواعد العربيّة . ولكن صاحب التقريرات نسب للشيخ رجوع القيود المأخوذة في لسان الأدلة إلى المادة دون مفاد الهيئة .

وقد وقعت هذه النسبة معركة الآراء ، وتوجّهت اعتراضات إلى هذا الرأي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع :

الأوّل : ما تظهر منابعه في الأدبيات ، وهو أنّ الهيئة معنّى حرفي فكيف يمكن تقييده .

الثاني : ما تظهر منابعه في الفلسفة ، وهو لزوم انفكاك الإنشاء عن المنشأ والإيجاب عن الوجوب .

الثالث : ما تظهر منابعه في وعاء الملاكات ، وهو تنافي ذلك مع عالم الملاك .

الإشكال الأوّل : فيمكن تقريبه بنحوين :

النحو الأوّل : من جهة جزئية المعاني الحرفيّة ؛ إذ لا ريب في أنّ المعاني الحرفيّة من الجزئيات ، ولذا يقال فيها أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ ، والجزئي غير قابل للتقييد ، بل هو قابل للتوصيف ، ولذا ففي مثل : (جاء زيد العالم) تكون

العالمية وصفاً لزيد لا أنها تقييد له ؛ إذ لا إطلاق لزيد يشمل غير العالم كي نقيده بالعالم، ولذا فإن التقييد الذي هو مساوق للتضييق يختص بالكليات فقط، مثل الرقعة .

وتوهم إمكان تقييده بلحاظ حالاته، مثل جاءني زيد راكباً .

صحيح، ولكنه غير مفيد، أما صحته فلا أنه من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق، فإن التقييد موجه لحال زيد وهو مجيئه، فمجيئه كان راكباً، ونسبته إلى نفس زيد من قبيل وصفه بحال متعلقه. وأما عدم نفعه، فلا أننا نريد وصف نفس المعنى الحرفي الجزئي لا حاله، وهو أب عن التقييد.

وقد أجب بوجه :

الوجه الأول - وهو الحق - : وهو رفض جزئية المعاني الحرفية، بل في الحقيقة لا فرق بينها وبين المعاني الإسمية المسانخة لها إلا بالاجمال والتفصيل . نعم، هي تابعة لطرفيها ولا تتشخص إلا بها، فإن كانا كليين كان المعنى الحرفي كلياً، وإن كانا جزئيين كان جزئياً، ولذا فلا نعترف بأنها معانٍ جزئية على الإطلاق .

وهذا هو الحل الصحيح لإنكار الجزئية مطلقاً لا ما ذكر في المحاضرات، من أن الحروف موضوعة للدلالة على تضييق المعاني الإسمية وتخصيصها بخصوصية ما، فتدور مدار المعاني الإسمية التي تتضيّق بها .

فإننا ذكرنا هناك : بأن هذا المعنى لا محصل له مقابل المعاني المطروحة في هذا الباب، هذا بالإضافة إلى أنه لا معنى له في خصوص المقام وأشباهه من الحروف، فإن أداة الشرط موضوعه لتضييق المعاني الحرفية لا الإسمية، ففي جملة : (ان جاءك زيد فأكرمه)، فإن أداة الشرط تربط بين الربط بين الموضوع والجزاء بأمر ثالث .

وبعبارة أخرى : في القضايا الشرطية الثلاثية الأطراف - مثل : (المكلف إذا استطاع يجب عليه الحج) - موضوع ومحمول وشرط، فهناك ربط بين المكلف ووجوب الحج، فإذا أردنا ربط هذا الربط بصورة خاصة، وهو صورة تحقق

الاستطاعة ، فإن أداة الشرط تتكفل بذلك ، ولذا فإنه يمكن الاستفادة المفهوم منها ، وهو العدم عند عدم الشرط ، فهي تفيد ربط الربط بين الموضوع والجزاء وتقييده بصورة تحقق الشرط ، لا أنها تفيد تقييد المعاني الإسمية ، وإيجاد ربط كهذا لا إشكال فيه ، كما يجاده بين جهتين ، مثل : (سر من البصرة) ، فمن تدل على ربط البصرة والسير ، كما يمكن ربط المكلف بالحج ، وكذلك يمكن ربط هذا الربط بالاستطاعة ، ولا إشكال في هذا الربط ، وهو المراد من الاشتراط ، وهو لا ينافي الحرفية .

فإيجاد الارتباط الذي تتكفل به النفس تارة يكون بين المعنيين الاسميين ، كالرقية والإيمان ، وأخرى يكون طرفه معنى حرفياً وربطياً .

الوجه الثاني : وهو ما أشار إليه المحقق الأصفهاني وذكر في المحاضرات : أن التقييد هنا ليس بمعنى التضييق كي يتنافى مع الجزئية ، بل بمعنى التعليق في مقابل التنجيز ، فلو سلمنا أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي ، إلا أن الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد الذي هو في مقابل الإطلاق بمعنى التوسعة لا التقييد الذي هو في مقابل التنجيز ؛ إذ التعليق بمعنى تعلق وجود شيء على وجود شيء آخر ، وهو وإن لم يكن ممكناً في التكوينات ، ولكنه ممكن في غيرها ، كما في تعليق ملكية الدار لزيد على موت عمرو مثلاً ، وكذلك تعليق الوجوب الذي هو مفاد الهيئة على وجود الشرط .

وفيه : إنه لا بد من تشخيص مجال تعليق الوجوب على تحقق الشرط ، فهل هو في مقام الإنشاء ، في حين أن الحكم الإنشائي كوجوب الحج - مثلاً - غير معلق في وجوده في مرحلة الإنشاء على تحقق الاستطاعة الخارجية ، أم هو في مقام الفعلية ، ولا معنى للتعليق فيه ، فإنه بعد وصول الحكم لمرحلة الفعلية وتحققه لا يبقى معنى للتعليق ، وبعد تحقق الاستطاعة لا يبقى معنى للقول بأن وجوب الحج معلق عليها ، فبموت الموصي يكون الكتاب ملكاً فعلياً لزيد ، لا أنه يبقى معلقاً على موته .

نعم ، بالنسبة للأحكام الكلية يمكن فرض مرحلة الوجود التعليقي فيها ، كما إذا

تحقق الموضوع دون الشرائط ، أو دون بعضها ، كما إذا تحقق العنبر العنبري دون تحقق الغليان ، فهذا يمكن دعوى بأن الحرمة في مقام برزخي بين الإنشاء والفعلية ، وهي مرحلة الوجود التعليقي ، فإن الحرمة معلقة على الغليان بعد تحقق موضوعها ، ولذلك صرح البعض باعتبار الاستصحاب التعليقي ، ولكن ذكرنا في محله أنه مجرد توهم لا غير ، وهو باطل .

النحو الثاني: إن الهيئة من المعاني الحرفية الملحوظة باللحاظ الآلي ، وهو لا يتصور فيه التقييد .

وتقريبه: ذكرنا فيما سبق أن هناك نظرية في الفارق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي تنص على أن الفرق بينهما لحاظي ، لا ماهوي ، وإلا فإن الحقيقة والماهية في كليهما واحدة ، فالسببية - مثلاً - إن لوحظت باللحاظ الاستقلالي يعبر عنها بالسبب ، وإن لوحظت باللحاظ الآلي يعبر عنها بالباء ، والملاحظ باللحاظ الآلي بطبيعته لا يكون قابلاً للتقييد الذي هو عبارة عن نسبة ماهية إلى أخرى والربط بينهما ، وهو يستدعي التوجه إليهما مستقلاً ، ولذا فلا يمكن دعوى رجوع القيود إلى الهيئة التي هي في حد ذاتها من المعاني الحرفية .

وفيه: نحن قد اعترفنا بأن الفرق بينهما لحاظي ، ولكن لا نعترف بأنه من لحاظ الآلية والاستقلالية ؛ إذ أن آلية شيء لشيء لها ضابطها المعين ، ولا يمكن لكل شيء أن يكون آلة لآخر ، بل لا بد أن يكون بينهما اتحاد ماهوي ، ولذا ذكرنا أن اللفظ لا يكسب المراتبة للمعنى إلا بعد أن يتحول إلى ذي ماهية مزدوجة يتضمن المعنى في نفسه ، وذلك المعنى الذي يحتويه اللفظ هو الذي يحكي عن المعنى الواقعي ، وإلا فاللفظ المجرد لا يكون مرآة ، وكذلك في مرآة المعلوم والصورة الذهنية عن الخارج ، فإنها إنما صحت لأجل اتحادهما ذاتاً وإن اختلفا وعاءاً ، في حين أن كلمة (في) - مثلاً - لا يوجد أي اتحاد بينهما وبين (زيد و الدار) - مثلاً - وإنما هي تدل على الظرفية والاحتواء ، ولكن الانطواء والإجمال يشتمل الاحتواء والنسبة

الموجودة بينه وبين الطرفين ولا مرآية فيه .

وقد ذكر في المحاضرات جواباً آخر عن هذا الاعتراض ، قال : « على تقدير تسليم أنَّ المعنى الحرفي لا بدَّ أن يلحظ باللحاظ الآلي ، إلاَّ أنه إنما يمنع عن طرؤ التقييد عليه حين لحاظه كذلك ، وأما إذا قُيد المعنى أولاً بقيد ، ثم لوحظ المقيّد آلياً ، فلا محذور فيه أبداً ، وعليه فلا مانع من ورود اللحاظ الآلي على الطلب المقيّد في رتبة سابقة عليه »^(١) .

وفيه : أنَّ لازمه تعلّق لحاظين بالوجوب : لحاظ استقلالي للتقييد ، ولحاظ آلي له بما أنه مقيّد ، ففي مثل : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) لا بدَّ أن يلاحظ الوجوب مستقلاً ليقيد به شهود الشهر ، ثم لا بدَّ من ملاحظة المقيّد بنحو الآلية المستفادة من هيئة (صم) ، فالتقييد على هذا لم يطرأ الملاحظ باللحاظ الآلي ، بل أنَّ ما طرأ عليه التقييد وهو نفس الوجوب ، لوحظ باللحاظ الآلي بعد تقييده ، فيلزم منه تعدّد اللحاظ ، في حين أنَّ تعدّد اللحاظ فرض صرف لا واقعية له .

وهذا ولو كان مفاد ﴿فَلْيَصُمْهُ﴾ هو الوجوب المتقيّد برؤية الشهر ، فما هو أثر أداة الشرط ؟ وفي مثل : (إن جاءك زيد فأكرمه) هو الوجوب المتقيّد بالمجيء ، فما هو أثر (إن) الشرطيّة ؟ فلا بدَّ من القول بأنَّ الهيئة تدلّ على أصل الوجوب ، وحرف الشرط يدلّ على التقييد والربط ، أي بنحو تعدّد الدالّ والمدلول .

الإشكال الثاني : فهو بالإضافة إلى أهميّته أوسع مجالاً من الأوّل ؛ لأنّه يشمل كلّ ما دلّ على الوجوب ، أعَمّ من الهيئة والاسم .

وملخصه : إنَّ لازم رجوع القيد إلى الهيئة هو التفكيك بين الإيجاب والوجوب ،

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٢ : ٣٢٧ .

(٢) البقرة ٢ : ١٨٥ .

والإيجاد والوجود، وهو مستحيل .

توضيحه: إن في مثل : (زيد إن جاءك فأكرمه) إن قلنا بأن مجيء زيد من شؤون الإكرام، أي يكون الواجب هو الإكرام عند المجيء، فهنا لا تفكيك، فإنه كما أن الإيجاب فعلي، فالوجوب أيضاً فعلي، وإنما الواجب استقبالي، وأما إذا كان المجيء قيداً لوجوب الإكرام، فهنا يتحقق التفكيك؛ لأن تحقق الوجوب قبل تحقق الشرط، أي حين الإيجاب ينافي قضية تعليقه على الشرط، فإن معنى التعليق أن لا يتحقق أحدهما إلا بعد تحقق الآخر، فتحقق الوجوب بعد الشرط لازمه التفكيك بين الإيجاب والوجوب، والإيجاد والوجود، وهو غير معقول؛ لأنهما ليسا متعددين ماهية، كي يكون لكل منهما وجود مستقل، بل هما واحد حقيقة، وتكثرهما إدراكي ولحاطي؛ إذ أن هذا الوجود إن لوحظ منسوباً إلى الفاعل فإنه يعبر عنه بالإيجاد، وإن لوحظ منسوباً إلى القابل يعبر عنه بالوجود.

وأجيب عنه بوجوه:

الوجه الأول: ما يستفاد من كلمات جملة من الأعظم:

وهو أن تخلف الوجود عن الإيجاد إنما يستحيل في خصوص التكوينية، وأما في الاعتباريات فهي خفيفة المؤونة، ولذا فيمكن التفكيك فيها.

فذكر في فوائد الأصول: «بأنه من قبيل رمي حجر إلى مكان بعيد، وأضاف أن الزمان والمكان بالنسبة للشارع المقدس على حد سواء».

وقال في منتهى الأصول: «وأما جعل التشريعي فليس إلا اعتبار شيء في مورد على موضوع، والاعتبار ليس بإيجاد شيء واقعي له ما بهذاء في الخارج، حتى يكون لازمه التحقق حال الاعتبار، بل كما يمكن اعتبار شيء يكون متحققاً حال الاعتبار، كذلك يمكن اعتبار شيء متأخر عن زمان الاعتبار»^(١).

(١) منتهى الأصول: ١: ١٦١.

وقال في تهذيب الأصول: «إن الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتباريات التي لم تشم رائحة الوجود حتى يجري عليها أحكام الوجود»^(١).

ولكن الحقيقة أن هذا القانون ليس من خواص التكوينية، بل من لوازم الوجود، أي وجود كان، فإن الإيجاد في أي وعاء، سواء كان الإيجاد الخارجي أو الإيجاد الذهني أو الإيجاد الفرضي الاعتباري، يكون ملازماً للوجود في ذلك الظرف، فإنهما شيء واحد، ولكن تعددهما لتعدد نسبته إلى الجاعل والقابل.

هذا بالإضافة إلى حصر نظرهم على مرحلة الفعلية فحسب، التي هي مجال التأثير والتأثر، في حين أن الحكم له مرحلة الإنشاء، وهي مرحلة ثابتة ولها أثرها فهي مرحلة الجعل والتقنين، وتترتب عليه بعض الآثار، مثل النسخ، فلو لم يوجد الحكم في تلك المرحلة فكيف ينسخ؟ وما معنى أن استصحاب عدم النسخ من الواضحات؟ وكيف يعارض استصحاب عدم الجعل لاستصحاب عدم المجعول، مع أنه لا يصل الحكم إلى مرحلة الفعلية؟ كما في ما إذا أمر المولى وعلق أمره على شرط، مع علمه بانتفاء الشرط، وذلك فيما إذا كان صدور الحكم بداعي الزجر عن تحقق الموضوع، كما في السارق والسارقة، فالحكم بالتفكيك وليد حصر النظر في حدود مرحلة الفعلية، حيث يحكم من الآن بوجوب الحجّ بعد حصول الاستطاعة.

الوجه الثاني: وهو ما ذكره بعض أعظم العصر من أنه لا دافع لهذا الإشكال بناء على نظرية المشهور من أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ؛ ضرورة عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد، وأما بناءً على نظريتنا من أن الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفسي في الخارج بمبرز من قول أو فعل، كما حققناه في مبحث الخبر والإنشاء، فيندفع الإشكال المذكور من أساسه، والسبب في ذلك هو أن المراد من الإيجاب، سواء كان إبراز الأمر الاعتباري النفسي أم كان نفس

ذلك الأمر الاعتباري - على كلا التقديرين ، لا يلزم أي محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة .

أما على الأول ، فلأن كلاً من الابرار والمبرز والبروز فعليّ فليس شيء منها معلّقاً على أمر متأخّر ، وهذا ظاهر .

وأما على الثاني ، فلأن الاعتبار بما أنه من الأمور النفسانية التعليقية ، يعني ذات الإضافة ، كالعلم والشوق ، وما شاكلها من الصفات الحقيقية التي تكون كذلك ، فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخّر كما يتعلّق بأمر حاليّ ، نظير العلم ، فإنّه كما يتعلّق بأمر حاليّ ، كذلك يتعلّق بأمر استقباليّ ، وعلى الجملة فكما يمكن تأخّر المعلوم عن العلم زمناً - كقيام زيد غداً أو سفره ، أو نحو ذلك - حيث أنّ العلم به حاليّ والمعلوم أمر استقباليّ ، فكذلك يمكن تأخّر المعتبر عن الاعتبار ، بأن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر أمراً متأخراً ، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً ، أو نحو ذلك ، فالتفكيك إنّما هو بين الاعتبار والمعتبر ، ولا محذور فيه أصلاً ، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوينيات أصلاً .

وفيه - مع غضّ النظر عن بطلان أصل النظرية في حقيقة الإنشاء ، وأنّ الحقّ هو ما تبناه المشهور من أنّه عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ - :

أولاً: إنّ الاعتراض مفروض على كلا التقديرين ، فإنّ الاختلاف في بيان حقيقة الإنشاء بعد الاتفاق على وجود الاعتبار - كاعتبار الملكية ، واعتبار شيء في ذمة المكلف ، وهو الوجوب - غايته أنّ المشهور يدّعي أنّ الاعتبار يوجد بالية اللفظ وبوسيلته في حين أنّ مدّعي الابرار والمبرز ينكر تدخّل اللفظ في وجود الاعتبار بعد كونه من الأفعال المباشرة للنفس ، ولذا فاللفظ لا يخرج عن مستوى المبرز له ، واعتراض التفكيك ملازم لوجود الاعتبار ويدور مداره ، فحينما يوجّه التكليف مشروطاً بشرط ، هل يتحقّق الوجود بمجرد توجّهه ، ويبقى معه سؤال أثر التعليق والاشتراط ، أو لا يوجّهه ، ويبقى معه سؤال التفكيك بين الإيجاب والوجوب . **وثانياً:**

إنَّ قياس الاعتبار والمعتبر على الشوق والعلم ، نتيجة ممَّا لا يرفضها الشيخ .

فإنَّ المعلوم معلومان : **معلوم بالذات** ، وهو الصورة الذهنيَّة للمعلوم الخارجي ، وهي قوام العلم والمحدّدة له ، **ومعلوم بالعرض** ، وهو الحقيقة الخارجيَّة لتلك الصورة الإرتساميَّة ، وهذه التي يمكن أن تنفصل عن العلم فيكون العلم فعلياً ، والمعلوم استقباليّاً ، وكذلك في الشوق ، فإنَّه يمكن أن يوجد في الذهن متعلّقاً بالصورة الذهنيَّة للمشتاق إليه ، والمشتاق إليه الخارجي استقبالي ، فتتظير الاعتبار بها ، معناه أنَّه يمكن أن يكون الاعتبار المتقوّم بالصورة الذهنيَّة للمعتبر الخارجي فعلي ، والمعتبر وهو الوجود الخارجي له وهو الواجب استقبالي ، كما في وجوب الحجّ ، فإنَّه يمكن أن يوجب فعلاً الحجّ بعد الاستطاعة ، وهذا معناه رجوع الواجبات المشروطة إلى الواجب المعلّق وهو ممَّا لا يرفضه الشيخ ، ولا كلام فيه ، إنَّما الكلام في التفكيك بين الإيجاب والوجوب ، الذي هو من الأفعال ، فلا يقاس بالصفات النفسيَّة .

الوجه الثالث : ما ذكره المحقّق الأصفهاني وتفصيل دعواه يتوقّف على نقطتين :

النقطة الأولى : وهي الركيزة والدعامة التي تعتبر الأساس الأوّل لكلامه ، وهي أنَّ المنشأ ليس معتبراً ولا وجود للاعتبار في موارد الإنشائيّات ، بل كلّ ما يوجد هو الحقيقة بوجودها اللفظي فبقولي : (بعت) قد أوجدت حقيقة البيع ومفهومه بالوجود اللفظي ، مقابل الوجود الذهني والوجود الخارجي ، وبصدور الحكم من المولى يكون قد أوجد الوجوب - مثلاً - بوجوده اللفظي غايته أنَّ هذا الوجود اللفظي في المعاملات يكون موضوعاً لاعتبار العقلاء والشارع للملكيَّة - مثلاً - أو الزوجيَّة ، فصدوره من اللفظ لأجل التسبب إلى الاعتبار ، وهذا الموجود اللفظي في باب الوجوب والحرمة ينتزع منه الوجوب الخارجي والحرمة الخارجيَّة ، فيكون مصداقاً لهما عند العقلاء ، في حين أنَّ الصادر من المولى ليس سوى مفهوم الوجوب لانفسه . قال في حاشية المكاسب : « وبما أنَّ التمليك المعاملي - كما عرفت - تسببي من

المتعاملين لا مباشري، وإنما المباشري هو التملك الإنشائي، وأما الإيجاب فهو غير تسيبي، بل حقيقته هو الإنشاء بداعي البعث والتحريك، فإن كان عن إرادة حتمية كان إيجاباً، وإلا كان استحباباً، فالإنشاء المذكور بالداعي المزبور مطابق البعث الحقيقي ومصادقه، لا أنه من الأسباب التي يتسبب بها إلى تحصيل إيجاب من العرف أو الشرع، فالإيجاب عن الداني كالإيجاب من العالي مما يتحقق بحقيقته، وهو أيضاً غير مربوط بباب الاعتبارات التي تختلف باختلاف الأنظار، بل الإيجاب أمر انتزاعي من منشأ واقعي هو عين الإنشاء المنبعث عن إرادة حقيقية^(١).

النقطة الثانية: بعد ما علمت حقيقة الإيجاب، قد يفكك بين مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، وذلك فيما إذا لم يتحقق العلم بالحكم، فإنه يراه دخيلاً في مرحلة الفعلية، أو إذا لم يتحقق الموضوع أو بعض شرائطه.

توضيح ذلك: إن الإنشاء اذا علق على شيء فإنه إنشاء للحكم ووجود له، ولكن بوجوده اللفظي، فهو حكم، ولكنه بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع، فهو تحقق لمفهوم الإيجاب لا واقعه، وإنما يتحقق واقعه ويكون حكماً بالحمل الشائع؛ إذا تحقق المعلق عليه ووجد، ويعود سببه إلى أن نسبة الحكم الإنشائي إلى الحكم الفعلي نسبة ما بالقوة إلى ما بالفعل، فبتحقق المعلق عليه يتكامل وجود الحكم الإنشائي، وتتحقق داعيته بالإمكان، فهو في كلا الموردين حكم واحد، ولكنه ذو مرتبتين، وأحدهما صورة متكاملة للأول، ففي الأول يكون الموجود هو مفهوم الإيجاب، وفي الثاني حقيقته خارجاً، والفرض أنه مقترن بالوجوب لتحقيق الشرط، فقبل تحقق الشرط لا حكم واقعاً، وفي مرحلة وجود الحكم يكون الشرط متحققاً وفيه يكون الوجوب فعلياً.

وقال: «إن إنشاء الحكم ليس عين جعل الحكم حقيقة، فإن للبعث مثلاً نحوين

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١: ٧٩.

من الوجود ، فتارة يوجد بوجوده الإنشائي الذي تمام حقيقته إيجاد المعنى بإيجاد لفظي عرضي ، فإنه نحو من أنحاء استعمال اللفظ في المعنى ، وأخرى يوجد بوجوده الحقيقي المناسب له في نظام الوجود ، وهو المعنى الاعتباري الذي ينتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي ، وبينهما فرق ، كما بين الموجود بالحمل الأولي ، والموجود بالحمل الشائع ، فالأدلة متكفلة لإنشاء الحكم على تقدير كذا ، والإنشاء والمنشأ موجودان كالإيجاد والوجود من دون انفكاك ، وحيث أن هذا الإنشاء متضمن لتعليق ذلك الأمر الاعتباري الذي هو حقيقة الحكم ، فلا محالة لا يكون تام المنشئية إلا بعد تحقق المعلق عليه ، فكما لا مجعول بالحقيقة كذلك لا جعل بالحقيقة ، لاستحالة الانفكاك . نعم ، حيث أنه جعل ذات المنشأ مع التعليق ، فيكون ذلك الأمر الانتزاعي مجعولاً بجعله بالقوة قبل حصول المعلق عليه ، وبالفعل عند حصوله ولا حاجة إلى جعل آخر»^(١).

وفيه :

أولاً : لا ريب في أن المنشئ في الإنشائيات معتبر ، سواء في المعاملات أو غيرها ، فحين يقول : (بعتك الدار) فهو يعتبر الملكية واقعاً لأنه يسبب إلى اعتبار العقلاء . نعم ، إن العقلاء والشرع قد يمضي هذا الاعتبار وقد لا يمضيه ، وكذلك حين يقول : (حرمت عليك كذا) فإنه يعتبر محرومية الشخص عن هذا العمل ، وقد سبق البحث حول هذه الدعوى في المقدمة في الربط بين الإنشائيات والاعتباريات ، فراجع .

وثانياً : نحن نرفض أن الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية ما دامت شرائطه لم تتحقق خارجاً لا يكون حكماً حقيقة ، فلو قال : (كل مكلف يجب عليه الحج إن استطاع) فهل أن هذا ليس بحكم ، ولم يجعل الوجوب واقعاً ، وكذا لو علم بأن الشرط لا يتحقق كما في (من سرق فاقطعوا يديه) مع علمه بأنه بمجرد سماع

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية : ١ : ٤٥٩ .

هذا الخطاب لا تصدر سرقة من أحد أبداً، فهل هذا لا يعدّ حكماً؟

وثالثاً: نحن نرفض قضية التطوّر والترقي من حدّ إلى حدّ والتكامل في الاعتباريات، فكيف يصبح المفهوم بعد تحقّق موضوعه مصداقاً في الخارج من دون اعتبار خاصّ؟

الوجه الرابع: إنّ رؤية الأحكام يمكن أن تتمثّل بمنظارين:

المنظار الأوّل: هو المنظار العرفي، ومجاله الخارجيات والأعراض التي تعرض عليها، وبهذا المنظار لا يفترق الحكم والاعتبار عن العوارض الخارجية، فكما أنّ صيرورة الكتاب أسوداً بعد ما كان أبيضاً، يراه نوع تصرّف في الخارجيات، فكذلك تبدّل ملكيّة الكتاب من زيد لعمرو، وتبدّل الولاية أو الإمارة أو الرئاسة من زيد لعمرو، وتبدّل زوجيّة هند من زيد لعمرو، فإنّه يرى جميع ذلك تصرّفاً في الكتاب وفي زيد وعمرو، وفي هند وزيد وعمرو، وسرّه ينشأ من أخذ هذه العناوين جميعها من الموضوع، مثل المكلف، والمتعلّق مثل الحجّ، والشرط مثل الاستطاعة، كلّ هذه تؤخذ مرآة إلى الخارج، حيث التأثير والتأثّر، وحيث قيام المصالح والمفاسد، بلا فرق في ذلك بين نفس المقتنّ أو التابعين له في نظريته، فالجميع يرون أنّ الاعتبار نحو تأثير في الخارجيات كتأثير الخارجيات في بعضها، ولذا نرى صاحب الكفاية في وهم ودفع في مبحث الأحكام الوضعيّة، يصرّح بأنّ الملكيّة من الإضافات المقوليّة، أو أنّ النراقي أنكر ملكيّة الكلّي في الذمّة مستندلاً عليه بأنّه معدوم فلا يعقل تقوم الملكيّة به، حيث عدّ الملكيّة من الأعراض الخارجيّة.

ونحن نحترم هذه النظرة، ونؤيّدّها ونحكم بطبقها ما لم يثبت دليل على بطلانها. وبناءً على هذه النظرة لا بدّ من الالتزام بانفكاك الوجوب عن الإيجاب ولا مفرّ منه، فإنّ العرف يفهم من (كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ) أنّ المولى جعل الوجوب على كلّ مكلف في زمن استطاعته، ولذا فإنّه يواجه بهذا الاعتراض الدقيق الفلسفي، ولا يمكن دفعه من جهة العرف، بعد رؤية العرف للاعتبار بأنّه من

أنواع التصرف في الخارجيات ، ولذا فلا بدّ لنا من الدخول في الاعتراض من باب فنجيبه من جهة الدقة والفلسفة .

المنظار الثاني : المنظار الدقيّ الفلسفيّ ، وهو الذي يتوجّه للأحكام بالدقة العقلية مشخصاً لمتعلقاتها وموضوعاتها الحقيقية ، وبما أنّ الاعتبار مجاله وعاء النفس ، ولذا فلا بدّ من أن يكون مقومه ومحدّده في نفس ذلك الوعاء ، وإلاّ تقوم ما في النفس بما في الخارج ، ولذا فالمتعلّق والموضوع والشرط هو الصور الذهنية لما في الخارج ، ومعها حدث الارتباط الحقيقيّ ، ولكن بما أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، وهي متقومة بالخارجيات على فرضه ، وأنّ مجال التأثير والتأثر هو الخارج ، ولذا فإنّ هذه العناوين تؤخذ مرآة لما في الخارج من جهة تطابقهما ، فالوجود المحموليّ للحكم هو في النفس ولا يتعدّاها ، والارتباط الحقيقيّ هناك ، وأمّا ارتباطه مع ماله في الخارج فهو انعكاس لذلك الارتباط الحقيقيّ حيث تكسب الخارجيات الاعتبار والوجود من مطابقتها الذي في النفس ، كما أنّ ما في النفس يكسب منها المصلحة والمفسدة ، كما هو قضية المراتبة .

ففي الحقيقة أنّ ما في النفس يكون واسطة في عروض الحكم على الخارجيات ، وهو الموضوع بالذات ، كما أنّ ما في الخارج موضوع بالعرض ، كما في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ، والمشتاق إليه بالذات وبالعرض ، ولكن بما أنّ اتّصالنا المباشر مع الخارج وما هو موضوع بالعرض ، ولذا فإنّه يرى أنّه هو المشتاق إليه ، وهو المعلوم وهو المطلوب ، وهكذا ، فلا تعدّد في الوجود ، بل هو حكم واحد مرتبط حقيقة مع ما في النفس من العناوين ، وارتباط مجازيّ مع ما في الخارج ، وقد ينفكّ ما بالذات عن ما بالعرض ، كما في هذه الموارد حيث يكون الحكم مشروطاً بشرط لم يتحقّق بعد ، فكما تحقّق الإيجاب تحقّق الوجوب ؛ لأنّ الشرط الحقيقيّ هو ما في النفس ، وهو متحقّق فلا انفكاك بينها ، ولكن بما أنّ نظرنا تنحصر بما في الخارج ، ولذا فنحن نرى أنّ الانفكاك حاصل ، ودليله ما نشاهده من تحقّق الوجوب

بعد تحقّق الشرط خارجاً، وتحقّق الربط بعد تحقّق الشرط الخارجي، وليس ذلك إلاّ للنظرة العرفيّة كما يشاهد الظمآن السراب ماءً، وكما يشاهد الإنسان أنّ أنوار الضياء متّصلة ونور واحد في حين أنّه أنوار منقطعة ومتّصلة.

الإشكال الثالث: إنّ ملاحظة مناشئ الحكم وملاكاته تقضي برجوع القيود للمادّة.

وذلك لأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً فأما أن يعلم فيه غاية ويتعلّق به طلبه أم لا، أمّا الصورة الثانية فهي خارجة موضوعاً، وعلى الأوّل أمّا أن يتعلّق غرضه وطلبه بالطبيعة على اختلاف طوارئها أو بحصّة خاصّة منها، والصورة الأولى خارجة عن البحث موضوعاً، وعلى الثاني فأما أنّ المخصّص لهذا الطبيعيّ اختياريّ، أو ليس اختياريّاً، كالزمان وبعض الزمانيّات الخارجة عن اختيار الإنسان، ولذا فهو يؤخذ مفروض الوجود، ولا يسري طلب الفعل والاشتياق إليه إلى القيد المخصّص لعدم القدرة عليه، وما كان منه اختياريّاً، فأما أن لا يكون الغرض بنحو يستتبع شوقاً إلى إيجاد ذلك القيد، ولذا فهو يؤخذ مفروض الوجود، كما في قيديّة الاشتياق إلى شرب الدواء بالمرض، فإنّ الشوق إليه لا يسري إلى المرض، ولذا فإنّ المرض يؤخذ مفروض الوجود، وأما أن يكون الغرض بنحو يستتبع شوقاً للقيد بالعرض، ولذا فإنّه يقع تحت دائرة الطلب، فيلزم تحصيل القيد، والنتيجة فالقيد على جميع الحالات يعود إلى المشتاق إليه والمطلوب، من دون أن يكون راجعاً إلى نفس الطلب في جميع حالاته، والطلب والأمر لا يخلو أمّا أن يكون بمعنى إبراز الشوق الأكيد، فيكون متعلّق الأمر والطلب نفس متعلّق الشوق، وهو المشتاق إليه، وهو الحصّة الخاصّة، وأمّا أن يكون الطلب وسيلة لتحريك الغير نحو العمل المشتاق إليه، وفي مثله، ومقتضى الطبع الجاري يكون المطلوب هو نفس المشتاق إليه؛ لأنّه الهدف الذي يتوخّاه المولى من الأمر.

وقد نقل المشكيني هذا المعنى من نفس التقريرات ، فذكر في جملة كلامه «وكأنه يدعي كون العلم بالصالح علة تامّة لحصول الميل ، وهو أيضاً علة تامّة لحصول الطلب ... وأما البعث إذا كان الإنشاء بذاك الداعي فكذلك لكونه تابعاً للشوق المؤكّد الحاصل للفعل أو الأمر» .

ومعه لا وجه للترديد في حقيقة الطلب ، وأنه هل هو الشوق المؤكّد أو الإرادة ، فيكون ما ذكره من رجوع القيود للمادة حقّ ، ولكن الأساس باطل ؛ إذ الطلب هو الاعتبار الذي هو عبارة عن التقنين الصادر من المولى ، وهو لا ربط له بالمراد والمشتاق إليه ليعود القيد إلى المأمور به ، بل هو يعود إلى نفس الاعتبار ؛ لما ذكرنا من أنّ الاعتبار هو الوسيلة القانونية لإبراز ما في النفس ، وهو المأمور به ، وطبيعيّ أنّ الوسيلة المبرزة تكون على وفق المبرز والمراد الحقيقيّ .

وقد اعترض عليه بعض الأعاضم : بأنّ القيود تارة تكون مولدة للملاك والحسن في المتعلّق فهي شرط الاتّصاف به ، وأخرى تكون دخيلة في تحقّق المتعلّق الذي هو ذو ملاك ، فبالنسبة للثاني يكون ما ذكره الشيخ صحيح ، وأما في الأوّل فلا يمكن الالتزام برجوع القيد للمادة ؛ إذ لازمه تعلّق الوجوب بما لا ملاك فيه ؛ لأنّ المتعلّق قبل تحقّق شرطه لا يكون متّصفاً بالملاك ، فجعل الحكم - والحال هذه - مثل تقدّم المعلول على العلة لغو محض ، هذا مع أنّ لازمه وجوب المقدمات ، أو لزوم التحفّظ عليها ، لتحقّق جعل وجوب ذيها قبل تحقّق شرطه ؛ لأنّه شرط للواجب ، وهو ممّال يتعلّق به غرض المولى مع لزومه وقوع العبد في الضيق من الحفاظ عليها .

قال في هامش أجود التقريرات : « في المسألة تفصيل ، فإنّ القيد المزبور ، سواء كان اختيارياً أو غيره ، إذا كان دخيلاً في تماميّة مصلحة الواجب واستيفائه ، فلا موجب لإيجابه قبل حصوله وإن كان متعلّق بالإيجاب هو الفعل المقيد بما هو مقيد ... ، بل وربّما يكون ذلك منافعاً لغرض المولى وهو عدم تكليف العبد بتحصيل المقدمات قبل حصول القيد في الخارج ، وأما إذا كان القيد دخيلاً في

حصول المصلحة في الخارج بعد فرض تماميتها ولزوم استيفائها فلا مناص من الالتزام بفعليّة الطلب»^(١).

ونشكل عليه:

أولاً: إنّ الملاك الباعث للحكم يوجد بوجود الحكم، وعنوان مترتب عليه، وهو عنوان الدعوة إلى الخير، ويشترط فيه أن يكون متعلّقه خيراً في وعائه، وإن كان في الزمن المستقبل، كما يصدق إذا كان متعلّقه فعلاً خيراً.

وما ذكره من لزوم تحصيل المقدمات قبل حصول القيد في الخارج.

ففيه: إنّ المعتبر هو تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها لا في مرحلة الفعليّة، ولذا ففي المقدمات المفوّتة وجب تحصيل المقدمات وإيجادها في الخارج، أو الحفاظ عليها فيما لو علم بعدم إمكانه تحصيلها بعد الوقت في حين لم يتحقّق بعد وجوب الواجب خارجاً، فكما أمكن تحقّق الانفصال بينهما في مرحلة الفعليّة من هذه الجهة، فكذلك العكس، فيمكن أن يكون الوجوب فعليّاً في حين يكون فعليّة وجوب المقدمات متأخراً عن الشرط، فيرتفع الإشكال عن الشيخ، فإنّه يمكن أن يلتزم بفعليّة الوجوب قبل الشرط دون أن تكون مقدّماته واجبة فعلاً، كما يلتزمون بفعليّة وجوب المقدمات المفوّتة مع تأخّر وجوب ذبيها عن الشرط.

وثانياً: إنّ تفسير القيود بما ذكر لا وجه، بل إنّ جميع القيود كما تكون دخيلة في تحقّق الملاك خارجاً كذلك هي دخيلة في اتّصاف المتعلّق بالملاك وبالعكس، فإنّ الصلاة المجرّدة عن الطهارة لا ملاك فيها، كما أنّ الزوال دخيل في تحقّق ملاك الصلاة خارجاً، وكما أنّ شرب الماء قبل الدواء دخيل في اتّصافه بالملاك، كما أنّ المرض دخيل في تحقّق ملاك الدواء خارجاً، فلا تعدّد في القيود ولا تنوّع. فلم يثبت برهان قاطع على بطلان دعوى الشيخ.

(١) أجود التقريرات: ١: ١٣٩.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن بعض القيود لا بد أن تؤخذ مفروضة الوجود، أما لخروجها عن اختيار المكلف، وأما لعدم اقتضاء المصلحة الملزمة لإيجاد المتعلق إلزام مثل هذه القيود، أما لكون لزوم الإتيان بالمتعلق لأجل دفع المفسدة الحاصلة من القيد كما في الأمر بشرب الدواء حال المرض، وأما لأجل أن جعل الحكم لأجل أن لا يقع القيد في الخارج، كما في قطع يد السارق، وأما لأجل عدم اقتضاء المصلحة الملزمة إيجاده، أما لكونه عسراً أو مستحباً كما في وجوب الإنفاق على الزوجة أو على الولد، ففي جميع هذه الموارد لا بد أن يؤخذ القيد مفروض الوجود، فلا يقع تحت دائرة الطلب بمعنى أنه لا يتعلق به اللزوم العقلي ولا الإيجاب الشرعي الغيري.

وفي مثل هذه القيود إذا أضيفت إلى المادة وقيدتها، فهل أن الهيئة تقيد بها أم لا؟
بناءً على مسلك الشيخ يكون الواجب في مثل هذه الموارد تعليقاً حيث يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً.

ولكن سنذكر في بحث تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز، أن الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط؛ إذ لا يعقل فيه الإطلاق؛ إذ ليس من الصحيح أن يأمره فعلاً بالحج أيام عرفة على الإطلاق، أي سواء تمكن من الوصول إلى مكة والكون في عرفات أو لم يتمكن، فالإطلاق لغو، والإهمال غير ممكن، فلا بد أن يكون الوجوب مقيداً بالقيد، كما أن الحج مقيد به، غايته أنه في مثل الواجب المعلق سيكون الوجوب مقيداً بالقيد المتأخر، وعلى هذا فبمجرد البلوغ يكلف الإنسان بجميع التكاليف، حتى بالإنفاق على الزوجة والأولاد في ظرفه، ولكن مقيداً بالبقاء، والتزويج وارتزاق الولد وغيرها.

والخلاصة: بما أن الإهمال لا معنى له، والإطلاق لغو، فلا يمكن أن يوجب عليه فعلاً الإنفاق على الأولاد في ظرفه مطلقاً، سواء تزوج أو لم يتزوج، وسواء

رزق الولد أو لم يرزق ، فيتعيّن تقييد الوجوب بما قيدت به المادّة .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ الكشف عن أنّ القيد مقارن أو متأخّر أو متقدّم ، إنّما يكون بملاحظة لسان الدليل ، وإن كان الأصل التقارن ما لم يدل دليل على الخلاف ، ونحن في مثل : (يجب الإنفاق على الزوجة إذا تزوّج) لا نفهم التقدّم ولا التأخّر ، فلا بدّ من حمله على التقارن ، ولذا فلا ريب في أنّ فعليّة الوجوب تكون بعد تحقّق الشرط .

فما ذكره الشيخ من أنّ جميع القيود راجعة إلى المادّة ولا ترجع إلى الهيئة بنحو الشرط المقارن ، ولا يمكن تقبّله ، بل الحقّ أنّ القيود المأخوذة في المادّة هي قيود للهيئة بنحو الشرط المقارن إلّا أن يثبت الدليل على الخلاف ، ولذا فإنّ فعليّة الوجوب تكون كفعليّة الواجب بعد تحقّق الشرط .

وأما ما ذكرناه تقريباً لدعوى الشيخ من أنّ الأمر يكون وسيلة لبيان المشتاق إليه ، كما هو المتعارف ، وبما أنّ المشتاق إليه هو فعل الغير ، فالقيود تعود إليه ، فهي راجعة للمادّة .

فإنّه وإن كان صحيحاً فإنّ الشوق بما أنّه صفة نفسيّة وغير قابلة للتعليق والاشتراط ، فلا بدّ أن يؤخذ مطلقاً ، ولكن الوجوب المبرز به لا يمكن جعله كالشوق مطلقاً ، بل لا بدّ من مراجعة آراء العقلاء فيه ، ونحن لو لاحظنا التعبير عن الواجب المشروط في جميع اللغات لرأيناها على نحو تعليق الهيئة ، وبالطبع فإنّ اللغة مرآة لكيفيّة ولطريقة التفكير ، وعليه فلو كان ما ذكره من أنّ الحكم يكون طبيعته على وفق الشوق ، والذي نتيجه رجوع القيود للمادّة ، فلماذا خالف استعمال العقلاء مثل هذه الفكرة ، فيعبّرون عن الجملة الشرطيّة بهذا النحو : (إن جاءك زيد فأكرمه) ، حيث أنّ ظاهرها تعليق وجوب الإكرام على المجيء وهكذا ^(١) .

(١) ولكنّ هذا الفهم والتفسير يصطدم بالإشكالات العقليّة على إرجاع القيود للهيئة ، فلا بدّ أن يفسّر الفهم العقلانيّ تفسيراً يتلاءم والأصول العقليّة المسلّمة . [المقرّر]

هذا ، وقد ذكر السيّد الشيرازي بأنّ الشيخ لم يكن رأيّه هو هذا ، وإنّما هو اشتباه من المقرّر .

وهناك شواهد ودلائل كثيرة على هذا الاشتباه :

منها: إنّّه لم يتمسك بطلان التعليق في البيع بالاستحالة ، بل بالإجماع ، مع أنّه لا فرق بين (بعثك الكتاب إن جاءك زيد) وبين (أنفق على زوجتك إن تزوّجت) ، فإذا كان رجوع القيد إلى الهيئة مستحيلاً لزم أن ينكر تعليق البيع الذي هو هيئة ، بأنّه مستحيل .

ومنها: طرح الشيخ في تقريراته مسألة ما إذا دار أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادّة ، ممّا يدلّ على أنّه يقبل التردّد فيه ، ولا معنى لحمله على أنّ البحث مع التنزّل عمّا أفاده من استحالة رجوع القيد للهيئة مع تكرّره كثيراً في كلامه ، وأنّ ما هو مقتضى القاعدة .

ومنها: إنّ الواجب التعليقيّ الذي طرحه صاحب الفصول رفضه الشيخ ، مع أنّ الواجب المشروط الذي تعود فيه جميع قيوده للمادّة هو قسم من الواجب التعليقيّ ، أي الوجوب فعليّ والواجب استقباليّ .

ومنها: إنّّه لا ريب في أنّ مثل الوصيّة التملكيّة والتدبير ، تكون القيود فيها ، أي الموت ، راجعة إلى الملكيّة والهيئة ؛ لأنّ الأعيان غير قابلة للتحديد بالزمان ، فلا يقال : الدار اليوم السبت ملكتك إيّاها ، وهو لا معنى له ، بل الحقّ أنّ التملك معلّق على السبت ، وعلى ما بعد الموت .

وهذه الشواهد تشهد بأنّ الشيخ لا يقصد ذلك ، مع ما ذكره السيّد الشيرازي من أنّ المقرّر فهم ذلك .

وقد ذكر في أجود التقريرات أنّ مراد الشيخ أمر آخر غير ما نسب إليه ، وهو : أنّ القيود في الواجب المشروط راجعة للمادّة المنتسبة لا إلى ذات المادّة ، والمراد منها

المادة التي تقع طرفاً للنسبة الوجوبية التي هي مفاد (افعل) ، فالمادة المنتسبة إلى هذه النسبة تقيد بالاستطاعة ، فمفاد (على المكلف حج البيت من استطاع) أن الحج واجب على المكلف مقيد بالاستطاعة ، ففي رتبة سابقة على التقييد يقع الحج طرفاً للنسبة الإيقاعية والطلبية أو غيرها ، على حسب تفسير مفاد صيغة (افعل) ، فالحج الواقع طرفاً للنسبة الإيقاعية هو عند الاستطاعة ، فرتبة انتساب المادة للوجوب متقدمة على الشرط ، بخلاف الشروط التي لم تؤخذ مفروضة الوجود كالطهارة بالنسبة للصلاة ، فإن التقييد متقدم على وقوع المادة طرفاً للنسبة الطلبية ، فالصلاة عن طهور هي التي يجب الإتيان بها ، فالشرائط ملحوظة في رتبة سابقة على الانتساب ، ولكن هذه القيود في الواجبات المشروطة تكون في رتبة متأخرة عن الانتساب إلى النسبة الإيقاعية ، فالحج المنتسب إلى الوجوب عند الاستطاعة .

فالقيود ليست منصبّة على ذات المادة فحسب ، بل القيود التي تقع تحت دائرة الطلب هي في رتبة متقدمة على الانتساب للوجوب ، والوجوب ينصبّ على المادة المقيدة بها ، ولكن القيود الخارجة عن تحت دائرة الطلب والتي يعبر عنها المشهور بشرائط الوجوب ، فإنها شرائط نفس المادة ، ولكن المادة التي وقعت طرفاً للوجوب قبل تقيدها بتلك الشرائط ، فالوجوب ينصبّ عليها مجردة وبعده تنصبّ عليها الشروط .

هذا هو مدعى الشيخ ، وقد اختار المحقق النائيني رحمته الله أيضاً ، ومعه فالحج المنسوب إلى المكلف بالنسبة الإيقاعية هو المقيد بالاستطاعة لا أن الاستطاعة شرط لنفس النسبة ؛ لأنها معنئ حرفي غير قابل للتقييد ، ولكن المادة المنتسبة لهذه النسبة قابلة للتقييد ، وهذا التفسير لا ترد عليه الإشكالات التي وجهت لبيان استحالة تقييد الهيئة .

فمنها: إن الهيئة معنئ حرفي ، وهو غير قابل للتقييد .

وهو غير وارد ؛ لأن القيد لا يعود للنسبة والهيئة ، بل إلى المعنى الاسمي المنتسب

للنسبة الإيقاعية.

ومنها: إنَّ الاشتياق يتعلَّق بنفس المادَّة المتخصَّصة، فلا بدَّ أن يتعلَّق الطلب بها كذلك. وهو في موردنا كذلك، فالحجَّ المنسوب إلى المكلف بالنسبة الإيقاعية هو عند الاستطاعة، وأمَّا إشكال تفكيك الإيجاد عن الوجود فهو لا يختصُّ بمورد البحث، بل هو اعتراض عامٌّ يشمل جميع موارد القضايا الحقيقية التي تنفكَّ فيها مرحلة الإنشاء عن مرحلة الفعلية في الواجبات المطلقة (كلُّ مكلف يجب عليه الحجَّ)، فإنَّه عند التكليف يترتَّب عليه الوجوب الفعلِي، فحين الإنشاء لم يكن وجوب، فيلزم التفكيك، فهو لا يختصُّ بالواجب المشروط فحسب، والجواب الذي ذكرناه عامٌّ أيضاً، فهو لا يختصُّ بالمقام.

وأمَّا الشواهد التي ذكرناها فكذلك.

أمَّا الأوَّل - وهو دعوى الشيخ بأنَّ مبطلية التعليق في البيع للإجماع لا للاستحالة، مثل: (بعتك هذا إذا جاءك زيد يوم الجمعة) - فمعقوليته في جهة أنَّ الشيء المنتسب للملكية في ظرف مجيء زيد.

وكذلك التدبير والوصية، هذا الكتاب المضاف لملكية زيد بعد الوفاة، وهكذا. فذات الجوهر وإن لم يكن قابلاً للتقييد بالمنتسب، ولكن محور التقييد في الواجب المشروط هو الجوهر المنتسب.

وكذلك لا معنى لإنكار الواجب التعليقي الذي طرحه صاحب الفصول في حين أنَّه بالقول برجوع القيود للمادَّة يتحوَّل الواجب إلى تعليقي.

وهذا غير واحد؛ لأنَّ الذي يدَّعيه صاحب الفصول هو فعلية الوجوب مع استقبالية الواجب، وبناءً على كون محور التقييد هو المادَّة المنتسبة تكون فعلية الوجوب بعد الاستطاعة، كما هو مفاد أنَّ الحجَّ المنتسب بالنسبة الإيقاعية عند الاستطاعة.

وكذلك في شاهد تعرّض الشيخ لدوران أمر القيد بين كونه للمادة أو للهيئة، فإن تعرّضه لأجل تنقيح أن القيد يعود إلى ذات المادة أو إلى المادة المنتسبة، ولذا فلو قبلنا الإشكال الأول - وهو كون الهيئة معنى حرفي، والثالث - فلا بد أن يعترف بأن مركز القيد هو المادة المنتسبة بالنسبة للإيقاعية.

فما ذكره في هامش أجود التقريرات: «لا يخفى أن تقييد المادة المنتسبة الذي هو بمعنى تقييد اتّصاف المادة بالوجوب عبارة أخرى عن تقييد مفاد الهيئة ولا مغايرة بينهما إلّا لفظاً، فالعدول عن إرجاع القيد إلى مفاد الهيئة إلى إرجاعه إلى المادة المنتسبة، كما أفيد بالمتن، بلا وجه. هذا مضافاً إلى أن مفاد الهيئة إذا لم يكن قابلاً لرجوع القيد إليه لكونه ملحوظاً آلياً، فاتّصاف المادة بالوجوب الذي هو مفهوم الجملة يكون كذلك، والمحذور المتوهم منعه عن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بعينه موجود في رجوع القيد إلى المادة المنتسبة»^(١).

ولكن يشكل عليه: بأنه قد توضّح الفرق بينهما، فتارة يقول: (سر من البصرة إلى الكوفة ماشياً)، فإن (ماشياً) قيد للسير المنتسب إلى من، وأخرى يكون ماشياً قيداً لمن، أي ابتداء ماشياً، والفرق كبير.

نعم، نحن بما أننا لم نلتزم بصحّة الإشكال الأول والثالث، وذكرنا أن المستظهر من القضايا الشرطية في جميع اللغات هو رجوع القيد إلى الهيئة، فنحن لا نختاره، وأما من اختار صحّة تلك الإشكالات فلا بد له من اختيار هذا القول.

تتمّة: إذا تردّد القيد الاختياري بين كونه تحت دائرة الطلب، ومن قيود المادة والواجب، أو فوق دائرة الطلب ومن قيود الهيئة، كما لو قال: (أعط زيداً ثوباً)، وتردّد أمره بين كون المراد الثوب المفروض الوجود، أو أنه يجب إحضار الثوب وإيجاده وإعطائه لزيد، فما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

(١) أجود التقريرات: ١٣٠.

والكلام يختلف على اختلاف المسالك في محور القيد، ولذا فالبحث يقع في ثلاثة مقامات :

المقام الأول: في بيان مقتضى القاعدة على المسلك المشهور، وهو رجوع القيد إلى الهيئة، وله افتراضان :

الافتراض الأول: يكون مع قطعاً رجوع القيد للمتعلق، ولكن مع تردده بين كونه مفروض الوجود ليكون من قيود الهيئة، أو لم يؤخذ مفروض الوجود كي لا يكون من قيود الهيئة، كما في هذا المثال .

والظاهر أن هذا الافتراض خارج عن محور بحث الأعاظم، لوضوح مقتضى الأصل فيه؛ لأن تقييد المادة به مسلم، وتقييد الهيئة مشكوك، فيؤخذ بإطلاق الهيئة^(١). هذا بالإضافة إلى أن نفس القيد الذي أضيفت إليه المادة قيد لوحظ أصله، ولكن يشك في أخذه مفروض الوجود، والإطلاق يقتضي عدمه، فالشك في مثل المثال المذكور يقتضي التحفظ على إطلاق الهيئة .

الافتراض الثاني: يشك في رجوع القيد للمادة، كما يشك في كونه قيداً للهيئة، كما إذا قال: (إذا جاءك العالم فأكرمه مع كونك قائماً)، ولا نعلم هل أن قيد القيام يرجع إلى الإكرام، أي أن وجوب الإكرام مقيد بما إذا كان مجيئه حال كونك قائماً، أو أن الواجب هو إكرام العالم حال القيام ولا يفيد الإكرام جالساً، فيدور أمر القيد بين رجوعه للمادة أو للهيئة، فهل يوجد هنا مرجح لتعيين مرجع القيد لأحدهما؟ قولان: قيل: بوجود المرجح لإرجاع القيد للمادة، فيبقى إطلاق القيد^(٢) محفوظاً. وقيل: بعدم وجود المرجح، ولذا فيبقى أمر القيد مجعلاً، ولا بد من الرجوع للأصل العملي .

(١) إذا كانت الهيئة معنى حرفياً فلا يمكن التقييد فيها ولا الإطلاق. [المقرّر]

(٢) الظاهر أنه (الهيئة). [المقرّر]

المقام الثاني: وقالوا: بأن مقتضى القاعده هو رجوع القيد للمادة، واستدلوا عليه بدليلين:

الدليل الأول: إن إطلاق الهيئة الشمولي، بمعنى أن مفادها هو الوجوب على كل تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف، سواء وجد القيد أم لا، بخلاف إطلاق المادة، فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها بنحو صرف الوجود للامثال، وإذا دار الأمر بينهما فالإطلاق البدلي أولى برفع اليد عنه بإرجاع القيد للمادة فيبقى إطلاق الهيئة الشمولي على حاله.

ويشكل عليه:

أن أرجحية الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي لا علاقة له بالمقام، فإن مجاله تعارض الأدلة الناتج من تضادهما الذاتي أو العرضي، في حين أن محل البحث ليس كذلك، فلا يوجد أي تناف بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة، وإنما نعلم من الخارج بسقوط أحد الإطلاقين، وهو لا علاقة له بقوة الظهور وضعفه، فإذا كان القيد متصلاً فإنه يوجب الإجمال ولا يمكن اعتبار أي من الإطلاقين لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وإن كان القيد منفصلاً فالظهور ينعقد لكلا الإطلاقين، ولكن نحن نعلم من الخارج بأنه لم يتحفظ على الإطلاقين معاً، فلا علاقة للمسألة بقوة الظهور.

وأما البحث حول أصل مرجحية الإطلاق الشمولي على البدلي، كما لو قال: (لا تكرم فاسقاً، وأكرم عالماً) حيث يلزم منه رفع اليد عن ترخيص تطبيق (أكرم عالماً) على العالم الفاسق، فقد اختاره الشيخ والنائيني.

ولتوضيح ما ذكره دليلاً عليه يتوقف على ذكر مقدمة مفصلة كي يتوضح الرأي الحق.

هل أن الإطلاق البدلي متقوم بترخيص الانطباق على كل فرد، وجواز امتثاله

في أي فرد شاء ، أو أنه من لوازمه ، أو لا هذا ولا ذاك ؟
والترخيص أما وضعي أو شرعي .

والترخيص الوضعي : هو ما يدركه العقل من تحقق الامتثال بالتطبيق على أي حصة شاء ، بعد أخذ الماهية لا بشرط ، مأمور بها ، فإن الانطباق قهري والإجزاء عقلي ، وهو بهذا المعنى مقوم للآ بشرطية الإطلاق البدلي بحيث لو كان هناك مانع من تحقق الامتثال بتطبيقه على بعض الحصص ، فإنه يتنافى وأخذه مطلقاً ثبوتاً وإثباتاً ، بل لا بد من تقييده بغير تلك الحصص كأن يقول : (أكرم العالم غير الفاسق) .
فالجواز الوضعي وترخيص التطبيق عقلاً مقوم للأمر بصرف الوجود على نحو اللا بشرط ؛ إذ لو كان هناك مانع في بعض الحصص للزم الأمر بنحو بشرط لا ؛ لأن معنى اللا بشرطية هو رفض القيود بمعنى أن وجود القيد في هذه الحصص لا يكون مانعاً من انطباق المأمور به عليه وتحقيق الامتثال به .

وأما الترخيص الشرعي والتكليفي ، فهو الكشف عن عدم حرمة الإتيان بالحصة ، وذلك من تعلق الأمر بصرف الوجود على نحو اللا بشرط .

ولكن هل أن حلية وجواز التطبيق على أي حصة شاء من مقومات تعلق الأمر بصرف الوجود بنحو اللا بشرط ، كالجواز الوضعي بحيث لولاه لما صح الإطلاق ، أم أنها من لوازم الإطلاق الثبوتي ، فيدل الأمر بصرف الوجود عليه بالدلالة الالتزامية ، أو أنها ليست مقومة ولا من لوازم الإطلاق الثبوتي كي يدل عليه بالدلالة الالتزامية ، بل إن الإطلاق الثبوتي يصح ، ويمكن حتى مع حرمة الحصة تكليفاً بأن لا يكون مانع من تطبيق الطبيعي المأمور به على الحصة المحرمة ، ولكن نحن نكشف من الإطلاق المقامي جواز التطبيق على أي حصة وعدم حرمة ؟

نحن ندعي بأنه لا منافاة بين قوله : (صل) وبين قوله : (لا تغصب) حيث تكون النتيجة حرمة الصلاة في الدار المغصوبة ، ومع ذلك يبقى كلاهما على إطلاقهما ،

بل إنَّ الإطلاق المقامي لمثل قوله: (صَلِّ) يقتضي جواز الإتيان بالصلاة في أي حصة شاء، من دون أي محذور شرعاً، فيما إذا ثبت أنه في مقام البيان من هذه الجهة، فهنا لو صَلَّى في الدار الغصبيّة فبلحاط أنه قد صَلَّى فإنّه يكون مطيعاً، وبلحاط أنه تصرف في الأرض الغصبيّة يكون عاصياً، من دون أي تنافٍ بين الإطلاق الثبوتي وحرمة بعض الحصص، ولا ملازمة بين الإطلاق الثبوتي والترخيص الشرعي في التطبيق على أي حصة. نعم، لو كان المولى في مقام البيان فنحن نستكشف الترخيص الشرعي بمقتضى الإطلاق المقامي.

فبلحاط الجواز الوضعي لا بدّ من الحكم بتحقيق الامتثال فيما لو طبّقه على الحصة المحرّمة؛ لأنّه لا بشرط، وهو بحكم العقل لا بدّ أن يكون قابلاً للتطبيق على أي فرد، وبلحاط الجواز التكليفي يتنافيان؛ لأنّ جواز التطبيق على كلّ حصة لا يجتمع مع حرمة تلك الحصة، وعليه فلو كان الترخيص التكليفي مستكشفاً بالإطلاق المقامي، كما هو الحقّ، فإنّ الإطلاق الشمولي سيتعارض معه لا مع الإطلاق البدلي، ومعه يتقدّم الإطلاق الشمولي على المقامي؛ لأنّه لفظي، وهو أقوى دلالة، فهو من قبيل: (أكرم زيداً وأخاه، وأكرم عمرواً)، فإنّه له دلالة ضعيفة على أنّه لا يجب إكرام عمرو بمقتضى الإطلاق المقامي، ولكن لو دلّ عموم على إكرام العلماء بما فيهم أخ عمرو، فإنّه سيتقدّم على مفاد الإطلاق المقامي، ومعه تتمّ دعوى الشيخ.

وأما على القول بأنّ الجواز التكليفي مستكشف من نفس الّا بشرطية ثبوتاً لتقوّمه به، بحيث لا يمكن أخذ المأمور به لا بشرط مع عدم جواز تطبيقه على بعض الحصص، فلا يعقل الإطلاق ثبوتاً بدون الجواز.

فإنّه يمكن دعوى أنّه وإن أمكن كشف الإطلاق البدلي ثبوتاً من الإطلاق في مقام الإثبات، مع تحقّق مقدّمات الحكمة، ولكن ذلك في طرف إحراز إمكان الإطلاق الثبوتي، وأما لو احتملنا استحالة الإطلاق ثبوتاً، فإنّ مقدّمات الحكمة

لا تكشف الإطلاق ثبوتاً؛ لأنَّ محور تأثيرها وكشفها هو الإطلاق الثبوتي الممكن، ولذا فلا يمكن كشف الإطلاق الثبوتي من قوله: (صَلِّ) من دون تقييده بقصد القربة، على فرض احتمال استحالة إمكان التقييد، فإنَّ الإطلاق الثبوتي مشكوك الإمكانية، وكذلك في كشف الإطلاق الثبوتي لـ (صَلِّ) مع وجود (لا تغصب)، فإنَّه يمكن أن لا يجتمع الإطلاقان، فلا يمكن كشف الإطلاق الثبوتي من (صَلِّ) لأنَّه يشكُّ في إمكان الإطلاق ثبوتاً، ومحور مقدّمات الحكمة وتأثيرها في كشف الإطلاق ثبوتاً، إنّما هو في مجال الإطلاق الممكن، وعليه فلا بدّ من إضافة مقدّمة أخرى لمقدّمات الحكمة، وهي إحراز إمكان الإطلاق ثبوتاً، والإطلاق الثبوتي على هذا متقوم بثبوت الترخيص في ثبوت تطبيق المأمور به على أية حصّة شاء، وهنا يأتي مجال تأثير الإطلاق الشمولي، فإنَّه يعمل على إثبات حرمة بعض الحصص تكليفاً، ومعه يرتفع الإمكان عن الإطلاق الثبوتي؛ لأنَّه كان متقوماً بالجواز في جميع الحصص، ومعه تنتفي إحدى المقدّمات لاستشكاف الإطلاق في مقام الإثبات، فيتقدّم الشمولي عليه.

وهذا ما يريده المحقّق النائيّ من أنّ الإطلاق البدليّ متوقّف على مقدّمة زائدة على المقدّمات المعروفة، وهي إحراز إمكان الإطلاق الثبوتي المتوقّف على عدم وجود الحرمة، والمفروض أنّ الإطلاق الشموليّ يتكفّل ببيان حرمة بعض الحصص. وأمّا على القول بأنَّ الإطلاق الثبوتيّ مستلزم للجواز التكليفيّ، فإنَّ الإطلاق البدليّ في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق ثبوتاً، وهو ممكن؛ لأنَّه ليس متقوماً بالجواز التكليفيّ لكلّ حصّة، بل هو لازمه، فالمدلّول الالتزاميّ (أكرم عالماً) هو الترخيص الشرعيّ التكليفيّ لإكرام كلّ عالم، والإطلاق في مقام الإثبات كما يثبت نفسه يثبت لازمه أيضاً، ومعه تقع المعارضة بين الإطلاق الشموليّ وبين لازم الإطلاق البدليّ، وهو الحكم بجواز كلّ حصّة، فيتساقطان. ولكن يمنع المنع من أصل مسلك اللزوم، بعدم الملزم له، بعد إنكار المقوميّة،

ولذا فلا بدّ من اختيار المسلك الثالث ، وهو أنّ الجواز التكليفيّ يستكشف من الإطلاق المقاميّ فيما إذا كان في مقام البيان .

والنتيجة: أنّه بناءً على المسلك المختار فإنّ الإطلاق الشموليّ مقدّم على البدليّ ، ولكن لا تكون نتيجته أنّه لو أكرم العالم الفاسق أو صلّى في الدار المغصوبة ، فهو لا يعدّ مطيعاً لـ (أكرم عالماً) أو (صلّ) ، بل لأجل أنّ الإطلاق المقاميّ (أكرم عالماً) يدلّ على جواز إكرام العالم الفاسق تكليفاً ، وهذا الإطلاق المقاميّ الذي لا علاقة له بالإطلاق البدليّ أبداً يتعارض مع الإطلاق الشموليّ ، ويتقدّم عليه الأخير ؛ لأنّ دلالة لفظيّة ، وهي أقوى ، وأمّا الجواز الوضعيّ فيبقى محفوظاً ، ولذا فإنّ الماهيّة المأمور بها تنطبق على هذه الحصّة المحرّمة ، والإجزاء عقليّ .

وفي الحقيقة على هذا المبني لا يقع التعارض بين الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ ، بل بين الإطلاق الشموليّ والجواز التكليفيّ في تطبيق المأمور به وإيجاده ضمن أي حصّة شاء ، المستكشف بالإطلاق المقاميّ لقوله : (صلّ) أو (أكرم عالماً) إذا كان في مقام البيان ، حيث يتقدّم الشموليّ على الجواز فيحكم بحرمة التطبيق على هذه الحصّة الخاصّة ، ولكن ذلك لا يرفع الجواز الوضعيّ المقوم للإطلاق البدليّ ، ومعه فإنّ حرمة الحصّة لا يعني عدم انطباق الماهيّة المأمور بها عليه ، بل هي تنطبق والإجزاء عقليّ ، فيتحقّق الامتثال .

ومنه يظهر السرّ في جواز اجتماع الأمر والنهي والحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة .

وأما المحقّق النائينيّ ، فإنّه يعتقد بأنّ التخيير والترخيص في الانطباق على أية حصّة شاء من مقومات الإطلاق البدليّ ، بحيث لا يعقل الإطلاق مع حرمة بعض الحصص من أن يفكّك بين الجواز الوضعيّ والجواز التكليفيّ ، بل عبّر عنه بالتخيير العقليّ ، بمعنى أنّه يكون مرخصاً في الإتيان ضمن أية حصّة ، وعلى هذا فإنّ الإطلاق البدليّ الذي يثبت حرمة بعض الحصص يرفع المقوم والمصحّح للإطلاق

البدي في مقام الثبوت ، ولا يمكن التمسك بالإطلاق البدي في مقام الإثبات حين الشك في إمكان الإطلاق ثبوتاً .

فرايه يعتمد على نقطتين :

الأولى : إن الجواز والتخيير العقلي من مصححات الإطلاق الثبوتي ومقوماته .

الثانية : إن الإطلاق في مقام الإثبات متوقف على إحراز إمكان الإطلاق الثبوتي . فإذا توضح هذه المقدمة نعود إلى أصل المسألة .

رأي النائي في تقدّم الإطلاق الشمولي على البدي

فقد ذكر المحقق النائي - كما في أجود التقريرات - في مجال بيان سرّ تقدّم الإطلاق الشمولي على البدي ما لفظه : « والتحقيق أنّ ما ذهب إليه المحقق الأنصاري من تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدي هو الأقوى ، فإنّ تقديم الإطلاق البدي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله ، وهي حرمة إكرام العالم الفاسق في مفروض المثال ، بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدي ، فإنّ المفروض أنّه الواحد على البديل ، وهو محفوظ لا محالة ، غاية الأمر أنّ دائرته كانت وسيعة فصارت ضيقة .

وبيان آخر : يحتاج الإطلاق البدي زائداً على كون المولى في مقام البيان ، وعدم نصب القرينة على الخلاف ، إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض ، حتّى يحكم العقل بالتخيير ، بخلاف الإطلاق الشمولي ، فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من ورود النهي على الطبيعة غير المقيدة ، فيسري الحكم إلى الأفراد قهراً ، فمع وجود الإطلاق الشمولي لا يحرز العقل تساوي الأفراد من حيث الوفاء بالغرض ، فيكون الإطلاق الشمولي حاكماً على الإطلاق البدي من حيث دليّته وحجّيته ، وإن كان ظهوره منعقداً في حدّ نفسه .

وبالجملة : تتوقّف حجّة الإطلاق البدي على عدم المانع في بعض الأطراف

عن التخيير العقلي، والإطلاق الشمولي صالح للمناعية، فلو توقّف عدم صلاحيته للمناعية على وجود الإطلاق البدلي لدار^(١).

وكل ما ذكر يشير إلى ما ذكرنا من تقوّم الإطلاق البدلي ثبوتاً على التخيير العقلي، وبضمّ المقدمة الخارجية التي تنصّ على شرطية تحقّق الإطلاق إثباتاً على إحراز إمكان الإطلاق ثبوتاً، فالإطلاق الشمولي يتقدّم.

فدعوى المحقّق النائيّ تعتمد على ركيزتين:

الركيزة الأولى: إنّ الأمر بالطبيعي لا بشرط بنحو صرف الوجود متقوّم بالتخيير العقلي في تطبيقه على آية حصّة شاء.

الركيزة الثانية: إنّ مقدّمات الحكمة لا يمكنها أن تؤثر في كشف الإطلاق الثبوتي من الأمر الطبيعي لا بشرط، إلّا بعد إحراز إمكانه مسبقاً، فلو شكّ في إمكانه مع حرمة بعض الحصص فلا يمكن كشفه بذلك.

مناقشة المحقّق النائيّ:

وقد اتضح موقفنا من الركيزة الأولى، وأنّه يمكن أن يأمر بالطبيعي بنحو صرف الوجود مع ثبوت حرمة بعض حصصه، لعدم تقوّمه بالترخيص العقلي، وأنّ تقوم بالترخيص الوضعي، ولذا فإنّ التطبيق سيحصل والإجزاء عقلي، فمثاله مثال ما لو أمر الطبيب مريضه بشرب السكنجبين رفعاً للصفراء، ونهاه عن شربه صباحاً دفعاً عن الوقوع في مرض آخر، فإنّه لو شربه صباحاً فإنّه يحصل تأثيره في دفع الصفراء وإن وقع في مرض آخر، وكذلك يجتمع مع النهي عن التخصّص كما لو قال: (أعتق رقبة) وقال: (يحرم أن يكون المعتقد كافراً)، فإنّه لو أعتق كافراً فإنّه يعدّ مطيعاً وعاصياً.

(١) أجود التقريرات: ١: ١٦٢.

وأما الركيزة الثانية: فنحن لا نعترض عليه، بدعوى أنه يقول بلزوم إحراز تساوي أفراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى، ووجود العام الشمولي على الخلاف يمنع من إحراز ذلك؛ لأنه يكون صالحاً لبيان التعيين في بعض الأفراد، وأشدية الملاك فيه فلا ينعقد الإطلاق البدلي، كي يعترض عليه بأن وجود المقدمات كان لإثبات الإطلاق وهو بنفسه كافٍ لإثبات التساوي في ذلك، بلا حاجة إلى دليل آخر؛ إذ لو كان بعض أفرادها أشد ملاكاً من غيره مشتملاً على خصوصية زائدة لكان على المولى البيان.

إذ ليس مراد النائي ذلك، فإن كشف تساوي الأفراد في الملاك من وظيفة المولى، بل مراده ما ذكرناه من لزوم إحراز إمكان الإطلاق ثبوتاً بأن لا تكون أحد حصصه محرمة.

ولكن نقول: إن العبرة في حجية الإطلاق هو بناء العقلاء، وعملهم بالظاهر، وهم في عملهم لم يتقيدوا بالموارد التي يقطع فيها بإمكان المستكشف، بل أنه حتى مع احتمال عدم إمكانه يحملون اللفظ على ظاهره، والكلام في محله.

واعتراضنا على المستشكل أنه كيف يدعى بأن الإطلاق البدلي ملازم لثبوت أحكام ترخيصية متعددة بعدد أفرادها، فيكون إطلاقه من هذه الناحية شمولياً فيتعارض مع الإطلاق الشمولي.

في حين أن الأمر حينما يأمر بإكرام عالم لم يجعل سوى حكم واحد، ولم يتعرض للأحكام الترخيصية فأى لزوم له؟

الدليل الثاني: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده؛ إذ لا يبقى معه محل حاجة لبيان إطلاق المادة؛ لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

فإن قيد وجوب الحج بالاستطاعة بالأشهر الحرم، فمعناه أن الواجب ليس على نحو الإطلاق، بل الحصّة الخاصّة، وكذلك إذا قيد الحج الواجب بالاستطاعة في الأشهر الحرم، فإنّ معناه أن الواجب هو الحصّة، فالإطلاق بالنسبة إلى المادّة مقطوع العدم على أي حال، ولكن تقييد الحج الواجب لا يعني تقييد الوجوب، بل يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً فتقع الاستطاعة تحت دائرة الطلب، بإطلاق الهيئة محتمل دون إطلاق المادّة.

وليعلم أنّ محلّ البحث فيما إذا دار أمر القيد الواحد ماهيّة ووعاءاً بين رجوعه للمادّة أو للهيئة، ومعه لا مجال لما ذكر في المحاضرات في جواب ذلك بما نصّه: «ومن هنا يظهر أنّ النسبة بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة عموم من وجه، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئة دون المادّة، وذلك كما إذا افترضنا أنّ القيام - مثلاً - قيد لوجوب الصلاة دونها، فعندئذٍ جاز الإتيان بالصلاة جالساً بعد تحقّق القيام، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله: (إذا قمت فصلّاً قاعداً)، وكالاستطاعة، فإنّها قيد لوجوب الحجّ دون الواجب، ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحجّ عليه، ولكنه بعد ذلك أزال الاستطاعة باختياره فحجّ متسكّعاً صحّ حجّه، وبرئت ذمّته، فلو كانت الاستطاعة قيداً لنفس الحجّ أيضاً لم يصحّ جزماً لغرض انتفاء قيده»، فإنّه قد غفل عن تعدّد وعائي القيد، وهو كتعدّد نفس القيد خروج عن محلّ البحث الذي هو في تردّد القيد الواحد حقيقة ووعاءاً في رجوعه إلى الهيئة والمادّة.

فمحمور البحث هو في القيد الواحد من جميع الجهات إذا دار أمره بين كونه راجعاً للمادّة أو للهيئة، لا في القيدين، أو القيد الواحد في وعاءين، كما في دوران أمر القيد الذي هو الاستطاعة في الجملة إذا رجع إلى الهيئة، والاستطاعة للوقوف بعرفات إذا رجع إلى المادّة، فهو ليس محلاً للكلام، بل الكلام في مثل الاستطاعة في أوّل الأشهر الحرم هل هي قيد الواجب أو قيد الوجوب؟

والحقّ في مناقشة هذا الدليل :

أنّا لو تتبّعنا جذوره لرأيناه يأخذ الإطلاق بمعنى يساوق التوسعة ، أي سواء كان كذا أو كذا ويقابله التقييد حيث يؤخذ بمعنى التضييق ، كما هو المستفاد من كلمات الأصفهانيّ مع أنّ الإطلاق بهذا المعنى مقطوع العدم ؛ إذ لا يمكن دعوى أنّ الواجب هو الحجّ ، سواء عن استطاعة أو لا ، بعد تقييد الوجوب بالاستطاعة .

ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، فإنّ الإطلاق اللحاظيّ المستكشف بمقدمات الحكمة هو بمعنى الإرسال وعدم التقييد ، وذلك لأنّ الماهيّة التي يراد أخذها متعلّقاً للحكم قد تقيّد بخصوصيّة ، بحيث يكون التقييد جزءاً والقيد خارجاً ، فيشمله الأمر الضمنيّ المنحلّ من الأمر النفسيّ المتوجّه للأجزاء ، وبذلك يكون تحصيل القيد واجباً لكونه مقدّمة وجوديّة للجزء وهو القيد ، ويقابله الإطلاق الذي هو عدم تقييد الماهيّة ، مع كونها قابلة للانقسام ، وهو غالباً ما يقتضي التوسعة ولكنّه ليس مساوqاً لها ، ولذا فلو لوحظ المتعلّق مقيداً بأحد المتلازمين وجوداً حيث لا يعقل تقييده بكليهما ؛ لأنّه لغو محض ، فبالنسبة للأخر وإن كان المتعلّق مطلقاً ، ولكنّه ليس بمعنى التوسعة ، وسواء كان كذا أو كذا .

ولتوضيح ذلك نقول :

لو وجّه خطاب للعراقيّ بالصلاة متوجّهاً للقبلة ، حيث يكون ملازماً لاستدبار الجدي ، فلا يعقل تقييد الصلاة باستدبار الجدي ؛ لأنّه يتحقّق باستقبال القبلة ، ولكن ذلك لا يعني إبطال التقييد بالاستدبار ، بل بمعنى أنّه قد لوحظ القيدان ، فقيد المتعلّق بأحدهما وأطلاقه بالنسبة للآخر ، مع كون المتعلّق بنفسه قبل تقييده بالأول قابلاً للتقسيم بالنسبة للثاني ، فهو مطلق ، ومع ذلك فليس هو بمعنى التوسعة ، فلا يمكن أن يقال بأنّه استقبل القبلة ، سواء استدبرت الجدي أم لا .

نعم ، في الرتبة السابقة على الحكم لا بدّ للحاكم من ملاحظة الصلاة مقيسة

للاستقبال، ويلاحظها مقيسة لاستدبار الجدي كي يحدّد المتعلّق تبعاً للملاك، وأما لو لاحظ جهة الاستدبار بعد تقييد الصلاة باستقبال القبلة، فإنّها لا تكون قابلة للاتّصاف بالإطلاق والتقييد بالنسبة لاستدبار الجدي لأنّه تقييد قهريّ.

فهنا إن لوحظت المادّة بالنسبة للاستطاعة أوّل الأشهر الحرم، فأما أن تقيّد بها أم لا، فإن قيّدت بها فهي ستضيّق قهراً، وإن لم تقيّد بها، فهذا الإطلاق لا ينتج توسعة الماهيّة بمعنى الحجّ، سواء كان مستطيعاً في الزمن الكذائيّ أم لا، بل إذا كانت الماهيّة بما هي مطلقة، معروض الوجوب، وكان الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً، فهناك يقال: إنّ الحجّ مطلق بالإطلاق المساوق للتوسعة، وإن كانت معروضة للوجوب المقيّد بالاستطاعة بوقت كذا، فهنا المادّة تضيّق قهراً، ولكن تضيّقها هذا لا ينافي إطلاقها للحاظي.

فالنتيجة أنّ المادّة التي نريد ملاحظتها لنجعلها معروضة الوجوب في الرتبة الأولى قابلة للإطلاق، بمعنى عدم التقييد بنحو يكون التقيّد جزءاً والقيّد خارجاً، وقابلة للتقييد، وهذا الإطلاق يتحقّق، ولكن إذا قيّدت الهيئة، فإنّ هذا الإطلاق سيفقد أثره التوسعيّ، أي لا تكون المادّة على أي تقدير، سواء كان كذا أو كذا، لا أنّها تفقد إطلاقها من الأساس، بحيث يكون تقيدها بالاستطاعة جزءاً لها، كلاً بل أنّ المادّة تبقى غير مقيّدة بالاستطاعة، ولكن لا توسعة فيها، ولذا فلا يصحّ القول بأنّ الحجّ سواء استطاع أوّل الأشهر الحرم، أو لم يستطع واجب إذا استطاع في أوّل الأشهر الحرم؛ لأنّ افتراض المادّة على أي تقدير لا معنى له؛ إذ لا توسعة فيها بعد إلحاق الكلام بما يوجب تضييقه لا أنّه يوجب تقييده، وفرق كبير بين التقييد والتضييق، فإنّ الأوّل يوجب كون التقيّد جزءاً يصله أمر ضمينيّ من الأمر النفسيّ المتوجّه للمركّب، ولكن التضييق لا يوجب ذلك.

فالإطلاق للحاظيّ في مقابل التقييد لا في مقابل ما يعمّ التقييد والتضييق، ومعه لا يمكن دعوى القطع بعدم ثبوت إطلاق للمادّة، لأنّه فرع ثبوت الإطلاق بمعنى

التوسعة ، وهو ليس ما يكشف بمقدّمات الحكمة وليس من اعتبارات الماهية ؛ إذ الذي يكشف هو الذي في مقابل التقييد وهو ليس مقطوعاً بعده .

فلا مانع من الأخذ بإطلاق المادّة ، كما أنّه لا مانع من الأخذ بإطلاق الهيئة لولا العلم الإجماليّ بسقوط أحدهما .

لا يقال : أنّ ذلك مبتنٍ على ملاحظة المتعلّق قبل الأمر مطلقاً أو مقيداً ، كي يعقل الإطلاق للحاظيّ بالنسبة إليه ، وأمّا إذا فرضنا أنّ الأوّل هو الوجوب مطلقاً أو مقيداً ، ثمّ يلاحظ المتعلّق بما هو معروض الوجوب ، وذلك فإنّ الظاهر من جهة (يجب عليك الحجّ إذا كنت مستطيعاً) ، حيث ابتدأ بالوجوب ثمّ ذكر المتعلّق ، فالهيئة من الأوّل مقيدة ، ومعه يزول محلّ الإطلاق والتقييد بالنسبة للمادّة ؛ إذ مثالها حينئذٍ مثال تقييد الصلاة باستقبال القبلة أولاً ، ثمّ ملاحظتها مع استدبار الجدي ، حيث ذكرنا أنّه بالتقييد لا يبقى مجال للإطلاق أو التقييد بالنسبة للاستدبار لأنّها غير قابلة للتقسيم ، فالحجّ المعروض للوجوب المقيد لا يقبل التقسيم إلى المقيد بالاستطاعة والمطلق بالنسبة إليها ، فهو يفقد قابليّة التقسيم ، ولذا فلو كان هناك إطلاق أو تقييد في المادّة فهو إطلاق أو تقييد ذاتيّ لا لحاظيّ ، والذي نريد استكشافه بمقدّمات الحكمة هو الإطلاق للحاظيّ ، وهذا الأمر وهو أنّ الإطلاق والتقييد بالنسبة للمتعلّق بعد الإطلاق والتقييد بالنسبة للوجوب ، كما هو ظاهر تعبيراتهم : (إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة) ، ولذا فلو كانت الهيئة مطلقة ، فالمادّة قابلة للإطلاق والتقييد للحاظيّ ، وإن كانت مقيدة فإنّ المادّة تفقد القابليّة للتقسيم ، والموصوف بالإطلاق والتقييد للحاظيّين هو المادّة القابلة للتقسيم ، فلا يمكن كشف إطلاق المادّة بالإطلاق للحاظيّ .

فإنّه يقال : إنّ المتعلّق لا بدّ أن يتصوّر قبل الحكم ، فإنّ الحكم من عوارضه لا أنّ الحكم يسبق المتعلّق لحاظاً ، وهو ما يقال بأنّ الوجوب من عوارض الماهية ، بمعنى اعتبار الماهية بما هي مطلقة أو مقيدة في ذمّة المكلف ؛ وذلك لأنّه بالإضافة

إلى أن نسبة الماهية للحكم نسبة المعروض إلى عرضه ، أن التقيد لا بد أن يكون قبل تعلق الأمر ، وإلا فبعد تعلق الوجوب لا يمكن التقيد ، فلو تعلق الوجوب بالصلاة فإن التقيد بعد ذلك لا أثر له ، ولا يمكنه جعل التقيد جزءاً لها .

وبعبارة أخرى : إن المتعلق يلاحظ أولاً مطلقاً أو مقيداً كي يتشخص المتعلق على وفق الملاك ، ثم ينصب عليه الوجوب فهو الواجب ، والتقيد بعد ذلك لا يوجب كون الحكم السابق ينصب على التقيد بهذا القيد ، فالإطلاق اللحظي بالنسبة للمادة معقول ، سواء تقيد الحكم بعد ذلك ليفقد المتعلق سعته ، ولكنه لا يفقد إطلاقه اللحظي ، أو لم يتقيد .

فدعوى القطع بعدم إطلاق المادة لا معنى له ؛ إذ هل أن معناه أنها متقيدة ، وهو خلف ؛ لأن موضوع البحث هو الشك في أن التقيد بهذا القيد أخذ في المادة ، أو أن الوجوب قد قيد ، أو أن معناه أنه لو كانت الهيئة مقيدة فالمادة تنضيق ، وهو لا ينافي إطلاقها ، فيمكن الأخذ بإطلاق المادة لإثبات عدم أخذ التقيد في المادة ، وهذا الإطلاق الإثباتي يكشف عن الإطلاق الثبوتي ، وكذلك بالنسبة للهيئة ، ونعلم إجمالاً بسقوط أحدهما ، فيتعارض الإطلاقان .

والحق في المسألة أن مقتضى الأصل اللفظي فيما إذا دار أمر القيد بين كونه من المقدمات الوجوبية ويلزم تحصيله ، أو أنه من المقدمات الوجوبية ولا يلزم تحصيله ، يختلف على المسالك في حقيقة الواجب المشروط :

المسلك الأول : ما نسب إلى المشهور من أن القيد في الواجب المشروط يرجع للهيئة ، ففي مثل البحث حيث يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق المادة وتقيدها لتبقى الهيئة مطلقة ، أو بالعكس ، لتكون المادة مطلقة على فرض انعقاد كليهما ، كما إذا كانت القرينة منفصلة ، فإذا لم يثبت مرجح في هذا المجال كما هو الحق ، فإن النتيجة سقوط كليهما ، ولا بد من الرجوع للأصل العملي .

المسلك الثاني : ما نسب للشيخ من رجوع القيود جميعاً للمادة ، غايته أنها

قد تؤخذ مفروضة الوجود فلا يجب السعي لتحقيقها ، وقد تؤخذ غير مفروضة الوجود ، فيجب السعي لتحقيقها ، فلو شك في أنّ القيد أخذ مفروض الوجود أم لا ، فما هو مقتضى الأصل اللفظي ؟

يمكن أن يقال : بأنّ فرض وجود القيد يحتاج إلى عناية زائدة ، فلو فقدت القرينة من الدليل الدالّ على التقييد ، كما هو المفروض ؛ لأنّ محور البحث في الشكّ فهنا يؤخذ بإطلاق دليل القيد والتقييد ، ويحكم بأنّه لم يؤخذ مفروض الوجود ، ونتيجته وقوعه تحت دائرة الطلب ، ووجوب تحصيله على كلّ مكلف .

المسلك الثالث : ما نسبته الميرزا الشيرازي إلى الشيخ ، من أنّ حقيقة الواجب المشروط هو أن يرجع القيد للمادة المنتسبة إلى النسبة البعئية أو الإيقاعية (الوجوب) ، وقلنا بأنّه غير رجوع القيد للهيئة ، فالحجّ المنتسب للنسبة الإيقاعية يتحقّق في فرض الاستطاعة في الأشهر الحرم .
وعليه فلو شكّ في أنّ القيد إلى نفس المادة ، أو إلى المادة المنتسبة ، فما هو مقتضى الأصل اللفظي ؟

اختار النائيّ رجوع القيد إلى المادة لسببين :

الأول : ما ذكرناه في تقريب رجوع القيد للمادة على المسلك الثاني ، وهو أنّ رجوع القيد إلى المادة ولو كان ذلك ضمن رجوعه إلى المادة بما أنّها منتسبة ومعروضة للنسبة الطلبية متيقّن على كلّ حال ، وإنّما الشكّ في رجوعه إليها بعد الانتساب ، وبما أنّه يحتاج إلى بيان زائد من ذكر القيد نفسه ، فالشكّ فيه يدفع بالإطلاق ، فالتمسكّ هنا يكون بإطلاق المادة الذي هو القدر المتيقّن .

الثاني : إنّ القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بعد الانتساب فلا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود ، كما هو شأن كلّ واجب مشروط بالإضافة إلى شروطه ، وبما أن أخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار يحتاج إلى عناية زائدة على ذكر ذات القيد ، والمفروض عدمها ، فبطبيعة الحال احتمال أخذه كذلك يدفع بإطلاق القيد ،

وأنه لم يلحظ كذلك .

وقد اعترض عليه في المحاضرات بعبارة مبهمه^(١)، والكلام في الإشكال الأول لأنه الممهّد .

وإن شئت قلت : إنّ المتيقّن إنّما هو رجوع القيد إلى ذات المادّة الجامعة بين رجوعه إليها قبل الانتساب ، ورجوعه إليها بعد الانتساب ، وأمّا رجوعه إليها قبل الانتساب فهو كرجوعه إليها بعده مشكوك فيه ، وليس شيء منهما معلوماً ، فما أفاده رحمته مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادّة في مقابل تقييد الهيئة ، وما هو محلّ النزاع هنا .

وهي ليست وافية لردّ النائيّ .

لأنّه لا يدّعي أنّ رجوع القيد للمادّة قبل الانتساب مقطوع به ، كي يقال إنّ بينهما تبايناً ، وكلاهما مشكوكان ، بل يدّعي بأنّ المادّة مقيدة قطعاً ، أمّا بذاتها أو بما أنّها منتسبة .

فبالخلاصة نحن نشكّ أنّ المادّة الّلا بشرط عن الانتساب ، هي مصبّ القيد ، أو المادّة بشرط الانتساب ، فالأمر يدور بين لا بشرط وبشرط شيء ، لا بين بشرط شيء وبشرط لا شيء يكونا مشكوكين فتقييد أصل المادّة مسلّم .

ولكن يمكن الاعتراض عليه بما يحتمل أن يكون هو المراد الحقيقي للمستشكل وإن قصرت عبارته عن أدائه وهو أنّ المادّة وقعت طرفاً لنسبتين : النسبة الإيجابية ، والنسبة التقيديّة ، ولا ريب في أنّ إحدى النسبتين أخذت في موضوع النسبة الأخرى ولكن لا ندري أيّهما .

فمثل الحجّ وقع طرفاً للنسبة التقيديّة بالاستطاعة ، وطرفاً للنسبة الإيجابية أي الوجوب ، ولكن لا ندري أنّ الحجّ مع كونه طرفاً للنسبة التقيديّة مأخوذ طرفاً للنسبة

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٣٤٠ .

الإيجابية، كي يتركّب الواجب من الحجّ والتقيد بالاستطاعة، فيجب تحصيل الاستطاعة، أو أنّ الحجّ مع كونه طرفاً للنسبة الإيجابية مأخوذ طرفاً للنسبة التقييدية، كي يكون الواجب هو الحجّ المجرد، وتكون الاستطاعة قيد الوجوب فلا يلزم تحصيل القيد.

ولا يشكل بأنّه يمكن أخذ نسبة في موضوع نسبة أخرى.

فإنّه قد مرّ في استصحاب العدم الأزليّ أنّه لو قال: العالم العادل يجوز تقليده، فهل المأخوذ في موضوع العدالة هو الرجل العالم، أو أنّ العدالة موضوعها الرجل فقط، فيكون قيد العدالة في عرض العالمية، فعلى الأول لا يمكن إثبات جواز التقليد باستصحاب العدالة لمن تحققت عالميته فعلاً، فإنّ العدالة سابقاً كانت ثابتة للرجل، والآن نريد إثباتها للرجل العالم، فلا يمكن بخلاف ما لو كان الموضوع هو الرجل، فإنّه يمكن إثبات العدالة بالأصل، والعالمية بالوجدان، ونحكم بجواز تقليده، فهنا على الأول أخذت نسبة العالمية إلى الرجل في موضوع نسبته إلى العدالة.

فهنا لا ريب في أنّه قد أخذت إحدى النسبتين في موضوع النسبة الأخرى، فالأمر يدور بين كون الحجّ المنسوب للاستطاعة واجب، أو أنّ الحجّ المنسوب للوجوب لا بدّ أن يكون عن استطاعة، ومقتضى الإطلاق عدم أخذ أي نسبة في المادّة، بل هي معرّة، وهو مقطوع العدم، بل لا بدّ من تقييدها بنسبة، وتقع طرفاً كذلك لنسبة أخرى، فيحصل العلم الإجمالي ولا يمكن إحراز أي منهما بالأصل، ولا يفيد الإطلاق الثالث وهو مفروض الوجود أولاً.

فلا فرق بين هذا المسلك والمسلك الأول في عدم إمكان التمسك بالأصل اللفظي.

المقام الثالث: الأصل العملي:

وأما الأصل العملي فحين الشك في القيد هل هو قيد الوجوب أو قيد الواجب ، إذا كان القيد محققاً بنفسه ، فهنا لا ريب في وجوب الإتيان بالعمل لأنه لو كان قيداً للوجوب فهو قد تحقق ، فالتكليف يكون منجزاً ، وإن كان قيداً للواجب فالوجوب فعلي دائماً ، فلا بد من الإتيان بالمتعلق .

وإن لم يتحقق القيد فلا يجب الإتيان بالمتعلق ؛ لأنه شك في التكليف ؛ إذ على فرض كونه قيداً للمادة فالوجوب فعلي ، وإن كان قيداً للهيئة ففعليّة الوجوب معلقة على تحقق القيد ولم يتحقق ، والنتيجة فنحن فعلاً نشك في فعليّة الوجوب والأصل عدمه .

الواجب المعلق والمنجّر

ذكر صاحب الفصول أنّ من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجّر تبعاً لاتّحاد وعائي الوجوب والواجب ، وتأخّر الثاني عن الأوّل ، فيكون الوجوب فعليّاً ، والواجب استقباليّاً ، وهو المعلق .

وقد أصبحت دعواه معركة للآراء ، ويمكن حصر الاعتراضات الموجّهة إليه في قسمين :

قسم موجّه لنفس الكلام وكيفيّة طرحه .
وقسم موجّه لأصل معقوليّة الواجب المعلق .

وأما القسم الأوّل فهو ثلاثة اعتراضات :

الاعتراض الأوّل :

إنّ أخذ الواجب المعلق قسماً للواجب المطلق في مقابل المشروط غير سليم ، بل هو في الحقيقة من أقسام الواجب المشروط ؛ لأنّ مورده فيما إذا تقيّد الواجب بقيد متأخّر غير اختياريّ ، أمّا مع الوساطة أو بدونها ، وبما أنّ القيد غير اختياريّ ومأخوذ في موضوع الحكم ، فلا بدّ أن يكون الوجوب متقيّداً به ، فيكون الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط ، فالحجّ عن استطاعة مثلاً لاريب في أنّه مقيد بالشرائط العامّة يوم عرفة ، وإبقاء الشرائط العامّة إلى الزمن الخاصّ غير مقدور للمكلف ، فهل أنّ الوجوب يكون مطلقاً تجاهها ، وهو لغو ؛ لأنّ معناه وجوب

الحجّ مطلقاً ، وإن لم تبق شرائط التكليف إلى ذلك الوقت ، أو أنه مقيد بها ، فيتحقق المطلوب وهو أنّ هذا القيد المفروض الوجود راجع للهيئة ، وهو الواجب المشروط الذي ذكرناه ، فهو قسم من أقسامه .

والحقيقة أنّ لصاحب الفصول اصطلاحين في الواجب المطلق والمشروط ، وعده للمعلّق من أقسام المطلق بالاصطلاح الثاني غير ما نحن نفهمه منه .

قال : « تمهيد مقال لتوضيح حال : ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلى مطلق ومشروط ، فالمطلق منه ما لا يتوقّف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة ، وإنّما اعتبرنا الإطلاق بعد التقييد بتلك الأمور ، لامتناع الإطلاق بالنسبة إليها عقلاً وشرعاً ، ويقابله المشروط ، وهو ما يتوقّف وجوبه على غيرها كالحجّ ، وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقّف تعلّقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل (أي أنّ الشرط مأخوذ في الفعلية لا في مقام الإنشاء) ، سواء توقّف على غير ما مرّ وحصل ، كما في الحجّ بعد الاستطاعة ، أو لم يتوقّف كما مرّ ، وهو بهذا المعنى محلّ النزاع في المبحث الآتي ، ويقابله المشروط وهو ما يتوقّف تعلّقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل ، والنسبة بين كلّ من المكلفين ومشروطه تباين ، وبين كلّ منهما وكلّ من الآخرين عموم من وجه » .

إلى أن يقول : « وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة ، وليس منجزاً ، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليس معلّقاً كالحجّ ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل فرض الاستطاعة أو خروج الرفقة ، ويتوقّف فعله على مجيء وقته ، وهو غير مقدور له ، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل .

لا يقال: إذا توقّف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله، وإلا لزم أحد الأمرين من عدم توقّفه عليه، حيث وجوب بدونه، أو التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذّر فيه حصول ما يتوقّف عليه.

لأنّا نقول: ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقّف عليه، أن يكون الزمان المتقدم ظرفاً للوجوب والفعل معاً، بل المراد أنّه يجب على المكلف في الزمان السابق أن يأتي بالفعل في الزمن اللاحق، كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلاً، أن يأتي بها خارجه، فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط، والزمن اللاحق ظرف لهما معاً.

فإن قلت: إذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقّف عليه من الأمر الغير المقدور، فوجوبه أمّا أن يكون مشروطاً ببلوغ المكلف إلى الوقت الذي يصحّ وقوعه فيه أو لا يكون، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون وجوبه قبل البلوغ إليه كما هو قضية الاشتراط، وإن كان الثاني لزم التكليف بالمحال، فإنّ الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ إليه، ممتنع.

قلت: إن أردت بالبلوغ نفس نفسه، اخترنا الشقّ الثاني، ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره؛ لأنّه إنّما يلزم إذا وجب عليه إيجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه إليه، وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ، وإن أردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس إليه، ككونه ممّن يبلغ الزمن اللاحق، منعتا توقّف الوجوب على سبق البلوغ أو مقارنته له، بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق، فيرجع الحاصل إلى أنّ المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ إلى وقته على تقدير بلوغه إليه، فيكون البلوغ كاشفاً عن سبق الوجوب واقعاً، وعدمه كاشفاً عن عدمه كذلك.

(فهو يرى أنّ الوجوب مشروط بتعقّب البلوغ، فهو يعدّه من الواجب المشروط

المصطلح، أما أنه في قبال الواجب المشروط فباصطلاح آخر).

والخلاصة: أن صاحب الفصول إنما يدعي المقابلة بين المعلق والمشروط في غير المشروط في عالم الإنشاء، بل المشروط في عالم الفعلية المقابل للمطلق الذي هو لا يتوقف على شيء بعد حصول مقدماته.

الاعتراض الثاني: وذكره صاحب الكفاية، وهذا نصه: «ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف، ويطرئ عليه الوجوب من الواجب أولاً، لعدم التفاوت فيما يهيمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناءً على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط»^(١).

وملخصه: أنه لا وجه لتخصيص الواجب المعلق بالواجب المرتبط بأمر غير مقدور، بل يشمل ما إذا ارتبط بأمر مقدور أيضاً.

وفيه: إن ذلك غفلة منه عن ذيل العبارة، فإن موضوع الواجب المعلق هو الواجب المرتبط بغير المقدور، مع الوسطة أو بدونها، فتارة يقول: (سافر غداً) فالمسافرة هنا تعلقت على أمر غير مقدور، وتارة يقول: (تصدق عند المسافرة في الغد)، فالقيد وهو المسافرة اختياري، ولكن ارتباطها بـ (غد) ارتباط بأمر غير اختياري.

قال في ذيل العبارة: «وحاصل الكلام أن ينشأ في الأول طلباً مشروطاً حصوله بمجيء وقت كذا، وفي الثاني ينشأ طلباً حالياً، والمطلوب فعل مقيد بكونه في

وقت كذا، ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقّف وجوده على مقدّمات مقدورة غير حاصلة، فإنّه يجب قبل وجوب المقدّمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجادها فيه وإلاّ لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً والتكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروريّ الفساد»^(١).

الاعتراض الثالث: ما أورده الكفاية، وهذا نصّه: «نعم، يمكن أن يقال إنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصيّة كونه حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجب الاختلاف في المهمّ، وإلاّ لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيّات، ولا اختلاف فيه، فإنّ ما رتبّه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته، لا من استقباليّة الواجب فافهم»^(٢).

ولكنّ صاحب الفصول، وكما هو الظاهر من ذيل كلامه يريد القول بأنّه لو قلنا بالواجب المعلق، فإنّ المقدّمات ستكون واجبة قبل زمان الفعل، فيمكن الإتيان بها بقصد القربة، وتفويتها لا يجوز، وأمّا لو لم نقل بالواجب المعلق، وهو لا يعترف بالشرط المتأخّر، فالواجب يكون مشروطاً على نحو الشرط المقارن بالأمر المتأخّر، أي يتأخّر الوجوب كالواجب، ومعه لا يمكن إثبات وجوب المقدّمات لأنّ ذي المقدّمة لم يجب بعد.

وأما القسم الثاني من الاعتراضات، فهو ثلاثة أيضاً:

الاعتراض الأوّل: إنّ المكلف حال البعث فاقد للقدرة على الامتنال، وهي من الشرائط العامّة.

(١) الفصول الغروية: ٨٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٢.

وفيه: إنَّ الشرط إنَّما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب والتكليف، وكما نصَّ هو عليه، حيث قال: فيرجع الحاصل إلى أنَّ المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ إلى وقته على تقدير بلوغه إليه، فيكون البلوغ كاشفاً عن سبق الوجوب واقعاً، وعدمه كاشفاً عن عدمه كذلك، أي اعتبر الوجوب مشروطاً بالتعقُّب الذي هو مقارن له؛ إذ هو لا يعترف بالشرط المتأخَّر، وأمَّا على تصويره فيمكن دعوى فعلية الوجوب مع توقُّفه على القدرة في ظرفها.

الاعتراض الثاني: ما ذكره النائي، وهو يعتمد على مقدمتين:

المقدِّمة الأولى: إذا تقيَّد الواجب بقيد غير مقدور ولو بالواسطة، متأخَّر، فهل الوجوب يبقى مطلقاً، وهو غير معقول؛ لأنَّه يلزم منه وجوب الحجِّ مثلاً، وإن مات أو جنَّ أو غير ذلك قبل مجيء أوانه، أو يكون مهملاً، وهو غير معقول أيضاً في الواقعيَّات، ولذا فلا بدَّ أن يقيَّد به، فالقيد الغير المقدور يعود للهيئة.

المقدِّمة الثانية: إنَّ القيود التي تعود للهيئة جميعها ترجع للموضوع المأخوذ مفروض الوجود، فما لم يوجد الموضوع بجميع قيوده في الخارج لا يكون الحكم فعلياً أبداً، فإنَّ فعليَّته بتحقُّق الموضوع وقيوده خارجاً، ومنه يظهر الوجه في عدم معقوليَّة الشرط المتأخَّر؛ لأنَّه يلزم منه فعلية الحكم قبل تحقُّق موضوعه بشرائطه، فالزمان الذي هو من قيود الوجوب الذي يؤخذ من قيود الموضوع المفروض الوجود هو أيضاً من شرائط فعلية الوجوب، فلا يكون الوجوب فعلياً إلا بعد تحقُّق الزمان، ولذا فمثل الحجِّ لا يكون وجوبه فعلياً بتحقُّق الاستطاعة بل فعليَّته بمجيء زمن الحجِّ.

والحقيقة أنَّ صاحب الفصول لا ينكر هاتين المقدمتين، فإنَّه يعترف بالأولى وبروح الثانية، وهي عدم معقوليَّة الشرط المتأخَّر، ولكن مع ذلك يقول بالواجب التعليقي.

فقد ذكرنا أنّ صاحب الفصول يعترف بأنّ الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط المصطلح، لا من أقسام الواجب المطلق، وإن عبّر به قسيماً للواجب المشروط، فإنّه يريد به اصطلاحاً آخر في الواجب المشروط، وهو الوجوب الذي لم يتعلّق بالشخص بعد، لفقدان بعض الشرائط، فهو يعترف بالمقدّمة الأولى.

وكذلك الثانية، ومع ذلك يلتزم بالواجب التعليقيّ، غاية أنّه حينما ينكر معقوليّة الشرط المتأخّر يرفض أن يكون الشرط هو نفس بلوغ زمن الحجّ الذي هو متأخّر، بل الشرط عنوان منتزع من الأمر المتأخّر الذي هو فعليّ وهو عنوان كونه ممّن يبلغ هذا الزمان جامعاً للشرائط، وهو مقارن للوجوب، فيكون الوجوب فعليّاً، لتحقيق الموضوع بجميع شرائطه، فتصوير الواجب التعليقيّ لا يتوقّف على الاعتراف بالشرط المتأخّر، بل يمكن تصويره بأخذ الشرط العنوان المنتزع من الموجود المتأخّر، وأخذه مقارناً، فيكون الوجوب فعليّاً، والواجب استقباليّاً.

نعم، لو أنكر شرطية العنوان الانتزاعيّ، وادّعى بأنّ الشرط هو المتأخّر الخارجيّ، مع إنكاره معقوليّة الشرط المتأخّر، فيرد اعتراض النائيّنيّ.

ولكن ذكرنا أولاً: إنّ الشرط المتأخّر معقول، ولذا فيمكن أن يكون الشرط هو بلوغ زمن الحجّ حاوياً لجميع شرائط التكليف، والوجوب فعليّ، وأمّا مفروضية الوجود اللازمة في الموضوع فيمكن تصوّرها، ولكن كلّ شيء في وعائه، كما ذكرناه هناك.

ولكن للنائيّنيّ هنا كلام خارج عن واقع المطلب وروحه، وهو دعواه لزوم رجوع جميع قيود الهيئة إلى الموضوع كي يكون الموضوع مفروض الوجود، وهو لا برهان صحيح عليه، وإن ذكر له النائيّنيّ برهاناً في مباحث الأحكام الوضعيّة في كتاب فوائد الأصول، فإنّ الحكم كما أنّه مرتبط بالموضوع، فكذلك يمكن أن يكون له ارتباط بالشروط والأسباب، فلو قال: (العالم كان عادلاً فأكرمه)، فهنا ربطان، كما ذكرناه هنا.

وما ذكره برهاناً على رجوع القيود كلها للموضوع هو دليان :

الدليل الأول : إن لم ترجع القيود للموضوع ، فلازمه أن يكون السبب والشرط واسطة لثبوت الحكم للموضوع ، ومعه فمعناه أن السبب والشرط هو الجاعل للحكم والعلّة الفاعليّة له ، فتكون هذه القضايا والأوامر المعلّقة على شرط ، في الحقيقة إخبار عن تحقّق الحكم عند تحقّق سببه ، لا أنّه جعل للحكم معلّقاً على السبب .

قال : « والأمر يدور بين رجوع ما يعبرّ عنه بالأسباب والشرائط إلى الموضوع كما اخترناه ، وكونها من قبيل الواسطة لثبوت الحكم ، والثاني باطل ، وإلّا لم يكن هنا إنشاء حكم من الأول ، بل الأدلّة متكفّلة للوعد بإنشائه ، وحينئذ يكون من قبيل الإخبار لا الإنشاء مع وضوح أن مفادها إنشاء الحكم على الموضوعات المقدّرة وجودها » .

الدليل الثاني : إنّ جعل الشرط والسبب واسطة لثبوت الحكم ، أمّا تكوينيّة أو تشريعيّة ، وكلاهما باطل ، قال : « إنّ واسطة الثبوت للشرائط أمّا أن تكون تكوينيّة ، وأمّا أن تكون تشريعيّة ، فعلى الأوّل يلزم خروج المجعول الشرعيّ عن كونه مجعولاً تشريعياً زمام أمره بيد الشارع ، فإنّه حينئذ من رشحات ما ليس زمام أمره بيد الشارع ، وعلى الثاني يلزم الجعل التآليفيّ بين الشيء وما هو من قبيل خارج المحمول ، مع أنّ مورده من قبيل المحمول بالضميمة ^(١) ، فإنّ سببيّة شيء لشيء ذاتيّة ، ومن قبيل خارج المحمول الذي لا معنى للجعل فيه ، وإنّما يعقل ذلك في الجعل التآليفيّ مثل جعلت هذا أبيضاً ، وأمّا في جعلت الأربعة زوجاً فإنّه غير معقول ، وكذلك العلّة .

وضعه واضح : وهو أنّه أخذ بظاهر كلمتي السبب والشرط الواردين في كلمات الأصوليين ، ولذا فقد أنكر معقوليّة السببيّة بمعنى العلّة الفاعليّة في حين أنّه لم يدّع ذلك أحد منهم ، بل إنّ هذا التعبير نوع اصطلاح يستعمل عندهم بما يشبه السببيّة

التكوينية استمداداً من الأصوليين من الكلاميين بالمصطلحات، فاصطلحوا على ما يجب الارتباط بين الحكم والموضوع أنه سبب وشرط، وإلا فليس هو واسطة في الثبوت، فنحن نقول: إن الارتباط بين زيد وإكراهه معلق على مجيئه، وهذا الترابط نتيجة تحقق الشرط.

وبعبارة أخرى: إن القضية الشرطية ثلاثية الأطراف: موضوع ومحمول وشرط (العالم يجوز تقليده إن كان عادلاً) فدعوى أنها من قبيل القضية الحقيقية أي (العالم العادل يجوز تقليده) لم يقدّم برهان عليه، وخلاف ظاهر الأدلة. هذا، ولزامه إنكار تحقق المفهوم للشرط؛ لأن القضية تتحول إلى جملة.

هذا، وعلى فرض أخذه في الموضوع، فإنه لا يعني لزوم تبعية الحكم وفعليته لوجوده، بل الحق أن الشرط مفروض الوجود في وعائه لا في وعاء فعليته الحكم.

الاعتراض الثالث: ما ذكره المحقق النهاوندي، وذكره صاحب الكفاية أن وزان الوجوب وزان الإرادة التكوينية، فكما أن الإرادة التكوينية لا تنفك عن المراد، فكذلك الوجوب لا ينفك عن الواجب، فإن الإرادة التكوينية عبارة عن الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات، فهو لا ينفك عن تحريك العضلات، والوجوب نوع من الإرادة، فلا يمكن انفكاكه عن الواجب.

قال في الكفاية: «إن الطلب والإيجاب إنما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد يكون الإرادة منفكة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما تتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقباليّ فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر»^(١).

والجواب تارة يكون في المقيس عليه، وأخرى في المقيس.

أما الكلام في المقيس عليه، فقد ادّعى صاحب الكفاية بجواز تفكيك المراد

بالإرادة التكوينية عنها، وذكر في وجهه أنّ الإرادة هي الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات، ولم يؤخذ تحريك العضلات فعلاً في مفهومه، بل هو معرف لتأكّد الشوق أي لا بدّ أن يكون بأرقى درجاته، بحيث لو كان المراد فعلياً لاستتبع تحريك العضلات، وإن كان استقبالياً ذا مقدّمات، فإنّ الشوق مستتبع للتحريك نحو المقدّمات، وإن كان استقبالياً فإنّه لا يستتبع، ولكنّه لا بدّ أن يكون أكيداً كما في الشوق إلى الجنّة.

قال: «ولعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، ولتوهّم أنّ تحريكها نحو المتأخّر ممّا لا يكاد، وقد غفل عن أنّ كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مؤونة ومقدّمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذي هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدّمة؛ ضرورة أنّ شوقه إليه ربّما يكون أشدّ من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حاليّ أو استقباليّ محتاج إلى ذلك»^(١).

ولكن ذكر بعض الأعاضم نظريّة أخرى وهي: أنّ الإرادة عبارة عن إعمال القدرة للفعل أو للترك، ومعه فلا يعقل التفكيك بين الإرادة والمراد، وحتىّ في مجال المركّبات التدريجيّة، فإنّ الإرادة لا يعقل تعلّقها بالمركّب نفسه، بل هو في الحقيقة إرادات كثيرة لكلّ جزء جزء، وكذلك العمل الذي له مقدّمات، فإنّ الإرادة تتعلّق بالمقدّمات، وأمّا ذو المقدّمة فليس مراداً بل مشتاق إليه، ومعه فيستحيل تعلّق

الإرادة بأمر استقبالي، وإنما الموجود هو مجرد الشوق فحسب.

والحقيقة أنَّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة، ولذا فقد ورد في مفردات الراغب: «الإرادة منقولة من راد يرود: إذا سعى في طلب شيء»^(١)، وكذلك ورد على لسان الأنمة الطاهرين في باب حدوث الإرادة، كما في رواية صفوان بن يحيى، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى، فأرادته إحدائه لا غير ذلك؛ لأنه لا يروى، ولا يهمل، ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فأرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كُنْ فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكير، ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له»^(٢).

وكما في رواية عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنَّ المريد لا يكون إلا لمُرادٍ معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد»^(٣). ويستظهر من كل ذلك أخذ إعمال القدرة في الجملة في الإرادة، ولذا فلا يعقل تعلّقها بالأمر الاستقبالي، وإن استعملت بمعنى الشوق والقصد، أمثال: ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَاداً﴾^(٤)، وهي لا علاقة لها بالإرادة المطروحة في البحث، ولا يعترض على ذلك بالإرادة القديمة لله، أنه أراد فيما لم يزل كل الأمور التي لا يزال، فإنه وكما أجابه المتكلمون من الإمامية وفلاسفتهم بأنَّ المراد بها هي العلم. هذا، ويمكن دعوى أنَّ الشوق من مقدّمات الإرادة لا نفسها، بل هي أمرية النفس بعد الشوق.

(١) مفردات غريب القرآن: ٢٠٦.

(٢) الكافي: ١: ١٠٩ و ١١٠.

(٣) الكافي: ١: ١٠٩.

(٤) القصص: ٢٨: ٨٣.

ولا يشكل بتحقيق الإرادة من دون شوق، كما في إرادة شرب الدواء، كما ورد في تهذيب الأصول، فإنها صادرة عن شوق، ولكن بعد الكسر والانكسار، أي بعد محاسبة الشوق إلى الصحة والعافية مع الكراهة الحاصلة للذائقة من شرب الدواء، فيتغلب الشوق إلى العافية على الكراهة.

ومع ذلك لا يمكن الاعتراف بأن الإرادة بمعنى إعمال القدرة فحسب، فإنه مخالف لصريح الروايات بقوله: «الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ، وَمَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ». هذا، ولو كان المعنى ذلك فلماذا يقسمها إلى إرادة الرب وإرادة العبد، في حين أن كليهما عبارة عن الإيجاد وإعمال القدرة؟ ولماذا خص إرادة الله بالفعل لا غير؟

فهنا يمكن اختيار شق ثالث، وهو أن للإرادة جهات نفسية، ثم تستعقبها الامرية للنفس والعمل، غايته أنه بالنسبة للمركبات التدريجية تتوجه الإرادة للكل، وهو يوجد بوجود أجزائه، فتتحل تلك الإرادة إلى إرادات متعددة بعدد الأجزاء.

فالإرادة التكوينية عبارة عن إعمال القدرة المسبوق بالتصور والتصديق والشوق... إلخ.

فملخص الاعتراض الثالث: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية، فكما لا تنفك الثانية عن المراد، فكذلك الأولى، ولذا فلا يعقل فرض تعدد الوعاء بين الوجوب والواجب.

وقد أنكر صاحب الكفاية هذه الدعوى في المقيس عليه فضلاً عن المقيس، مدعيًا بأن الإرادة المبحوث عنها في المقام معناها الشوق الأكيد الذي يستعقب حركة الأعضاء نحو المراد لو كان حاليًا، ولا يعني ذلك أن استعقابه لحملة النفس وإعمال القدرة، داخل في صميم الإرادة، بل هو حاكٍ عن مدى شدة الشوق وتأكده، ومع ذلك فلا مانع من تعلق الإرادة بأمر استقبالي فيشتاق إلى أمر استقبالي

كاشتياق الإنسان إلى الجنة .

وقد ناقش بعض الأعظم هذه الفكرة :

مدّعياً بأنَّ الإرادة معناها إعمال القدرة ، ولذا فحتّى لو أراد الكلّ في المركّب التدريجيّ فإنّه في الحقيقة يريد الأجزاء المتتالية ، فهي إرادات عديدة بعدد الأجزاء ، ونسبة الإرادة إلى الكلّ بالعرض والمجاز ، ومعه فلا يعقل تفكيك الإرادة عن المراد .

ونحن نختار طريقاً وسطاً بين هاتين الفكرتين :

فإنَّ الشوق المؤكّد بمجرّده لا يتوافق ومعنى الإرادة المصطلح ، والذي كان متنازعا فيه عند الفلاسفة وقبلهم اللغة الذي طرحه الأئمة عليهم السلام .

وكذلك دعوى أنّه حتّى في المركّب التدريجيّ توجد إرادات متعدّدة بعدد الأجزاء ، وهي المرادة حقيقة ، وذلك فإنَّ الإرادة عبارة عن توجيه الأمر النفسيّ إلى العضلات لتحريكها نحو المراد ، والمقصود والمنتخب ، والمنتخب في الكلّ التدريجيّ هو الكلّ ، وأمّا الأجزاء فلم تلحظ بحدودها ، فالذي يريد الصلاة غير المرید للتكبير في مرحلة الانتخاب والقصد ، وإعمال القدرة يكون في إيجاد المقصود عن أمر نفسيّ هو الذي يطلق عليه الإرادة والمقصود هنا هو الكلّ ، ووجوده امتداديّ بوجود أجزائه ، والأجزاء بحدودها مغفول عنها ، وإلاّ فهي مغايرة للكلّ ووجودها لا يكون وجوداً للكلّ ، فإعمال القدرة يكون منصباً على المنتخب ، وهو تارة يتحقّق ، وأخرى لا يتحقّق ، أمّا لحصول الاشتباه أو لحصول البداء ، كما لو كان قاصداً للصلاة وقال : الله أكبر لا بما أنّه تكبير ، وكذلك الفاتحة لم يأت بها بقصد الثواب ، بل بقصد الصلاة ، وبما أنّ وجودها وجود الصلاة ، ثمّ بدا له فهنا تفكيك للإرادة عن المراد واقعاً ، وما أتى به لم يكن عن إرادة لأنّ الإرادة لم تتعلّق بالتكبير بل بالصلاة ، ولو أردنا تشبيهه فيمكن أن يقال : بأنّه إذا أراد شرب الماء

وشرب ما يرى شربه شرباً للماء، ثم انكشف أنه خلّ، فهنا لا يمكن أن يقال بأنه صدر عنه شرب الخلّ عن إرادة، وأنه أعمل قدرته وشرب الخلّ، ولكن هذا بما أنه لم يكن منتخِباً ولذلك فهو ليس مراداً، فهنا انفكّت إرادة شرب الماء عن المراد، مع أنّ إعمال القدرة موجود.

ففي المركّب التدريجيّ يكون المراد هو الكلّ لا كلّ جزء، فلا يمكن دعوى تعدّد الإرادات هنا كما قيل كي تكون نتيجه تغاير إرادة كلّ جزء مع الإرادة المتعلّقة بالجزء الآخر مع كون حدود الأجزاء بالنسبة لمريد الكلّ مغفول عنه وغير معتنى به، وإلاّ لحصل التغاير بين الكلّ والجزء كما ذكرناه في أوّل مقدّمة الواجب، ومعه فيمكن التفكيك بين الإرادة والمراد في المركّب التدريجيّ، فهو يريد الصلاة وهي تتمّ بالتسليمه المتعقّبة.

وأما بالنسبة للمقيس، فإنّ الحال يختلف باختلاف الآراء في المنشأ في الإيجاب.

أما على كون المنشأ بصيغة (افعل) - مثلاً - هو النسبة الإيقاعيّة واعتبار العمل في ذمّة المكلّف، فعلى هذا المسلك لا علاقة له بالإرادة، فيمكن اعتبار العمل الآتي في ذمّة المكلّف، فتكون مشغولة بالأمر الاستقباليّ، وهذا الوجوب نظير الملكيّة في إجارة الشخص، كما لو أجر نفسه يوم الأحد الآتي وهو يوم الخميس لشخص آخر للإتيان بعمل، فهو مالك الآن، ومملوكه إعمال المستأجر يوم الأحد، فكما أنّ الملكيّة يمكن أن تكون حالية والمملوك استقباليّاً، فكذلك في الوجوب والواجب، فلا تشابه له بالإرادة، بل هو أشبه شيء بالأحكام الوضعيّة.

وعلى هذا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، وكذلك لا إصرار على اعتبار القدرة؛ لأنّها لا تلزم في الأحكام الوضعيّة وما يشابهها، فيمكن أن تشتغل ذمّة الإنسان بعمل غير مقدور لديه، كما في تعلّق الواجبات في ذمّة الميت مع عدم قدرته على الإتيان بها، ويجب على المولى أو غيره الإتيان بها من جانبه.

فلا تحريك ولا بعث ولا إرادة . نعم ، لو حان وعاء العمل ووقته ، وكان متوفراً على شرائط التكليف ، فإنَّ العقل يحكم في هذه الحالة بوجود الإطاعة . وبناء على كون المنشأ هو النسبة البعئية والتهييجية والتحريكية ، بمعنى أنَّ المنشأ هو اعتبار تحريك العبد ودفعه نحو الأمر الخارجي ، فقد يتوهم عدم معقولية تفكيك الوجوب عن الواجب ، بدعوى أنَّه كما أنَّ التحريك الخارجي لا يعقل فيه الانفكاك عن التحرك ، فكذلك التحريك الاعتباري لا يعقل تفكيكه عن التحرك ؛ لأنَّ التحريك ماهية واحدة تارة يتحقَّق ضمن الوجود الحقيقي ، وأخرى ضمن الوجود الاعتباري ، فقضية عدم التفكيك من لوازم الماهية ، فلا معنى لقوله : (ابعثك لعمل بعد عشرة أيام) ، فإنَّ العقلاء لا يساعدون على اعتبار التحريك فعلاً مع كون وعاء العمل متأخراً .

ولكن هذا التوهم مندفع ، فإنَّنا لو سلَّمنا كون المنشأ هو التحريك ، وأنَّ التحريك الواقعي لا ينفك عن التحرك ، ولكن ذلك لا يعني عدم الانفكاك في التحريك الاعتباري ، لما ذكرناه مراراً ، من أنَّ لوازم الماهية التكوينية لا تكون لازمة للماهية الاعتبارية المأخوذة منها ، فليس لازماً لازمها ، سواء في الاعتبارات الأدبية أو القانونية ، بل في الأدبية ، قد تنفك مقومات الماهية التكوينية عن الاعتبارية ، كما في (رأيت أسداً يرمي) ، فإنَّ الأسد بمفهومه الإجمالي اعتبر زيد مصداقاً له ، وإلا فلا وجود لمقوماته (وهي الحيوان المفترس) فيه ، فضلاً عن لوازمه ، والمصحح له أنَّ كلمة الأسد ذات تأثير إحساسي يمكن الاستفادة منه في وجود زيد .

والاعتبارات القانونية أمرها أوضح ، فإنَّها وإن كانت مأخوذة من الاعتبارات الأدبية المأخوذة من الأمر التكويني ، ولكنَّها نتيجة لكثرة استعمالها قد نالت نوع تأسل ، ولذا فإنَّ الأصل التكويني الذي أخذت منه يكون مغفولاً عنه ، فلا يلزم أن يتَّصف بصفاته ، ولذا ففي مقام نقد الأصفهاني الذي أنكر انصاف الملكية بالشدة والضعف ؛ لأنَّها أمّا مأخوذة من مقولة الجدة أو الإضافة ، وكلاهما غير متَّصف

بالشدّة والضعف ، ذكرنا هناك بأنّ مجرد اتّخاذ الملكيّة من الجدّة أو الإضافة لا يحتمّ تبعيّةها لهما بالصفات ، بل المأخوذ منه يكون مغفولاً عنه ، وهذا مفهوم فعلاً له استقلاله وله أوصافه الخاصّة ، ولأجل هذا الأمر أيضاً أنكر حجّية مثبتات الأصول ، فنحن نستصحب بقاء زيد ، ولكن لا نرتّب لوازم وجوده ، بل يمكن أن نستصحب عنوان عدم حدوث الشهر إلى الآن ، ومع ذلك لا تترتّب آثار أول الشهر الذي هو عنوان انتزاعيّ منه .

فعلى فرض كون المنشأ هو التحريك ، فليس لازمه عدم مساعدة العقلاء على تخلف وعاء التحريك الاعتباريّ عن وعاء التحرك الاعتباريّ ، ولذا فلم يشكل أحد في الواجب الموسّع مع أنّ وعاء الواجب أكثر من العمل ، فيمكن الإتيان بالصلاة في أي وقت شاء ما بين الزوال والغروب ، مع أنّه إذا زالت الشمس وجبت الصلاتان ، إلّا أنّ هذه قبل هذه ، ومع ذلك فالواجب موسّع .

وأما إذا كان المنشأ هو النسبة الطليّة التي مرّدها اعتبار الأمر لأعضاء المأمور أعضائه ، فيكون مرّد الأمر إلى إرادة تحرّك الأعضاء ، فيجعل أمره كأمر عقل المأمور المحرّك للعضلات ، فهنا أيضاً قد يتوهّم عدم معقوليّة الانفكاك ، ولكن قد ظهر بطلانه ممّا ذكرناه في الوجه الثاني .

وأما بناء على ما ذكرناه من أنّ جميع هذه الأقوال على حقّ ، بمقتضى التأثير بالبيئة التي يعيشها ، فلربّما يكون انفكاك الوجوب عند قوم بالنحو الأول ، وعن آخرين بالنحو الثاني ، ولكن ذلك لا أثر له في المهمّ ، وهو المحتوى الأصليّ للصيغة ، وهو أحد الأمرين : أمّا ربط الشخصية ، أو الاندماج بالوعد والوعيد ، وعلى أي نحو كان فلا ربط له بالإرادة ، فإنّه يمكن أن يكون ربط الشخصية متعلّقاً بالعمل الاستقباليّ ، أو أنّ جعل الملازمة بين ترك العمل والعقوبة متقدّماً على وعاء الإتيان بالعمل ، فيمكن أن يقال : (إذا جاء زيد فشخصيّتي مرتبطة بإكرامه غداً) ، وكذلك اعتبار الملازمة ، وتوضيح صحّة هذا المسلك وتوافقه مع بقيّة المسالك قد تقدّم شرحه .

فالحق هو معقوليّة الواجب المعلق ، فأين ما ثبت الدليل عليه نلتزم به .
ويلحق بما سبق مسألتان :

الأولى : في المقدمات المفوّتة ولزومها قبل فعليّة الوجوب والواجب .
الثانية : في وجوب التعلّم .

المقدمات المصوّتة

إن مقتضى التلازم بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها هو عدم التفكيك بينهما ، في حين أنّ هذا الأصل منقوض في المقدمات التي يلزم تحصيلها بمقتضى حكم العقلاء الذي هو مبنى الفقهاء في الحكم بالوجوب في الموارد التي يلزم من عدم الإتيان بها ترك الواجب في وقته للعجز عنه ، وكذلك في صورة التعجيز ، وهو أمر واضح بالارتكاز ، وعليه مبنى الفقهاء ، ولذا حكموا بوجوب الغسل على المكلف كالجنب والحائض ليلاً لصوم غد ، وكذلك وجوب تهيئة المقدمات والوسائل قبل موسم الحجّ للمستطيع ، وكذلك لزوم حفظ الماء قبل الوقت لمن يعلم بأنّه لا يتمكّن من تحصيله في الوقت ، بل قيل بشراء الماء ، وهو جارٍ على أمر عقلائيّ ، وليس أمراً تعبدياً بحتاً ، فلو قال المولى : (إذا جاءك زيد فأكرمه) ، وعلم العبد بأنّ مجيئه يكون لفترة قصيرة جداً بحيث لا يتمكّن خلالها من الحضور لمراسم الإكرام ، فهنا لا بدّ من تهيئتها قبل حضوره .

وهذا يصطدم بأصل التلازم بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها ؛ إذ يلزم منه تقدّم المعلول على العلة ، بعد كون وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذبيها ، بل يلزم منه وجود المعلول من دون تحقّق علته أبداً حتّى في وعاء متأخّر ، وذلك في صورة عدم تحصيل المقدمات عمداً ، وتكون النتيجة أن يكون عاجزاً عن الإتيان بالمتعلّق في وقت الوجوب ، ومعه لا يكون الوجوب فعلياً لاشتراطه بالقدرة ، ومعنى ذلك وجوب المقدّمة دون وجوب ذبيها . هذا أولاً .

وثانياً: قد يتحقّق وجوب ذي المقدّمة، ومع ذلك يرخص في ترك المقدّمة، كما في جواز إجناب الشخص لنفسه في الوقت بإتيان الأهل، وإن لم يتمكّن من تحصيل الماء، في حين أنّ وظيفته الصلاة مع الطهارة المائيّة، فمعنى جواز إتيان الأهل والحال هذه أنّ المقدّمة غير واجبة مع كونها وجوديّة، فالعلّة محقّقة دون المعلول.

فعلى كلا الاعتراضين يلزم تفكيك العلّة عن المعلول، أمّا بوجود المعلول دون العلّة، أو بالعكس.

ويختلف الاعتراض الأوّل من الجهة الأولى، والإشكال الثاني في حدوده سعة وضيقاً، بالاعتراف بمعقوليّة الواجب المعلّق وعدم المعقوليّة بصورة متعاكسة.

فلاعتراض الأوّل وهو لزوم وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، بناءً على الالتزام بالوجوب التعليقيّ، وخاصّة بناءً على مسلك الشيخ من رجوع القيود كلّها إلى المادّة، وأنّ الوجوب يكون فعليّاً بمجرد تحقّق الشرائط العامّة، فيتضيق مجال الاعتراض الأوّل؛ لأنّه في كلّ وقت يفرض يكون وجوب ذي المقدّمة فعليّاً، فبمجرّد بلوغه عاقلاً يتوجّه إليه جميع الخطابات حتّى الإنفاق على الزوجة، ولكن كلّ في وعائه، ومعه فلا يتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها؛ لأنّه موجود دائماً.

وأما الاعتراض الثاني: وهو جواز تعجيز النفس عن المقدّمات بعد فرض وجوب ذبيها، ومعه فبالالتزام بالواجب المعلّق تتسع دائرته؛ لأنّ وجوب الأعمال متوجّه إليه في كلّ آن، ولا يخلو آن من وجوب الأعمال، ولكن في طرفها ففي كلّ وقت جاز تفويت المقدّمة حتّى قبل الزوال يأتي إشكال تحقّق العلّة بدون تحقّق المعلول.

وأما الجهة الثانية للاعتراض الأوّل، فلا أثر للوجوب التعليقيّ؛ لأنّ الوجوب فيه مشروط بشرط متأخّر، وهو القدرة على العمل في الوعاء المتأخّر، والمفروض

أنّه بتعجيز نفسه بترك المقدمات لا يكون قادراً على الإتيان بالعمل في حينه ، والوجوب النفسيّ مشروط بالقدرة ، فحتّى لو قلنا بالوجوب التعليقيّ ، فإنّه بالعجز عن إتيان المتعلّق في ظرفه نستكشف عدم تحقّق الوجوب التعليقيّ ولا وجوب مقدّمته .

وأما الجواب عن هذه الاعتراضات :

وأما الاعتراض الأول بجهته الأولى فهو متوقّف على الالتزام بأنّ وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذيها ، وقد سبق أن أنكرنا ذلك ، وذكرنا في أوّل بحث المقدّمة أنّ الترشّح لا معنى له ، بل الوجوب المتصوّر هو التلازم في وعاء الاعتبار من جهة اندماج وجوب المقدمات في وجوب ذيها ، بمعنى أنّه لو أوجب ذي المقدّمة فهو يكون قد أوجب المقدمات ضمناً لاندماجها فيه ، فالحقيقة أنّه قد صدر منه إنشاءان لبّاً وواقعاً ، وكذلك التزمنا بأنّ شرائط وجوب ذي المقدّمة شرائط لوجوب المقدّمة بنحو الشرط المتأخّر ، فالاعتراض الأوّل يرتفع ، وذلك لأنّه في الحقيقة قد أنشأ أمرين : وجوب ذي المقدّمة ، ووجوب المقدّمة ، إذا زالت الشمس وجبت الصلاتان ، إلّا أنّ هذه قبل هذه ، فزوال الشمس شرط مقارن لوجوب الصلاتين حسب ظاهر الدليل ، ولكن بالنسبة لوجوب المقدمات بحسب الارتكاز العقلائيّ ، يكون مشروطاً بشرط متأخّر ، فتجب المقدمات من الأوّل إذا تحقّقت شرائط ذي المقدّمة فيما بعد ، فالسبق هو بالفعليّة ، فلا يلزم تقدّم المعلول على العلة .

ولكن يبقى الاعتراض من الجهة الثانية حتّى لو قلنا بالاندماج والشرط المتأخّر؛ لأنّ التكاليف مشروطة بالقدرة ، فوجوب المقدّمة مشروط بالقدرة على ذيها بنحو الشرط المتأخّر ، والمفروض أنّه بتركه المقدمات يكون قد عبّر نفسه عن الإتيان بذّي المقدّمة في وعائه ، فيزول وجوب المقدّمة أيضاً لعدم تحقّق شرطه في طريقه ، كما أنّه لو أنكر الاندماج بالنحو الذي ذكرناه وأنكر الشرط المتأخّر بالنحو الذي ذكرناه ، فلا بدّ من التنبّه بالأجوبة التالية حتّى لدفع الاعتراض الأوّل من جهته

الأولى، أي تقدّم المعلول على العلة .
وقد طرحت وجوه للإجابة عنه .

الوجه الأول: ما ذكره جمع من الأعاظم، ومحصله:

إنّ وجوب المقدمات المفوّتة وحرمة تفويتها قبل ظرف الوجوب ليس من تبعيّة وجوب ذيها، كي يستلزم ما ذكر، بل من جهة إيجابها تفويت ملاك المولى الذي لا يسقط بالعجز وبسقوط الخطاب، وتوضيحه يعتمد على ذكر جهتين:

الجهة الأولى: إنّ القدرة المعتبرة في التكليف عقلاً محلّها الخطاب لا الملاك، فالغرض يعمّ ويشمل القادر والعاجز، ولكن بما أنّ الخطاب إنشاء بداعي جعل الداعي، وإيجاد المحرك للشخص نحو العمل، ولذا لا يصحّ توجيهه للعاجز، لا أنّ الغرض مختصّ بالتمكّن بل هو عامّ، فالقدرة العقلية شرط الخطاب لا الملاك.

الجهة الثانية: إنّ الواجب على المكلفين في مطلق الواجبات هو تحصيل الأغراض المولوية، وأمّا المأمور به فهو واجب بالعرض لا بالذات.

وبحكم المقدمة الأولى تكون دائرة الأغراض أعمّ من دائرة المأمور به، ولذا فلو علم بغرض المولى فإنّه يلزم الإتيان به، وإن لم يصدر خطاب فيه، بحيث لو فوّته فيعدّ مستحقّاً للعقوبة عند العقلاء، كما لو شاهد سقوط ابن موله في الحوض، وأشرف على الغرق، والمولى نائم، أو شاهد أموال موله على وشك الاحتراق، والمولى غائب، فهنا يتعيّن عليه نجاة الولد والمال، وإن لم يوجّه إليه خطاب بحفظهما وإنقاذهما، ويقبح تركه، بل يعاقب عليه لدى العقلاء.

فالإتيان بالمأمور به بالعرض لا أنّه متعيّن عليه الإتيان بالمأمور به والأغراض؛ إذ لازمه أنّه لو لم يحقّق المأمور به استحقّ عقوبتين لفوات الغرض، وفوات المأمور به، وبذلك يوجّه قانون الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، وقصور التشريع لفقدان القدرة المعتبرة فيه لا يوجب ضيق دائرة وظيفة العبد، كما في

الموارد الأخرى التي لا يتمكن المولى فيها من التشريع بنحو يفى بجميع أغراضه ، كما لو منعنا جميع الطرق لتصوير التعبدية ، فهنا لا طريق له لبيان اعتبار قصد القرية ، فهنا يوكله لحكم العقل .

فالوظيفة بالذات هي تحصيل الأغراض المولوية ، وتحصيل المأمور به هو الوظيفة بالعرض ، وبحكم المقدمة الأولى ثبت أن القدرة غير دخيلة في تحقق الملاك بل في توجه الخطاب ، والنتيجة أنه لا ينبغي تعجيز النفس لاستلزامه تفويت الملاك الملزم ، وإن لم يكن مأموراً به ، فلا مورد للاعتراض .

ولكن يمكن مناقشته :

أولاً: لم يثبت أن الواجب على المكلفين عامة تحصيل الأغراض المولوية ، بل الواجب هو إطاعة الأوامر الصادرة من المولى ، وأما الأمثلة التي ذكرت كمصادق للزوم تحصيل الأغراض المولوية فهي خارجة عن محل البحث ؛ إذ أن لزوم إنقاذ حياة ابن المولى أو أمواله ، مستند إلى قاعدة جرت عليها سيرة العقلاء في باب الموالي والعبيد وما هم بحكمهم ، وهي أن وظيفة العبيد وما يلحق بهم هو دفع الضرر عن المولى وما يرتبط به ، ومثل هذا الملاك غير متحقق بالنسبة لله تعالى الغني المطلق والكامل المطلق ، فأوامره ليست كأوامر الموالي يعود نفعها إليهم ، ولا أغراضه كأغراض الموالي تعود إليهم ، بل إنها في صالح العبيد أنفسهم ، فالأوامر التي يوجهها إلى العبيد يعود ملاكها للفرد أما بالمباشرة أو بتوسط رقي المجتمع وانتشار العدل والقسط فيه .

ومع ذلك فلا مجال لدعوى أن سر لزوم الإطاعة في الأوامر والنواهي هو لزوم التحفظ على الأغراض المولوية .

لأننا ذكرنا في مباحث الأوامر المولوية أن تفويت الشخص لمصالحه الشخصية مع الوسطة أو بدونها ، لا يوجب استحقاق العقوبة ، فليس استحقاق العقوبة

على المخالفة لأجل تفويت الأغراض المولوية ، لأنها تعود إلى الفرد ، ولا يلزم على العبد مراعاة مصالحه ، بل أنَّ استحقاقه العقاب لأحد الوجهين اللذين ذكرناهما في تصوير الأمر المولوي ، أما ربط الشخصية واعتبار ربط شخصية المقتن بوجود الفعل في الأوامر وبعدها في النواهي ، مثل ربط الشخصية في القسم ، فلو لم يحقق الإطاعة فإنه يعدّ هاتكاً ومهيناً للمولى وظالماً له ، ولكن سيأتي أنَّ هذا لا يتصور في مقام اللوئية ، فإنها أسمى وأرفع من أن تنالها مخالفة العبيد بشيء ، فالعبد بمخالفته يعدّ هاتكاً وظالماً لنفسه .

وأما من جهة اشتمال الأوامر على الوعد والوعيد ؛ لأنَّ المشرع له حق العقوبة على ترك عمل ونعبر عنه بـ (حق التشريع وولايته) .

فلا علاقة لاستحقاق العقاب على المخالفة بالأغراض المولوية التي تعود للفرد نفسه .

وثانياً : سلّمنا أنَّ وظيفة العبد هو تحصيل الأغراض المولوية ، ولكن لا يمكن اعتبار ذلك كبرى كلية لا بدّ من الالتزام بها في جميع الموارد ، بل أنَّ مجالها موردان ، حيث يشخص الغرض ، ويتكفل عمل المولى من ملاحظة المصالح والمفاسد والمقارنات ثمّ يشرع ، ثمّ تأتي مرحلة عمل العبد من الامتثال .

١ - ما لو صرّح المولى بغرضه ، ولكنه أو كل جعل القوانين للعبيد أنفسهم على طبق هذا الغرض ، كما لو قلنا إنه تعالى يقول : ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾^(١) ، فهو يريد تحقيق القسط في المجتمع ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، ولنفرض أنه أوكل طريق ذلك وتشخيصه للعبيد ، ولذا فإنّ العبيد يتكفلون بتشريع القوانين والدساتير التي تحقق هذا الهدف .

٢ - ما لو لم يتمكن المولى من التشريع لغفلته ، وبالطبع فإنّ مثل ذلك لا يشمل

الموارد التي يتكفل فيها المولى بنفسه لجعل القانون، ولذا فإنّ وظيفة العبيد في مثل ذلك تتحوّل من تحصيل الملاكات إلى إطاعة الأوامر والنواهي فتكفّله للتقنين معناه عدم إرادة تحقيق الأغراض مطلقاً، بل في اطار الأوامر والنواهي فحسب، كما في مورد البحث، أنّ الله تعالى هو المتكفل للتشريع، وبالطبع هو يعلم بأنّ العبد قد يعجز نفسه عن المتعلّق فلا يتحقّق موضوع الحكم في الخارج، وهو المكلف القادر، فله أن يشرع بنحو متممّ الجعل، هذه المقدمات لتحصيل الغير، كما ذكره النائيّ.

وهذا هو الأمر الساري في جميع الدول المتلزّمة بإجراء القوانين وتنفيذها، فإنّها تعاقب الأفراد على مخالفة القوانين لا على ترك تحصيل الأغراض.

هذا بالإضافة إلى أنّ دعوى أنّ اللازم بالذات هو تحصيل الأغراض المولويّة، يتنافى مع الحكم بلزوم الإتيان بالأقلّ في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّه يكون من باب الشكّ في المحصل وهو مجرى الاشتغال والاحتياط.

الوجه الثاني: إنّ العقل يستقلّ بعدم جواز الفرار من امثال التكاليف المولويّة، سواء كان الفرار بنحو العصيان، وذلك بترك الواجب في وقته، أو بنحو رفع التكليف بعد فعليّته، كاستعمال قرص النوم لمن أمر بالحراسة، وتعجيز النفس بعد دخول الزوال، أو بنحو دفع التكليف كما في تعجيز النفس قبل مجيء وقت التكليف المتوجّه قطعاً لولا المانع، وبما أنّ حكم العقل هذا في مجال معلولات الأحكام، حيث أنّ مجاله العصيان، أي بعد تحقّق الأمر لا من عللها، ولذا فلا تجري قاعدة الملازمة، فلا يمكن كشف الحكم الشرعيّ، وبذلك توجّه به قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

والخلاصة: أنّ العقل كما يستقلّ باستحقاق العقوبة مع العصيان، فكذلك يحكم باستحقاقها في مورد رفع التكليف ودفعه، لكون حكمه بالاستحقاق في مورد

العصيان من جهة كونه فراراً من امتثال التكليف ، وهو يصدق في موردَي الدفع والرفع .

ويمكن مناقشته بعدة اعتراضات :

الاعتراض الأول : ما ذكره جمع من المشايخ ، وهو أنَّ هناك فرقاً بين الرفع والدفع ، فتارة تكون القدرة متوفرة حين توجه التكليف ، فيعجز نفسه ، وبالنتيجة يرتفع التكليف ، وهنا لا ريب في استحقاقه للعقاب ؛ لأنَّ حقيقة التكليف هو الأمر بصرف القدرة للإتيان بالعمل ، فالفرار منه بالتعجيز يوجب حكم العقل باستحقاق العقوبة ، كما في موارد عدم صرف القدرة مع وجودها بلا فرق .

وأخرى لا يكون حين توجه التكليف قادراً ، وإن كان بتعجيز النفس مسبقاً ، فهنا لا يتوجه تكليف كي يكون هناك مقتضى لإعمال القدرة بالنسبة لمبتعلقه كي يستحقَّ العقوبة على عدم صرفها ، فهناك فرق بين الرفع والدفع .

ولكن فيه :

إنَّ ما ذكر مورد للرفع هو في الحقيقة من قبيل الدفع لا الرفع ؛ لأنَّه في مثل التكاليف المضيقَّة كما أنَّها مشروطة بالقدرة على المتعلِّق بنحو الشرط المقارن ، فكذلك هي مشروطة ببقاء القوَّة إلى آخر وقت العمل بنحو الشرط المتأخَّر ، بمعنى أنَّ شرط التكليف هو القدرة على المتعلِّق في مجموع العمل ، ولذا فلو عجز نفسه أثناء العمل فإنَّ ذلك يكشف عن عدم تحقُّق موضوع التكليف من الأوَّل ، لفقدان شرطه ؛ لأنَّه مشروط بالقدرة حدوثاً وبقاءً ، لا حدوثاً فحسب كي يقال إنَّه من قبيل الرفع . نعم ، في التكاليف الموسَّعة يكون تعجيز النفس بعد الوقت موجباً لاستحقاق العقوبة ، ولكن ذلك من ناحية العصيان لا من ناحية الفرار .

فعند دخول الوقت بالزوال يتعيَّن عليه الإتيان بنحو صرف الوجود ، فلو كان خالياً من موانع التكليف فإنَّه يكون مخيراً عقلاً بين الأفراد الطوليَّة ، وأمَّا إذا علم بطرؤ

بعض الأعدار المزيّلة للتكليف أمّا اختياراً وأمّا لا عن اختيار، فهنا لا بدّ أن يبادر، ولو لم يبادر وعجز نفسه فإنّه يصدق عليه أنّه قد عصى؛ لأنّ المدّة المضروبة للشخص هذا هي إلى ما قبل حصول العجز، فلو كانت المرأة في أوّل وقتها طاهرة، ولكّنها علمت بأنّها ستأتيها العادة بعد ساعة فهنا لا يكون الوقت بالنسبة إليها موسّعاً بل يتضيق بهذه الساعة، فعليها المبادرة لفعل الواجب قبل انتهاء الوقت المحدّد، ولو تركت الإتيان بالصلاة في هذا الوقت المحدّد فينطبق عليها عنوان العصيان، فليس هناك أمر آخر قسيماً للعصيان في استحقاق العقوبة، ويعبّر عنه بالرفع، بل هو نفس العصيان، ولذا فلو عجز نفسه بعد دخول الوقت فإنّه ينطبق على تركه للعمل ما قبل التعجيز، الذي كان هو وقت الواجب عنوان العصيان.

فليس الإشكال في رفع الواجب فراراً منه، بل من جهة العصيان.

الاعتراض الثاني: لم يثبت عقلاً استحقاق العقوبة على مطلق الفرار من التكليف ولو بنحو رفع الموضوع، فلو أرادت امرأة حضور مجلس خطابة يستغرق الوقت من الزوال للغروب فيمكنها أن تستعمل قرصاً لنزول حيضها قبل وقته بلا محذور أصلاً، مع أنّه فرار من التكليف، أو أن يفرّ الإنسان من الصوم بالسفر في شهر رمضان، أو أن يبدّل النقدين اللذين بلغا النصاب قبل حلول الحول إلى شيء آخر.

إن قيل: إنّ هناك فرقاً بين القدرة وغيرها، فإنّها دخيلة في الخطاب، وبينما غير القدرة دخيل في الملاك، ولذا فإنّ إيجاد الموجب لتحقيق تلك الموضوعات انتفاء التكليف، لا مانع منه، بخلاف القدرة.

قلنا: جوابه نفس ما ذكرناه في الوجه الأوّل.

الاعتراض الثالث: إنّ التوسعة المذكورة في باب العصيان، وإنّ استحقاق العقوبة كما يثبت لعدم إعمال القدرة، فكذلك يثبت لمن يسلب القدرة عن نفسه،

مبتنية على نحو تفكير غير صحيح ، وسيأتي في أوائل القطع توضيحه .

وملخصه: أننا نعدّ استحقاق العقوبة من أحكام العقل النظريّ ، بمعنى أنّه بما أنّ الحكم المولويّ مشتمل على الوعيد على الترك ، فالعقل يدرك أنّ الحكم الصادر ممّن له حقّ إنشاء الحكم لو خالفه المكلّف فإنّه يستحقّ العقوبة ، وهذا هو معنى إدراك العقل لاستحقاق العقوبة ، وهودائر مدار وجود التكليف ، في حين أنّ التكليف مشروط بالقدرة ، فحين عدم القدرة لا تكليف ولا وعيد على الترك ، فهو واقعيّة يدركها العقل من جهة رؤيته اشتمال التكليف على الوعيد على الترك ، ولذا فهو دائر مدار التكليف ، وبدونه لا واقعيّة للوعيد ، فليس استحقاق العقاب من مبدعات العقل ومنشأته ، أي من أحكام العقل العمليّ ، بل هي من أحكام العقل النظريّ وإدراكه للواقعيّات ، وتوضيح الكلام في محله .

الوجه الثالث: إنّ الخطاب لا يقتضي لزوم التحفّظ على القدرة قبل الوقت بعد أخذ القدرة فيه لا في الملاك ، ولذا فلا بدّ للمولى تحفّظاً على الملاكات من تتميم ذلك الخطاب بخطاب آخر يفرض حفظ القدرة إلى حين الوقت ، والمتّم هنا لا يفيد الجزئيّة والشرطيّة ، كما في التعبدّي والتوصليّ ، ولا يفيد فائدة التنجيز ، كما في الأمر بالتعلّم ، كما سيأتي ، أو الأمر بلزوم الفحص عن الأحكام ، أو الأمر بالاحتياط ، فإنّها جميعاً تفيد توسعة دائرة التنجيز ، بل أنّه يفيد فائدة الأمر الغيريّ ، أي أنّه واجب للغير ؛ لأنّ التكليف الأوّل يترك المكلّفين أحراراً في اختيار طريق الفرار عن التكليف بالتعجيز ، ولذا يصدر الأمر ثانياً بلزوم الحفاظ على القدرة ، أو بلزوم تحصيل المقدمات قبل الوجوب ، فهو متّمّ جعل جعل حافظ للمصلحة الكامنة في متعلّق الأمر النفسيّ .

والاعتراض عليه بعدم تصوّر معنى لكشف متّمّ الجعل بعد لزوم تحصيل الملاك عقلاً .

قد توضّح الجواب عن هذا الاعتراض ؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الملاكات المولوية .

والجواب الحقّ عنه :

إنّ ذلك فرع قصور التكليف الأوّل من بيان الملاك جميعه ، أو كون الملاك من الأهميّة بحدّ يتعيّن على الشارع إيصال لزوم تحقيقه للمكلّف بأي نحو كان مع سدّ جميع طرق الفرار عليه ، وأمّا إذا لم يكن الملاك بهذه الدرجة من الأهميّة فقد لا يتوسّل الشارع بمتّمّ الجعل ، ولذا ذهب الأصوليون إلى عدم لزوم الاحتياط (متّمّ الجعل الطريقي) في الشبهات الوجوبية والتحريمية ، والأخباريون في غير التحريمية وكلاهما في الشبهات الموضوعية ، في حين أنّ إيجاب الاحتياط لأجل التحفّظ على الواقعيّات والملاكات ، فلا يلزم في ملزمة الملاك أن تكون بحدّ تفرض متّمّ الجعل التحفّظي ، بحيث يلزم المكلّف بالإتيان به من أي طريق كان .

فمجرّد كون المصلحة ملزمة ، ويمكن أن يعجز المكلّفون أنفسهم ، أو أن لا يحصلوا القدرة ، لا يكفي لاستكشاف جعل متّمّ الجعل في جميع التكليف ، فإنّ الملزمة ذات درجات بحسب أهميّتها ، فقد يكون الملاك بحدّ يفرض التحفّظ على التكليف من أي طريق كان ، كما يدّعيه المشهور في الأموال والأعراض والنفوس ، وأخرى لا يكون كذلك ، ولذا فقد أجروا البراءة في الشبهات الموضوعية والتكليفية بعد الفحص .

فليس المتّمّ لغوّاً ، بل لا دليل عليه .

ملخص الوجه الذي طرحه النائيّ : إنّ الوسيلة التشريعية للإتيان بالعمل المشتمل على الملاك بتمامه عبارة عن أمرين : أمر بنفس الواجب ، وأمر بعنوان متّمّ الجعل يتوجّه إلى المقدمات ، وكما أنّ الملاك الملزم موجب للجعل الأوّل ، فكذلك يكون موجباً لجعل المتّمّ ، وإلاّ يلزم تفويت الملاك من دون أن يعاقب

العبد على تفويته .

وفيه : إنَّ الجعل الأولي قد يكون بنحو يعدّ لغواً بالكليّة لو لم يتعقّب بالمتّم ، فهنا يمكن استكشاف المتّم عقلاً ، وإن لم يكن كذلك بأن كان المتّم وظيفته وجعله لأجل التحفّظ على الجعل الأولي فهنا لا يلزم على المولى تتميم الجعل الأولي ، إلّا إذا كان الملاك ملزماً جدّاً ، فلا يمكن استكشافه .

الوجه الرابع : وهو المختار ، وله تقريران :

التقريب الأول : ذكرنا سابقاً أنّ وجوب المقدّمة مأخوذ من وجوب ذبيها على نحو الاندماج والاستبطان ، وذكرنا بأنّ هذا التلازم الناشئ من الاستبطان من الأمور الواضحة عند العرف ، وهذا الاستبطان وليد الترابط الارتكازي الناشئ من تكرّر اقتران وجوب المقدّمة مع وجوب ذبيها ، كما هو الحال في الخيارات الثابتة من تخلف الشرط الضمني ، مثل خيار الغبن ، فالذي يبيع كتابه بخمسة دنانير ، فإنّ البائع والمشتري كليهما يلتزمان ارتكازاً بعدم أقلّيّة ما انتقل اليه عمّا انتقل عنه ، وإلّا فهو لا يلتزم بالبيع وأنّ له حقّ الفسخ ، وإن لم يكن ملتفتاً إلى ذلك التفاتاً تفصيلياً ، ولذا فلو أنكر عليه الرجوع ، وأنّه لم يشترط عليه أن يكون بالقيمة السوقية ، فإنّه يرد عليه بأنّ هذا الشرط أمر واضح ، ولا يحتاج لاشتراطه صريحاً ضمن العقد ؛ لأنّ البيع ليس نوع استثمار وأكل للمال بالباطل ، بل هو مبادلة ، فالارتكاز قد يوجب أن يكون الشيء الواحد ذا مدلول مطابقٍ واحد ، ومداليل التزاميّة متعدّدة ، ولذا فوجوب المقدّمة ناشئ من هذه الجهة أي الاستبطان ، وأنّ الإنشاء مشتمل على إنشاء آخر متوجّه للمقدّمة .

ووجوب المقدّمة مشروط بنفس شرائط وجوب ذبيها ، غايته أنّه يكون على نحو الشرط المتأخّر ، أي أنّ وجوب المقدّمة فعلاً مشروط بالحياة حين الزوال والعقل وغيرهما من الشروط المأخوذة في وجوب ذي المقدّمة بنحو الشرط المقارن ،

ومن تلك الشرائط عدم العجز القهري، فكما أن الأمر بالصلاة مشروط بالقدرة وعدم العجز القهري، فكذلك الأمر بمقدماتها مشروط بنحو الشرط المتأخر بعدم العجز القهري عن الإتيان بذی المقدّمة في وعائه الخاص، ولذا فلو حان الزوال وعجز عن الإتيان بالصلاة، فإنّه ينكشف لديه أن وجوب المقدّمة كان وهمياً، ولم تكن واجبة واقعاً.

وأما بالنسبة للعجز الاختياري والتعجيز عن ذي المقدّمة، فإن وجوب المقدّمة غير مشروط بعدمه، وإن كان وجوب ذي المقدّمة مشروطاً بعدمه؛ لأنّه مشروط بالقدرة، فوجوب الوضوء قبل الزوال مشروط بعدم العجز القهري عن الصلاة بعد الزوال، ومطلق بالنسبة لتعجيز النفس عنه، فهو واجب تمكّن منه أو عجز نفسه عنه، وهو أمر واضح لدى العقلاء، وموافق لمرتكزاتهم.

وسياتي أن وجوب المقدّمة غيري، وهو عبارة عما يكون وعاء ملاكه ومصلحته ما هو وسيلة إليه لا في متعلّقه نفسه، وعلى ترك الأصل يستحقّ العقوبة لا على ترك المتعلّق نفسه، فليس في نفس الذهاب إلى السوق مصلحة، بل ولا في تركه مفسدة وعقوبة، وإنّما المصحّح لهذا الأمر الغيري هو الملاك الموجود في شراء اللحم، وعلى تركه يستحقّ العقوبة، وعليه ينصبّ الوعيد، غايته أنّه لما يتوجّه الأمر بالمقدّمة فمعناه أنّه يلزم الإتيان به لأجل أن يتحقّق شراء اللحم، بحيث أنّه لو لم يأت بالمقدّمة وأدّى ذلك إلى ترك شراء اللحم، فإنّه يعاقب على ترك شراء اللحم، فنفس هذا الوجوب ناشئ من المصلحة المتقوّمه بمتعلّق الأمر النفسي، وهو طرف الوعيد على الترك.

فالآن يكون قادراً على المتعلّق، والمفروض أن جميع شرائط الوجوب النفسي متحقّقة بما فيها القدرة، إذا لم يعجز نفسه باختياره، وعلى تقدير تعجيزه لنفسه بعد ذلك، فإنّ هذا التعجيز لا يتنافى مع توجيه الخطاب للمقدّمة، لما ذكرناه من أن وجوب المقدمات مطلق بالنسبة لتعجيز النفس عن ذي المقدّمة، ولذا يتعيّن

عليه الإتيان بالمقدمة، ولو تركها وعجز نفسه عن الواجب فإنه يعاقب على عدم إطاعة الأمر الغيري، حيث ينجز إلى ترك الواجب الذي يستحق العقوبة على تركه، وإن لم يتوجه الخطاب إلى ذي المقدمة في ظرفه لاشتراطه بعدم العجز مطلقاً، سواء بسوء الاختيار أو بالاختيار.

ولذا فإن المجنب يرى من نفسه وضوح لزوم غسله قبل الفجر، كي يزول جنبه في يوم الصوم، ولا يحق له التقاعس عن الغسل مدّعياً عدم تحقق ظرفه، فإن ذلك مستنكر عند العقلاء، ومخالف لمرتكزاتهم، وكذلك إذا قال: (أطعم آل فلان يوم الجمعة)، وكانت الظروف تفرض أن يهيئ جميع الوسائل قبل أيام، من يوم الموعد، فإنه يتعين عليه ذلك، في حين أن الأمر لا يكون فعلياً إلا يوم الجمعة وبعد حضور الضيوف، ولا يمكنه إنكار ذلك بأن الخطاب ليس فعلياً قبل الجمعة، فمقدماته كذلك، فإنه يرد عليه: بأن توجيه الخطاب بالإطعام معناه لزوم تهيئة وتوفير مقدماته قبل حينه، وهذا ما يعبر عن جهة الارتكاز بينهما - بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها - في وعاء الإنشاء.

ومن ذلك يتوضح الوجه في ترخيص الشارع الأمر بإزالة إحدى المقدمات، وتعجيز نفسه عن المأمور به، وهذا هو الاعتراض الثاني الذي طرحناه أولاً، فإن الإنشاءين لا توجد علاقة تكوينية بينهما، بل العلاقة ناشئة من اندماجهما في مقام الإثبات، ولذلك فإن المشرع والمقنن يقارن بين الأمر بنحو التوسعة والتحرر، وبين وقوع المكلف في أسر التقيد وسلب الحرية، ولذا قد لا يكون من الصالح سلب حرية الأفراد بمراعاة إحدى المقدمات كالطهارة مثلاً، حيث يحدّد المكلف ويمنعه من مقارنة زوجته مع فقدان الماء، ولذا فإنه يحدّد من المأمور به، وتحديد المأمور به يتم بنحوين:

فتارة يكون بأخذ الشرط مفروض الوجود، كأن يقول: (إذا كنت عصر اليوم السابق على شهر رمضان مالكاً للسلم، فعليك الصعود للسطح للاستهلال).

وأخرى أن يرخصه في ترك المقدمة، كأن يرخصه في المقاربة مع الزوجة ورفع الطهارة، فإنه لا مانع منه بعد مقايسة ومقارنة مقدار ملاك الصلاة عن طهارة، مع ضرر تحديد المكلّفين وتقييد حرّياتهم والتضييق عليهم، ورجحان الثاني على الأول، ولذا فإنه يرخص في ترك بعض المقدمات.

وهذا المسلك الذي نذهب إليه يختلف عن المسالك السابقة في هذا المجال، فإن هذا الإشكال سوف يبقى متوجّهاً إليها؛ إذ كيف يرخص المولى في ترك المقدمات في حين أن الملاك ملزم، وترك المقدمات يعني تفويت الملاك الملزم، أو أنه كيف يرخص في تفويت بعض المقدمات في حين أنه فرار من الإتيان بالمتعلّق والامتنال مع العلم بأن وجوب الامتنال من الأحكام العقلية، وهي غير قابلة للتخصيص، وإذا كان متمم الجعل من لوازم الجعل الأولي فكيف يمكن التفكيك بين اللازم والملزوم مع كونهما دخليين في تحقّق الامتنال برتبة ودرجة واحدة.

التقريب الثاني للوجه الرابع: وبتقريب أوسع للوجه المختار لدفع الشبهة عن وجوب المقدمات المفوطة.

وتوضيحه يتمّ بعرض ثلاث جهات:

الجهة الأولى: لا بدّ من الإذعان بأن وجوب الشيء بحسب الارتكاز العقلاني مستبطن لوجوب المقدمات، فيكون الأمر بالشيء مرجعه إلى الأمر بتحصيل مقدّماته، وإن كانت مشروطة بزمان، فلو وجّه خطابه إلى الجميع بلزوم الدفاع إذا وقع هجوم عليهم، فمرجعه إلى لزوم تهيئة وتوفير وسائل الدفاع قبل الهجوم؛ إذ لا يتيسّر بعد الهجوم توفيرها من المواضع المتباعدة، فمعنى ذلك وجوب تحصيل المقدمات.

الجهة الثانية: إنّ الإنشاء المتوجّه للمقدمات المندمج في وجوب ذبيها، يمكن أن ينفك عنه في مرحلة الفعلية، وإن اندمج فيه إنشاءً، كما لو تحقّقت شرائطها قبل وقت الواجب، ولا مانع منه بعد فرض كونهما إنشاءين.

ولكن هنا نكتة لا بدّ من التوجّه إليها ، وهي : أنّ جميع شرائط التكليف تكون شرائط لوجوب المقدمات بنحو الشرط المتأخّر كالحياة والعقل والتكليف وغيرها ، فكما أنّ التكليف بالصلاة بعد الوقت مشروط بها بنحو الشرط المقارن ، فكذلك الوضوء يكون مشروطاً بها على نحو الشرط المتأخّر ، إلا بالنسبة لعدم العجز عن المتعلّق ، فإنّه يفصلّ فيه بين كون منشأ العجز هو الحالات الطارئة غير الاختيارية ، أي يكون العجز قهرياً ، فالحال فيه كذلك ، أي يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بنحو الشرط المتأخّر ، كما أنّ التكليف مشروط بنحو الشرط المقارن ، وبين العجز عن المتعلّق الناشئ من تعجيز النفس بترك هذه المقدّمة اختياراً ، كان يريق الماء أو يبطل طهارته قبل الوقت ، مع علمه بعدم تحصيل الماء بعده ، فيكون عاجزاً عن الصلاة عن طهارة مائية ، ومنشأ عجزه هو التعجيز الناشئ من إراقة الماء مثلاً ، فإنّ وجوب المقدّمة لا يكون مشروطاً بعدمه ، وإن كان وجوب ذي المقدّمة مشروطاً بعدمه لاشتراك التكاليف بالقدرة ؛ وذلك لأنّه لو كان وجوب المقدّمة مشروطاً بعدم العجز عن الإتيان بذي المقدّمة وإن كان العجز ناشئاً عن ترك هذه المقدّمة اختياراً فإنّ لازمه أن يكون وجوب المقدّمة معلقاً على الإتيان بها ، فإذا أتى بالمقدّمة فإنّه سيكون قادراً على ذي المقدّمة فيتحقّق شرط وجوبها فتجب ، والنتيجة : يكون وجوب الشيء مشروطاً بالإتيان به وتحقّقه فلا يمكن أخذ متعلّق الوجوب في موضوعه ؛ لأنّ الوجوب عبارة عن الإنشاء بداعي تحريك المكلف نحو عمل غير حاصل ، فلو أخذنا المتعلّق مفروض الوجود في الموضوع فلا معنى للتحريك نحو تحصيله .

فوجوب المقدّمة يتحقّق على كلّ حال ، سواء تحقّق وجوب ذبيها أو لم يتحقّق لأجل تعجيز النفس بترك هذه المقدّمة ؛ لأنّه ليس مشروطاً بعدم العجز الناشئ من التعجيز اختياراً .

الجهة الثالثة : إنّ وجوب المقدّمة من قبيل الوجوب الغيري الذي يكون ملاكه

العقوبة المترتبة عليه في وعاء متعلّق الوجوب النفسي الذي تكون المقدّمة وسيلة إليه، فتكون العقوبة على مخالفة الوجوب الغيريّ، لكن لا بما هو، بل بما هو موجب لعدم تحقّق متعلّق الواجب النفسي الذي هو وعاء الملاك وطرف الحكم الجزائيّ، فمعنى وجوب المقدّمة هو أنّه لو لم تأتِ بها فإنّ المتعلّق لا يتحقّق، وبالنتيجة يعاقب على تركه، وإن لم يكن المتعلّق واجباً في ظرفه للعجز إلا أنّ العقوبة تترتّب.

وعلى هذا فتتوضّح المسألة، وأنّ وجوب المقدمات متحقّق قبل وجوب ذبيها، وهو مستفاد من الاندماج والاستبطان، إلا أن يقف الشارع في وجه هذا الوجوب أو يلغيه، والوقوف بوجهه يجعل إحدى مقدماته مقدّمة وجوبية، أي مفروضة الوجود، فلا يتوجّه الوجوب المقدّم لأنّه يتوجّه إلى المقدمات الوجودية التي لم تعتبر مقدّمة وجوبية.

أو أن يرخص الشارع في إعدام المقدّمة، كأن يرخص في رفع الطهارة بمسّ النساء، وهو أيضاً من قبيل أخذه مفروض الوجود.

قد يقال بأنّه على فرض اشتراط وجوب المقدمات بشرائط وجوب ذبيها فبأيّ وجه يؤمر العبد بتحصيل المقدمات فعلاً؛ لأنّه قد لا تتحقّق هذه الشرائط في وعائها، ووجوب المقدّمة فعلاً معتمد على وجود المحرز والضامن لتحقّق الشرائط فيما بعد.

ولكن في الحقيقة أنّ تلك الشرائط على قسمين:

قسم تكون متحقّقة فعلاً، ولكن يشكّ في بقائها إلى حين العمل كالقدرة والحياة والعقل، وهنا يمكن إحراز بقائها إلى حين وقت العمل بالاستصحاب الاستقباليّ، ويثبت تحقّقها في ذلك الوعاء تعبّداً، فيتحقّق شرط وجوب المقدّمة، بل ذكر بعض الأعاظم أنّه يوجد عند العقلاء أصل خاصّ في خصوص القدرة، وهي (أصالة القدرة).

وقسم لا تكون متحققة فعلاً، فالاستصحاب يقتضي عدم تحققها في وعاء ذي المقدمة، وتكون النتيجة عدم وجوب المقدمة فعلاً لعدم إحراز تحقق شرائط وجوب ذبها، كما لو قال: (إن استطعت الحج)، فلو شككنا في تحقق الاستطاعة فإنه لا يجب تحقيق بقية المقدمات التي يتوقف عليها الحج؛ لأنها مشروطة بالاستطاعة كالحج، ولا محرز لتحقيقها، بل الأصل عدم تحققها، فلا تجب ولا يحرم تفويتها.

وقد ظهر من خلال كلامنا، والجواب عن الاعتراض الثاني، هو كيف يرخص الشارع في بعض الأحيان بترك المقدمة مع حكم العقل بوجوبها.

فإنه ظهر أنه لا محذور فيه، فإن حكم العقل معناه استكشافه لوجوب المقدمة من خلال وجوب ذبها لكونه مستتبناً له، ولذا فيمكنه أن يعلن عدم صدور إيجاب منه لبعض المقدمات، وذلك فيما إذا لاحظنا منافاتها مع حرية الإنسان، ورجحان الثاني على ملاك وجوب تحصيل المقدمة أو الحفاظ عليها.

يبقى الإشكال متوجهاً على مسالك القوم الذين حكموا بوجوب المقدمة عقلاً، أو بكشف العقل لمتهم الجعل، وحكم العقل آب عن التخصيص، ولذا يبقى الإشكال وارداً عليهم؛ إذ كيف يرخص في ترك المقدمة مع كونها واجبة بحكم العقل، وأن ملاكات الشارع لازمة التحصيل، والمفروض أن تحصيل الملاك يتوقف على هذه المقدمة، فكيف يرخص في تركه.

وقد ذكروا جواباً عن هذا الإشكال، وتوضيحه:

أن القدرة على نحوين: فتارة تكون عقلية، وأخرى شرعية.

القدرة العقلية هي التي يتوقف عليها توجيه الخطاب من دون دخلها في الملاك، بل الملاك مطلق يشمل القادر والعاجز.

القدرة الشرعية هي التي لا تكون دخيلة في الملاك، فبالنسبة للعاجز لا يكون

هناك ملاك لإتيانه بالعمل ، وهي على ثلاثة أقسام :

فتارة تكون دخيلة في الملاك بصرف وجودها ، ولو كان تحقّقها قبل تحقّق أي شرط من شرائطها ، فلو تحقّقت القدرة على العمل آنأماً ، فإن العمل يشتمل على الملاك ، وهي التي يعبر عنها بمطلق القدرة ، وإن كان بقاء القدرة إلى وقت تحقّق الشرائط وظرف العمل دخيل في توجيه الخطاب .

وأخرى تكون دخيلة في اتّصاف العمل بكونه ذا ملاك بتحقّقها عند تحقّق شرط خاصّ ، فلو كان قادراً على العمل عند تحقّق شرط خاصّ ، فإنّ العمل يكون ذا ملاك ، كما يكون ذلك الشرط دخيلاً في كون العمل ذا ملاك .

وثالثة : تكون دخيلة في اتّصاف العمل بكونه ذا ملاك بتحقّقها عند تحقّق جميع شرائط العمل ، فقبل أن يصير الحكم فعلياً يكون وجود القدرة كعدمها ، بل الدخيل في الملاك هو القدرة عند تحقّق جميع الشرائط .

وفي القسم الأول بما أنّ المفروض أنّ صرف وجود القدرة موجب لكون العمل ذا ملاك ملزم ، فبالقدرة على العمل قبل الوقت يصير العمل ذا ملاك ، ويكون حكمه حكم ما لو لم تكن القدرة دخيلة في الملاك ، وبنفس المسالك الثلاثة السابقة نشب لزوم تحصيل المقدمات والحفاظ عليها ، ولا ترخيص هنا ؛ لأنّ العمل ذو ملاك تامّ ، بحيث لو عجز فهو يكون عاجزاً عن العمل الذي يكون مشتملاً على الملاك ، وإن كان العجز ناتجاً من التعجيز فإنّه يكون تاركاً للأغراض المولوية وتاركاً لامثال متمم الجعل .

وهذه الصورة لا أثر لها لدفع الإشكال .

وأما القسم الثاني : فيمكن التمثيل له بما إذا قال بأنّه لو كنت عند الاستطاعة قادراً على الحجّ فإنّه يكون متّصفاً بكونه ذا ملاك ملزم ، فلو ملك الزاد والراحلة وتخليفة السرب وكان قادراً على أعمال الحجّ ، فإنّ ذلك يوجب اشتمال العمل على الملاك

وإن كان ذلك قبل أشهر الحجّ، بحيث لو عرض العجز فإنّه يفوت منه ملاك حجّ الإسلام، ونتيجته أنّ تفويت القدرة قبل تحقّق ملكيّة الزاد والراحلة وتخلية السرب أو عدم تحصيل المقدمات ليس محرّماً؛ لأنّه ما دام ليس مستطيعاً فيكون وجود القدرة كعدمها، ولا أثر لها في اتّصاف العمل بكونه ذا ملاك، وهنا يمكن للإنسان أن يفعل فعلاً لا تتحقّق معه هذه المقدّمة، فيمنع من تحقّق الموضوع، وكذلك بالنسبة لبقية المقدمات، فيمكنه تعجيز النفس عنها؛ لأنّ الموجب لكون العمل ذا ملاك هو القدرة حين الاستطاعة، فلا يلزمه تفويت الملاك وغيره، والمثال الذي ذكر في المحاضرات غير صحيح؛ لأنّه لاحظ نفس الاستطاعة في حين أنّ العنوان هو القدرة عند تحقّق شرط من شرائط الواجب. هذا مع توقّفه على عدم الالتزام بالواجب التعليقيّ.

وأما القسم الثالث: فقد ذكر أنّ مثاله القدرة على الطهارة المائية فإنّ ظرف اعتبارها هو بعد الوقت بمقتضى الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ وهو كناية عن دخول الوقت ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ إذ مقتضى أنّ كون التكليف (التفصيل) قاطعاً للشركة، أنّه لو دخل الوقت وكان متمكناً من الوضوء وجب عليه، وإلاّ وجب عليه التيمّم، فالملاك هو وجدان الماء بعد الوقت، ولذا فوجوده قبل الوقت لا أثر له في تحقّق الملاك للعمل، ولذا فيمكنه إراقته ولا يجب عليه تحصيله، وإن علم بعدم إمكان تحصيله بعد ذلك؛ لأنّ القدرة على الماء إنّما أخذت في الملاك بعد تحقّق الشرائط.

والبحث في الاستظهار من الآية والروايات فقهيّ، لا مجال له هنا.

المسألة الثانية: في وجوب التعلّم قبل الوقت

أما أصل وجوب تعلّم الأحكام وتفاصيل متعلقاتها، فهو ممّا لا ريب فيه في الجملة، إنّما الكلام في ملاك ذلك، وهل هو نفس ملاك وجوب المقدمات المفوّتة أم لا؟

والذي يظهر من عبارات المحقّق النائيّ هنا وفي آخر بحث الاشتغال أنّ هناك وجوهاً للفرق .

الفارق الأوّل: قد ظهر أنّ ملاك وجوب المقدمات المفوّتة قبل الوقت، هو التحفّظ من تفويت الملاكات المولويّة، في حين أنّ الملاك في وجوب التعلّم هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ الجهل لا يمنع من توجّه التكليف؛ لما ذكرناه في محله، أنّ التكليف يشترك فيها العالم والجاهل، ولذا فإنّه يحتمل الوقوع في مخالفة التكليف المولويّة بترك التعلّم، ولا معذّره، مع كونه قبل الفحص، ولذا يتعيّن عليه التعلّم دفعاً للعقاب المحتمل^(١) فوجوبها - المفوّتة والتعلّم - بملاكين مختلفين .

والحقيقة أنّ ترك التعلّم له ثلاثة أحوال :

فتارة يكون موجباً للعجز عن أصل موافقة التكليف، ونتيجته فوات الملاك .

وأخرى أن يكون ترك التعلّم موجباً للعجز عن إحراز تحقّق الامتثال والموافقة القطعية كما إذا كان ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لتكرار العمل في الوقت، مع ضيق الوقت عنه، أو موجباً لدوران الأمر بين المحذورين .

وثالثة: أن لا يكون موجباً لهذين الأمرين، كما إذا كان الوقت يتّسع للتعلّم،

(١) الملاحظ رجوع هذا الوجه والملاك إلى نفس الملاك الباعث على وجوب المقدمات المفوّتة، وهو التحفّظ على الملاكات المولويّة والتكاليف الواقعيّة، فلولا لزوم الإتيان والتحفّظ على التكاليف الواقعيّة لما وجب التعلّم . إذن فأى فرق بين البابين . [المقرّر]

أو يتّسع للعمل بصورة يحرز بها الامتثال والموافقة القطعية، وهذه الحالة خارجة عن محلّ البحث لأنّه لا وجه لوجوب التعلّم مع اتّساع الوقت له.

أمّا الكلام في الحالة الأولى، فإنّه لو ثبت واقعيّتها، وأنّ ترك التعلّم يوجب العجز عن الامتثال في الوقت، فإنّ ملاك وجوب التعلّم قبل الوقت يتّحد مع ملاك وجوب المقدمات المفوّتة، وهو التحفّظ على الملاكات المولويّة وعدم تفويتها، وبذلك يبطل ما ذكره النائيّ من اختلاف ملاكيهما مطلقاً.

وتصوير هذه الحالة بالنسبة لمتعلّقات الأحكام واضح، فإنّ الجاهل لجزئيّات متعلّقات الأحكام وتفصيلها يعجز عن امتثالها، (توانا بود هر كه دانا بود)، فلا يمكن للجاهل بجزئيّات طائفة - مثلاً - أن يتولّى قيادتها، وليس عجزه إلّا لتصوره الإدراكيّ، ولذا يتعيّن عليه التعلّم مقدّمة لتحقيق الملاكات المولويّة بإطاعة الأوامر، وهذا هو نفس السرّ في وجوب المقدمات المفوّتة قبل الوقت.

وأما بالنسبة للأحكام فقد ذكر الشيخ في المكاسب في مبحث استحباب التفقّه أنّ ترك تعلّم مسائل الحلال والحرام تعرّض المكلّف للغفلة عن الأحكام، ومعها لا يصحّ توجيه الخطاب لقبح توجيه الخطاب للغافل؛ لأنّه إنّما يتوجّه الخطاب لأجل جعل الداعي في نفس المكلّف بالإمكان، وهو غير متصوّر بالنسبة للغافل كالعاجز، والنتيجة أن تفوت الأغراض المولويّة وهي دفع المفساد لأنّه يصدر منه المحرّم، وهو غافل عن كونه محرّماً، ولذا يجب التعلّم وملاكه نفس ملاك وجوب المقدمات المفوّتة، وقد وافقه على ذلك بعض الأعظم في المحاضرات.

وناقشه:

أولاً: لا ملازمة بين ترك التعلّم والغفلة، فقد يكون جاهلاً ومع ذلك لا يكون غافلاً، بل ملتفتاً متردّداً يحتمل توجيه التكليف إليه، ولذا ذكر الشيخ نفسه في أوّل الرسائل أنّ المكلّف الملتفت قد يكون ظانّاً، وقد يكون شاكّاً بالتكليف،

فترك التعلّم لا يعني الغفلة ، بل قد يلتفت ويحتمل التكليف وعليه وظيفته حسب ما يقتضيها حاله ، كما أنّ التعلّم لا يلزم عدم الغفلة ، بل قد تطرأ عليه الغفلة حين العمل مع علمه بالحكم ، ولذا ينبغي له التحفّظ على القدرة وعدم الغفلة ، حتّى يتوجّه إليه الخطاب ، فلا يفوت منه غرض المولى ^(١) .

وثانياً: سلّمنا أنّ ترك التعلّم موجب للغفلة المانعة من توجيه التكليف ، ولكن الغافل غير العاجز ؛ لأنّ العاجز لا يمكن أن يصدر منه العمل بتاتاً ، بخلاف الغافل فإنّه قد يصدر الفعل أو أن يترك المحرّم ، وهو غافل عن كونه محرّماً أو لعدم ميله إليه ، أو لخروجه عن محلّ ابتلائه ^(٢) ، والمحرور هو ترك المفسدة ، أي تحصيل الملاك وإن لم يتوجّه إليه التكليف ؛ لأنّه لا موضوعيّة له ، غايته أنّه في هذه الحالة وإن أمكن أن لا يفوته الملاك ، وإن ترك تعلّم الأحكام ، ولكنّه لا يقطع بعدم فوتها إلّا إذا تعلّم ، ولذلك فتحصيلاً للقطع بموافقة الواقع ودفعاً للضرر المحتمل من عدم التعلّم ينبغي له التعلّم ، فالملاك في تعلّم الأحكام هو دفع الضرر المحتمل لا تحصيل الملاكات ؛ لأنّها يمكن أن تحصل بدونه .

ففي هذا القسم الحقّ مع النائيّ من اختلاف ملاك وجوب التعلّم قبل الوقت ، مع ملاك وجوب المقدّمات المفوّتة قبل الوقت .

فبالنسبة لمتعلّقات الأحكام لا وجه لما ذكره النائيّ من الفرق بين المسألتين ملاكاً ، ولكن ما ذكره صحيح بالنسبة للأحكام نفسها .

(١) لا يعلم أنّ مراد الشيخ ومحاضرات في أصول الفقه هو عموميّة أداء ترك التعلّم للغفلة ، بل لعلّ المراد أنّ في بعض الموارد يؤدّي عدم التعلّم إلى الغفلة وهو صحيح ، ولعلّ الشيخ أو المحاضرات لما يملكونه من وعي علمي عميق لا يقولون بمثل هذه العموميّة . [المقرّر]

(٢) ولكن الملاحظ أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً ، والغافل لغفلته يكون غير قادر على العمل شرعاً . [المقرّر]

وأما بالنسبة للحالة الثانية ، فما ذكره المحقق النائيني من أن وجوب التعلم لأجل إحراز الامتثال ، لا لتحصيل الملاك ، كما في المقدمات المفوتة ، فهو حق ، ولكن هذا الأمر موجود في المقدمات المفوتة أيضاً ، فإنه يمكن أن يكون وجوب تحصيلها قبل الوقت لأجل إحراز الامتثال والموافقة القطعية في الوقت ، كما لو كان تركها موجباً لتبعض الامتثال ، فلو أمر المولى عبده بإكرام زيد بإطعامه وتردد حال زيد بين شخصين ، وكان عند العبد طعام شخص واحد ، فإنه يتعين عليه تعيين طعام شخص آخر ، كي يطعم كليهما إحرازاً لامتثال تكليف المولى ، فلو لم يحصل على طعام شخص لما أمكنه إحراز الموافقة ، وعلى أي حال ففي جميع موارد العلم الإجمالي لا بد من تهيئة وتوفير المقدمات لتحصيل الموافقة القطعية بحيث لو لم يوفر المقدمات لما أحرز الامتثال ، فلا فرق بين وجوب المقدمات المفوتة قبل الوقت ، ووجوب التعلم ، فكما أن عدم التعلم قد يوجب العجز عن الامتثال رأساً تارة ، والعجز عن إحراز الامتثال أخرى ، فكذلك عدم تحقيق المقدمات المفوتة .

الفارق الثاني: وجوب المقدمة المفوتة قبل الوقت يعتمد على عدم أخذ القدرة على العمل بعد الوقت ، وحين العمل في الملاك ، كما هو الحال في القسم الثالث من القدرة الشرعية ، بخلاف وجوب التعلم فإنه مطلق ، وواجب حتى لو كانت القدرة على العمل بعد الوقت دخيلة في الملاك .

وما ذكره واضح على ما التزم به من عدم إيجاب ترك التعلم العجز عن المتعلق ، كما ذكرناه ، ولذا أخذ المحور في وجوب التعلم قبل الوقت ، هو دفع الضرر المحتمل لا العجز ، مما يظهر أنه يراهما من بابين مختلفين ، ولذا لو فرضت القدرة في ظرف خاص فهو لا يعني فرض التعلم في ظرف خاص ، ولذلك لا يحصل عجز عن ترك التعلم ، كي يقال إن التعجيز قبل الوقت جائز إذا كانت القدرة الخاصة - وهي بعد الوقت - دخيلة في الملاك .

ولكن ذكرنا أن ترك التعلم قد يوجب التعجيز ، وهو في موردين :

١ - في مجال الأحكام ، فإنَّ ترك التعلُّم قد يوجب الغفلة عنها ، وهي موجبة للعجز .

٢ - في مجال متعلَّقات الأحكام ، كتعلُّم الصلاة ، فيما إذا لم يتمكَّن من التعلُّم بعد الوقت ، كما هو محلُّ البحث ، فإنَّ ترك التعلُّم هنا يوجب العجز ، ولذا فإنَّ نفس التقييمات التي ذكرت في كَيْفِيَّة أخذ القدرة الشرعيَّة في الملاك تأتي بالنسبة للتعلُّم ، ولذا لو كانت القدرة على العمل المأخوذة في العمل ، هي القدرة على المتعلِّق حين العمل ، فلا يجب تحصيل المقدِّمات بما فيها وجوب التعلُّم قبل الوقت ؛ إذ لا فرق بين أنواع المعجَّزات .

فلا فرق بين البابين في هذه الموارد .

ولكن يمكن أن يقال : إنَّ القدرة الخاصَّة المأخوذة في الملاك وهي القدرة على المتعلِّق حين العمل ، أمَّا أن تكون مأخوذة بعنوان القدرة الخاصَّة ، أي بعنوان إن كنتم قادرين بعد الوقت ، وأمَّا أن تكون مأخوذة بعنوان خاصٍّ من جهة بعض المقدِّمات ، كما في أخذ القدرة على الصلاة عن طهارة مائيَّة بعد الوقت في ملاك الصلاة ، كما استفيد من قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ، فعلى الثاني حين تؤخذ القدرة على شيء خاصٍّ كالطهارة المائيَّة ، فلا علاقة لها بالقدرة من جانب التعلُّم ؛ لأنَّها قدرة على شيء خاصٍّ فلا تعمُّ غيره .

وإن كان المأخوذ هو عنوان القادر مطلقاً حين العمل ، فهي ناظرة للقدرة على العمل من غير جهة التعلُّم .

ولكنَّها مناقشة صغرويَّة ؛ إذ لم يرد ولا في مورد واحد أخذ القدرة الخاصَّة مقابل القدرة بالتعلُّم قبل الوقت ، والعجز الحاصل من ترك التعلُّم قبل الوقت .

ولكن حاول البعض إثبات هذا يعني عدم أخذ القدرة الخاصَّة من قبل التعلُّم في الواجب ، وأنَّه ليس للتعلُّم أي دخل في صيرورة الواجب ذا ملاك ، بملاحظة

إطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم، والسؤال مثل قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، ومثل موثقة مسعدة بن زياد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٢)، حيث يقول: يؤتى العبد يوم القيامة فيقال له: هَلَّا علمت؟ فيقول: ما علمت، فيقال له: هَلَّا تعلمت؟^(٣) فإنها تدل على ثبوت الملاك للواجب في ظرفه حتى بالنسبة للعاجز عنه بسبب تركه للتعلم.

ولكن يمكن مناقشة ذلك بأن هذه الأدلة ليست مجال اشتراط القدرة بعد العمل وعدمها؛ لأنه بالنسبة لتعلم الأحكام فإن عدم تعلم الحكم لا يوجب العجز؛ لأن غايته أنه يوجب الغفلة، والغافل غالباً لا يوجب العجز، وبالنسبة للمتعلقات فعلى تقدير توجيهها إلى ذلك الأبد من ملاحظة مفادها، فإنه سيأتي أنه قد يكون وجوبها نفسياً، فيصح ما قيل حسب ما ذكره الأردبيلي، ولكنه خلاف ظاهر الآيات والروايات.

وقد يكون مفادها الوجوب الطريقي، ومنجزة الاحتمال، فلا ربط لها بالمقام. وأما الرواية المذكورة فليست جزء من الأدلة على ذلك، فإن المستكشف من قوله: «هَلَّا تعلمت» أنه قد فرض وجود المنجز ووصوله للعبد في رتبة سابقة، وهو الذي أوجب لزوم التعلم عليه، لا أنه جزء وجوب التعلم، والوجوب الطريقي، ومن هنا يبحث عن ذلك المنجز في هذا المورد حين يكون عدم العمل لأجل الجهل

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) الأنعام ٦: ١٤٩.

(٣) لم يرد هذا النص في كتب الحديث، وفي: أمالي الطوسي: ١: ٨، تفسير البرهان: ١: ٥٦٠، أمالي الشيخ المفيد: ٢٢٧ و ٢٢٨: «سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ - الْأَنْعَامُ ٦: ١٤٩ - فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عِبْدِي، أَكُنْتُ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ، وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلاً. قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ، فَيُخَصِّمُهُ، وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».

بالحكم ، فيحتمل أن يكون المنجّر هو منجّزّيّة الاحتمال ، كما يمكن أن يكون العلم الإجماليّ ، ويمكن أن يكون أدلّة وجوب التعلّم غير هذا الدليل .

وعلى أيّ حال ، فإنّ الرواية تدلّ على وجود المنجّر للتكاليف للعبيد في ظرف ترك التعلّم ؛ لأنّهم علّلوا عدم العمل بعدم العلم ، ولذا يبحث عن ذلك المنجّر ما هو ؟ هل هو الاحتمال قبل الفحص ، وهو لا علاقة له بأخذ القدرة من جهة التعلّم على العمل بعد الوقت ، أو عدم أخذه من تلك الجهة ؟

فالرواية لا إطلاق لها يثبت أخذ القدرة في الواجب من غير جهة التعلّم ، بل هي كاشفة عن وجود المنجّر في الجملة ، فالفارق المذكور بناء على المسلك المختار هو افتراض بحث لا يتعدّاه ولا يكشف من أدلّة وجوب التعلّم أنّ القدرة خاصّة من غير جهة التعلّم .

الفارق الثالث : في المقدمات المفوّتة لا بدّ من إحراز الابتلاء ، بعلم أو اطمئنان أو حجة - كاستصحاب - ولا يكفي في ذلك احتمال الابتلاء ؛ لأنّ وجوب المقدمات وجوب غيريّ مشروط بنفس شرائط ذي المقدّمة ، فلو أمكن إحراز تحقّق تلك الشرائط فيها فإنّ معناه تحقّق شرط الوجوب الغيريّ ، فيتوجّه هذا الوجوب للمقدمات المفوّتة ، وأمّا إذا لم يحرز تحقّق الشرائط فلا منجّر للوجوب الغيريّ ؛ لأنّه يحتمل عدم تحقّق شرائط الوجوب النفسيّ ، فيحتمل خروجه عن محلّ الابتلاء ، ومع هذا الاحتمال فعلى فرض تحقّق الشرائط ووجود الوجوب ، فإنّه لا يعاقب على تركه ؛ لأنّ الخطاب لم يصل إليه ؛ إذ لم يحرز تحقّق الشرائط ، فمجرّد احتمال عدم الابتلاء وعدم اقترانه بمحرز ، فإنّ المقدّمة لا تكون واجبة .

وأما بالنسبة لوجوب التعلّم فإنّه يكفي فيه احتمال الابتلاء ، والاحتمال العقلانيّ لا الموهوم ، حيث يطمئنّ بعدم الوجوب .

وهو بناء على مسلكه من إطلاق الأحكام بالنسبة للتعلّم وتركه ، وأنّ ترك التعلّم

لا يوجب العجز، واضح؛ إذ أنه بترك التعلّم يحتمل الضرر؛ لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير مترتبة؛ وذلك لأنّ القصور من جهة المكلّف نفسه لتركه التعلّم، فنحن نحتمل توجّه تكليف لنا بعد ذلك وإن لم نحزّه، فهنا لا يحقّ ترك التعلّم؛ إذ هو مخالفة للتكليف لو صادف الواقع لا عن عذر.

وكذلك بناء على مسلك لزوم تحصيل الأغراض المولويّة، وأنّ وظيفة العبد هي تحصيل الأغراض المولويّة لا إطاعة أوامر المولى، فإنّ التكليف وإن لم يتوجّه للغفلة الحاصلة من ترك التعلّم، إلّا أنّ ترك التعلّم يوجب احتمال تفويته ملاك المولى وغرضه بلا عذر.

وأما بناء على النظرية المختارة من عدم لزوم تحصيل الأغراض المولويّة، وأنّ ترك التعلّم يوجب العجز عن الامتثال، فإنّ ترك التعلّم يكون كبقية المقدمات التي يوجب تركها العجز عن الامتثال في حينه، وقد ذكرنا أنّ وجوبها مشروط بإحراز توجّه الأمر النفسي؛ لأنّ وجوبها غيري، وهو مشروط بنفس شرائط الوجوب النفسي، ولذا فمع عدم إحراز تحقّقها لا يحرز توجّه التكليف، فلا يكون التكليف واصلاً، ومعه يقبح العقاب على تركه مع فرض تحقّق الشرائط وتوجّه التكليف لولا العجز.

وهذا هو الجواب الأوّل عن الفارق.

ويمكن أن يقال بعدم وجوب التعلّم مع احتمال الابتلاء، تمسّكاً باستصحاب عدم الابتلاء بالنسبة للزمن المستقبل، حيث أنّ عدم الابتلاء بهذا الحكم فعلاً متيقّن، ويشكّ فيه لما بعد، فيستصحب عدمه، على عكس الاستصحاب المتعارف فلا أثر عمليّ لهذا الفارق.

ولكن قد وجّه لهذا القول عدّة اعتراضات:

الاعتراض الأوّل: إنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من

الاستصحاب المسمّى بالاستصحاب الاستقبالي فيختصّ بما إذا كان المتيقّن سابقاً والمشكوك لاحقاً.

وفيه: أنّه لا قصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم؛ وذلك لأنّ مفاد أدلة الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشكّ، ولا فرق في ذلك بين كون المتيقّن بهذا اليقين سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً، كما هو الغالب أو بالعكس كما فيما نحن فيه، فالنتيجة أنّ مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الأمور المتقدّمة والمتأخّرة، فكما يجري في الأولى يجري في الثانية، فما عن صاحب الجواهر من الفرق بينهما ليس في محلّه.

الاعتراض الثاني: ما ذكره بعض الأعظم في المحاضرات^(١)، ما هذا نصّه: «إنّ ما دلّ على وجوب التعلّم والمعرفة من الآيات والروايات كقوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقوله ﷺ: «هَلَّا تَعْلَمْتُمْ»، وما شاكل ذلك، وارد في مورد هذا الاستصحاب، حيث أنّ في غالب الموارد لا يقطع الإنسان بل ولا يطمئنّ بالابتلاء، فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات إلّا موارد نادرة، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّه تقييد المطلق بالفرد النادر، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ عليه».

وفيه: إنّ أدلة وجوب التعلّم غير مختصة بما بعد الوقت أو قبله، بل ولا تختصّ بالموقّعات، بل إنّ الكثير من الأحكام غير موقّعة، كما في الكثير من المحرّمات، مثل حرمة شرب الخمر وحرمة الربا والغيبة والغناء والبهتان، فلا بدّ للإنسان من معرفة حدود هذه الأحكام لأنّها غير موقّعة بوقت، وكذلك في الموقّعات؛ إذ كثيراً ما يمكن للإنسان تعلّمها بعد الوقت أو الاحتياط، فلا يجب التعلّم قبل الوقت، بل تختصّ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢: ٣٨٠.

بما بعد الوقت إذا لم يتمكن من الاحتياط ، هذا مع أن موارد العلم بالابتلاء كثيرة ، فمثل الغناء حيث يعلم الإنسان بأنه كثيراً ما يبتلى به ، ولذا فلا بد له من معرفة حدوده المحرمة ؛ إذ أنه يطمئن بالابتلاء ، أو أنه يعلم إجمالاً بالابتلاء بهذه الموارد الخاصة ، وهي موارد كثيرة تدخل في أدلة وجوب التعلم ، وأما مورد الكلام وهو مورد احتمال الابتلاء قبل الوقت ، فهو أقل بكثير من موارد شمول إطلاقات وجوب التعلم .

هذا بالإضافة إلى أن الكثير من هذه الأدلة وردت في مجال الإرشاد للابتلاء ، وفي الحقيقة هي مرشدة للعلم الإجمالي بالابتلاء بها ، كما في مثل (الفقه ثم المتجر) بقرينة ذيلها وبقية الروايات الدالة على كثرة الوقوع في الربا في المعاملات عن أمير المؤمنين عليه السلام : « مَنْ اتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْمٍ اِزْطَمَ فِي الرِّبَا ، ثُمَّ اِزْطَمَ » ^(١) ، فإنها واردة لأجل أن يعلم الإنسان إجمالاً بالابتلاء بالربا ، والمعاملات المحرمة ، أو أن يطمئن بذلك ، وأنه سيبتلى بالربا في بعض المجالات ، وسيأتي في محله في بيان مفاد وجوب التعلم ، هل هو الوجوب النفسي التهويي أو الطريقي أو الإرشادي ، فإنه سيأتي أن السنة الروايات مختلفة ، فالأمره بالتفقه منها بقرينة ذيلها أن الله يحب بغاة العلم هي للاستحباب ، ولذا ذكروا بأن التفقه مستحب ، وبعضها إرشاد إلى الوقوع في الاشتباه ومخالفة الواقع لو ترك تعلم الأحكام ، كما في رواية موسى بن بكير قال : « سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ : الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ ، وَلَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ مِنَ الطَّرِيقِ إِلَّا بُعْدًا » ^(٢) ، فبمقتضى حساب الاحتمالات يكون احتمال الصحة في عمله من دون تعلم ، غير عقلاني وغير معتد به ، فعلى فرض دلالة بعضها على الوجوب الإرشادي فمواردها كثيرة غير نادرة .

(١) وسائل الشيعة : ١٧ : ٣٨٢ ، الباب ١ من أبواب آداب التجارة ، الحديث ٢ .

(٢) بحار الأنوار : ١ : ٢٠٦ عن أمالي الصدوق : ٤٢١ ، الحديث ١٨ .

وبما أنّ البحث في مجال الاحتمال المجرّد بالابتلاء مع العلم الإجمالي بالابتلاء كي يشكل عليه في المحاضرات ، بوجود العلم الإجمالي بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعيّة في ظرفها ، وهو مانع من جريان الأصول النافية في أطرافه .

فإنّه خروج عن محلّ البحث ، مع أنّ العلم الإجمالي بالابتلاء ينحلّ بموارد العلم التفصيلي بالابتلاء بالأعمال الخاصّة فيما بعد .

الاعتراض الثالث: ما ذكره النائي أنّه يشترط في حجّة الاستصحاب أن لا يكون جريانه لغواً محضاً ، ولذا فأمّا أن يكون هو بنفسه حكماً شرعياً أو أن يكون ذا أثر شرعيّ ، والابتلاء بنفسه ليس حكماً شرعياً ولا ذو أثر شرعيّ كي يستصحب ، والموضوع للحكم العقليّ هو احتمال الابتلاء ، وهو لا يرتفع بالاستصحاب .

وتقريبه: وفقاً لقانون لزوم دفع الضرر المحتمل يحكم العقل بلزوم تعلّم الأحكام في المجالات التي يحتمل فيها الوقوع في مخالفة الأحكام الشرعيّة بترك التعلّم ، فموضوع حكم العقل بلزوم التعلّم هو احتمال الابتلاء ، وهذا الاحتمال موجود حتّى مع جريان استصحاب عدم الابتلاء بالوجدان ، ولا يمكن للشارع أن يرفع هذا الاحتمال تعبدّاً بفرضه عالمياً بعد الابتلاء ، فهو رفع للموضوع بنحو الحكومة على نحو التضييق ، ومرجعها للتخصيص ، وهي نفسه ، ولكن بلسان مسالم لا مضادّ ومخالف ، كما في التخصيص ، وبما أنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص ، فكذلك هي غير قابلة للحكومة على نحو التضييق .

فلا أثر لجريان الاستصحاب .

ويعترض على هذا: أنّ العقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل ، ويطبّقه في جملة من الموارد ، كما إذا أراد تطبيق الصلاة الواجبة على ما هو محتمل كونه منطبقاً لها ، فإنّه يحكم بلزوم القطع ، وكذلك فيما إذا احتمل الابتلاء ، ويعلم بأنّه لو ترك التعلّم فإنّه سيقع في معرض مخالفة التكليف ، فإنّ العقل يحكم بلزوم التعلّم دفعاً

للضرر المحتمل ، وكيفية تطبيقه على المورد أنه يحكم بوجوب التعلّم فيما إذا لم يعلم أو يطمئن أو تقوم حجة شرعية بعدم الابتلاء ، أي إذا لم تقم حجة على عدم الابتلاء ، والنتيجة أنّ الاستصحاب يكون وارداً على حكم العقل هذا ، فإنّ نتيجة حجّة الاستصحاب هو ارتفاع موضوع الحكم الشرعيّ على نحو الورد ؛ لأنّ هذا الحكم العقليّ في مجال عدم المؤمن ، والاستصحاب كالعلم مؤمن .

فالحقّ جريان استصحاب عدم الابتلاء ومجرّد الاحتمال لا يغني عن وجوب التعلّم .

الفارق الرابع: إنّ مخالفة الوجوب في المقدّمات المفوّتة موجب لاستحقاق العقاب لإيجابه ترك متعلّق الواجب النفسيّ بما هو في ظرفه ، وإن لم يمكن في ظرفه توجيه الخطاب المتضمّن لاستحقاق العقوبة إليه .

وأما مخالفة وجوب التعلّم ، فلا يوجب استحقاق العقاب إلّا إذا صادف عدم تحقّق المتعلّق ، وإلّا فإنّه قد يصادف إتيانه المتعلّق ، وإن لم يكن عالماً به ، كما لو ترك التعلّم قبل الوقت ودار الأمر بعده بين المحذورين وترك الإتيان بالعمل وصادف أنّ الحكم الواقعيّ هو وجوب الترك فإنّه لا يستحقّ العقاب ، لتحقّق المتعلّق ، وكذلك في دوران الأمر بين المتباينين ، كما إذا أوجب ترك التعلّم الجهل بالوظيفة ، هل هي القصر أو الإتمام ، أو هل هي الصلاة عن طهارة مائية أو ترابيّة ، ولم يمكنه الاحتياط واختار أحدهما فصادف أن كان هو الوظيفة المتعلّقة به ، فإنّه لا يستحقّ العقاب ، فوعاء استحقاق العقاب في موارد ترك التعلّم هو ترك نفس الواجب ، بينما وعاءه في المقدّمات المفوّتة في وعاء ترك المقدّمة .

وهو بناء على مسلكه من عدم إيجاب ترك التعلّم للعجز صحيح ، وأما الموارد التي ذكرناها حيث أوجب ترك التعلّم للعجز عن الامتثال ، فإنّ حكمها حكم المقدّمات المفوّتة .

وقد اعترض عليه بعض الأعاظم في هامش أجود التقريرات بما نصّه : « ترك

المقدّمة قبل مجيء وقت الواجب ووجوبه ولو فرض كونه موجباً لسلب القدرة عليه ، إلّا أنّ استحقاق العقاب إنّما يترتب على فوت الغرض في ظرفه ، فإذا فرضنا سقوط التكليف في ذلك بسبب عدم القدرة على امتثاله فلا موجب للعقاب على ترك مقدّمته إلّا على القول باستحقاق المتجرّي له ، فلا فرق بين التعلّم وغيره من هذه الجهة أصلاً»^(١).

ومحصّله: إنّ فرض العقاب على ترك المقدّمة إنّما يكون إذا لم يسقط التكليف من جهة أخرى غير جهة ترك المقدّمة وإيجابها التعجيز ، ومع عدمه فلا يستحقّ العقوبة على ترك المقدّمة المفوّتة .

وفيه: إنّّه خروج عن محلّ النزاع الذي يفرضه النائيّني ؛ لأنّ محور البحث هو الواجب النفسي الذي فرض تحقّق جميع شرائطه ، التي هي في الحقيقة شرائط الوجوب المقدّمّي على نحو الشرط المتأخّر كي يتوجّه الوجوب المقدّمّي إلى المقدّمة ، وأمّا مع عدم تحقّق الوجوب النفسي لتحقّق شرائطه في ظرفه ، فإنّ المقدّمة لا تكون واجبة ، ولم يكن الوجوب سوى خيال محض ، ولذا فالتعجيز بترك المقدّمة لا أثر له .

والخلاصة: إنّ محلّ الكلام هو ترك المقدّمة الواجبة ، وهي تفرض مع تحقّق جميع الشرائط المأخوذة في المأمور به ، وما ذكر لم يؤخذ فيه هذا الضابط .

الفارق الخامس: إنّ وجوب المقدمات المفوّتة مختصّ بالبالغين ، وأمّا الصبيان فلا تجب عليهم وإن علموا بفوات الواجب في وقته للعجز عنه ، بخلاف وجوب التعلّم فإنّه ثابت للصبيان كما هو ثابت للبالغين .

توضيحه: إنّ وجوب المقدمات المفوّتة على مسلكنا ومسلك النائيّني من باب تتميم الجعل ، مع الفرق في أنّ مبنى النائيّني هو استشكاف المتمم بحكم العقل ،

(١) أجود التقريرات : ١ : ١٥٧ .

وأما نحن فاستكشفناه من ارتكاز العقلاء والانضمام ، فوجوب المقدمات تكليف شرعيّ يستحقّ العقوبة على تركه ، ومثل هذا لا يشمل الصبيان ؛ لأنّهم غير مكلفين بنحو يستحقّون العقوبة على تركه ، بخلاف وجوب التعلّم فإنّه عقليّ ؛ لأنّ مستنده احتمال الوقوع في مخالفة التكليف ، ومعه يحتمل الضرر ، ولذا يحكم العقل بلزوم دفعه بتحصيل القطع بعدم المخالفة ، وذلك بأن يتعلّم حكم المسألة ، ومن الواضح أنّ هذا كما هو حكم عقل البالغين ، فكذلك يدركه عقل الصبيّ أيضاً ، فإنّه يدرك بأنّه بعد ساعة قد يقع في مخالفة المولى ، ويحتمل استحقاق العقاب ، فيلزمه العقل بالتعلّم .

وقد حاول بعض الأعظم رفع الوجوب العقليّ عن الصبيّ ، الشامل لوجوب التعلّم ووجوب المقدمات على مبناه ، من كون وجوبها بحكم العقل ، بالتمسك بأدلة رفع القلم لنفي ملائكة العمل الذي عجز عنه بترك مقدماته ، أو ترك تعلّمه حال الصغر ؛ إذ هي تدلّ على أنّ فعل الصبيّ وتركه كالعدم ، فترك المقدمات كالعدم ، كترك التعلّم ، فلو عجز البالغ عن الإتيان بالمتعلّق بسبب تركه التعلّم حال الصبا ، أو تركه بعض المقدمات المفوّتة ، فإنّه لا يستحقّ العقاب ؛ لأنّ عمله لا ملاك فيه .

قال في المحاضرات : « وعلى الجملة فالصبيّ لا يكون مشمولاً لقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ؛ وذلك لأنّ اختيار الصبيّ كلا اختيار ، بمقتضى رفع القلم عنه ، وعليه فلا يكون للواجب في ظرفه ملاك ملزم بالإضافة إليه » ^(١) .

وقال : « وإن شئت قلت : إنّ مقتضى حديث رفع القلم وما شاكله هو أنّ ملاك الواجب في ظرفه غير تامّ في حقّه من ناحية التعلّم والمعرفة ، لكي يكون تركه موجباً لتفويته واستحقاق العقاب عليه ، كما هو الحال أيضاً بالإضافة إلى سائر

مَقَدِّمَاتُ الْوَاجِبِ»^(١).

ولكن نحن لا نقول بأنَّ حديثَ الرِّفْعِ ليس موجوداً في كتبنا الروائيَّةِ ، وإن وجد في كتبنا في الفقه الخلافِيَّ المقارن ، بتعبير ، ويحتجُّ عليهم ممَّا يدلُّ على أنَّه منقول في كتبهم .

ولكن نقول : بأنَّه ما هو مفاده ؟ هل المراد نفي قلم المؤاخِذَةِ ، ومعناه عدم استحقاقه للعقاب إلى حين الاحتلام ، فلا يشمل استحقاقه للعقاب بعد ذلك بتركه للتعلُّم حيث يفوت منه الواجب ؟ أو المراد رفع قلم التكليف فهو أيضاً لا يشمل المقام ، الذي يكون وجوبه عقلياً لا شرعياً ؟

نعم ، قال بعض بإيحاء عمَّا هو متعارف عند الناس من رفع القلم عنه ، أي عدَّ فعله وتركه كالعدم .

ولكنَّه لم يقل بذلك ، فإنَّ من استظهر ذلك منه قال بمسئوبيَّة عبادة الصبيِّ ، ولذا لو وكلَّ الصبيِّ إيقاع العقد فحسب ، فإنَّه لا يفيد ، بل هو كالعدم ، وكذلك إذا دفع الصبيِّ لإجراء معاملة على أمواله ، لا أموال الصبيِّ ، فإنَّ فعله غير صحيح ؛ لأنَّ فعله كالعدم ، وهو لا يقول بذلك لا في الفقه ولا في المنهاج^(٢) ، فإنَّه ذكر فيه : « إذا كانت المعاملة من الوليِّ وكان الصبيِّ وكيلاً عنه في إنشاء الصيغة فالصحة لا تخلو من وجه وجيه ، وكذا لو كان تصرفه في غير ماله بإذن المالك وإن لم يكن بإذن الوليِّ »^(٣).

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٣٧٥ .

(٢) يريد أن يقول بأنَّه بمقتضى كلام محاضرات في أصول الفقه أن تكون كلَّ تصرفات الصبيِّ وعباراته وأعماله غير نافذة ، وغير مؤثِّرة ، مع أنَّ هناك بعض تصرفاته صحيحة ، كما يقرُّ نفسه في المنهاج وفي الفقه . إذن فكيف استفاد من حديث رفع القلم إلغاء كلِّ تصرفاته .

(٣) منهاج الصالحين للسيد الخوئي : ١٦ : ٢ .

إِذْنُ فَكَيْفَ يَفْسِّرُ حَدِيثَ الرَّفْعِ بِأَنَّ فَعْلَهُ كَلَا فَعَلَ ، وَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَىْ أَثَرٌ ؟
فَمَا ذَكَرَ النَّائِيْنِىَّ مِنَ الْوَجْهِ حَقٌّ وَصَحِيْحٌ .

تقسيم الواجب للنفسي والغيري

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه للواجب النفسي والغيري .

وهذا التقسيم يعتمد على إثبات الوجوب الشرعي للمقدمات ، وأن الأوامر المتوجهة إليها أوامر شرعية وليست إرشاداً إلى التوقف التكويني ، كما في قوله تعالى : ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا ﴾^(١) أو أنها إرشاد إلى الجزئية والشرطية فيما إذا كانت المقدّمة شرعية ، ولا أن وجوبها عرضي ، فإنه ليس حقيقياً كي يبحث عنه وعن حقيقته .

فمحور البحث هو الوجوب الغيري الشرعي ، وفرقه عن الوجوب النفسي الشرعي .

ذكرت وجوه للفارق بينهما :

الفارق الأول : وهو المختار ، وهو أن حقيقة الأمر المولوي هو المشتمل على الوعيد على الترك ، على نحو اللَّفّ والاندماج ، مثل (افعل) قد استبطنت الوعيد على الترك ، أما بلا وساطة ، أو بوساطة ربط الشخصية ، وأن ترك الامتثال معناه التحدي لشخصية المولى ، وهذا الوعيد قد يكون على ترك متعلق الأمر نفسه ، وهو الوجوب النفسي ، وقد يكون على ترك ما هو وسيلة إليه ، وهو الوجوب الغيري ، بلا فرق في نحو انشاء الوجوب الغيري ، سواء كان على نحو الاستبطان

والاندماج في الوجوب النفسي، أو على نحو الإنشاء المستقل قبل إنشاء الواجب،
مثل: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ و (أذهب إلى السوق واشتر اللحم).
فالفارق بينهما هو في المنشأ والمحتوى.

الفارق الثاني: إن الواجب إن كان وجوبه لا بشرط عن وجوب شيء آخر فهو
الواجب النفسي، وإن كان وجوبه بشرط وجوب شيء آخر فهو الواجب الغيري،
فالفارق هو الإطلاق والاشتراط، وهذا الرأي مستفاد من كلمات النائي في الشك
في الواجب هو نفسي أو غيري، ولذا ذكر هناك بأن مقتضى الإطلاق هو النفسية.
ولكنه ضعيف، فليس الوجوب الغيري مشروطاً بوجوب شيء آخر، أما في
صورة عدم تعلق الإنشاء به بنحو الاستقلال فواضح؛ لأنه أما أن يكون وجوبه
من رشحات الوجوب النفسي، كما ذكره النائي نفسه، ومن المعلوم أن وجود
المعلول ليس مقيداً بوجود علته تقييداً لحاظياً وإن توقف عليه تكويناً،
فلا يستكشف عدم التقييد للحاظي من الإطلاق اللفظي؛ لأن تقييد المعلول بالعلّة
قهري، في حين أن ارتباط الاعتبارات تابع للجعل، وكذلك على مسلك التلازم
في مرحلة الإنشاء، كما ذكرنا. نعم إن وجوب المقدّمة مشروط بجميع شروط
وجوب ذي المقدّمة، سوى عدم العجز عن تعجيز بترك هذه المقدّمة.

الفارق الثالث: اختلافهما من حيث المنشأ، فالوجوب الغيري ناشئ من
ترشّح الوجوب النفسي في حين أن الوجوب النفسي هو الذي يوجد بالاعتبار
مباشرة، ولذا فمثل المقدّمات المفوّتة يكون وجوبها نفسياً.

ويناقش:

أولاً: ذكرنا سابقاً بأن مسلك الترشّح لا معنى له في الاعتباريات التي تتقوّم
بالجعل والمواضعة.

وثانياً: كثيراً ما يتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، كما في: (أذهب إلى

السوق واشتر اللحم).

وثالثاً: لا معنى للالتزام بوجود المقدمة نفسياً بعد كون الوعيد فيه على ترك ذي المقدمة وإن لم يكن واجباً لا على فوت متعلقه نفسه .

ومنه يعلم أن هناك نقطة ضعف أخرى في مسلك الإطلاق والاشتراط ؛ إذ نحن نعترف بوجود المقدمة المفوتة وجوباً غيرياً وإن لم يكن ذو المقدمة واجباً في بعض الأحيان وجوباً فعلياً ، وذلك في حال ترك المقدمة ، فإن وجوبها ثابت ، ولكن وجوب ذيلها لا يصير فعلياً للعجز الناشئ من ترك المقدمة ، ومع ذلك فكيف تصح دعوى اشتراط وجوب الواجب الغيري بوجود الواجب النفسي في مرحلة الفعلية ؟

الفارق الرابع: اختلافهما من حيث المبدأ ، فالواجب النفسي هو ما يتعلق به الشوق والغرض الداعي إلى الإيجاب ، والغيري هو ما يتعلق به الشوق والغرض بالتبع لتوقفه عليه .

وهذا الفارق صحيح في الجملة ، ولكن الكلام في الفارق بين الواجبين ، وهو ذاتي لا ربط له بالمبدأ ومقدمات الإنشاء ، والفارق داخلي وفي المحتوى ، كاختلاف المولوي والإرشادي ، والوجوب والاستحباب .

هذا مع احتياج البحث عن المشتاق إليه بالذات إلى تمحيص ؛ إذ المشتاق إليه بالذات هو الملاكات ، ولذا فلا بد من القول بأن الواجب النفسي هو المشتاق إليه بالذات المقدور للمكلف مع قابليته للفهم العرفي ، بينما الملاكات خارجة عن مدار الفهم العرفي .

فإذا توضّح الفرق الحقيقي بين الواجبين النفسي والغيري ، ينبغي التعرّض لبعض البحوث في هذا المجال .

المبحث الأول

بيان الحق عند دوران الأمر بين النفسي والغيري

ذكرنا في مبحث الصيغة أنَّ مثل (افعل) ذات جانبيين وبعدين : الجانب الشكليّ ، وجانب المحتوى ، فالجانب الشكليّ فيها هو النسبة البعثيّة والإغرائيّة ، وأمّا جانب المحتوى فهو يختلف باختلاف موارد الاستعمال ، فتارة يكون هو السؤال ، وأخرى الإرشاد ، وثالثة الوجوب ، وهكذا ، وبالطبع فإنّ تعيين المحتوى الواقعيّ للصيغة يتمّ بملاحظة الشواهد والقرائن ، وعليه فلو كان المحتوى هو الوجوب فقد ذكرنا أنَّ الوجوب هو الاعتبار المشتمل على الوعيد على الترك ، وهو بمقتضى الظاهر من عدم أخذه وسيلة يتعلّق بترك المتعلّق المخاطب به ، وعليه فحمل العقاب على ترك ما هو وسيلة إليه يحتاج إلى قرينة خاصّة ، فمن جانب المحتوى ، فالحقّ عند الشكّ بلحاظ الخصوصيّات هو كون العقوبة على ترك المتعلّق نفسه .

ومع الغضّ عن هذه الطريقة لإثبات الأصل ، فهناك طرق عديدة لإثبات النفسيّة تمسكاً بالإطلاق .

الأوّل : (التمسك بإطلاق الهيئة) ؛ لأنّ الوجوب المقدّميّ مشروط بجميع شرائط الوجوب النفسيّ ، الذي يكون متعلّق الغيريّ وسيلة إلى متعلّقه ، سوى عدم العجز بترك متعلّق الوجوب الغيريّ ، وعليه فالواجب المشكوك إن كان وجوبه غيريّاً فهو مشروط بتلك الشرائط بنحو الشرط المتأخّر ، وإن كان نفسياً فإنّه مطلق بالنسبة إليها ؛ لأنّها شرائط واجب ، وهذا واجب آخر لا علاقة له به ، ومقتضى إطلاق الهيئة هو عدم الاشتراط فيكون نفسياً .

الثاني: التمسك بإطلاق مادة المشكوك في كونه متعلقاً للوجوب النفسي أو الغيري؛ وذلك لأن المادة في جميع الأوامر الغيرية تنقيد بحصة خاصة، وهي التي تتناسب مع كونها وسيلة للغير الذي هو متعلق الواجب النفسي، فالذهاب إلى السوق الذي هو متعلق الوجوب النفسي يفترق عن الذهاب إلى السوق الذي هو مقدمة لشراء اللحم، فإن المادة في الأولى تكون مطلقة من كل جهة يحتمل تنقيدها بها، فليست مقيدة بالذهاب إلى سوق معين فيه قصاب، وكذلك ليست مقيدة بالذهاب إلى دكان القصاب أو شراء اللحم منه، أو غير ذلك من الوجوه التي يحتمل تنقيدها المتعلقة بها، بخلاف الثاني، فإنه مقيد بالذهاب إلى السوق الذي فيه القصاب، ويتعين أن يكون الوقت بحيث يكون محله مفتوحاً، ويمكنه شراء اللحم منه، وتحقيق جميع الشرائط التي يتم بها شراء اللحم، فالمطلوب من الذهاب هو خصوص الذهاب الذي يكون وسيلة إلى شراء اللحم وحتى في الأمور الشرعية، مثل (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور)، واحتملنا وجوب الطهور نفسياً، فإنه يختلف عما لو كان وجوبه غيرياً، فلا يشترط فيه تقدمه على الصلاة ولا يشترط فيه عدم نقضه بناقض، وهكذا، بخلاف ما لو كان وجوبه غيرياً فإنه يشترط بشروط خاصة تتناسب مع ما هو الشرط.

هذا بالإضافة إلى أنه سيأتي أن الواجب من المقدمة وفاقاً لجماعة من المحققين هو المقدمة الموصلة فحسب، بحيث ينبغي ترتب ذي المقدمة عليها، فلو لم يترتب فإنه يكشف عن عدم وجوبها، وعليه فالوجوب الغيري بالإضافة إلى اشتراط كون متعلقه بحيث يتناسب مع الايصال ينبغي أن يكون موصلاً أيضاً، وعليه فحين الشك يكفي إطلاق المادة لإثبات أن الواجب أعم من صلوحه لأن يكون وسيلة ترتب عليه الواجب الآخر أو لم يترتب، فيكون نفسياً.

الثالث: التمسك بإطلاق المادة لنفي دخالة الغير المشكوك كونه وسيلة إليه فيه، فيكون المشكوك نفسياً، وهو في الشرائط الشرعية، كما لو قال: (اغتسل للجمعة)

وتردّد أمره بين كونه وسيلة للصلاة يوم الجمعة وبين عدم كونه كذلك ، ومرجع الشرطيّة هنا هو تقيّد مطلوبيّة الواجب بغسل الجمعة ، ومقتضى إطلاق أدلّة وجوب الصلاة يوم الجمعة هو عدم تقيّد وجوب الصلاة بالغسل ، ولازمه هو كون وجوب الغسل يوم الجمعة نفسياً .

وقد ذكر في جملة من الكلمات منها ما في المحاضرات التمسك بالإطلاق من جهة أخرى ، وهو التمسك بإطلاق الهيئة ، بمعنى عدم تقيّد وجوبه بوجوب شيء آخر ، باعتبار أنّ حقيقة الوجوب الغيريّ هو ما توقّف وجوبه على وجوب ما هو وسيلة إليه .

وذكرنا أنّ أصل المبنى ضعيف . هذا بالإضافة إلى ضعف ما عقّب عليه من أنّه على مسلك الشيخ يفترق الحال ، فإنّ رأي الشيخ لا يقتصر على الوجوب المنشأ بالهيئة ، بل يشمل الوجوب المنشأ بالجملة الإسميّة ، غاية أنّ أدلّته كانت مختلفة ، فبعضها كانت من جهة كون الهيئة معنّى حرفيّاً غير قابل للتقييد ، وهو يختصّ بالوجوب المستفاد من الهيئة ، وبعضها آخر وهو الدليل الثاني والثالث لا يختصّ بذلك ، بل يعمّ ما لو كان الوجوب مستفاداً من الجملة الإسميّة أيضاً .

المبحث الثاني

مقتضى الأصل العمليّ

وقبل بيان أصل البحث لا بدّ من تعيين مورده .

الظاهر من كلمات الأعظم أنّ محلّ البحث هو في خصوص المقدمات الخارجيّة الغير المحضّة ، أي الشرائط الشرعيّة ، حيث يدور أمر متعلّق الواجب النفسيّ الذي يشكّ في دخالة الواجب الآخر فيه وعدمه ، يدور أمره بين الأقلّ والأكثر ، فعلى القول بدخله فيه ، وأنّ المشكوك هو واجب غيريّ ، فيكون متعلّق الواجب النفسيّ مركّباً من المتعلّق وتقيّده بالواجب الغيريّ ، وعلى القول بعدم دخله ، وأنّ المشكوك واجب نفسيّ آخر ، فيكون المتعلّق كيّاناً مستقلاًّ من دون ضميّة ، فيكون الواجب هو الأقلّ ، وهذا الحدّ ينحصر بالشرائط الشرعيّة فحسب ، ولذا فمثل الشكّ في نصب السلّم لا يشمل البحث ؛ لأنّ المتعلّق على أي حال هو الصعود على السطح .

وهنا صور ثلاث :

الصورة الأولى : أن يكون الواجب النفسيّ فعليّاً ، بمعنى تحقّق شرائطه أجمع ، ونشكّ في هذا الشيء هل هو واجب غيريّ له أم أنّه واجب نفسيّ برأسه .

الصورة الثانية : أن يشكّ في الشيء ، وهل أنّه واجب نفسيّ مستقلّ ، أم أنّه واجب لغيره ، مع عدم تحقّق جميع شرائط ذلك الغير ؟

الصورة الثالثة : أن يشكّ في وجوب الشيء لغيره مع الشكّ في أصل وجوب ذلك الغير .

الصورة الأولى :

فيمكن التمثيل لها بمن يجب عليه الغسل مع إرادته قضاء صلاة الآيات ، فيشك في وجوب الغسل هذا ، هل هو نفسي كي لا يلاحظ فيه تقدّمه على الصلاة ، أم غيري كي يلاحظ فيه ذلك مع عدم صدور ناقض منه ؟

فهنا لا إشكال في لزوم الإتيان بكلا المتعلّقين : أمّا الصلاة فواضح ، وأمّا الغسل فلا ، وجوبه ممّا لا ريب فيه ، وإنّما الشك في حقيقة هذا الوجوب ، فمورد الشك هو الارتباط بينهما وتقيّد الصلاة بالغسل ، فهل تصحّ الصلاة بدون غسل أم لا ؟ قد يقال : بأنّ الأصل الجاري هو الاشتغال ، وتكون النتيجة ترتيب أثر الوجوب الغيري على الغسل ، فيتحدّد بحدوده .

وهنا تقرّبان لهذه الدعوى ودليلها :

التقريب الأول : إنّ مرجع هذا الشك إلى دوران الأمر بين المتباينين ، فإنّ الشك في الحقيقة يرجع إلى أنّ المتعلّق أمّا أن يكون هو الغسل ، حيث يكون الوجوب نفسياً مستقلاً ، وأمّا أن يكون هو تقيّد الصلاة به ، حيث يكون الوجوب غيرياً ، فيرجع الأمر إلى توجّه الأمر النفسي الضمني إلى التقيّد ، حيث تقيّد الصلاة بالغسل . ولذا قلنا بأنّه على فرض كونه واجباً غيرياً يكون الواجب هو الأكثر ، لاحتمال توجّه أمر ضمني زائداً على الأوامر الضمنية الأخر ، يتوجّه إلى التقيّد بالغسل ، ونحن نعلم بتحقّق أحد هذين الوجوبين النفسيين ، فبأيّ تقريب نتمسك به لإثبات الاشتغال في باب دوران الأمر بين المتباينين ، يمكن التمسك به هنا لإثبات الاشتغال ، فيتعيّن عليه الغسل مع مراعاة شروط غيّرته للصلاة أيضاً .

التقريب الثاني : ما ذكر في المحاضرات وغيره ، وهو أنّ الغسل واجب أمّا نفساً أو غيراً ، وهذا العلم يوجب تعارض أصالة البراءة عن كلّ واحد من الوجوبين . وفيه : إنّ سيأتي في مبحث الأصل في وجوب المقدّمة إنكاره جريان البراءة

بالنسبة للوجوب الغيري لعدم ترتب العقاب على مخالفته بنفسه، ومع هذا فلا معنى لدعوى تعارض الأصلين في المقام، إلا أن يوجه بما يرجعه إلى التقريب الأول مؤيداً بحصرهم البحث في الشرائط الشرعية.

وقد يقال بأن الأصل الجاري هنا هو البراءة، كما ذهب إليه النائي، بناءً على أسس آرائه في هذا البحث، فإنه بالاعتراف بأمرين ينتج القول بالبراءة:

الأمر الأول: إن مرد الأمر بالتقيد إلى الأمر بالقيد نفسه، فالشرائط الشرعية في الحقيقة تقع محلاً للأوامر النفسية الضمنية، فكما ينحل الأمر بالصلاة إلى الأجزاء، فكذلك ينحل إلى الأمر بالتقيد بالطهارة؛ لأنه جزء أيضاً، وبما أن التقيد عنوان محض وجزء مرآتي، ولذا فإن الأمر سيتوجه إلى ذات القيد، فينتج وجوب الغسل قطعاً، ولكنه يدور أمره بين كونه نفسياً استقلالياً، أو نفسياً ضمناً.

الأمر الثاني: إن البراءة العقلية لا تجري في الأقل والأكثر لا النقلية، وإن مفاد حديث الرفع هو خصوص إثبات الإطلاق وعدم التقيد فقط ولا ربط له بتجزؤ الحكم وعدمه.

فالنائي يعتقد بأنه يعتبر في المرفوع أن يكون مجعولاً مجهولاً وفي رفعه منه، والتقيد بالطهارة نفسه مجعول لا ريب؛ لأنه من عمل المشرع ومجهول للشك في أنها مقيدة بها أم لا، وفي رفعه منه؛ لأنه يوجب رفع التضييق الحاصل من التقيد بالطهارة، فحديث الرفع يرفع هذا التقيد، وهو الإطلاق الظاهري؛ لأن تقابلهما تقابل العدم والملكية.

والنتيجة: إن حديث الرفع يرفع تقيد الصلاة بالغسل، فهي مطلقة، فالغسل واجب لا شك فيه؛ لأن الأمر بالتقيد أيضاً مردّه إلى الأمر بالغسل، فهو مقطوع به، والمشكوك فيه هو إطلاق الصلاة بالنسبة للغسل وتقيدها به.

وموقفنا تجاه هذا المبني هو إنكارنا للمقدمة الأولى، بل والثانية أيضاً، ولكن دعواه على مبناه حق.

الصورة الثانية :

أن لا يكون الوجوب النفسي المتعين فعلياً لعدم تحقق شرطه ، كما لو دار أمر الوضوء قبل الوقت بين كونه واجباً نفسياً فيجوز الإتيان به في ذلك الظرف ، أو غيراً كي يكون وجوبه مشروطاً بدخول الوقت كالصلاة .

وقد قسّمها بعض الأعظم إلى صورتين :

الأولى : فيما إذا دار أمر الوضوء بين النفسية مطلقاً قبل الوقت وبعده ، والغيرية فيقيد بما بعد الوقت ، وفيها : ما دام الوقت بعد لم يدخل فهو غير مجبور على فعل الوضوء ، وذلك لقضية التوسعة ، على فرض النفسية ، وأما بعد دخول الوقت فلا ريب في لزوم ، وأما تقيّد الصلاة به فكالصورة الأولى ، فبناءً على المختار فلا بدّ من أن تكون الصلاة عن وضوء ، لدوران الأمر بين الأمرين النفسيين ، وبناءً على مختار النائيّ فلا يجب ذلك لجريان البراءة عن التقييد .

الثانية : فيما إذا دار أمر الوضوء بين النفسية التي تعين عليه الإتيان به قبل دخول الوقت ، والغيرية التي تعين عليه الإتيان به بعده ، لقضية اشتراط المقدّمة بنفس شروط ذبيها ، ففي مثل هذه الصورة يحتمل القول بالاحتياط ، فيتوضأ قبل الوقت أو بعده إن نقضه لتكون صلاته عن وضوء حادث - بعد النقض - أو مستمرّ من قبل الوقت ، بناءً على كفاية الوضوء الصادر قبل الوقت ، بعد إلغاء خصوصيّة كونه بعد الوقت بأصالة البراءة عن التقييد .

ولهذه الدعوى تقريبات أيضاً :

التقريب الأوّل : بعد الالتزام بجريان العلم الإجماليّ في التدريجيّات يحصل علم إجماليّ أمّا بوجوب الوضوء قبل الوقت ، أو بوجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء ، أي بطبيعة الوضوء^(١) ، فهنا يتعين عليه الوضوء قبل الوقت ، وبعده إن نقضه ، لتكون

(١) بعد إلغاء احتمال خصوصيّة بعد الوقت في الوضوء الصلّاتيّ بأصالة البراءة .

صلاته عن وضوء .

التقريب الثاني: ما ذكره بعض الأعظم ، وملخصه : أنه بعد العلم الإجمالي بوجود أحد الوضوءين أما قبل الوقت النفسي ، أو بعد الوقت الغيري ، لا بد له من الاحتياط بعد تساقط الأصول في الطرفين ، وأما احتمال كون الوجوب الغيري هو الحصة الخاصة المقيدة بكونها بعد الوقت ، فيدفع بأصالة البراءة .

قال في هامش أجود التقريرات : « وحينئذ إذا لم يتوضأ المكلف حتى دخل وقت الصلاة فلا بد له أن يتوضأ ويوقع الصلاة بعده لأنه مقتضى العلم الإجمالي الموجب للاحتياط كما عرفت ، وأما إذا توضأ قبله فلا يجب عليه إعادة الوضوء بعد دخوله ؛ لأن تقيّد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت ولو على تقدير كون وجوبه غيرياً ، مجهول ، فيرجع معه إلى البراءة »^(١) .

ويناقش هذا التقريب :

أولاً: ما ذكرناه من انكاره لجريان الأصول في الوجوبات الغيرية ، فلا معارض لجريان البراءة في الوجوب النفسي .

وثانياً: يمكن إنكار العلم الإجمالي أساساً أما قبل الوقت ، فإن طرف العلم الإجمالي المزعوم هو لوجوب الغيري ، وهو إنما يتوجه إذا دخل الوقت ولم يكن متوضئاً ، وإلا فلو كان متوضئاً قبل الوقت ، واستمر وضوءه إلى ما بعد الوقت وإلى حين الصلاة ، فلا يجب عليه الوضوء جديداً ، لحصول الطبيعة ، فلا وجه لتصور العلم الإجمالي قبل الوقت لأنه تعليق .

وأما بعد الوقت ، كما لو لم يتوضأ قبل الوقت ، وحصل له العلم بعد الوقت أما بوجوب الوضوء قبل الوقت نفسياً ، أو بوجوبه غيرياً بعده ، فإن هذا العلم الإجمالي لا يفيد تنجيذاً للخروج أحد أطرافه - وهو الوضوء قبل الوقت - من محلّ الابتلاء ،

(١) أجود التقريرات : ١ : ١٧٠ .

فهو كما لو علمت أمّا بحرمة ماء هذا الإناء ، أو ماء إناء شربته أمس ، فهنا لا ينجز العلم الإجماليّ ، وإن حصلت المخالفة القطعية فيما لو شربت هذا الإناء ، إلّا أنّ وظيفة العبد هو تحصيل التكليف المنجزة .

وأما دعوى أنّ الوضوء واجب هو الوضوء مطلقاً قبل الوقت أو بعده ، بإلغاء خصوصيّته بعد الوقت بالأصل .

فهذه الدعوى باطلة بعد تقييد وجوب الوضوء بالوقت تبعاً لتقييد الصلاة ، ومن المعلوم أنّ ظرف الواجب يتقيد إن تقيّد ظرف الوجوب .

لا يقال : فعلى ما ذكرتم يكون الوجوب الغيريّ مشروطاً بعدم تحقّق متعلّقه قبل الوجوب النفسيّ ، مع أنّهم يدّعون اشتراك المقدّمة وذيها في شرائط الوجوب ، وهنا للوجوب الغيريّ شرط زائد لا يشترط به الوجوب النفسيّ .

ولكن بما أنّنا لا نعترف بالاشتراك كما ذكرناه فيمكن أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بشرط زائد . هذا مع أنّ ذلك يكون دليلاً على بطلان أصل التصوير .

فالحقّ فيه : أنّ طرفي العلم هما الوضوء قبل الوقت ، والصلاة المتقيّدة بالوضوء حيث يمكن أن تكون متقيّدة بطبيعيّ الوضوء ، فهو يريد أن تكون الصلاة عن وضوء ، ولكن كون القيد هو الطبيعيّ لا يعني توجّه الأمر الغيريّ إلى الطبيعيّ ، بل هو متوجّه إلى التقيّد بالوضوء ، وهو المشروط بالوقت لا متعلّقه .

الصورة الثالثة :

أن لا يكون هناك وجوب نفسيّ مفروض الوجود ، كما لو علّم إجمالاً بوجوب الوضوء نفسياً ، أو بوجوب الصلاة نفسياً ، حيث يعلم بوجوب الوضوء أمّا نفسياً أو غيريّاً ، والعمدة في الأقوال المطروحة لعلاج المسألة قولان :

القول الأوّل : جريان أصالة الاشتغال ، فيتعيّن عليه الجمع بينهما ، أي الوضوء الموصل للصلاة بحكم العقل في جميع موارد دوران الأمر بين متباينين ،

وهو المختار .

القول الثاني: جريان أصالة البراءة ، وهو مختار النائيين وبعض الأعظم ، وذكرت له عدة تقريبات :

التقريب الأول: سلوك طريقة الشيخ في علاج العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر ، حيث عالج به بأن الأقل واجب قطعاً ، أما بوجوب نفسي أو بوجوب غيري ، فينحل العلم الإجمالي حيث يكون أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل ، والثاني مشكوكاً ، فكذلك العلم بالوضوء هنا .

ولا يرد عليه بعدم توجه الوجوب الغيري للأجزاء الداخلية .

إذ البحث عن الشرائط الشرعية لا الأجزاء .

ولكن يناقش هذا التقريب بما اعترض به المتأخرون عن الشيخ ، بأن العلم الإجمالي المتقوم بأحد وجوبين نفسيين لا ينحل بالعلم بأن أحد أطرافه واجب أما نفسياً أو غيرياً ، وعليه فالعلم الإجمالي في محل البحث يبقى على حاله .

التقريب الثاني: ما هو مقتضى الأسس الفكرية للنائيين ، وإن لم يذكر في تقريراته ، فما نفهمه من خلال آرائه وأسس تفكيره الأصولي .

وهو أن الأمر بالمركب كما ينحل إلى الأجزاء كذلك ينحل إلى الشرائط ، فيتوزع عليها لما ذكرناه من التزامه بأن التقيد الذي هو جزء معنى حرفي ، ولذا فهو ملحوظ على نحو الآلية والمرآتية ، فالأمر المتوجه إليه يتوجه إلى ذات القيد ، فالمأمور به بالأمر النفسي الضمني هنا هو ذات الوضوء ، ولذا فالبحث يكون من صغريات بحث الأقل والأكثر ، فنحن نعلم بوجوب الوضوء نفسياً ، ولكن نشك هل أنه ضمني ليكون الواجب هو الأكثر ، أي مع الصلاة أو أنه نفسي ، ليكون الواجب هو الأقل ، أي الوضوء فحسب ، ووجوب الوجوب نفسياً متيقن ، والأكثر مشكوك ، فتجري البراءة عن الأكثر ، ويتعين عليه الوضوء فحسب ، وتكون النتيجة جريان البراءة .

وهو التوسيط في التنجيز ، ومعنى ذلك أنَّ ترك المركَّب المأمور به إن استند إلى الجزء المعلوم الوجوب فإنَّه يستحقَّ العقاب على تركه ؛ لأنَّه ترك للتكليف الواصل ، وإن استند إلى الجزء الغير المعلوم الوجوب فإنَّه يستحقَّ العقاب على تركه ؛ لأنَّه مستند إلى ترك متعلِّق تكليف غير واصل .

ولكن ذكرنا بطلان أصل المبنى ، وأنَّ الأمر بالتقييد لا يسري إلى القيد .

التقريب الثالث : ما ذكره النائيّ وبعض الأعاضم تقريباً لجريان الاشتغال ، قال في أجود التقريرات : « وأخرى لا يعلم إلَّا بوجوب ما يدور أمره بين المقدِّمة والنفسية ، ويحتمل أن يكون واجب آخر فعليّ يكون هذا مقدِّمة له ، وحينئذٍ لا إشكال في وجوب الإتيان به على كلِّ حال ، للعلم باستحقاق العقاب على تركه ، أمّا لنفسه أو لكونه مقدِّمة لواجب فعليّ ، وأمّا ترك الواجب النفسيّ المحتمل من غير ناحيته ، فهو جائز لأصالة البراءة . **وبالجملة :** تركه المستند إلى ترك معلوم الوجوب ممّا يوجب العقاب ، وأمّا تركه من غير ناحيته فالمكفّل لجهله في سعة منه ، وتشمله أدلّة البراءة » ، انتهى ^(١) .

ووضّحه في المحاضرات بتقريب : أنَّ الباب يشبه باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ، إلّا أنَّ الانحلال هناك يختلف عنه هنا ، فإنَّ الانحلال هناك مستند إلى جريان البراءة عن التقييد ، حيث يدور الأمر بين وجوب الأقلّ بشرط الجزء المشكوك أو لا بشرطه ، ولا يعارض بجريان البراءة عن الإطلاق ، فإنَّها ترفع التضيق عن العباد ، فلا تجري البراءة لنفي الإطلاق الذي مفاده التوسعة عن العباد ، فلا تجري البراءة لنفي الإطلاق الذي مفاد التوسعة عن العباد ، فالموضوع هو الشكّ في الإطلاق والتقييد في حين أنَّ متعلِّق الشكّ هنا هو الوجوبان النفسيّان ، فالانحلال هنا في مرحلة الحكم لا التنجّز ؛ لأنَّه بترك الوضوء يقطع باستحقاق

العقوبة بخلاف ترك الصلاة .

وفيه: مع الغض عن أن البراءة تجري في الأحكام التكليفية في حين أن التقييد من شؤون المتعلقة فلا تجري فيه البراءة ، وأما جريان البراءة عن نفس الوجوب فإنه يتعارض مع وجوب الأكثر ، والتفصيل في محله .

ولدينا عدة أسئلة نطرحها هنا :

الأول: لو كان هذا الاستدلال صحيحاً ، فلماذا لا تستندون إليه في بحث الأقل والأكثر ، فيقال بأن ترك الأقل موجب لاستحقاق العقوبة يقيناً ، أما لتركه بنفسه ، أو لإيجابه ترك الأكثر ، بخلاف ترك الأكثر ؟

الثاني: لو كان هذا الاستدلال صحيحاً ، فلماذا لا تستندون إليه في الصورة الأولى ، فيقال بأن ترك الغسل موجب لاستحقاق العقوبة قطعاً ، أما لنفسه أو لإيجابه ترك الصلاة ، بخلاف ترك الصلاة ؟

والحقيقة أن مرحلة العقوبة واستحقاقها متأخر عن جريان الأصول ، ولذا فلو ثبت مؤمن من أصل وغيره ، فإنه لا تصل النوبة للعقوبة ، وللعلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسياً ، أو وجوب الصلاة نفسياً ، وفي كلا الوجوبين لا بد أن يجري الأصل الرافع للعقاب على الترك ، فيجري الأصل لرفع استحقاق العقوبة على ترك الوضوء نفسياً ، وعلى ترك الصلاة نفسياً لا الوضوء الغيري ؛ لأنه لا يشتمل على العقوبة على الترك ، وبما أن هذه الأصول لا تجري مع العلم الإجمالي ، ولذا فإن العقل يحكم باتباع طريقة يأمن فيها من العقاب ، ولذا فإنه يحكم عليه بلزوم الإتيان بالوضوء الموصل للصلاة ، وهو ما ذكرناه .

المبحث الثالث

في الوجوب الغيري، واستحقاق العقوبة والمثوبة عليه

لا بدّ في البداية من طرح الوجوب النفسي، وسرّ حكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته.

والحقيقة أنّ السرّ لا بدّ أن يبحث عنه في ذات الأمر النفسي، واكتشاف منابعه من حقيقته نفسها، وقد ذكرنا مراراً بأنّ المتعارف هنا نظريّتان:

النظرية الأولى: ما ذكره جماعة من أنّ استحقاق العقاب ناشئ من التحدّي لشخصيّة المولى المرتبطة بالإتيان بمتعلّق أمره، وهو هتك وظلم له، والظلم قبيح، أمّا عقلاً بالبداهة، أو عقلياً لكونه من المشهورات على ما اختاره الأصفهانّي.

ونحن وإن كنّا إيجابيين تجاه هذه النظرية، ولكن لا نعترف بها بالنسبة للمولى الجليل الذي يجلّ عن أن يناله عبد مخلوق ضعيف بشيء، فيهتك أو يظلمه، فإنّه بذلك يظلم نفسه ويهتكها ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(١). نعم، هو متحقّق في أوامر رؤساء العشائر وشيوخهم، وفي أوامر السلاطين والأمراء ورؤساء الجمهوريّة الصوريّين.

النظرية الثانية: إنّ استحقاق العقوبة وليد اشتغال الأمر النفسي على الوعيد على الترك، واندماجه فيه، وذلك فيما إذا صدر ممّن له الولاية والأمر، وهو الله سبحانه وتعالى، وبذلك يختلف عن الإرشاديّ، مع اشتراكهما في الاشتغال على الملاك.

وأما استحقاق المثوبة ، فليس الأمر المولوي الوجوبي متقوماً به ، ولكن الغالب في الأوامر عند العقلاء ، وعلى الأخص في الآيات الكثيرة الواردة في الوعد بالأجر والثواب ، وقد ورد في مفردات الراغب الأصفهاني : الأجر وهو فيما كان عن عقد ، وما يجري مجرى العقد ، ولكنه يختص بالنفع ، بخلاف الجزاء ، فإنه ما كان عن عقد وغير عقد ، وهو يقال في النافع والضار : ﴿جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ﴾^(١) ، ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾^(٢) ، فالظاهر من ذلك أنه تعهد من الله بالمثوبة على الفعل ، وهو لطف منه ، وكلما كان الجزاء أكثر فهو أكثر لطفاً من الله ؛ لأنه يكون تحريضاً على العمل وهو يتناسب طردياً مع أهمية الملاك المترتب على العمل ، ولكن هل أن العبيد يستحقون المثوبة على العمل أم لا ؟

ذكر في المحاضرات تبعاً للمفيد أنه تفضل منه تعالى ، لا أنه على نحو الاستحقاق ؛ لأنه لا معاملة بين العبيد والله تعالى ، ولا أن العبد أجير له .

ولكن بعد التزام الله بالثواب على العمل ، والله لا يخلف الميعاد ، والعبد حينما يأتي بالعمل يأتي به بما هو مندمج بالوعد والوعيد ، ولذا فإنه يكون أجراً له ، كما عبر القرآن الكريم بذلك ، وهو لا يتنافى مع التفضل ؛ لأن الوعد تفضل لا أنه يستحق الثواب ؛ إذ أنه كان يمكن لله تعالى أن يكتفي بالايعاد ، فهو أجر وتفضل واستحقاق عقلي .

وأما بالنسبة للأوامر الغيرية ، فليس الوعيد مترتباً على ترك المتعلق بنفسه ، بل على ما متعلقها وسيلة إليه ، فالعقاب لأجل إيجاب مخالفتها تفويت متعلق الوجوب النفسي ، وإن لم يصرف فعلياً في ظرفه ، وكذلك بالنسبة للوعد على الفعل ، فإنه مترتب على الإتيان بذي المقدمة ؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق

(١) الكهف ١٨ : ١٠٦ .

(٢) الإنسان ٧٦ : ١٢ .

إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت ولا بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من مقدمات. ولكن قد يقال بأنه لو قصد الوصول إلى ذي المقدّمة بالإتيان بها، فهو منقاد، ولذا يستحقّ الثواب عليه بحكم العقل.

ولكن ذكرنا في مبحث التجزي - تبعاً لصاحب الكفاية - أنّ الانقياد يكشف عن الحسن الفاعلي، وأنه مطيع، كما أنّ التجزي يكشف عن خبث السريرة، وأمّا الثواب والعقاب فهما مترتبان على الحسن الفعلي وقبحه، أي على نفس العمل حسناً كان أو قبيحاً.

المبحث الرابع

في المصحح والمنشأ لعبادية الطهارات الثلاث

لا ريب في أنّ عباديّة متعلّقات الواجبات النفسيّة وليدة نفس الأمر النفسيّ ،
توصليّاً كان أو تعبديّاً ، وهو المصحّح لانطباق عنوان التعبد والانقياد على الإتيان به ،
حيث يكون داعياً للإتيان بالعمل امثالاً له ، فيمكن الإتيان بقصد التعبد فيصدق
عنوان العبادة على العمل المأتي به ، وإن اختلف في كيفية تحقيق تحريك العبد
نحو الإتيان بالمتعلّق بقصد الامثال ، على المسالك الثلاثة التي ذكرناها في مبحث
التعبديّ والتوصليّ :

الأوّل : إنّ الأمر بالمركب ينحلّ على أجزائه إلى أوامر ضمنيّة ، فيكون الأمر
بقصد القرية مرذّة إلى الإتيان بالذات المركّبة بقصد الأوامر الضمنيّة المتوجّهة
إلى الأجزاء .

الثاني : إنّ الأمر الأوّل لا يكفي لذلك ، بل لا بدّ لإلزام المكلف به بمتّم الجعل .
الثالث : إنّ الأمر الأوّل لا يكفي ، بل إنّ العقل يحكم بإتيان العمل بقصد التعبد .
فهناك فرض صدق العبادة على الإتيان بالعمل بقصد التعبد مسبقاً ، فلا ريب
في صدق العبادة على إطاعة الأوامر النفسيّة .

وأما بالنسبة للأوامر الغيريّة ، فقد أشكل على إيجابها لصدق العباديّة بإتيان
متعلّقها بداعي امثال أوامرها ، فليس الأوامر الغيريّة مصحّحة للعباديّة بوجهين
سنذكرهما ، ولذا فالطرق الثلاثة لا موضوع لها ؛ لأنّها إنّما ترد في خصوص فرض
صدق العباديّة .

ولذلك نشأت مشكلة صدق عباديّة الطهارات الثلاث المفروضة الأصل عند كلّ المسلمين ، سوى أبي حنيفة ، فقد أنكر أن يكون منشأها الأوامر الغيريّة المتعلّقة بها بوجهين :

الوجه الأوّل : (من جهة المحتوى) ، فقد ذكرنا أنّ الأوامر الغيريّة لا تنشأ من ملاك قائم بمتعلّقاتها ، لتكون مشتاقاً إليها ، ومحبوبة للمولى ، ويترتب العقاب على ترك امتثالها ، بل من ملاك قائم بما تكون هذه المتعلّقات وسيلة إليه ، ولذا فهي متمحّضة بجهة الطريقيّة إلى متعلّقات الواجبات النفسيّة ، حيث الملاك والمحبوبيّة ، والثواب والعقاب ، فلا طاعة في الأوامر الغيريّة كي يكون امتثالها بقصد التذلل موجباً لانطباق العبادة عليها ؛ إذ لو صدقت الإطاعة فيها للزم صدق العصيان على مخالفتها ، ومعناه ترتّب العقوبة ، وهو مناقض لما ذكر ، وهذا هو معنى قولهم : إنّ تلك الأوامر أوامر توصليّة لا تقتضي عباديّة متعلّقاتها ، ولكن لا بمعنى التوصليّة المقابلة للتعبديّة ؛ إذ هي قابلة لأن يؤتى بها بقصد التّعبد ، وإن لم يكن ملاكها متقوماً بها ، وأمّا هنا فلا يصحّ أن ينطبق عليه التّعبد ، وإن قصد امتثال الأمر ؛ لأنّه فرع كونه محبوباً ، وصدق الطاعة على الإتيان به .

قال في الكفاية : «إذا كان الأمر الغيريّ بما هو لا طاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله ، فكيف حال بعض المقدّمات كالطهارات ، حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقربة والمثوبة بموافقة أمرها»^(١) .

الوجه الثاني : إنّ الحيثيات التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى الحيثيات التقيديّة ، والحكم فيها لا يسري من الحيثيّة إلى المتحيّث ، ولو أسند إليه فمع العناية ، فلو قيل : ضرب اليتيم للتأديب حسن لا لأجل التأديب ، بل لكونه إحساناً إليه ، فالحقيقة أنّ الحسن هو الإحسان لليتيم ، ولذا فإنّ نسبة الحسن إلى الضرب

للتأديب ، تكون مع العناية والمجاز ، وكذلك قولنا : وضع السلم واجب عقلاً لكونه مقدّمة للواجب ، فالواجب حقيقة هو عنوان المقدّمة ، ونسبته إلى وضع السلم مع العناية ، وبالنسبة للوضوء والتميم والغسل لا تتّصف بالوجوب إلّا إذا اقترنت بقصد القرية ؛ لأنّ الواجب غيريّاً هو عنوان المقدّمة ، وهو لا ينطبق إلّا على الطهارة ، وهي لا تتحقّق إلّا مع صدور هذه الأفعال الثلاثة بقصد القرية ، ولذا فلا بدّ من فرض عباديّة هذه الثلاثة قبل توجّه الوجوب الغيريّ إليها ، فلو أريد الاستمداد لذلك من الوجوب الغيريّ وعنوان المقدّميّة في توصيفها بالعباديّة ، فإنّه يلزم الدور ، ولذا فلا وجه لجعل الأوامر الغيريّة هي المنشأ لعباديّة متعلّقاتها .

ونتيجة لهذين الاعتراضين سلك الأعظم طرقاً متعدّدة لتصحيح المنشأ لعباديّتها ، ونحن لا نتقبّل هذين الوجهين ، ولذلك يكون نشوء العباديّة من نفس الأوامر الغيريّة على وفق القاعدة .

الحلّ الأوّل : لتصحيح عباديّة الطهارات الثلاثة بالأمر الغيريّ :

أمّا بالنسبة للوجه الأوّل ، فنحن لا نتقبّل عدم صدق الانقياد والطاعة على الانبعاث عن الأمر الغيريّ ، وقضيّة العباديّة لا تحتاج إلى أكثر من الانبعاث عن أمر المولى والتذلّل له ، وأمّا دعوى ملازمة الانقياد مع العصيان في صورة الترك فباطلة ، فإنّ الإطاعة بمعنى الانبعاث عن بعث المولى لا تلازم أن يصدق عنوان التمرد والعصيان على ترك متعلّقه ، فإنّ ذلك مبتنٍ على ما ذهبوا إليه من كون العقوبة على تحدّي شخصيّة المولى وهتكها وظلمه ، ونحن ندّعي أنّه انقياد وتجرّي يكشف عن سوء الفاعل وسريرته . هذا ، مع أنّه ينقض على مسلّكهم بالاستحباب ، فإنّ موافقته انقياد ، مع أنّ تركه لا يعدّ عصياناً وتمرداً .

وأمّا بالنسبة للوجه الثاني ، فإنّ رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى التقيديّة ، إنّما هو في مدرّكات العقل العمليّ لا في مدرّكات العقل النظريّ الذي يتمثّل في إدراكه للواقعيات من دون أن يصدر منه أي حكم ، ولو لاحظنا الواقع لرأينا أنّ

الأمر يتوجّه إلى نفس المقدّمة الخارجيّة بقصد التوصل ، وإن كان العقل العملي يدرك أنه لأجل انطباق عنوان المقدّمة عليه فلا يحقّ له أن يحكم بأنّ الواجب هو عنوان المقدّمة .

وبناءً على الالتزام بأنّ عنوان المقدّمة حيثيّة تعليليّة ، فالأمر لا يتوجّه إلى عنوان المقدّمة كي يرد الدور ، بل يتوجّه إلى الغسلتين والمسحنتين اللتين هما المقدّمة ، وعليه فيمكن أن يأتي بهما بقصد امتثال الأمر الغيري المتوجّه إليهما ، لا إلى عنوان المقدّمة . هذا مع ما سنذكره من أنّ جزء المقدّمة مقدّمة أيضاً .

فالحلّ الأوّل لهذه المشكلة هو إثبات إمكان نشوء عباديّة الشيء بقصد أمره الغيري .

الحلّ الثاني : ما ذهب إليه صاحب الكفاية من استحبابها النفسي .

قال : « فالتحقيق أن يقال إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة عبادة وغاياتها إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات ، فلا بدّ أن يؤتى بها عبادة ، وإلا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها ، فقصد القرية فيها إنّما هو لأجل كونه في نفسها أموراً عباديّة ومستحبّات نفسيّة ، لا لكونها مطلوبات غيريّة » ^(١) .

وقد اعترض عليه النائي - على ما نقل عنه - باعتراضات ثلاثة :

الاعتراض الأوّل : إنّ ما أفاده صاحب الكفاية لا يعمّ التيمّم إذا عمّ الوضوء ؛ إذ لم يدلّ دليل على استحبابه .

وأجاب عنه في المحاضرات : بأنّه يمكن الاستفادة استحباب التيمّم من قوله ﷺ : « **إِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ** » ^(٢) بضميمة ما دلّ من الإطلاقات على استحباب الطهور في نفسه ، فالنتيجة أنّ التيمّم بما أنّه طهور فهو مستحبّ بمقتضى هذه الإطلاقات .

(١) الكفاية : ١٧٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ : ٣٨٦ ، الباب ٢٣ من أبواب التيمّم ، الحديث ٥ .

ولكنه ضعيف من وجوه:

الأول: لم يرد في التراب نصّ بذلك، وما ورد أخذ فيه الصعيد، كما ورد في موثقة سماعة. هذا مع أنّ كون التراب أحد الطهورين لا علاقة له بالتيّم. نعم، لو ورد أنّ التيمّم أحد الطهورين، كما ذكره في هامش أجود التقريرات، لكان فيما ذكره وجه، ولكن أنّى لنا بإثبات ذلك، ولا مجال لدعوى أنّ التراب لا يكون طهوراً، كما أنّ الماء أيضاً لا يكون كذلك، بل أنّ استعمالهما بالطريقة الخاصة موجب لتحصيل الطهارة، فإسناد الطهور إليه بنحو من العناية والمجاز، وذلك لأنّ المراد من الطهور هنا هو المطهر، ولا دليل على حمله على المجاز. هذا مع أنّ التراب لا ربط له بالتيّم، ولذا فقد أجاز في محلّه التيمّم على الأملس، ولم يعتبر مقارنة العلوق حال التيمّم، ممّا يدلّ على أنّ التراب لا يتعدّى كونه معدّاً للتيّم فحسب.

الثاني: لم يرد أي إطلاق يدلّ على استحباب الطهور ومحبوبيّته، سوى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(١)، والمراد منه هنا هو حالة التطهر المتولّدة من الأفعال الثلاثة، ونسبته إليها نسبة المحصل للمحصل، واستحباب المحصل لا يعني استحباب المحصل. هذا ومع فرض ورود إطلاق كهذا، ولكن الظاهر أنّ المراد منه الطهارة، أي الذي يقوم بالتيّم أو الوضوء أو الغسل قياماً صدورياً لا قياماً حلولياً، أي بمعنى المطهريّة، فيكون كالأول، فلا يوجد أي دليل على استحباب الطهور بما أنّه عنوان منطبق على التيمّم.

الثالث: على فرض التسليم بأنّه عنوان ينطبق على التيمّم، ولكنه لا ينطبق عليه إلّا إذا أتى به بقصد القرية، وعليه فلو أريد للتيّم كسب القرية والعبادة من الأمر النفسي المتوجّه للطهور، فيكون دائراً؛ لأنّ التيمّم لا يكون قريباً إلّا بالإتيان

به بقصد امتثال الأمر النفسي المتوجّه للظهور في حين أنّ الظهور لا ينطبق على الوضوء إلا إذا أتى به بقصد القرية ، فلا ينطبق عليه بدونه .

الاعتراض الثاني : ووضّحه في المحاضرات بما نصّه : إنّ الطهارات الثلاث بما أنها مقدّمة متّصّفة بالوجوب الغيريّ فعلاً ، ومعه لا يمكن بقاء الأمر النفسي المتعلّق بها بحاله لوجود المضادة بينهما ، فلا بدّ عندئذٍ من الالتزام باندكاكه في ضمن الوجوب ، ومعه كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها .

ويشكل عليه :

أولاً : لا مقتضي للالتزام بالاندكاك هنا ، كما التزم به المحاضرات في نذر المستحبّات باعتبار أنّه توصليّ ؛ إذ لا تضادّ بينهما مبدئاً ومنتهى ، أمّا من جهة المبدأ فلاّ وعاء ملاك المستحبّ غير ملاك الوجوب الغيريّ ، فلا يقال إنّ الملاك أمّا أن يكون ملزماً فلا بدّ أن يكون الحكم وجوبياً ، وأمّا أن لا يكون فيكون استحبابياً ؛ لأنّ وعاء الاستحباب هو الوضوء ، ووعاء الوجوب هو الصلاة ، وأمّا من جهة المنتهى فكذلك ، فإنّه مع كون المحتوى للوجوب هو الوعيد على ترك متعلّقه ، أو ما هو وسيلة إليه الذي يوجب تركه عدم تحقّقه ، والمحتوى للاستحباب هو الوعد على الفعل ، لا يبقى أي مقتضي للوقوع في الحيرة والتردّد ؛ لأنّ الوعد والوعيد على الوضوء ممّا يدفعان بالمكلف أكثر للوضوء .

هذا مع ما ذكرناه من عدم تصوّر الاندكاك والاشتداد ، وغيرها من خواصّ التكوينيّات في الأحكام التي هي من الاعتباريّات التي تدور مدار اعتبار المعبر ، . هذا وكيف يندك اعتبار صدر في وقت مع اعتبار صدر في وقت آخر .

وما ذكر في المحاضرات تعليقيّاً على ذلك بما نصّه : « أضف إلى ذلك أنّه لا اندكاك ولا تبدّل في البين على ضوء نظريّتنا من أنّه لا فرق بين الوجوب والاستحباب إلّا في جواز الترك وعدم جوازه ، وعليه فعند عروض الوجوب يتبدّل

الجواز بعدمه»^(١).

ضعيف : إذ بجعل الفارق بينهما بالاقتران بجواز الترك وعدمه يثبت الوجوب فحسب ، مع ارتفاع جواز الترك ولا يبقى الاستحباب ، ويعود الإشكال .

وثانياً: إن انتفاء الحكم الاستجابي بالاندكاك لا يعني انعدام ملاكه ومحبوبيته ، وقصدهما كافٍ في التعبدية ، ولا يرد إشكال كيفية كشف وجود الملاك مع انعدام الحكم ، فإن الحكم بالاستحباب مستكشف من الروايات المصرحة بترتب الثواب على الوضوء ، ولذا فلو حصل مانع من استكشاف الحكم فإن الملاك يبقى لبقاء الثواب .

الاعتراض الثالث: إن لازم كون المنشأ للعبادية هو الأمر الاستجابي بطلان عبادة الشخص المعتقد بعدم استحبابه أو الجاهل به أو الغافل عنه ، وهو كما ترى . وقد توجه صاحب الكفاية لمثل هذا التوهم ، فبيّنه بنحو دفع توهم مقدّر ، فقال ما نصّه : « والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدّمة فافهم »^(٢) .

فالأمر الغيري يتعلّق بالمقدّمة وهي هذه الأفعال المأمور بها بالأمر النفسي ، فيكون قصد امتثال هذا الأمر النفسي حاصلاً ضمناً عند قصد امتثال الأمر الغيري ، وإن لم يلتفت المكلف إلى هذا الأمر تفصيلاً فضلاً عن قصده .

وفيه: إن قصد الأمر النفسي لو كان مقوماً للمقدّمة فكيف يعقل تحقّقه مع الاعتقاد بعدمه ، أو الغفلة عنه ، وقصد التوصل بالوضوء مثلاً للصلاة .

هذا ، وقد أنكر النائيي على ذلك بأنّ لازمه صحّة صلاة الظهر لو أتى بها بقصد

(١) محاضرات في أصول الفقه : ٢ : ٤٠٦ .

(٢) الكفاية : ١١١ .

أمرها الغيريّ فيما لو جهل وجوبها النفسيّ، ولكن علم بأنها شرط لصحة صلاة العصر، وكذلك لازمه صحة صوم المعتقد بعدم استحباب الصوم، ولكن علم بشرطيّة الاعتكاف به، فقصد امتثال الأمر الغيريّ، مع أنّ الأوّل ضروريّ الفساد (المحاضرات)، والثاني أيضاً باطل.

ولكن لا ضرورة للبطلان، وعلى الأخصّ عند من يكفي في تحقّق العباديّة بمطلق الإضافة، وسيأتي أنّ قصد التوصل بالمقدّمة موجب لعباديتها، فهو هنا يأتي بالصوم أو بصلاة الظهر بقصد التوصل إلى الاعتكاف وصلاة العصر، فيكونان عبادة. وعلى أي حال، فما ذكره صاحب الكفاية حلاً لمشكلتنا غير صحيح، ولا يمكن الركون إليه.

الحلّ الثالث: وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيّ. ومحصّله: أنّ عباديّة الطهارات الثلاث تتمّ بالإتيان بها بقصد الأمر الضمنيّ المتوجّه إليها بعد الالتزام بأنّ الأمر بالمركب ينحلّ على الشرائط الشرعيّة، كما ينحلّ على الأجزاء.

ولا يشكل عليه: بأنّ لازم الانحلال حتّى على الشرائط هو تعبديّة جميع الشرائط بعد كون الأمر المتعلّق بالمركب كلّ تعبدية.

فإنّ تعبديّة هذا الأمر لم تتمّ بالأمر نفسه، بل بمتّم الجعل، ولذا فإنّ التعبديّة تدور مدار هذا المتّم، فلربّما يثبت المتّم لبعض الشرائط دون أن يثبت للبعض الآخر، وقد تعجّب من الشيخ كيف لم يتوجّه لذلك.

وقد اعترض على هذا الرأي من قبل المحقّقين العظام، كلّ بطريقته، ولكن هناك جهة مشتركة في الجميع وتتلخّص في أنّ لازمه عدم الفرق بين الأجزاء والشرائط. ولكن سبق أن تعرّضنا لهذا الاعتراض في أوّل البحث، وذكرنا أنّ الفارق يتوضّح بمعرفة ثلاث جهات:

الجهة الأولى: إنّ الأمر الضمنيّ يتوجّه إلى التقيد الذي هو جزء والقيّد خارج،

ولذا فقد عدّه من المقدمات الخارجية .

الجهة الثانية: ينبغي التوجّه إلى أنّ جزئية التقيد متأخرة رتبة عن جزئية بقیة الأجزاء ، وهو واضح ، بعد كون التقيد من حالات الأجزاء ومن كیفیاتها .

الجهة الثالثة: بعد الالتزام بأنّ الأمر يتوجّه إلى التقيد ، ينبغي التوجّه إلى أنّ التقيد في حدّ ذاته معنًى حرفي ومعنى انتزاعي ، ولذا فإنّ واقعیه بواقیة الطرفين ، ولذا فإنّ الأمر المتوجّه إليه يكون في الحقيقة أمر بإيجاد القيد بتوسط التقيد ، بخلاف الأمر بالأجزاء ، فإنّه يتوجّه إليها بالذات من دون توسط .

وعليه فإنّ انبساط الأمر على أجزاء المركّب وشرائطه لا يعني عدم الفرق بينهما ، بل إنّ ينسبط على الأجزاء من دون توسط ، بخلاف توجّهه إلى الشرائط فإنّه يتمّ بتوسط عنوان التقيد ، فالأمر الضمني يتوجّه إلى نفس الشرائط ، ويؤيد هذه الدعوى بعض الروايات الواردة في باب الوضوء .

منها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « أَنَّ الْوُضُوءَ حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يُطِيعُهُ وَمَنْ يَعْصِيهِ ، وَأَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ وَإِنَّمَا يَكْفِيهِ مِثْلُ الدَّهْنِ » ^(١) .

وهو في الحقيقة إشارة إلى أنّ المؤمن لا ينجّسه شيء من أسباب الوضوء ؛ لأنّ النجاسة لا تطهر إلّا بإزالة الماء عليها ، وانفصاله عنها ، ولذا قال : « يَكْفِيهِ مِثْلُ الدَّهْنِ » ، والرواية بحسب ظاهرها طبقت عنوان الإطاعة والعصيان على الوضوء لكونه حدّاً من حدود الله ، وظاهره أنّه قابل للتكليف والإطاعة والعصيان ، ولا يمكن أن يكون أمره استحبابياً أو غيريّاً ؛ لأنّ الأوّل غير قابل للعصيان ، والثاني غير قابل لكليهما ، وأمّا حمل العصيان على معنى لا يستبطن العفو فهو لا يعترف به الأصوليون .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٤٣٨ ، الباب ٣١ من أبواب الوضوء ، الحديث ١٢ .

ومنها: الروايات التي ورد فيها التعبير عن الوضوء بأنه فريضة، كما في صحيحة زرارة، قال عليه السلام: «وَالْوُضُوءُ فَرِيضَةٌ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ السُّنَّةِ يَنْقُضُ الْفَرِيضَةَ» (١).

ومنها: صحيحة الحلبي، وفيها قال عليه السلام: «إِذَا ذَكَرْتَ وَأَنْتَ فِي صَلَاتِكَ أَنْكَ قَدْ تَرَكْتَ شَيْئاً مِنْ وَضُوءِكَ الْمَفْرُوضِ عَلَيْكَ» (٢).

وصحيح الحلبي: «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَثُلُثٌ رُكُوعٌ وَثُلُثٌ سُجُودٌ» (٣)، فالطهور ثلث الصلاة، وثلث الشيء جزؤه.

ومنها: رواية السكوني، وقد صرح فيها بأنه لا يحب أن يشاركه أحد في وضوئه عليه السلام: «فَإِنَّهُ مِنْ صَلَاتِي» (٤).

ومنها: رواية الجعفریات، وفيها: «تُكْتَبُ الصَّلَاةُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَصْهُمٍ، سَهْمٌ مِنْهَا إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ» (٥).

فهذه وغيرها دعوى النائي على أن الأمر الضمني يتوجه للشرط نفسه.

ولكن نحن لا يمكننا التوافق عليه، لتوجه اعتراضات عليه:

الأول: إن غايته هو أن شرط الصلاة واجب نفسياً ضمناً، ولكن الشرط هو الطهارة، وفيه نظريتان:

الأولى: إن نسبتها - الطهارة - للوضوء نسبة العنوان للمعنون، ونعبر عن قيامه به بـ (القيام الحلولي).

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٨٧، الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٣٧١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١: ٤٧٨، الباب ٤٧ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٥) الجعفریات: ٣٧ و ٣٨.

الثانية: إن نسبتها إليه نسبة المحصل للمحصل، ونعبر عن قيام الطهارة به (ب) (القيام الصدوري)، وهو الحق.

وأما دعوى أن المحصل من الأسباب التوليدية، وفيها يسري الأمر المتعلق بالمسبب للسبب، ومعناه سراية الأمر بالطهارة للوضوء؛ لأن سببها التوليدي مخالفة لمسلكتنا كما طرحناه مراراً.

الثاني: إن ما ذكر فرع آية المعنى الحرفي بالنسبة للطرفين في حين أنه وجود مستقل مقابل الطرفين اندمج فيه المعنى الاسمي المقارن له، فالأمر يتوجه لنفس التقيد لا للقيد.

الثالث: بالنسبة للشخص المتوضئ قبل الوقت، لا يعقل توجه الأمر بالوضوء إليه؛ لأنه تحصيل للحاصل، في حين أن الأمر بالصلاة المتقيدة بالوضوء معقولة، فالأمر بالتقيد غير الأمر بإيجاد القيد، والأمر بالحصة غير الأمر بإيجاد المحصص؛ لأن تعلقه به يكون مقيداً بعدم تحققه قبل الوقت، ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يكون أمراً ضمناً؛ لأن الأمر الضمني لا يمكن أن يؤخذ في موضوعه شيء لم يؤخذ في موضوع الأمر بالكل.

وأما المؤيدات التي ذكرناها، فيمكن ردّها:

أما الأولى: فلعدم اختصاص الإطاعة والعصيان بالأمر النفسي، أو من باب العناية من جهة توقف الواجب عليه.

وأما الثانية: فإن المراد من الفريضة هو ما قدره الله لا ما أوجبه الله، وذكرنا الشواهد عليه في بحث الفقه.

وأما رواية السكوني والجعفرات فعلى فرض حجتيهما هي من باب العناية.

الحل الرابع: كفاية الإتيان بالوضوء بقصد التوصل لصدق العبادة لإيجابه صدق عنوان الانقياد، وهو موجب لتحقيق العبودية؛ لأن معنى العبودية يكفي في

تحققه إضافة العمل الحسن إلى الله إضافة تذكّلية .

وقد ذهب جمع كثير إلى هذا الرأي ، ويمكن تقريبه بنحوين :

التقريب الأول : إنّ الأمر النفسيّ أولاً وبالذات يدعو إلى متعلّقه ، وثانياً وبالعرض يدعو إلى ما يتوقّف المتعلّق عليه ، فهو يأتي بالمقدّمة بداعوية الأمر النفسيّ ، وليس الكلام في الوجوب الغيريّ ، واستلزام الوجوب النفسيّ لوجوب آخر بالتّبع ، بل في داعوية الأمر الداعي إلى المتعلّق ، فإنّه بالطبع يكون داعياً إليه ، وإن توقّف على شيء آخر ، فهذه الوساطة يدعو إلى الموقف عليه ، فيكون علّة غائيّة ولو مع الوساطة .

وهذا التقريب فرع فعلية الأمر النفسيّ وهو لا يكون إلّا بعد الوقت .

التقريب الثاني : إنّ الإتيان بالمقدّمة التي يتوقّف عليه الإتيان بالمتعلّق للأمر النفسيّ بقصد التوصل بها إلى امتثال الأمر النفسيّ ، كان في صدق الانقياد عليه ، وعليه فيكون أعمّ من بعد الوقت وقبله ، فإذا علمنا بأنّه سوف يتوجّه الأمر النفسيّ إلينا بالنسبة للصلاة بعد الوقت ، فإنّه يمكن الإتيان بالوضوء قبل الوقت بقصد التوصل إلى امتثال الأمر النفسيّ الذي سيتوجّه بعد الوقت للصلاة ، بل إنّ لا يتوقّف على قصد التوصل وإن اتّصف به بعد ذلك ، بل يكفي في صدق عنوان الانقياد قصد التوصل إلى غرض المولى أو الجمع بين الغرضين ، فلو وجب وضع القرآن على الرأس - مثلاً - للنذر ، واستلزم ذلك مسّ كتابة القرآن ، فهنا يكفي في صدق عنوان الانقياد التطهّر بداعي مسّ كتابة القرآن ، مع أنّه لا ربط له بقضية الوجوب الغيريّ .

توضيح ذلك : إنّ الواجب هنا هو وضع المصحف على رأسه ، ولكنّه لا يتمكّن من ذلك إلّا بمسّ كتابته ، فالمقدّمة هو طبيعيّ المسّ ، وأمّا التطهّر فليس هو مقدّمة الواجب بل هو مقدّمة للجواز ، فالعقل هنا يحكم بالتطهير جمعاً بين غرض الشارع ، وهو عدم الوقوع بالمحرّم ، وتحقيق الواجب ، فالوضوء في المقام ليس بقصد

التوصل إلى الواجب ، بل بقصد التوصل إلى الجمع بين غرضي الشارع .

وبهذا البيان يتضح فساد ما ذكره السيد الحكيم في المستمسك حين تعرضه لهذه المسألة ، حيث أشكل في تحقق العبادية ؛ إذ ليس في المقام أمر غيري .

وجه الفساد : هو ما ذكرناه من عدم توقف تحقق العبادية على الأمر الغيري .

هذا ، بالإضافة إلى ابتناء الإشكال على أن المقدمة هو الأعم من المسّ المباح والمسّ المحرم ، أي طبيعي المسّ ، وأما إذا قلنا بأن المقدمة للواجب هي خصوص الحصة المباحة ، فتكون المقدمة هي خصوص المسّ المباح ، ولذا فهو يتوضاً لأجل تحقق هذه الحصة .

فالحق أن التقريب الثاني هو الطريقة الجامعة .

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه :

الاعتراض الأول : وهو المذكور في التهذيب ، و**ملخصه :** أن التقريب الأول يشكل عليه : أن الأمر لا يدعو إلا لمتعلقه فحسب ، ولا يدعو إلى غيره ، وأما التقريب الثاني فمصادرة بالمطلوب .

أما بالنسبة للإشكال الأول ، فقد ذكرنا أنه ليس المراد من الداعوية هي التي تكون أولاً وبالذات ، بل المراد أن الأمر يدعو إلى غير متعلقه ثانياً وبالعرض ، وهو طبيعي ، فإن الإنسان إذا أراد التوصل إلى هدف مهم ، فإنه يأتي بمقدمات كثيرة كي يتوصل بها إلى هدفه ، فهذا الهدف هو الذي يكون داعياً إلى هذه المقدمات .

وأما بالنسبة للإشكال الثاني ، فإنه لا وجه لذلك بعد صدق عنوان الانقياد على قصد التوصل ، وكفاية مجرد إضافة العمل الحسن إلى المولى في تحقق العبادية ، فإنه يكون من القضايا التي قياساتها معها .

الاعتراض الثاني : إن مقدمية الشيء متوقفة على قصد التوصل به إلى الواجب ، وإلا فلا يكون مقدمة له ، ولا يمكن قصد التوصل إلا بالمقدمة ؛ إذ لا يمكن

قصد التوصل بكل شيء ، فالمقدّميّة تتوقّف على المقدّميّة وهو دور .

وفيه: إنّ المقدّميّة غير متوقّفة على قصد التوصل ، لما ذكرناه في أوّل بحث المقدّمة ، من أنّ سرّ المقدّميّة توقّف وجود الواجب على هذا الشيء ، أي افتقار الشيء في وجوده إليه ، وهذا هو ملاك المقدّميّة ، فكما أنّ الواجب يتوقّف على المركّب ، أي الموضوع بقصد التوصل ، كذلك يتوقّف على كلّ جزء منهما ، فكلّ منهما مقدّمة ، وعليه فالوضوء - أي الغسلتان والمسحّتان - يتوقّف عليه الواجب وهو مقدّمة لا أنّ المقدّمة هو المجموع أو العنوان كما في المحاضرات ، فالمقدّمة ما يتوقّف عليه وجود الشيء .

الاعتراض الثالث: إنّ مجرّد الإضافة إلى المولى لا يحقّق العباديّة ، بل لا بدّ من إضافة شيء حسن إليه ، والمفروض أنّ المقدّمة ليس شيئاً ، وإلاّ لكان مستحبّاً نفسياً ، أو واجباً نفساً .

وفيه: إنّ انطباق عنوان الانقياد عليه موجب لحسنه ، وهو كافٍ لتحقّق العباديّة .

الحلّ الخامس: ما ذكره في تهذيب الأصول من أنّ عباديّتها ذاتيّة كالركوع والسجود ، وحيث أنّهما متقوّمان بالقصد ، فكذلك الطهارات الثلاث .

وفيه: إنّ ذلك مفتقر إلى قرائن عقلائيّة .

فالحقّ أنّ بعض الطرق صحيحة ، فنفس الوجوب الغيريّ كافٍ لتحقّق العباديّة ، وعلى فرض إنكار الحلول هذه فلا بدّ من استكشاف متممّ للجعل على أنّها أمّا واجبة نفسياً أو مستحبّة نفسياً ، من إجماع وغيره ، وحينئذٍ فلا بدّ من قصد المستكشف بالتممّ .

تنبيه: هل يمكن الإتيان بالطهارات الثلاث بعد الوقت بقصد الاستحباب ، فإنّه قد يشكل على ذلك بأنّ قصد الاستحباب فرع توجّه الأمر الاستحبابيّ بعد الوقت ، وهو يتنافى مع حكمهم بتضادّ الأحكام الخمسة ؛ لأنّه حسب الفرض واجب

بوجوب غيري، ولذا فلا بدّ من تقييد الاستحباب بما قبل الوقت .

توضيحه: إنّ لأحكام مراحل ثلاثة: الإنشاء، والفعليّة، أي مرحلة تحقّق الموضوع، ومرحلة الامتثال واتّصاف العمل الخارجي بأحد الأحكام الخمسة، ومقتضى الالتزام بالتضادّ بينها يتخالف بين الوجوب والاستحباب في المقام في جميع المراحل الثلاثة، وعليه فلا بدّ من الالتزام بالتقييد، كما أنّ القائلين باستحالة اجتماع الأمر والنهي قائلون بالتقييد في (صلّ ولا تغضب)، فكذلك في المقام، فلا بدّ من الالتزام بأنّ وعاء الاستحباب النفسي قبل طرؤ الوجوب الغيري، وأمّا بعده فإنّ الاستحباب ينتفي، مع أنّهم لم يلتزموا بالتقييد هنا، بل سلكوا سبيل الجمع في المرحلة الفعلية، كالاندكاك، أي سقوط خصوص أحد الحكمين، على ما سيأتي، وهو يفتقر إلى عناية زائدة؛ لأنّهم قائلون بالتضادّ، فلا مفرّ لهم من الالتزام بالتقييد.

وإنّ التزموا بأنّه لا تنافٍ بينهما في مرحلة الإنشاء والفعليّة، وإنّما التنافي بينهما في مرحلة الامتثال والاتّصاف، فلا بدّ من الالتزام ببقاء الأمرين، غايته أنّه يتّصف بالوجوب الغيري فحسب، لا اقتران الاتّصاف بالاستحباب بالمانع، وقد نقل هذا المعنى السيّد الزيدي في رسالته حول اجتماع الأمر والنهي عن شيخ المحقّقين الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية، وعليه فالأمران موجودان، ويتّصف العمل بالوجوب الوصفيّ والندب الغائيّ، ولكن المتأخّرين لم يراجعوا هذه الرسالة، ولذا فقد تعجّبوا من كلام المحقّق الزيدي، وبنوا كلامه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وإنّ التزموا بعدم التضادّ بين الأحكام في جميع المراحل، فلا بدّ من القول بوجود كليهما بحدودهما وأنّ العمل يتّصف بالوجوب والاستحباب من جهتين.

وللجواب عن هذا الإشكال وجوه:

الوجه الأوّل: وهو المختار، وهو نفي ورفض فكرة التضادّ بين الأحكام من جميع الجهات، ولا علاقة بالمقام بمبحث اجتماع الأمر والنهي النفسيين، بل هو مرتبط بالمتخالفين، ولا مجال للتضادّ هنا؛ لأنّه أمّا أن يكون من ناحية المبدأ

والملاك، وأن الحكم الوجوبي لا يكون إلا بعد ملاحظة تناسبه مع الملاك بعد الكسر والانكسار، وكذلك الحرمة، وأما أن يكون من ناحية المنتهى، أي مرحلة التأثير في إرادة المكلف، ومع تعلق الحرمة والوجوب به فإنه يوجب تحيّر المكلف، وكلاهما متفيان.

أما التنافي من ناحية المبدأ - لما ذكرناه سابقاً - بأن وعاء ملاك المستحب هو الوضوء، وأما وعاء ملاك الواجب الغيري فليس الوضوء متعلقه، بل في ما هو سبب له، وهو الصلاة المتقيدة بالوضوء.

وأما من جهة التنافي من ناحية المنتهى، فلما ذكرناه أيضاً من أن حقيقة الوجوب هو البعث المندمج فيه الوعيد، والاستحباب هو البعث الذي اندمج فيه الوعد، ومن الواضح أن اجتماع الوعد والوعيد على عمل يوجبان تأكد تحقق العمل وتحريكه نحوه.

وعليه فما ذكره من أن الاستحباب متقوم بالترخيص بالترك غير صحيح.

إذ الاستحباب غير مركّب، ويشهد له أنه لو نذر إتيان المستحب، فإنه يكون واجباً، ولا يلزم تحريم الحلال، ولو كان الاستحباب مركّباً من الأمر به والترخيص في الترك للزم في المثال تحريم الحلال؛ لأن المفروض أن الشارع حلّ على المكلف ترك صلاة الليل، فلو نذر إتيانه لزم تحريم الحلال مع أنه لم يلتزم به أحد؛ إذ لم تنشأ الحليّة أصلاً، فظهر أنه لا يوجد أي تحيّر في مرحلة المنتهى؛ إذ لا يوجد ترخيص. ولا مجال للتوهم بأن تعدّد المحرّك والبعث لا يتلاءم مع وحدة التحرك والانبعاث.

إذ لا محذور في تعدّد المحرّك إذا كان أحدهما ضعيفاً والآخر قوياً، ولا يلزم اجتماع علّتين على معلول واحد؛ إذ لا عليّة لها بل هي مقتضى، لذا فإنّ المكلف يعصي غالباً، فلا تنافي بين الوجوب الغيري والمستحب.

وقد تعرّض السيّد في مباحث الوضوء في مسائله المستحبة، وما ذكرناه يمكن أن يكون شرحاً لكلامه، لكن ليس بنحو ما ذكرناه من المستند بل شبيه به، لا أن كلامه يعتمد على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، قال في المسألة (٦): «ولا يضرّ في ذلك كون الوضوء عملاً واحداً لا يتّصف بالوجوب والاستحباب معاً، ومع وجود الغاية الواجبة لا يكون واجباً؛ لأنه على فرض صحّته لا ينافي جواز قصد الأمر النديبي وإن كان متّصفاً بالوجوب، فالوجوب الوصفي لا ينافي الندب الغائي، لكن التحقيق صحّة اتّصافه فعلاً بالوجوب والاستحباب من جهتين.

وهو إشارة إلى كلام شيخ المحقّقين، بمعنى أنّه لا تضادّ بينهما في مرحلة الاتّصاف، وعلى فرض وجود التنافي في مرحلة الاتّصاف، فالأمران موجودان، لكن الاتّصاف بالوجوب الوصفي وإنّما ندب له مانع، فإنّه ﷺ ينكر التضادّ حتّى في مرحلة الاتّصاف.

ولكن المحقّق النائيّ على ما نقله في أجود التقريرات^(١)، فقال في الموضوع الأوّل: «وأما ما أفاده المحقّق السيّد الطباطبائيّ في العروة من أنّه لا مانع من بقاء الاستحباب بعد عروض الوجوب لإمكان اجتماع الحكمين من جهتين على ما قوّاه من جواز اجتماع الأمر والنهي، فغير سديد، فإنّ محلّ الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي، هو ما إذا كانت الجهات تقيديّة لا تعليليّة، والمقام من قبيل الثاني، وتبعه جمع من تلامذته.

ولكن الصحيح هو ما ذكرناه على من لاحظ رسالته في اجتماع الأمر والنهي حيث تعرّض لهذا المطلب هناك، وأنكر وجود التضادّ في خصوص الوجوب الغيري والاستحباب، وادّعى بأنّهما متخالفان، ولم ينكر التضادّ في مطلق الموارد، فإنّ كلامه هذا مبنيّ على أساس استحالة الاجتماع، وعليه فلا يتوجّه عليه ما أورده

(١) أجود التقريرات: ١: ١٨٠.

النائني وغيره عليه .

الوجه الثاني: للشيخ الأنصاري بناءً على ما نقله المحقق النائيني، كما في أجود التقريرات، وهو الالتزام بالاندكاك والتأكد، ومحصّله: أن المتعلّق بما أنّه واحد، ولذا فإنّ كلّاً من الحكمين يفقد حدّه، ويحصل أمر آخر، وهو وجوب فيه جهة النفسيّة وجهه الإلزام من جهة الأمر الغيري، فلا بدّ من الالتزام بالاندكاك .

وفيه: أنّه قد تقدّم أنّ الأحكام من الاعتباريات العقلائيّة، ولا مجال للتطوّر والتكامل والتركيب، وحصول شيء ثالث فيها. نعم، هو معقول في التكوينات، وأمّا الاعتباريات، فهي تابعة لجعل الجاعل، فالحكمان المعتبران إن لم يكن بينهما تنافٍ، كما هو الحقّ، فلا محذور في وجودهما، وإن كان بينهما تنافٍ فلا يعقل القول بالاندكاك، ولذا فلا بدّ لهم من الالتزام بالتقييد .

الوجه الثالث: وهو المستفاد من كلمات النائيني، ومحصّله: أنّ الوجوب والاستحباب قد يندكّ أحدهما بالآخر في بعض الموارد، وذلك إذا اتّفقت رتبتهما دون ما إذا تعدّدت .

وهنا بما أنّ الوجوب المقدّم متأخّر رتبة عن الاستحباب، ولذا فلا يعقل الاندكاك، وبين كيفيّة تأخّر الرتبة بأنّ متعلّق الوجوب الغيري هو الإتيان بالوضوء وبداعي الأمر النفسي المتوجّه إليه، وعليه فوجود الأمر النفسي ملحوظ في الرتبة السابقة في مرحلة توجّه الأمر الغيري، فكيف يعقل الاندكاك أو التنافي؛ لأنّ المتعلّق في الحقيقة شيئان، وذكر في المحاضرات ذلك بنحو من التردّد .

ففي الحقيقة أنّه قائل بأنّ متعلّق الاستحباب النفسي هو ذات الوضوء، ومتعلّق الوجوب الغيري الإتيان بالوضوء بداعي الأمر النفسي .

وفيه: أنّه لم يؤخذ في موضوع الأمر المقدّم ملحوظيّة الأمر النفسي، فإذا قيل: (صلّ) ولا بدّ أن تكون مع الطهارة، فإنّ الأمر يتوجّه إلى نفس الوضوء مع قصد

القربة، ومضاف إلى المولى، ولا يعتبر في متعلق الأمر الغيري إتيانه بداعي الأمر الاستحبابي النفسي، حتى يكون في المرتبة المتأخرة، فمعنى الأمر الغيري إتيان الموضوع، كما أن معنى الاستحباب النفسي ذلك، غاية الأمر أن المستحب النفسي بواسطة متمم الجعل لا بدّ من إتيانه بقصد القربة بناءً على مسلكه.

وهنا نقول بإتيان الموضوع مضافاً إلى المولى، وفي تعبدية الشيء لا يعتبر إتيان العمل بعنوان إطاعة الأمر، بل يكفي مطلق الإضافة إلى المولى، فعليه إن الوجوب الغيري لا بدّ أن يكون متعلقاً بذات الموضوع إن كان متعلقاً؛ لأنّ ذاته المضافة إلى المولى ولو بقصد التوصل كافٍ في التعبدية.

الوجه الرابع: ذكره بعض الأعاضم، وهو أنّه ليس الوجوب والاستحباب حكيمين، والمنشأ للمولى الذي نسميه وجوباً أو استحباباً عبارة عن إنشاء عمل على ذمة المكلف في كليهما، غاية الأمر تارة يكون منشأ هذا الإنشاء هو وجود المصلحة الملزمة، وأخرى مصلحة غير ملزمة، ولكن المنشأ على أي نحو كان اعتبار عمل على ذمة المكلف، وهو ليس بوجوب ولا باستحباب، غاية الأمر أن الحكم بأنّ هذا واجب، وهذا مستحب، من مدركات العقل، فإن أدرك العقل بأنّ المولى اعتبر شيئاً على ذمة المكلف، فيحكم بلزوم الامتنال إن لم تقم قرينة على أنّه معتمد على مصلحة غير ملزمة، أعني الترخيص، وأمّا إذا قامت قرينة فالعقل يحكم بحسن الانقياد، ونحن نسميه بالمستحب، فالوجوب والاستحباب من الأحكام العقلية، وبناءً على هذا فإنّ عروض الوجوب الغيري على ما كان مستحباً في نفسه، بناءً على نظرنا لا يوجب اندكاك الاستحباب وتبدّل الوجوب، وإنّما يرفع حدّه وهو الترخيص في الترك، وعليه فإذا أتى المكلف بها بداعي المحبوبة فقد تحققت العبادة.

وفيه: مع غضّ النظر عن بطلان أصل المبنى كما تقدّم، في مبحث الفرق بين الاستحباب والوجوب، نقول: لماذا نلتزم برفع الحدّ؟ ولماذا لا يبقى؟ كما أن

ذاته باقية بواسطة أنه لا مانع من وجود الترخيص بمعنى أن يقول: (لا أعاقبك على ترك هذا)؛ لأنَّ الوجوب الغيري لم يقتض العقاب على ترك الوضوء، فإذا قال: (توضاً وإذا تركته لا تعاقب)، لا يكون فيه أي محذور، ولا منافاة بينهما. هذا أولاً.

وثانياً: إن اعتبر المولى شيئاً على ذمة المكلف ولم يكن ترخيص يحكم العقل بوجوب الإطاعة والمدعى نفي الترخيص، وعليه يبقى الوجوب.

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

بما أنَّ هذا البحث واقع في ذيل بحث المقدمة، ولذلك فلا بدَّ أن يفسر بنحو يتناسب مع ذلك، مع ملاحظة أنه تقسيم في مقابل التقسيم السابق، ولذا فلا نتناول البحث بلحاظ ملاكهما، والوعيد على الترك، وهل هو بالأصالة أو بالتبع، فإنه سيكون - على ذلك التقسيم - متحداً مع سابقه.

وأيضاً ليس المراد من هذا التقسيم بلحاظ مقام الإثبات، أي بلحاظ استفادة الواجب بلحاظ المدلول المطابق للدليل، أو أنه بلحاظ استفادته بلحاظ المدلول الالتزامي، بالإضافة إلى إمكان استفادة الحكم من دليل لبي، فإنَّ التقسيم المتداول إنما هو بلحاظ مرحلة الثبوت.

فليس تقسيمنا على أساس مقام الثبوت، كما هو المتداول عند العلماء، ولا بلحاظ مقام الإثبات.

بل المراد من الأصالة والتبعية - عندنا - إنما هو في مرحلة الإنشاء والاعتبار بالمعنى الذي سوف نذكره؛ إذ أنَّ بعض أقسامه لا علاقة لها بالمقام، مثل أنَّ الواجب تارة يكون إيجابه أصيلاً، وأخرى بمتّم الجعل.

ولذا فإنَّ تفسيره هو أنَّ الوجوب من الاعتبارات العقلانية، سواء كانت نسبته إلى اللفظ نسبة المبرز بالمبرز، أو نسبة الآلة وذو الآلة، بمعنى أنَّ اللفظ من

أسباب تحقّق الوجوب ، وهذا الاعتبار يتصوّر على نحوين :

النحو الأول : إنشاء بالأصالة ، بمعنى أنّ الاعتبار الالزاميّ بنفسه يكون مركز الإنشاء .

النحو الثاني : إنشاء بالتّبع ، بمعنى أنّ المنشأ في مرحلة الإرادة التفصيليّة شيء آخر ، وهذا منشأ بالتّبع ، كما ذكرنا في كيفيّة وجوب المقدّمة من أنّه اعتبار شيء على نحو الوجوب النفسيّ مندمج فيه اعتبار وجوب مقدّمات ، فوجوب المقدّمات منشأ بتبع إنشاء ذي المقدّمة .

إلا أنّ البحث هنا تختلف كيفيّته عن كيفيّة الأبحاث السابقة ، فالبحث هنا في تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ ، وإنشاء الواجب النفسيّ يكون بالأصالة ، وأمّا إنشاء الغيريّ فهو أمّا بالتّبع أو بالأصالة ، وأمّا في الأبحاث السابقة فإنّ البحث كان عن إمكانها واستحالتها ، وعن الوقوع وعدم الوقوع ، والسّر في ذلك أنّ هذا البحث هو مجرد بحث تمهيديّ حيث تهياً نفس الطالب للبحث اللاحق ، وهو البحث عن أدلّة وجوب المقدّمة ؛ لأنّ وجوب المقدّمة معتمد على الواجب التبعيّ ، وإلا فلو أردنا أن نبث عن وقوع التقسيم وعدمه فيكون عين البحث السابق تاماً .
ولذلك فتمهيداً للبحوث السابقة نقول :

إنّ الإنشاء في مرحلة الثبوت على قسمين : أصيل ، ومندمج ، كما التزموا بمثل هذا التقسيم في باب العقود ، فإنّ الشروط الارتكازيّة في واقعها إنشاء مندمج في الإنشاء الأصيل ، فلو قال : (بعت) فإنّه يتضمّن شرط سلامته من العيب ، وعدم الغبن ، وشرط التسليم ، ولهذه الشروط اعتبارات خاصّة ، فمن جهة هي اعتراف بعدم العيب وعدم الغبن ، ومن جهة أخرى هي في الحقيقة جعل للخيار على تقدير تخلفها .

وعلى ضوء ذلك يمكن تصوير الإنشاء التبعيّ ، فهو بمعنى الإنشاء المندمج

ارتكازاً في مقابل المستقل .

ومنه يظهر ضعف تقسيم الوجوب الأصلي إلى النفسي والغيري ، فإن الاعتراف بوجوب المقدمة هو في الحقيقة اعتراف بالوجوب التبعية ، وإلا فلا معنى للقول بالاندماج .

وقد أنكر وجوب المقدمات أساساً ، فليس وجوبها مستتباً ولا غيره ، وذلك لأنها على قسمين :

الأول : في مورد المقدمات التكوينية .

الثاني : في مورد المقدمات الشرعية .

أما الثاني مثل : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ وأشباهها ، وفي مثلها لا يتناول الدليل جعل حكم غيري بل هي مبرشدة إلى الشرطية ، وأن الواجب النفسي مقيد .

وأما الأول مثل : (يجب عليك نصب السلم للصعود إلى السطح) وهي أيضاً مبرشدة إلى حكم العقل بوجوبها .

ولذا فلا معنى للقول بأن وجوب المقدمة يستتبع وجوب ذيلها بعد فرض انتفاء أصل الوجوب .

ويلاحظ على ذلك :

أما عن الأول فلا ريب في لزوم حمل الأمر على الوجوب الغيري ؛ لأن كل عاقل يعلم بأن طبخ اللحم - مثلاً - متوقف على تهيئته المتوقف على شرائه المتوقف على الذهاب إلى السوق ، وهو مما يحكم به العقل ، ولذا فلو صرح بوجوب المقدمات فهو سيكون لأغراض أخر ، كالرفق بالمكلف ، حيث لا يواجه بذى المقدمة الشديدة ، بل يخاطب بالمقدمة الخفيفة ، ثم الشديدة ، وأما لدفع توهم أخذ المقدمة مفروضة الوجود ، فإنه لو قال : (اطبخ اللحم) من دون ذكر لزوم شرائه ،

فإنَّ للمكلَّف أن يتخيَّل بأنَّه يشير إلى لحم مفروض الوجود .

وأما عن الثاني ، وهو المرتبط بالشرائط الشرعيَّة ، فإن كان الخطاب من دون اطلاع المكلَّف بالشرطيَّة فإنَّه يكون إرشادياً ، وأما لو كان عالماً به فإنَّه لا يكون إرشادياً ، بل لأجل الرفق وغيره .

ومما ذكرناه يظهر ضعف ما عنونه صاحب الكفاية ، فإنَّه لا شكَّ في أنَّ الواجب أصليّ أو تبعيٍّ ، فما هو مقتضى الأصل ؟ لأنَّ أخذ هذا المبحث في مقابل المبحث الآتي وهو ما هو مقتضى الأصل عند الشكَّ في أنَّ الوجوب غيريٍّ أو نفسيٍّ ؟ فلا وجه له .

المبحث الخامس

في حدود الواجب والوجوب الغيريّ

نقل عن المشهور القول بتبعية الوجوب الغيريّ للوجوب النفسيّ إطلاقاً واشتراطاً، وظاهر كلماتهم تبعيته له في كيفية الاشتراط أيضاً من جهة التقدّم والتأخّر والتقارن.

وأما الواجب الغيريّ فمتعلّقه خصوص ما يتوقّف عليه وجود الواجب النفسيّ، وما زاد عليه فهو غير دخیل في الواجب الغيريّ؛ لأنّ وجوب المقدّمة لافتقار وجود ذي المقدّمة إلى وجودها، وأما ما لا يفتر وجوده إليها، فلا بدّ أن لا تكون دخیلة فيه.

إذن فالمنقول عنهم جهتان :

الأولى: هو التبعية في الإطلاق والاشتراط.

الثانية: اختصاص الوجوب بمورد الافتقار فحسب.

وقد رفض المتأخرون هاتين الجهتين، وقد نقل المحقّق الخراسانيّ عن صاحب المعالم بأنّه أنكر الجهة الأولى، فذكر بأنّ الوجوب الغيريّ مشروط بإرادة إتيان الواجب النفسيّ في حين أنّ الواجب النفسيّ غير مشروط به لعدم إمكان اشتراط وجوب شيء بإرادة إتيان متعلّقه؛ لأنّ الوجوب إنّما ينشأ لأجل إيجاد الإرادة إلى الإتيان بالمتعلّق، فلو اشترط بإرادة الإتيان بمتعلّقه فيلزم منه لغويّة الوجوب والإباحة؛ إذ أنّ معناه إذا أردت الإتيان به فانت به.

ونسب للشيخ مخالفته للجهة الثانية، حيث ادّعى بأنّ الواجب الغيريّ هو

المقدمة التي قصد بها التوصل إلى الواجب من غير دخل قصد التوصل في احتياج ذي المقدمة إليها .

وخالفها صاحب الفصول أيضاً ، وتبعه على ذلك جماعة ، حيث ذكر بأن متعلق الوجوب الغيري هو خصوص الحصة الموصلة إلى ذي المقدمة ، ومنشأ المخالفة هو مخالفته للوجدان ، فإنه يحكم بعدم إمكان اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري من دون أن يقصد بها الإتيان بذي المقدمة ، ومن دون ترتب ذهابها عليها ؛ لأن لازمه اتصاف المقدمة بالوجوب ، وإن لم يحقق ذهابها بعد الإتيان بها ، كما لو ذهب إلى السوق ولم يشتري اللحم ، وكذلك لازمه اتصاف دخول الطبيب للبيت بالوجوب ، وإن لم يفحص المريض فيما لو قال له : (ادخل البيت وافحص المريض) .

ومعه قد يعترض بأن لازم عدم الاتصاف بالوجوب والحال هذه هو تقيّد وجوب المقدمة بإرادة ذهابها ، ولازمه التفكيك بين المتلازمين على ما سيأتي .

وإن قيل : إنّ الدخول والذهاب واجب بقصد التوصل .

فإنه يقال : بأنّ هذا خلاف التحقيق ؛ لأنّ المشهور ذهب إلى وجوب ذاتها لا بشرط عن قصد التوصل والإيصال إلى ذي المقدمة .

وبناءً على ما ذكرنا من الإجمال لا بدّ من مخالفة إحدى الجهتين المنسوبتين للمشهور .

فذهب صاحب المعالم إلى تحديد الوجوب .

وذهب الشيخ وصاحب الفصول إلى تحديد الواجب .

فإنّ لا بدّ من المناقشة ، أمّا في الجهة الأولى أو في الجهة الثانية .

وقد سبق لنا أن اعترضنا على الجهة الأولى ، لكن لا بنحو الاعتراض الذي طرحه صاحب المعالم ، بل ذكرنا أنّ وجوب المقدمة قد يكون مطلقاً بالنسبة لبعض الأمور ،

مع تقيّد وجوب ذي المقدّمة بها، كما في تقيّد وجوب ذي المقدّمة بعدم العجز مطلقاً، مع عدم تقيّد وجوب المقدّمة بعدم العجز عن ذبيها، فيما إذا كان العجز منه ناشئاً عن تعجزه بترك المقدّمة، بل يكون وجوبه مطلقاً بالنسبة لتعجز نفسه عن ذبيها بترك المقدّمة. نعم، وجوبه مقيّد بعدم العجز عن ذبيها الناتج من ترك غير هذه المقدّمة من المقدّمات.

وذكرنا هناك أنّ كيفة اشتراط وجوب المقدّمة غير تابع أيضاً لكيفة اشتراط ذبيها. ولكن صاحب المعالم ذكر أنّ المقدّمة مشروطة بشيء لم يشترط به وجوب ذبيها، وهو اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة الإتيان بذبيها، واستند في ذلك إلى التأمل في الأدلة.

ويمكن أن يكون نظره إلى أنّ الأمر ببعض المقدّمات عند العقلاء مشروط بإرادة الإتيان بذبيها، مثلاً قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ حيث فسّره بعض بأنّه إذا أردتم الإتيان بالصلاة وكذلك يمكن أن يقال: إذا أردت شراء اللحم قم واذهب إلى السوق، فالأمر بالمقدّمة مشروط بإرادة ذبيها، والوجوب الاندماجيّ ينشأ من الوجوبات الاستقلالية، فلأجل هذا أوجب صاحب المعالم الالتزام بما ذكره.

ولكن الشاهد الذي ذكره لا يعلم أنّه يفيد لتصحيح كلام المعالم، بل هو لا وجه له؛ لأنّ التعبير بقوله: (إذا أردت شراء اللحم...) ليس وجوباً مقدّماً، بل أمّا أن يكون إرشاداً إلى الشرطيّة لمن لا يعلم، أو لأجل استخبار حال العبد.

وقد اعترضوا عليه بأنّ ما ذكره غير معقول، بتعبيرات مختلفة:

ففي المحاضرات ذكر أنّ لازم هذا القول التفكيك بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، وهو خلف، بناءً على الملازمة، كما هو المفروض؛ لأنّه لو كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإتيان ذبيها في حين لا يكون وجوب ذبيها مشروطاً به، فإنّه

يلزم التفكيك .

وعبر بعض آخر عن هذا الاعتراض بأن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذبيها ترشح المعلول من العلة التامة ، ولذا فإنه يلزم من قول صاحب المعالم التفكيك بينهما .

والواقع أن هذا التعبير العملي غير مفيد لمناقشة صاحب المعالم ؛ لأن التلازم الذي يدعيه صاحب المعالم في مرحلة الإنشاء لا في مرحلة الفعلية ، وفي مثل مرحلة الإنشاء لا يلزم توافق اللازم والملزوم بالإطلاق والتقييد ، فلو قال : (كل مكلف يجب عليه كذا) ، فإن لازمه وجوب مقدماته ، ولكن لا يلزم أن يكون لازمه هو الوجوب المطلق ، كما في وجوب ذبيها ، بل أن لازمه هو مطلق الوجوب ، وإن كان حصّة خاصّة منه ، وهو عند إرادة الإتيان بذي المقدمة .

نعم ، لو كان المراد التفكيك بينهما في مرحلة الفعلية ، فإنه يلزم ما ذكر ، إلا أنه ليس مراداً ، ولذا ذكرنا في المقدمات المفوتة بأن وجوب المقدمة ينفك عن وجوب ذبيها في مرحلة الفعلية ، بمعنى أنه لو فوت المقدمة وعجز نفسه عن ذي المقدمة ، فإن الوجوب الغيري يتوجه إليه ، وإن لم يتوجه إليه الوجوب النفسي للتعجيز ، فالتفكيك في مرحلة الإنشاء ليس لازم كلام صاحب الكفاية ، والتفكيك في مرحلة الفعلية هو لازم كلامه ، ولكن أصل التلازم في مرحلة الفعلية غير ثابت ، بل يمكن الالتزام بعدم التلازم كما هو المختار .

ومع ذلك لا يمكن المساعدة على ما ذكره لجهتين :

الأولى : إن لازم كلامه - وهو التقييد - ينافي بإيجاب المقدمة في المقدمات المفوتة ؛ لأن إيجابها لأجل التحريك لإتيان المقدمة حتى تكون نتيجتها الإتيان بذي المقدمة ، وعلى تقدير عدم الإتيان بذبيها من ناحية تعجيز النفس بالنسبة إلى عدم امتثال الوجوب الغيري ، يعاقب بواسطة الوعيد المندمج فيها على ترك

ذات الواجب النفسي، فملاك الوجوب الغيري لأجل التحفظ على الملاك في الوجوب النفسي، فامثال المقدمة لأجل التمكن من تحقق وعاء الملاك، وعلى تقدير عدم الامثال وتحقق العجز فيعاقب على ترك ما هو وعاء الملاك، وطرف الوعيد، وهذا لا يمكن أن يكون وجوبها مشروطاً به .

وبعبارة أخرى: هو أن المختار أن إنشاء المقدمة يكون بنفس ملاك إنشاء وجوب ذي المقدمة، وذلك لأجل لزوم الإتيان بذي المقدمة، وقد ذكرنا في المقدمات المفوتة أن إنشاء إيجابها لأجل عدم تعجز المكلف نفسه عن إتيان ذي المقدمة، والحال أنه في هذا المورد لا يكون وجوب ذي المقدمة متحققاً بسبب العجز، واستحقاق العقاب بواسطة مخالفة الوجوب الغيري؛ لا من جهة عدم إتيان متعلقه بل من جهة أنه يوجب ترك ذات الواجب بالوجوب النفسي، فإن كان هذا منشأ إيجاب المقدمة فلا يكون معنى لتقييدها بإرادة ذي المقدمة؛ لأنه في صورة عدم إرادة الإتيان يتحقق العجز، فعلى أي شيء يعاقب .

الجهة الثانية: إن رجوع القيود إلى الهيئة له ضابطة، كما أن قيد المادة له ضابطه، وقد تقدم ذلك في الواجب المطلق والمشروط، ومجمله: هو أن كل قيد إذا لم يرجع إلى الهيئة يلزم وقوعه تحت دائرة الطلب، وعدم صلاحيته لأن يقع تحت دائرة الطلب لأحد جهتين على سبيل منع الخلؤ .

أحدهما: أن يكون القيد غير مقدور، وبالطبع لا يمكن أن يكون متعلقاً للأمر، فلذا يكون من قيود الهيئة، كما في كون وجوب الحج مشروطاً بإدراكه يوم عرفة، وهو غير مقدور، فلا يمكن التحريك نحوه .

ثانيهما: إن المصلحة والملاك الموجب لتعلق الوجوب به قاصر عن التحريك نحو القيد، يعني أن الملاك ليس بوافٍ بحيث يوجب أخذ القيد تحت دائرة الطلب، وهذا يكون منشأ لرجوع القيد إلى الهيئة .

وبناءً على هذا، فهل الضابط متحقق بالنسبة إلى الإرادة بإتيان ذي المقدمة ؟

فطبعاً لا ؛ لأنه :

أولاً: إن إيجاب المقدّمة ليس معناه تحريكه بإرادة ذي المقدّمة حتّى يكون تحت دائرة طلب الأمر الغيري .

وثانياً: على فرض وقوعه تحت دائرة الطلب ، فإنّ الإرادة ليست بأمر غير مقدور ، ولا الملاك قاصر ؛ لأنّ الملاك ملاك الواجب النفسي ، وهو كما يقتضي إتيان المقدّمة يقتضي إرادة إتيان نفسه .

وأما التقريب للآية ، فإنّ الوجوب ليس غيريّاً كما تقدّم .

وأما المخالف للجهة الثانية وهو الشيخ وصاحب الفصول .

فقد ذهب الشيخ إلى أنّ الواجب هو المقدّمة التي يؤتى بها بقصد التوصل إلى ذهابها ، مثل (يجب نصب السّلم بقصد الصعود إلى السطح) ، وقد تصدّى المحقّق الأصفهانيّ إلى توجيه مراد الشيخ في حاشيته على الكفاية ، ولكنّه عدل عن هذا في هامش الحاشية ، وكلامه متوقّف على ذكر ثلاث مقدّمات : الأولى والثانية ذكرهما في الحاشية ، والثالثة نحن نضيفها .

المقدّمة الأولى: إنّ الحيثيّات التعليليّة ترجع في الأحكام العقليّة إلى الحيثيّات التقيديّة مطلقاً ، سواء في الأحكام العقليّة العمليّة والنظريّة ، يعني ما ذكر بعنوان العلة بنفسه موضوع وموصوف ، والحيثيّة التعليليّة والتقيديّة عبارة أخرى عن الواسطة في العروض ، والواسطة في الثبوت .

ومعنى الحيثيّة التعليليّة هي الحيثيّة التي تكون منشأ لكون المتحيّث معروضاً لعرض أو عارض ، والعرض في التكوينيّات ، والعارض أعمّ منه حتّى في الأمور الاعتباريّة ، يعني أنّ الحيثيّة التعليليّة منشأ لكون العارض بالمعنى الأعمّ يعرض على شيء آخر ، وعلة لعروض العرض على موجود ، ففي الواقع أنّ الموصوف هو المتحيّث بهذه الحيثيّة ولكن الحيثيّة تُعطى .

ومعنى **الحيثية التقييدية** في الحقيقة أنها واسطة في العروض ، يعني أن العارض في الحقيقة للحيثية وهي الموصوفة ، وإعطاءه للمتحيث بنحو من الإسناد المجازي ، فالموصوف أولاً وبالذات هو الحيثية ، وثانياً وبالعرض هو المتحيث .

مثلاً: إذا قال : (لا تشرب الخمر لإسكاره) فالإسكار من علل التشريع ، وإلا فالحرمة متعلقة بشرب الخمر ، وتلك الحيثية تعليلية ، وأما إذا قال : (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) فالحرمة متعلقة بالمسكر ، كما ذكره النائي ، ففي الحيثية التعليلية ، فإن الموصوف هو المتحيث ، والحيثية تبين أن ذلك الشيء هو الموصوف ، والواسطة في العروض .

إذا عرفت ذلك فمراد المحقق الأصفهاني هو أن كل ما نعبّر عنه بالحيثيات التعليلية فهي بالدقة حيثيات تقييدية ، يعني أن الحكم متعلق بالحيثية ، وفي المقام إذا حكم العقل بوجوب نصب السلم لأنه مقدمة ، ففي الحقيقة أنه يحكم بوجوب المقدمة ، وبما أن نصب السلم ينطبق عليه عنوان المقدمة ، لذا يحكم بوجوبها .

والسّر في ذلك : أما في الأحكام العقلية العملية - كحسن الإحسان ، وقبح الظلم - فإذا حكم العقل بأن ضرب اليتيم حسن للتأديب ، ففي الواقع أنه حكم بحسن التأديب ، وبما أن عنوان التأديب ينطبق على الضرب . فالضرب حسن مع الواسطة في العروض ، وإذا قيل لماذا يكون التأديب حسناً يقال لأنه إحسان ، والإحسان حسن بالذات ، وهذا هو معنى كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات .

وأما في الأحكام العقلية النظرية فكذلك ، مثلاً: إذا قلنا : (الإنسان حيوان ، وكل حيوان متحرك بالإرادة ، فالإنسان متحرك بالإرادة) ففي الحقيقة أن المتحرك بالإرادة أولاً وبالذات ثابت للحيوان ، وثانياً وبالعرض ثابت للإنسان ، أي لأجل أنه حيوان .

المقدمة الثانية: إن المتّصف بالوجوب عبارة عن الحصّة المرادة لا مطلق الطبيعي ، وقد تقدّم البحث عن ذلك في مبحث التعبدّي والتوصلي ، وإجماله :

هو إن كان الواجب تعبدياً أو توصلياً فلا يقع على صفة الوجوب ، ومصدقا للواجب بما هو واجب ، إلا إذا أتى به عن قصد ؛ وذلك لأن الإيجاب لأجل توليد الإرادة وإنشاء بداعي جعل الداعي ، فبالطبع تكون الحصّة هي التي يتعلّق بها الإرادة ، وهي لا يمكن بدون قصد والتفات ، مثلاً : لو شرب شخص الماء بتوهم أنه خمر ، فلم يصدر عنه شرب الماء اختياراً ، فالموصوف بعنوان الوجوب خصوص الحصّة المرادة لا مطلق الحصص . نعم ، لو تحققت الحصّة الغير المرادة يسقط الواجب ، لكن لا من باب انطباق الأمور به على المأتي به ، بل أمّا من جهة زوال الموضوع ، وأمّا من جهة حصول الغرض .

ونتيجة المقدّمتين : هي أنّ المقدّمة الأولى حكمت بأنّ العقل حكم بوجوب المقدّمة بما هي مقدّمة ، والتوصّل إلى الشيء بما أنّه توصّل واجب ، وبالمقدّمة الثانية ، ثبت أنّ الواجب هو الحصّة المرادة ، وعليه يأتي دور المقدّمة الثالثة التي أضفناها ، وهي عبارة عن أنّ إرادية المقدّمة مساوق أو ملازم لإتيان المقدّمة بقصد التوصّل إلى ذي المقدّمة ، أي إتيانها بما أنّها وسيلة لديها .

أقول : أمّا المقدّمة الأولى فقد أنكرها جميع الأصوليين في مرحلة التطبيق على المورد حتّى نفس المحقّق المذكور في هامش حاشيته على الكفاية ، لا في تهذيب الأصول حيث اعتقد بها .

وهذه المقدّمة في مرحلة التطبيق على المورد قابلة للتطبيق بنحوين ، يعني أنّ استكشاف وجوب المقدّمة عقلاً له تقرّبان :

التقريب الأوّل : هو القول بأنّها من سنخ أحكام العقل النظريّ ، بمعنى أنّ العقل يستكشف الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته شرعاً ، فالعقل يستكشف الملازمة فقط ، والمكتشف يدور مدار الواقع ، فمهمّة العقل في العقل النظريّ هو رؤية الواقع على ما هو عليه .

التقريب الثاني : إنّ الاستكشاف بواسطة حكم العقل العمليّ بمعنى أنّ العقل

يحكم بأن مقدّمة الواجب الشرعيّ يجب الإتيان بها ، كحكمه بحسن الإحسان و قبح الظلم ، وبحكم قاعدة الملازمة ، بأن كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع ، يستكشف الحكم الشرعيّ .

والفرق بين التقريبين :

في جهة الاستكشاف ، فطريق الاستكشاف بالتقريب الأوّل هو أنّ العقل يدرك ابتداءً الملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدّماته ، وأمّا ما هو الواجب في المقدّمة فلا بدّ من أن نرى طريقاً يذعن بهذه الملازمة ، وبواسطة ذلك الطريق نرى هل المستكشف ثبوت الوجوب لعنوان المقدّمة أو لما هو مقدّمة بالحمل الشائع ، وبالتقريب الثاني : إنّ العقل يحكم بإيجاب مقدّمة الواجب ، وبما أنّ قاعدة الملازمة ثابتة يستكشف إيجاب المقدّمة الشرعيّة من باب الملازمة ، فلا بدّ من الكلام حول التقريبين لنرى أيّهما الأصحّ .

أمّا التقريب الأوّل ، فجميع الأصوليين معترفون بها حتّى من أذعن بالمقدّمة الأولى يعني أنّ استكشاف العقل للملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته بواسطة هذا التقريب إلّا الشيخ المظفر في أصوله ، ولكن المحقّق الأصفهانيّ والعراقيّ والمحاضرات وغيرهم لم يقبلوا التقريب الثاني ، وإنّما اعترفوا بالأوّل ، وطبقوه على المقام .

لأجل أنّ العقل ربّما أنّه مدرك للأشياء لا أن تنعكس فيه الواقعيّات كما هي عليها ، فلا بدّ من أن نرى ذلك الواقع ما هو ، ولماذا يذعن العقل بالملازمة ، فنقول طريق الملازمة أحد قسمين :

القسم الأوّل : هو أنّ المكلف إذا أراد شيئاً يترشّح منه إرادات متعدّدة بالنسبة إلى مقدّماته ، والوجوب إرادة تشريعيّة ، وإرادة المولى بإتيان العبد لهذا العمل طبعاً مستلزم لإرادة المولى واشتياقه إلى مقدّماته ؛ لأنّ وزان تعلّق الإرادة بعمل الإنسان على حدّ سواء مع وزان تعلّق الإرادة بعمل الغير ، فكما أنّ الإنسان إذا اشتاق

وأراد عمل ما تتعلّق الإرادة والاشتياق بالنسبة إلى مقدّماته ، فكَذلك لو تعلّقت إرادته بعمل الغير .

وبناءً على هذا ، فإنّنا نرى أنّ الإرادة الناشئة من تعلّق الإرادة بالمحسوب والمشتاق إليه بالذات متعلّقة بذات العمل الخارجيّ ، فالذي يريد الصعود على السطح يهتئ نصب السلّم فيكون بنفسه متعلّقاً للإرادة لا عنوان التوصل والمقدّمة .

القسم الثاني - وهو المختار - : وهو عبارة عن التلازم في وعاء الاعتبار من جهة الاندماج ، يعني بما أنّه في المراحل الابتدائية كثيراً ما يكون الأمر النفسيّ مسبوقاً ومقروناً بالأمر الغيريّ ، فيصير منشأً للاندماج .

ومحصّل المطلب : هو أنّا لو اعتمدنا على التقريب الأوّل من أنّ المدرك العقليّ هو الملازمة بين الوجوبين ، والذي يدركه أمّا من ناحية ترشّح الإرادة والاشتياق ، وأمّا من جهة التلازم في وعاء الاعتبار والاندماج ، يكون متعلّقه عبارة عن نفس العمل الخارجيّ ، وهذا يكون مثل إدراك العقل للأحكام النفسيّة أولاً وبالذات ، فكما أنّ العقل عندما يدرك الأحكام النفسيّة التي جعلها الشارع يعترف بوجود موضوع الحكم وعلة التشريع ، ولا ترجع الحيثيات التعليلية في الأحكام الشرعيّة التي استكشفها إلى الحيثيات التقييدية ؛ لأنّه خلاف الواقع ؛ لأنّ الواقع مثلاً أنّ الحرام هو شرب الخمر لا الإسكار ، وإنّما يكون الإسكار هو منشأ التحريم ، فكذلك منشأ الأمر بالذهاب إلى السوق إدراكه أنّه مقدّمة ، وبدونها لا يكون شراء اللحم ميسوراً لأنّه منشأ للأمر ولو بالتبع ، أو على نحو الاندماج ، فلا بدّ أن يكشف العقل فيه الحيثية التعليلية والتقييدية ، فما قيل من أنّ الحيثية التعليلية في العقل النظريّ يرجع إلى الحيثية التقييدية ليس كبرى كلّية ؛ لأنّه إذا كان ما يدركه العقل هو الملازمة ، وكان الطرفان حكماً شرعياً ، فيقول بأنّ الحيثيات التعليلية لا ترجع إلى الحيثيات التقييدية في كلا الطرفين ؛ لأنّه يدرك الواقع ولا يمكن دركه لخلاف الواقع .

هذا مختصر الجواب على المقدّمة الأولى الذي تصدّى له المحقّق الأصفهانيّ ،

لكن ببيان آخر يعني ذكر القسم الأول فقط .

وأما بناءً على التقريب الثاني يستكشف الحكم الشرعي الغيري ؛ لأن العقل عندما يحكم بقبح ترك مقدمات الواجبات وأن إتيانه حسن ، فموضوع حكم العقل هو المقدم بما أنه مقدمة ، ويكشف أن الشارع حكم بوجوب ما حكم به لا شيء آخر ، وهذا هو الظاهر من كلمات تهذيب الأصول^(١) .

وهذا لا أساس له ؛ لأن حكم العقل بوجوب المقدمة معناه أن تحقق ذي المقدمة متوقف على إيجاد المقدمة ، وهذا هو معنى اللابديّة العقلية ، وهذه اللابديّة ليس حكماً عقلياً عملياً ، بل هي عبارة عن إدراك العقل قانون توقف المعلول على علته ، ولو الناقصة ، فإنه يدرك بأن كل معلول إذا تحقق فلا بد من أن توجد علته ، يعني ما يفترق إليه في وجوده ، وهذا قانون تكويني يكشفه العقل ، وهذا غير قابل لأن يستكشف منه حكم شرعي ، وعلى تقدير أن المدرك العقلي أكثر من هذا ، وهو عبارة عن وجوب إتيان المقدمة لا أنه يدرك اللابديّة فقط ، بمعنى توقف وجود المعلول على علته (ويجب) الذي يحكم به العقل في مرتبة معلولات الأحكام بمعنى أنه إذا حصل إيجاب نفسي من طرف المولى يحكم العقل بوجوب مقدماته ، فهذا الحكم في مرحلة معلولات الأحكام أي الإطاعة والعصيان ، والأحكام العقلية في مرحلة الإطاعة والعصيان غير مستتبعة للأحكام الشرعية ، فإذا قال العقل بأن المولى إذا أوجب عليك شيئاً فيجب عليك إطاعته ، لا يمكن كشف الحكم الشرعي من وجوب الإطاعة العقلية ؛ وذلك لأنه حكم في مرتبة معلولات الأحكام ، مع أن وجوب الحكم معدود في الرتبة السابقة عليه ، وهذا لا علاقة له بقانون الملازمة .

وأما لو قيل بأن العقل يحكم بالوجوب وفقاً لقانون الحسن والقبح العقلي ، فإنه يقال هذا غير صحيح ؛ لأن الحسن والقبح في مسألة الحسن والقبح العقلي

(١) تهذيب الأصول : ٣٠٤ - ٣٠٦ ، ٢١٢ .

الذي هو مقدّمة قانون الملازمة عبارة عمّا يمدح عليه ويذمّ عليه، وهو في موارد الحسن والقبیح بالذات، يعني إذا أتى به يمدح، ومدح الشارع ثوابه، وإذا لم يأت به يذمّ وذمّ الشارع عقابه، لا في مثل وجوب المقدّمة الذي لا عقوبة على تركها بل ليس عليها ثواب إذا لم ينطبق عليه عنوان الانقياد.

وأما المقدّمة الثانية، وهي أنّ الوجوب هل هو متعلّق بالحصة المقيّدة بالإرادة أو بالطبيعي لا بشرط، فقد تقدّم الكلام عنه في الفصل الخامس من مباحث الأوامر، وقلنا إنّ المحقّق النائيّ والمحقّق الأصفهانّي ومن تبعهما اختاروا الأوّل، وذكروا لها تقارير:

منها: إنّ الأمر إنشاء بداعي جعل الداعي ومحرك للإرادة، وعليه لا يمكن تعلّقه بغير المقدور والحصة الصادرة لا عن إرادة غير مقدور، مثل: اكسر الزجاج، لكن عن اشتباه. نعم، يمكن أن يقول: اكسر الزجاج وكسرها في حالة النوم من دون التفات.

وقد أجبنا هناك عنه بجوابين:

أحدهما: وهو المختار، وقد تقدّم هناك فلا نعيد.

ثانيهما: كما في المحاضرات بأنّ غير المراد غير مقدور، ولكن مقدوريّة الطبيعي بمقدوريّة فردّه، هذا فيما إذا كان اعتبار القدرة عقليّ، وبناءً على هذا، فالأمر المتعلّق بالطبيعي، وفرد من أفراد مقدور، فالطبيعيّ مقدور.

وقد أجبنا عن هذا هناك وقلنا: بأنّ هذا صحيح من جهة، وفاسد من جهة أخرى، وهذا مثل ما يقال من أنّ وجوب الطبيعيّ بوجود فرد منه، وعدمه بعدم جميع الأفراد، والمحاضرات نفسه أنكر هذه المقولة في مباحث النواهي، فما ذكره هناك هو أنّ وجود الطبيعيّ بوجود فردّه، ولكن انعدامه بانعدام فرد؛ لأنّ للطبيعيّ وجودات عديدة بوجودات الأفراد، وأعدام عديدة بأعدام الأفراد، فكما أنّ طبيعة

الإنسان توجد بوجود زيد، فكذا هو ينعدم بانعدام زيد، وهكذا، فالموجود بالذات هو الفرد والموجود بالعرض هو الطبيعي، ووحدة الطبيعي نوعي، ويمكن أن يقال للوحدة النوعية موجودة ومعدومة، فيمكن أن نقول: إن طبيعة الإنسان مقدورة بمقدورية فردة، وغير مقدورة بعدم مقدورية فرد آخر، وسره هو أن نسبة الطبيعي لأفراده نسبة الآباء المتعديين للأبناء المتعديين، لا نسبة الأب الواحد لأبنائه المتعديين.

وأما المقدمة الثالثة فممنوعة أيضاً؛ لأنه يكفي في إرادية المقدمة بعنوانها هو التوجه بأنها مقدمة، وأما الإتيان بها بقصد تحقق ذي المقدمة فهي قضية أخرى؛ لأن القصد تارة بمعنى الإرادة، وأخرى بمعنى جعل شيء وسيلة لشيء آخر، وإتيانه شيء بداعي تحقق أمر آخر، وإرادية الذهاب إلى السوق تكفي في كون الذهاب متوجهاً إلى أنه مقدمة وملتفت إليها، وهذا يكفي في كونها صادرة عن إرادة، ولكن إراديتها لا تقتضي إتيانها بقصد التوصل إلى ذي المقدمة، ويمكن أن يكون نظر إنكار المحقق الأصفهاني للمقدمة الثانية بما ذكرنا هناك، ولو أن عبارته غير خالية عن الغموض.

القول الثالث لصاحب الفصول، وهو أن الواجب خصوص الحصّة الموصلة ولا يبعد أن يكون هو الحق.

وكلمات القوم حول المقدمات الموصلة كثيرة، إلا أنه لا بد من تقسيمه إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في جهة الملاك، بمعنى أن الملاك الذي يقتضي جعل الوجوب الغيري هل هو مختص بالمقدمة الموصلة، أو أن مطلق المقدمة واجد للملاك، وبلا إشكال إن كان الملاك في خصوص المقدمة الموصلة فجعل الإيجاب لطبيعي المقدمة ممّا لا وجه له؛ لأن الملاك لا يمكن أن يكون موجباً لجعل الحكم

بالنسبة إلى الأعم. نعم، يمكن أن يكون جعل الحكم بالنسبة إلى الأخص كالتعدي والتوصلي إن كان الأمر الأول غير وافي بالغرض يمكن أن يترتب الغرض على حصّة خاصّة، ولكن مورد الأمر هو الأعم.

ولكن إن كان الملاك قائماً بالخاص لا يصح أن يجعل الأعم مورد الإيجاب.

المبحث الثاني: على تقدير كون الملاك قائماً بالمقدمة الموصلة أو أعم، هل يعقل تقييد الواجب الغيريّ بجهة الإيصال أم لا، وهذا الإشكال قانوني؛ لأنه على ما سيأتي من أنّ جماعة من العلماء ذهبوا إلى عدم معقولية اختصاص الواجب الغيريّ بالحصّة الموصلة للزوم الدور أو التسلسل أو غير ذلك.

المبحث الثالث: لو فرض أنّ الملاك مختصّ بالمقدمة الموصلة ولكن يلزم من جعل المقدمة الموصلة مورداً للحكم محذور عقليّ كالدور أو التسلسل، فماذا يفعل المقنّن هنا؛ لأنّ ما يتقوم به الملاك خصوص المقدمة الموصلة، والمفروض أنّه لو جعلها متعلّق الحكم يحصل الدور أو التسلسل وغيره.

أمّا المبحث الأول، فلا بدّ من ذكر مقدّمة، ثمّ نتعرّض للنزاع القائم بين صاحب الفصول القائل بأنّ الملاك مرتبط بخصوص المقدمة الموصلة وبين صاحب الكفاية، القائل بأنّ الملاك موجود في طبعيّ المقدمة، أمّا المقدّمة فهي عبارة عن التمييز بين ملاك الواجب وملاك الوجوب، أي ملاك الإيجاب، فتارة يكون الملاك عنواناً، وأخرى أثراً وعرضاً، فملاك الواجب من قبيل الآثار يعني أنّ نفس الفعل الخارجي مترابط معه ترابطاً تكوينيّاً، بمعنى أنّ بينهما ارتباط العلّيّة والمعلوليّة، فإن كان الشيء، أي ما يترتب على الواجب ومعلولاً للواجب أمر حسن ومصلحة، فيقال لهذا المعلول ملاك الواجب، ونسبة ملاك الواجب للواجب نسبة الأثر بالمؤثر، وأمّا ملاك الإيجاب فهو فعل من أفعال المقنّن، وهو من قبيل العنوان لا الأثر، فالذي يقول يجب عليك الصلاة أو الصوم، فملاك الإيجاب عبارة عن انطباق عنوان الإحسان إلى الغير بجهة أنّ هذا الإيجاب تسبب.

وبعبارة أخرى: أنه إيجاد للداعي بالإمكان إلى الخيرات ، فالذي يدعو الناس إلى الخير ويحثهم عليه ، فهذا الكلام إحسان إلى الغير ، فالعلة الغائية للإيجاب هو عنوان يتعونون به الإيجاب ويستحيل انفكاكه عنه ، فعند الإيجاب يكون إيجابه ذا ملاك ، يعني أنه وصل إلى هدفه بمجرد الإيجاب ؛ لأن الملاك عنوان متقوم بنفس هذا الإيجاب ، سواء أتى به الغير عن المصلحة والخير تحققت أم لا ، وبسبب تفكيك ملاك الواجب عن ملاك الإيجاب ، ما ذكرنا من أن العلة الغائية للإيجاب عبارة عن الوجود الخارجي للأثر المترتب على فعل المكلف ، يلتزم في كثير من الأوقات حصول الإيجاب به من دون تحقق الأثر الخارجي ؛ لأن كثيراً ما يعصي المكلف أو لا يحققه لعذر كالجهل أو غيره ، ولا يمكن تخلف العلة الغائية عن العمل إلا بالجهل ، فإن كانت العلة الغائية للإيجاب ترتب الأثر يلزم عدم الوصول إلى الهدف ، وعليه لا يمكن أن يكون ، بل لا بد أن يكون ملاك الإيجاب الموجب أعم من امتثال الغير وعدمه ، وإنما الموجب دعوة الناس إلى الخير ، وفي هذه الدعوة إحسان لهم سواء عمل به أم لا ، فعليه يكون ملاك الإيجاب هو العنوان ، وملاك الواجب عبارة عن الأثر المترتب على فعل الواجب بشرط كونه خيراً ومصلحة بحيث ينطبق عنوان الإحسان على إنشائه ، فإن لم يكن ملاك الواجب وما يترتب عليه خيراً فبالطبع لا ينطبق عنوان الإحسان إلى الغير بلحاظ الدعوة إلى الخير على إيجابه .

ومحصله: إن الترابط التكويني الموجود خارجاً بين ذات الواجب وبين الخير ، موجب لانطباق عنوان الإحسان إلى الغير ؛ لأنه دعوة إلى الخير على إنشاء المقتن ، وبالطبع إن محل البحث في تشخيص ملاك الواجب الغيري ، وهنا نظريتان :

النظرية الأولى: نظرية من يقول بأن الملاك متقوم بخصوص المقدمة الموصلة .

النظرية الثانية: إن الملاك متقوم بمطلق المقدمة .

أما النظرية الأولى فتفريها: إن أساسها هو أن جميع أنواع الأحكام التي جعلها

الشارع ، سواء كانت نفسية أو طريقية أو غيرية ، فإن ملاكها قائم بخصوص متعلق الواجب النفسي ، فهو الذي له ارتباط مع الخير أولاً وبالذات ، وملاكية الواجب الطريقي والغيري إنما هو من جهة ترابطه مع الواجب النفسي .

توضيح ذلك : إن وعاء متعلقات الواجبات النفسية ذا ملاك ومصلحة ، فإذا صدر إيجاب من الشارع المقدس بشيء له ارتباط مع المصلحة والخير ، فيكون الإيجاب نفسياً ، وإذا وجب مقدمة بلحاظ الخير والمصلحة المترتبة على الواجب النفسي يتحقق الإيجاب الغيري ، وينطبق عليه عنوان التسبب إلى الخير ، ولكن الخير غير متعدّد ، وإنما الخير متقوم بمتعلق الواجب النفسي ، غاية الأمر أن الواجب النفسي يكون موجباً لانطباق عنوان الدعوة إلى الخير على إيجابه ، كذلك ينطبق هذا العنوان على إيجابه الغيري ، يعني اشتمال الواجب النفسي وترابطه مع المصلحة موجب لانطباق عنوان الإحسان على عمليين من أعمال المولى ، وانطباق الدعوة إلى الخير على فعلين من أفعال المولى ، فهنا خير واحد لكن الدعوة إليه بنحوين ، فملاك الواجب غير متعدّد بل واحد ، لكن نوع الترابط على نحوين ، وكذا الحال بالنسبة للإيجاب الطريقي مثلاً : لو قال : (احتط تحفظاً على مصلحة الواقع ، أو صدق العادل) ، فمتعلق الوجوب الطريقي ليس ذا ملاك ، بل إن كان كلامه مطابقاً للواقع يكون تصديق العادل عملاً واجداً للملاك ، أي متعلقه واجداً للملاك ، وإلا لا يكون في المقام شيء يعني ليس فيه إطاعة وعصيان ، فالإيجاب الطريقي للتحفظ على الخير الذي له ترابط مع ذلك الحكم الذي ذكره العادل وهو وجوب صلاة الجمعة مثلاً ، فالربط واقعاً مع صلاة الجمعة لا مع تصديق قول زرارة عملاً ، غاية الأمر إن كان قول زرارة مطابقاً للواقع يكون الواجب ذا ملاك بواسطة الانطباق ، وإلا يكون الواجب بلا ملاك ، لكن الإيجاب بما أنه بداعي التحفظ على المصالح فيكون إحساناً على أي حال ، والغرض من هذا البيان هو أن ملاك الواجب فقط في متعلق الواجب النفسي كما أن ملاك التحريم في متعلق الحرام النفسي .

إذا عرفت هذه المقدمة فإن وقع الواجب الغيري - أي المقدمة - في سلسلة تحقق علل الخير والمصلحة ، فيقال لها مقدمة موصلة ، وبناء على هذا يحصل له ارتباط معه ، وأما إذا لم يقع في سلسلة علله ، كما إذا ذهب إلى السوق ولم يشتتر اللحم على تقدير أن الخيار مترتب على اشتراء اللحم ، فهنا ينقطع الترابط بينهما ، فالإيجاب الغيري الذي يراد أن ينطبق عليه عنوان الإحسان لا بد أن يكون لمتعلقه ارتباط مع الذي فيه الخير ، وهذا الترابط يعبر عنه بالمقدمة الموصلة ، وعلى ضوء هذه الفكرة فبالطبع يحصل للملاك ارتباط مع خصوص المقدمة الموصلة ؛ لأن الملاك غير متكرر ، بل الملاك واحد ، وهو الذي له ارتباط خارجي مع الواجب النفسي ، وهذا يوجب ترتب العناوين المتعددة على الإيجابات المتعددة ، والشاهد على هذا جهات متعددة ذكر بعضها صاحب الفصول .

الجهة الأولى : لو أنشأ المولى الأمر للغير مستقلاً وخصّصه بالموصل ، لا نرى فيه أي استهجان ، وأما إذا خصّصه بغير الموصل نرى فيه الاستهجان ، وكذا إذا عمّمه ، مثلاً : إذا قال : (اذهب إلى السوق وأعط درهماً للقصاب وخذ اللحم) ، فلا محذور فيه وغير مستهجن ، وأما إذا قال : (اذهب إلى السوق ذهاباً غير موصل إلى شراء اللحم) يكون مستهجنًا ، وأما إذا قال : (اذهب إلى السوق ، سواء كان موصلاً إلى شراء اللحم أم لا) ، فكذلك يكون مستهجنًا .

الجهة الثانية : إن إيجاب المقدمة عبارة عن الاشتياق إلى الشيء موجب للاشتياق إلى مقدّماته ، وإرادته موجب لإرادة مقدّماته ، فنحن نرجع إلى إرادة أفعالنا فضلاً عن إرادة أفعال الغير ، فالإرادة المتوجّهة إلى المقدمة المترشحة من إرادة ذي المقدمة ، هل المراد بها الحصّة الموصلة إلى الأعمّ منها ، فإن كان الصعود على السطح هو المراد الجدّي والواقعي وهو متوقّف على نصب السّلم فقد قيل إنّه يترشّح منه إرادة نصب السّلم ، فهل أنّ متعلّق الإرادة نصب السّلم الموصل للصعود على السطح أو مطلق نصب السّلم ، ولو كان غير موصل فبالطبع يقال إنّ متعلّق

الإرادة النصب الموصل ، إلى غير ذلك من الشواهد .

النظرية الثانية: وهي أنّ الملاك والغرض قائم بطبيعيّ ذات المقدّمة ، وهو مختار صاحب الكفاية ، وذكر لها تقريبين ، كلّ واحد منهما ذكره في موضع من الكفاية .

الأمر الأوّل: إنّ الغرض من الواجب ، أي واجب كان ، عبارة عن الأثر المترتب عليه ، وموجب لطلبه ، فالأثر المترتب على ذات الشيء على نحو الملازمة الذي يكون أيضاً منشأ لطلبه يقال له غرض الواجب .

الأمر الثاني: في تشخيص الغرض الواجب في الواجب الغيريّ ، وما هو ، قال : إنّ تصوّر الغرض في الإيجاب المترتب على المقدّمة بأحد نحوين :

النحو الأوّل: وهو مختاره ، عرّفه بنحو مبهم حيث قال ^(١) : « وليس الغرض من المقدّمة إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتب عليه من فائدته وأثره » .

النحو الثاني: إنّ الغرض عبارة عن ترتّب الواجب النفسيّ عليها .

أقول: إنّ التعريف الذي ذكرناه في مقدّمة كلام صاحب الفصول صادق على النحو الأوّل لا الثاني ؛ لأنّ غرض الواجب كما تقدّم عبارة عن الأثر المترتب على الواجب منشأ وداعياً لإيجابه .

فالنحو الأوّل : يريد أن يبيّن بأنّ لإيجاد المقدّمة خصوصيّة ونعبر عنه ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة .

وأما النحو الثاني : فلا ينطبق عليه التعريف الذي ذكرناه في المقدّمة ؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن يقال إنّ تحقّق الواجب وترتّبه في الخارج من آثار المقدّمة ؛ لأنّه

لا يترتب عليه ، بل إن انضمت هذه المقدمة إلى بقية المقدمات لا يترتب الواجب عليه ، فضلاً عن نفس المقدمة ، بل المكلف حينئذ يكون مختاراً في الإتيان بالواجب وعدمه إلا في بعض الموارد النادرة كالمقدمة السببية ؛ لأنه طبعاً يتحقق المسبب ، ومحصله : أن ترتب الواجب ليس أثر المقدمة ، بل هو على تقدير حصول جميع المقدمات ، وتحقيق الإرادة يحصل ترك الواجب ، ولا يمكن عدّه أثراً له .

الأمر الثالث : إن أي شيء لم يكن دخيلاً في تحقق الغرض فلا وجه لتدخله

في الواجب ، ومن المسلّم أن جهة الايصال غير دخيلة في الغرض المعبر عنه حصول ما لولاه لما أمكن حصول الواجب ، ومحصل كلامه : أنه عرّف الغرض بأنه لا يكاد يكون إلا ما يترتب عليه من فائده وأثره ، أي أثر نفس الشيء ، وقبله قال : بأن أثر المقدمة حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة لا الترتب ؛ لأنه ليس من أثر المقدمة ، بل حتى أنه ليس من آثار مجموع المقدمات ، وعليه فإن جهة الترتب والتوصل لا يمكن أن تكون دخيلة في الواجب ، لأنها غير دخيلة في الغرض .

وقد أجاب عنه في المحاضرات بوجهين ، وهو مبني على أن المراد من قوله لما أمكن هو القدرة .

الوجه الأول : إن القدرة على الواجب النفسي متوقفة على القدرة على إيجاد المقدمة لا على تحققها ؛ إذ من الواضح أن توقف عمل على مقدمات يكون القدرة عليه بعد القدرة على إيجاد مقدماته ، وأمّا نفس إيجاد المقدمة خارجاً ليس له أي تأثير في حصول القدرة ؛ لأن القدرة في الرتبة السابقة على إيجاد المقدمة .

الوجه الثاني : لو سلمنا ذلك فإن القدرة على الواجب لو كانت متوقفة على الإتيان بالمقدمة لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدّمته بدهاء أن القدرة ليست بواجبة التحصيل .

أقول: مع قطع النظر عن عدم صحّة هذا التفسير لعبارة صاحب الكفاية فالوجه الثاني غير وارد؛ لأنّ صاحب الكفاية يدّعي لزوم تحصيل القدرة لأنّه شرط عقليّ، وإلاّ يلزم تفويت الملاك كما مرّ في المقدّمات المفوّتة.

وأما الوجه الأوّل ليس معنى عبارة صاحب الكفاية حيث قال: «وليس الفرض من المقدّمة إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة، حصول القدرة، بل معناه أنّ أثر شيء لو لم يمكن يكون حصول ذي المقدّمة غير ممكن أي محال».

فمقصود صاحب الكفاية هو أنّ أثر المقدّمة بالتعبير الفلسفيّ سدّ باب عدم ذي المقدّمة من ناحية واحدة لأنّها لو كانت متوقّفة على مقدّمات فإنّ أيّة مقدّمة إذا لم تتحقّق يمتنع بالغير من ناحية فقدان هذه المقدّمة؛ لأنّ المقدّمة أجزاء العلة؛ لأنّه يتوقّف وجود ذي المقدّمة على وجوده، ولكن لا يلزم من وجود المقدّمة وجود ذيلها.

ومحصّله: إنّ أثره سدّ باب العدم من ناحية خاصّة، أي تقترب من وجودها، وأما تفسير الإمكان بالمعنى العرفيّ واللغويّ فنقول: إنّ أثر المقدّمة حصول التيسير وسهولة تحقّق الواجب، أي تقترب شيئاً فشيئاً من إيجاد الواجب، وبناءً على هذا ما ذكره في المحاضرات من تفسير عبارة صاحب الكفاية وأجاب عنه غير صحيح.

مضافاً إلى ما سيأتي في مبحث الضدّ أنّ للقدرة معانٍ متعدّدة، وليس لها معنىّ ذو حدود، ففي بعض الأحيان تستعمل بمعنىّ القوّة المنبعثة في العضلات الموجبة للإتيان بعمل لولا الموانع، كما إذا كان شخص يتمكّن من القيام إلاّ أنّه قد شدّ يده ورجلاه، فهو قادر على القيام لولا المانع، والقدرة المعتبرة في أصل توجّه التكليف هي القدرة بالمعنى العامّ، وأما القدرة في المقام على تقدير صدوره من صاحب الكفاية، فمعناها أنّها أقوى درجة من تلك القدرة.

وعلى تقدير أن نظرية صاحب الكفاية كما عبّر عنه في المحاضرات ، فإنه توهم خاطئ ، والصحيح في المقام هو أن يقال : إن التعريف المذكور في الكفاية لغرض الواجب ، ظهر فساده بما ذكرناه في تقريب كلام صاحب الفصول ؛ لأنّ غرض الواجب ليس مجرّد الأثر المترتب عليه ، بل عبارة عن الخيرات والمصالح الملزمة ، وله أنحاء من الترابط مع الأفعال والعناوين ، فربطه بالنسبة لمتعلّق الواجب بالمباشرة ، وأمّا ربطه بالنسبة لما يقع في سلسلة علل وجوده فيكون ربطه مع الواسطة ، وكون أثره سدّ باب العدم والتسهيل والسهولة ليس بخير ، إنّما الخير هو ما يترتب على الواجب ، فإتيان ما فيه الخير لأجل أن تقترب منه ليس لغرض الواجب لأنّ مطلق الأثر لا يفيد بل ملاك الواجب عبارة عن الخير ، وبلحاظ الأنحاء المختلفة المرتبطة معها يكون إيجاب العناوين والأفعال موجباً لأنّ يجذب إليه ألواناً خاصّة من الواجب ، فبلحاظ الارتباط بلا واسطة مع نفس المتعلّق يكون الوجوب نفسياً ، وبلحاظ كون الارتباط معه من جهة أنّه واقع في سلسلة علله يكون الوجوب غيريّاً ، وبلحاظ أنّه عنوان يوجب التحفّظ عليه يكون الوجوب طريقيّاً ، وينطبق على جميع هذه الإنشاءات عنوان الإحسان بالتقريب المتقدّم .

التقريب الثاني لصاحب الكفاية : إنّنا لو اعترفنا بأنّ للغرض والغاية معنى عامّ مع قطع النظر عن التقريب الأوّل ، وقلنا إنّ الغرض عبارة عن ترتّب الواجب النفسي أيضاً لا يتمّ ما ذكره في الفصول ؛ لأنّ المفروض أنّ ذلك الغرض تارة يترتب على المقدّمة ، وهذا بشرط حصول جميع المقدّمات وحصول العزم على إتيان ذيلها ، وأخرى لا يترتب ، والغاية التي قد تترتب وقد لا تترتب تخلفه لا يوجب انسلاخ الواجب بلحاظ تلك عن صفة الوجوب في صورة عدم ترتّبه ، قال ﷺ : « وصريح الوجدان إنّما يقضي بأنّ ما أريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية كيف وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدّمة لوقوعه » إلى أن قال : « ولعلّ منشأ

تَوْهَمُهُ خَلَطُهُ بَيْنَ الْجَهَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِيَّةِ»^(١).

وَمُلَخَّصُ كَلَامِهِ: إِنَّ تَخَلَّفَ الْغَايَةِ مِنْ قَبِيلِ تَخَلَّفِ الدَّاعِي، وَتَخَلَّفِ الدَّاعِي لَا يُوجِبُ انْتِفَاءَ الْوُجُوبِ، فَلَوْ قَالَ الْمَوْلَى: (اِئْتِ بِهَذَا الْعَمَلِ) لِأَجْلِ اعْتِقَادِهِ بِأَنَّهُ يَتَرْتَّبُ عَلَى هَذِهِ فَائِدَةٌ مَهْمَةٌ كَانَتْخَابَهُ مِثْلًا رَئِيسًا، فَإِذَا فَعَلَ مَا أَمَرَ بِهِ وَلَمْ يَنْتَخِبْ لَا يَكْشِفُ عَنْ عَدَمِ انْتِصَافِ الْعِلْمِ بِالْوُجُوبِ.

أَقُول: إِنْ كَانَ مُرَادُ صَاحِبِ الْكُفَايَةِ هُوَ هَذَا لَا يَرِدُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ فِي الْمَحَاضِرَاتِ. وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ هُوَ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ بِالنِّسْبَةِ لِأَفْعَالِنَا صَحِيحٌ، وَلَكِنْ نَتِيجَتُهُ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ يَعْمَلْ بِالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ، فَلَوْ فَضَضَ أَنَّ الْهَدَفَ هُوَ أَنْ يَنْتَخِبَ وَالْغَايَةُ الْمَأْمُورُ بِهَا وَالْمِيسُورَةُ يَتَخَيَّلُ بِأَنَّهَا مُوصِلَةٌ إِلَى الْهَدَفِ، وَهَذَا الْخِيَالُ يَصِيرُ مُوجِبًا لِلْإِنْشَاءِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ يَنْكَشِفُ أَنَّ هَذَا الْمَقْدَارَ لَمْ يَكُنْ وَافِيًا بِالْوُصُولِ لِلْهَدَفِ، وَنَتِيجَةُ هَذَا جَهْلُ الْأَمْرِ.

وَلَكِنَّ الْإِنْسَانَ الْوَاعِي وَثَاقِبَ النَّظَرِ فِي كُلِّ الْحَالَاتِ وَالْأَوْقَاتِ يَقِيسُ الْهَدَفَ مَعَ الْوَسِيلَةِ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْأَمْرُ بِالْوَسِيلَةِ بِنَحْوِ لَا يَتَخَلَّفُ عَنِ الْهَدَفِ وَالدَّاعِي، فَإِنْ كَانَ الدَّاعِي عِبَارَةً عَنْ تَرْتَّبِ الْوَاجِبِ، أَوْ مَلَكَ الْوَاجِبِ، فَهَذَا يُمْكِنُ تَقْيِيدُهُ بِالْمَقْدَمَةِ الْمَوْصِلَةِ، أَيْ الْحِصَّةِ الْوَاقِعَةِ فِي سِلْسِلَةِ الْعِلَلِ وَنَأْمُرُ بِهِ حَتَّى لَا يَتَخَلَّفَ الدَّاعِي.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: فِي الْإِشْكَالِ الْقَانُونِيِّ، يَعْنِي هَلْ يُلْزَمُ مُحْذُورٌ عَقْلِيٌّ مِنْ إِيْجَابِ الْمَقْدَمَةِ الْمَوْصِلَةِ أَمْ لَا؟

ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِاسْتِحَالَةِ تَوَجُّهِ الْإِيْجَابِ الْغَيْرِيِّ إِلَى الْمَقْدَمَةِ الْمَوْصِلَةِ وَذَكَرُوا وَجُوهًا لِهَذِهِ الْاسْتِحَالَةِ.

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ النَّائِبِيُّ بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّقْرِيرَاتِ،

(١) كُفَايَةُ الْأُصُولِ: ١١٩ وَ ١٢٠.

وهو أن تخصيص الوجوب بخصوص الحصة الموصلة يستلزم الدور؛ لأن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذي المقدمة بجهة مقدّمتها، وإن كان البناء كون الواجب هو المقدمة الموصلة، فهو لا يتحقّق إلا بتحقّق ذي المقدمة؛ لأنّه لو لم يتحقّق لا تكون المقدمة موصلة، فتحقّق ذي المقدمة مقدّمة لتحقّق المقدمة، فالمقدّمة متوقّفة على ذي المقدمة، ووجود هذا الأخير متوقّف على المقدمة، وهذا دور صريح.

وبعبارة أوجز: هو أن وجوب المقدمة نشأ من وجوب ذي المقدمة، فإذا أنشأ وجوب ذي المقدمة منها لدار.

والجواب عنه بأمور:

الأمر الأول: أن ما ذكره مبني على القول بالترشح والمعلوليّة، وقد تقدّم فساد هذا القول، وقلنا إنّه لا يترشح اعتبار من اعتبار، وإنّما الموجود هو التلازم في وعاء الاعتبار لا التوقّف، وأنّ الأمر النفسي مندمج فيه إنشاءات غيريّة متعدّدة يعني وجود التلازم بينهما لا الترشح.

الأمر الثاني: إنّه سواء قلنا بالملازمة أو الترشح، فإنّ الوجوب لا يترشح من المقدمة إلى ذي المقدمة، ولو قلنا بأنّ ذا المقدمة مقدّمة للمقدّمة الموصلة.

وسبب عدم الترشح منها إلى ذيها هو أنّه لا بدّ من قابليّة المحلّ وتوجّه الوجوب الغيري من المقدّمة إلى ذيها غير معقول لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيري عبارة عن الإيجاب الذي ليس لمتعلّقه ربط مباشر مع ما هو الخير والملاك، وليس له وعيد على تركه، بل على ترك شيء آخر فعليه كلّ وجوب يتوجّه إليه يكون نفسياً.

الأمر الثالث: إنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فالذي يتوقّف على وجوب المقدّمة عبارة عن الوجود النفسي والذي يتوقّف عليه المقدّمة عبارة عن الوجوب الغيري، وأمّا ما ذكره في المحاضرات من الرّد على المحقّق النائيني،

فاسد ومؤكّد للإشكال .

أمّا الذي ذكره فهو أنّ الوجوب الغيريّ يندك في الوجوب النفسيّ ، ويحصل بقاء أوجوب آخر متحصّل من الوجوبين ، فالوجوب الغيريّ موجود ، وكذا النفسيّ ، وبما أنّ اجتماعهما غير معقول فيندك أحدهما في الآخر ويتحصّل شيء آخر .

وأما وجه الفساد فنقول : مضافاً إلى عدم صحّته من أساسه لما تقدّم من أنّ الاندكاك في الأمور الاعتباريّة وزوال الحدود وحصول شيء آخر غير معقول ، فإنّه لو فرض صحّة الاندكاك ووجوده ، فهل الوجوب الغيريّ لذي المقدّمة في سلسلة علل وجود الوجوب الباقي ودخيل فيه أم لا ؟ فالوجود الاندكائيّ مفتقر إلى المقدّمة ، وكذا وجوب المقدّمة مفتقر إليه ؛ لأنّه إن لم يكن لما كانت المقدّمة الموصلة واجبة ؛ لأنّ وجوبها يترشّح منه ، وهذا مؤكّد للدور .

ثمّ قال في المحاضرات :

« والتحقّق في المقام أن يقال : إنّ الالتزام بوجوب المقدّمة الموصلة لا يستدعي اعتبار الواجب النفسيّ قيلاً للواجب الغيريّ أصلاً ، والسبب في ذلك هو أنّ الغرض من التقييد بالايصال إنّما هو الإشارة إلى أنّ الواجب إنّما هو حصّة خاصّة من المقدّمة وهي الحصّة الواقعة في سلسلة العلّة التامّة لوجود الواجب النفسيّ دون مطلق المقدّمة » .

وبكلمة أخرى : إنّ المقدّمات الواقعة في الخارج على نحوين : أحدهما ما كان وجوده في الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه ، وهو ما يقع في سلسلة علّة وجوده ، وثانيهما : ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه ، وهو ما لا يقع في سلسلتها ، فالقائل بوجوب المقدّمة الموصلة إنّما يدّعي وجوب خصوص القسم الأوّل منهما دون القسم الثاني .

والجواب عنه : هو أنّ تعلّق الوجوب على المقدّمة قبل مرحلة التحقّق

الخارجي، فإنّ تعلّق الواجب بالصلاة إنّما هو بطبيعة الصلاة لا العمل الخارجي، فإنّه غير مأمور به، بل هو مسقط للوجوب، وعليه فالوجوب بالنسبة إلى المقدّمة الموصلة مطلق أو مقيد أو مهمل، أمّا الإطلاق فلا معنى له لأنّه حلف وكذا لا معنى للإهمال، فعليه لا بدّ أن يكون مقيداً بالإيصال.

فأنت تقول: إنّ التقييد هنا إشارة إلى الحصّة، ونحن نقول إنّ التقييد جزء والقول بأنّها إشارة إلى ذلك القسم، فيقال: إنّ القسم هو نفس المقسم مع ضمّ خصوصيّة خاصّة، فإن كان كذلك يكون مشروطاً، أي المقدّمة تكون مشروطة والمشروط متوقّف على وجود شرطه.

الوجه الثاني: لزوم التسلسل ذكره المحقّق النائيني والمحقّق الهمداني في كتاب الطهارة^(١)؛ لأنّ المفروض أنّ المقدّمة الموصلة واجب غيريّ، فهل ذات المقدّمة مقدّمة لهذه الحصّة أم لا، وبالطبع يقال إنّها مقدّمة لها؛ لأنّ الحصّة لا تتحقّق إلّا بتحقّق الذات ثمّ ننقل الكلام إلى ذات المقدّمة، فهل هي متقيّدة بإيصالها إلى الحصّة أم لا، فإن قيل إنّها غير متقيّدة بها، فيكون الواجب مطلق الذات، وهو خلف، وإن قيل بأنّها متقيّدة بالإيصال إلى المقدّمة الموصلة فننقل الكلام إلى ذات المتقيّدة بالموصلة وهل هي متقيّدة بالمقدّمة الموصلة أم لا، وهكذا يلزم التسلسل، وهو باطل.

والجواب عنه:

أما أولاً: فإنّا لو سلّمنا وجود التسلسل في المقام، فإنّ التسلسل الباطل المبرهن على بطلانه هو التسلسل التعاقبي بمعنى العلّية والمعلوليّة، يعني وجود هذا متوقّف على ذاك، وهو على غيره، وهكذا إلى ما لا نهاية، وأمّا التسلسل التحليلي وهو

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ١ : ١١٤.

عبارة عن تقسيم ماهية واحدة إلى قسمين ، ثم نقسم أحد قسميه إلى قسمين ، وهكذا ، ويسمى بالتسلسل الوهمي ، فلا محذور فيه ، وينقطع وينتهي بانقطاع الوهم ، وهذا كالجزء الذي لا يتجزأ ، فكل جزء يقبل التقسيم وهماً ، ولا يلزم استحالة ؛ لأنه ليس له وجود خارجي ، وقد قالت الفلاسفة القدماء باستحالة الجزء الذي لا يتجزأ ، ففي المقام إن جميع المقدمات الموصلة تتحقق بالإتيان بالوضوء ، ثم الصلاة ، فالتسلسل الموجود هنا هو التسلسل الوهمي وينقطع بانقطاع الواهمة ، وبهذا الجواب أشكل السيد الداماد على برهان التطبيق في التسلسل التعاقبي وأبطله .

وثانياً : إننا ننكر أن ذات المقدمة مقيدة بجهة الايصال إلى الحصّة الموصلة بواسطة أن المفروض أن المقدمة متقيدة بالإيصال إلى الواجب النفسي لا أن مقدمة المقدمة لا بد أن تكون بجهة الايصال بما هو المقدمة ، فأن تدعي أن المقدمة الموصلة واجبة ، والذات مقدّمة لها ، وهذه لا بد أن تكون مقيدة بالايصال إلى الواجب الغيري .

مع أن هذا غير مطروح في المقام ، بل المطروح هو أن الذات مقيدة بالإيصال إلى الواجب النفسي ، كما أن البرهان المتقدم كان يقتضي ذلك ؛ لأننا ذكرنا أن ما فيه الخير عبارة عن الواجب النفسي ، وأن المقدمة لا بد أن ترتبط به ، ولذا قلنا إن الواجب المقدمة الموصلة للواجب النفسي ، فالذات التي تدعون أنها مقدّمة لا بد أن ينظر إليها بعنوان أنها موصلة إلى الواجب النفسي ، وهو مفروض ، وحينئذ لا تسلسل في المقام ، والتسلسل المتخيل هو لأجل توهم أن مقدمة الواجب الغيري مقيدة بالإيصال إلى الواجب الغيري ، لا أنها مقيدة بالإيصال إلى الواجب النفسي ، مع أن الذي قلناه هو أن مقدّمة الواجب الغيري مقيدة بالإيصال إلى النفسي ، والذات مقدّمة للواجب الغيري المقيدة بالحصّة الموصلة لأنها مقيدة بالإيصال إلى الواجب الغيري .

وثالثاً: لو سلمنا أن التقيد بالإيصال إلى الواجب الغيري وهو مقيد بالإيصال إلى الواجب النفسي .

فيرد عليه: بأن مقدّمية الذات المشروطة لأجل تحقّق الشرط وذات المقيد لأجل تحقّق المقيد يقال لها مقدّمة .

كما أن الأجزاء بالنسبة للمركّب مقدّمة إلا أنها مقدّمات داخلية لا خارجية ، وفي المقام المقدّمة الداخلية للواجب الغير الموصلة ، أضف لذلك أن المقدّمات الداخلية هل كلّ جزء منها مقدّمة في حال الاجتماع أو لا بشرط عنها ، أعني أنها مقدّمة ولو في حال الانفراد .

وبعبارة أخرى: إن مقدّمة الكلّ عبارة عن الجزء المجتمع مع بقية الأجزاء أو طبيعيّ الجزء مقدّمة الكلّ ولو في حال الانفراد ، وقد تقدّم بأن السيّد البروجرديّ ادعى أن مقدّمة الكلّ هو طبيعيّ الجزء ولو في حال الانفراد .

وهناك أجبنا عن هذا بأنّه غير معقول ، وقلنا إنّ في حال الانفراد ليس بجزء ولا ربط له مع الكلّ بل هو مباين له ، وإنّما المقوم للكلّ هو الجزء في حال الاجتماع . وبناءً على المسلك الصحيح من أن مقدّمة الكلّ هو الجزء في حال الاجتماع ، نقول: إن المقدّمة الداخلية التي يتوجّه إليها الوجوب الضمنيّ ولو كان غيريّاً عبارة عن الذات في حال انضمام جهة التقيد إليها ، ففي المقام الشرط والمشروط والقميد والمقيد ، وفي المركّبات انضمام بقية الأجزاء إليه ولو تدريجاً ، فالجزء الداخليّ عبارة عن الحصّة المتضيّقة والتوأم مع الشرط ولا معنى لتقيدها ثانياً بجهة الإيصال ؛ إذ لا إطلاق فيها ولا تقييد ؛ لأنّ المفروض أنّها توأم مع حيثيّة الإيصال ، ومحلّ الإطلاق والتقييد يكون بالنسبة إلى ماهيّة ذات سعة بلحاظ ضمّ قيد إليه يحصل قسم ويلحظ عدمه يحصل قسم آخر ، وأمّا إن كان الشيء بالذات مضيقاً ، أي في حال الانضمام بجهة التقيد بالإيصال تكون مقدّمة لا غير ، لا معنى أن يقال لمثل

هذه الذات أنها مطلقة أو مقيدة .

الوجه الثالث : ذكره المحقق الهمداني والمحقق صاحب الكفاية مع اختلاف في التعبير ، **ومحصّله :** هو أنّ المكلّف لو أتى بالمقدّمة فالذي يقول بوجوب مطلق المقدّمة يحكم بسقوط الأمر الغيريّ بالموافقة ، وأمّا القائل بوجوب المقدّمة الموصلة لا يقدر أن يلتزم بسقوط الأمر الغيريّ ولا ببقائه .

وأما عدم الالتزام بالسقوط فهو واضح ، ولذا لم يتعرّض له المحقق الهمداني ، ولكن في الكفاية بيّن جهة عدم الالتزام ، وهو أنّ السقوط أمّا بالموافقة وأمّا بالمخالفة والعصيان ، وأمّا بزوال الموضوع ، وأمّا بحصول الغرض بفرد آخر ، وفي المقام كلّ فرد من أنحاء السقوط غير معقول ؛ لأنّ السقوط بالموافقة انطباق المأمور به على المأتي به ، مع أنّ المأتي به ذات المقدّمة لا المقدّمة الموصلة ، وكذا السقوط بالمخالفة لأنّه فعلاً تَوْضُحاً ، وأمّا السقوط بانتفاء الموضوع مثل الأمر بكفن ودفن الميتّ وحين الاشتغال بذلك يأتي سيل ويغرق الميتّ أو تأتي صاعقة وتحرقه ، فهنا يسقط الأمر لأجل انتفاء الموضوع ، وفي المقام لم يسقط الأمر بزوال الموضوع .

وأما الشرط بحصول الغرض كما في الواجبات التوصلية ، فإنّ الواجب الحصّة الغير المحرّمة ، فإذا أتى شخص بحصّة محرّمة فكانت واجدة لذلك الملاك يسقط بحصول الغرض .

فإن قيل بسقوط المقدّمة الموصلة لحصول الغرض .

فإنّه يقال : إنّه يلزم بأن يكون الغرض من الواجب الغيريّ متقوّماً بالجامع من الموصّل وغيره ، وهو خلف .

فظهر أنّه لا يمكن القول بالسقوط ، فإنّ لا بدّ من القول بالبقاء ، وهو أيضاً غير صحيح ، لا لما نسبته في المحاضرات إلى الكفاية ، من أنّ لازم البقاء التكرار ، أي لو قلنا ببقاء الأمر الغيريّ ، يلزم تكرار الوضوء ، فإنّه لا شاهد على أنّ صاحب

الكفاية أو المحقق الهمداني يَدْعِيَانِ ذلك ، بل عدم القول بالبقاء لأجل بيانين :
البيان الأول : ذكره المحقق الهمداني في كتاب الطهارة^(١).

وملخصه : أنَّ الإنسان يرى بالوجدان أنَّه بعد أن توضأ ليس له أمر بالوضوء ، بل يرى أنَّ المتوجِّه إليه خطاب واحد ، وهو الأمر بالصلاة فقط ، ونقل كلام المحقق الهمداني بنصّه : « إنَّ صريح الوجدان يغني المنصف عن مطالبة البرهان ؛ لأنَّك إذا راجعت وجدانك بعد علمك باشتغال ذمتك بالصلاة المشروطة بالوضوء لا تكاد ترتاب في أنَّ الواجب عليك قبل تحصيل الشرط أمران : أحدهما : فعل الوضوء ، والآخر فعل الصلاة بعده ، فإذا توضأت لأجل امتثال أمر هل تجد من نفسك احتمال بقاء الأمر بالوضوء وتنجزه في حقِّك بعد فعله أم لا ترى إلَّا توجُّه الأمر بالصلاة في حقِّك لا غير ، وليس هذا إلَّا لكون فعل الوضوء مسقطاً لأمره المتعلِّق به » .

البيان الثاني : المحقق الخراساني .

لأنَّه لو كان معتبراً فيه الترتُّب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتُّب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلَّا طلبه وإيجابه ، كما إذا لم تكن هذه بمقدِّمة أو كانت حاصلة من الأوَّل قبل إيجابه .

ومحصّله : ما الفرق بين كون المقدِّمة حاصلة وبين أن يوجدها ، ففي الأوَّل تقولون بسقوط الأمر بالمقدِّمة ، فلم لا تقولون به في الثاني ، فكما أنَّ السَّلم لو كان منصوباً من الأوَّل قبل صدور الأمر بالصعود إلى السطح تقولون بأنَّ الأمر بنصب السَّلم ساقط كذلك الحال إذا هو نصبه بنفسه ، فأَيُّ فرق بينهما ، يعني كما أنَّ الأمر الغيري محتاج حدوثاً إلى الملاك كذلك بقاءً ، فبعد تحقُّقه بفعل الغير لا يتوجُّه الأمر الغيري ، فكذلك إذا نصبه هو بنفسه لا معنى لبقاء الأمر بنصب السَّلم .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ١ : ١١٤ .

والجواب عنه: أنا نلتزم في صورة بالسقوط ، وفي صورة أخرى نلتزم بدوران الأمر بين السقوط والبقاء ، فإن كان الوقت ضيقاً كما إذا أمر برؤية الهلال ، وكان الوقت عند الغروب ، فمن المسلم به أن الأمر بنصب السلم هنا يسقط إن كان منصوباً أو هو نصبه ، إلا أن نصب السلم إن تعقبه الصعود على السطح يكون السقوط على وجه الموافقة ، وإن لم يتعقبه يكون سقوطه على وجه المخالفة .

وأما في حال سعة الوقت فإن كان السلم من الأول منصوباً فأنت تقول هل يسقط أم هو باقٍ ؟ فنقول : إن نصب السلم مشروط بالإيصال بالشرط المتأخر ، وهو تعقب الصعود له يكون السقوط بالموافقة ، وأما إذا لم يتعقبه الصعود كما إذا وضع السلم ، فهنا نقول ببقاء الأمر ولم يرتفع ، ولزوم النصب ثانياً من جهة توجه أمر ثانٍ ، بل بنفس الأمر الأول ، وهذا مثل ما لو توضأ للصلاة في سعة الوقت ، فإن بقي وضوءه إلى أن صلى فقد وافق الأمر الغيري ، وأما إذا نقض الوضوء قبل الصلاة فالأمر الغيري باقٍ ؛ لأنه لم يكن موصلاً ، والمفروض أن الواجب هو الموصل ، ولذا يجب عليه الوضوء .

إن قلت : أنت تقول ببقاء الأمر الغيري في سعة الوقت إذا نقض ولم يتعقبه الواجب النفسي ، مع أن صريح الوجدان يحكم بأن المتوجه هو أمر واحد ، وهو الأمر بالصلاة فقط .

قلت : هذا صحيح ، إلا أنه على تقدير نقض الوضوء وجداناً نرى بأننا مأمورون بالوضوء والصلاة . نعم ، الوضوء المأتي به إذا لم ينقض يتوجه أمر واحد وهو الأمر بالصلاة .

فما ذكره صريح الوجدان لأجل أنه إذا صلى يتحقق متعلق الأمر النفسي ، ويتحقق الشرط المتأخر لموافقة الأمر الغيري ، وإلا إذا نقض لا يرى ذلك بل يرى أنه مأمور بالوضوء وبالصلاة ، وهذا مثل ما لو صلى إلى أن وصل إلى الجزء الأخير وهو التسليم ، فيرى أن الأمر المتوجه إليه هو الأمر بالتسليم ، وليس معنى هذا

سقوط الأمر مطلقاً عن بقية الأجزاء ، بل إذا لم يأتِ بالتسليمه وأتى بالمنافي فإن الأمر بجميع الأجزاء باقٍ . نعم ، في ضيق الوقت يسقط ، وكونه يرى أنَّ المتوجّه فعلاً هو الأمر بالتسليمه فقط لاعتقاده أنَّ تلك الأعمال التي أتى بها مشروطة بإتيان التسليمه قبل الإتيان بالمنافاة .

وأما ما ذكره المحقق الخراساني من أنه أي فرق بين كون المقدّمة موجودة قبل توجّه الأمر وبين كون المكلف يوجدها .

فنقول: إنّه في صورة كون المكلف هو الذي أوجدها ، وتحقّق الشرط المتأخّر نستكشف أنَّ الأمر سقط من حين إيجاد المقدّمة ، فالسقوط هنا مشروط بالشرط المتأخّر ، وأما في صورة وجودها من الأوّل فلا معنى للأمر بالمقيّد لأنّ الذات متحقّقة وإلا كان تحصيلاً للحاصل .

وأما ما ذكره من أنَّ سقوط التكليف أمّا بالموافقة أو بالمخالفة ، وأمّا بزوال الموضوع وأمّا بحصول الغرض ، فهو غير صحيح ؛ لأنّ حصول الغرض يرجع إلى زوال الموضوع ، وكذا العصيان ، وأمّا أن يرجع إلى الموافقة وسوف يأتي الكلام عنه بالتفصيل في بحث النواهي .

وقد استدلّ السيّد اليزدي على إمكان إيجاب المقدّمة الموصلة (وقد استدلّ بذلك في مجلس طرح فيه هذه المسألة ، وقد نقل هذا الاستدلال صاحب الكفاية فأجاب عنه في بحثه) بأنّه يصحّ من المولى أن ينهى عن جميع المقدّمات سوى المقدّمة الموصلة إلى الواجب فقط ، كما لو أشرف شخص على الغرق فأمر المولى عبده بانقاذه مع نهيه له عن المرور بالدار إلّا إذا كان مستتبعاً لإنقاذ الغريق ، فينحصر الوجوب الغيري لإنقاذ الغريق بالحصة الموصلة فحسب ، وعليه فمثل هذا ممكن ، وإلا لما أمكن إمضاء صحّة هذا الفرد منه ، وحكم الأمثال واحد فيما يجوز وفيما لا يجوز ، وإذا كان توجّه الأمر الغيري إلى خصوص الحصة الموصلة محالاً لما أمكن

تبحق فرد واحد مع أنه قد تحقّق، فهو يدلّ على عدم استحالته في جميع الموارد. وبما ذكرناه من التقريب لكلام السيّد ظهر أنّه في مقام بيان دليل على الإمكان لا الدليل على الوقوع، وعليه فما ذكره في الكفاية ردّاً على هذا الاستدلال بقوله: «وإن لم يكن الواجب منها حينئذٍ غير الموصلة، إلّا أنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدّمة، بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى»^(١).

وفي المحاضرات قال: «وهذا الجواب متين جدّاً... إلخ»^(٢) غير صحيح، أي أنّ هذا الإشكال لا موضوع له؛ إذ أنّ المحقّق اليزدي لا يريد كشف وجود الملاك في خصوص المقدّمة الموصلة من هذه الجهة، حتّى يقال بأنّ الملاك موجود، إلّا أنّ المانع منع من اتّصاف الوجوب بها، بل النظر من الاستدلال هو إثبات الإمكان، وإذا كان ممكناً يكون إشكال الدور والتسلسل والبقاء بلا وجه، ممّا لا وجه لها؛ لأنّها لو كانت تثبتت في جميع الموارد.

وقد أجاب في الكفاية^(٣) بوجه ثانٍ: حيث قال: مع أنّ في صحّة المنع منه كذلك نظر أوجهه أن يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً لعدم التمكن شرعاً منه لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به، وبالجمله يلزم أن يكون الإيجاب مختصّاً بصورة الإتيان لاختصاص جواز المقدّمة بها وهو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيّداً.

وظاهر كلامه لا يقبل أن يكون جواباً كما سيأتي، فعليه لا بدّ أن نقرّه بتقريب منّا، وهو أنّه يستحيل نهى المولى عن الحصّة غير الواصلة بواسطة أنّه يوجب سقوط

(١) كفاية الأصول: ١٢٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ٢: ٤٢٩.

(٣) كفاية الأصول: ١٢٠.

الوجوب النفسي .

توضيح ذلك: إن وجوب كل شيء يتوقف على جواز مقدمته عقلاً وشرعاً؛ لأنه لو كانت المقدمة ممتنعة عقلاً أو شرعاً فلا معنى لوجوب ذي المقدمة، فإن كانت ممتنعة عقلاً فهو واضح، وأما لو كانت ممنوعة شرعاً فالممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، والجواز في المقام متوقف على الإيصال؛ لأن المفروض أن المولى منع عن بقية الحصص، والمشروط بالمشروط بشيء مشروط بذلك الشيء، فالوجوب النفسي مشروط بجواز المقدمة وجواز المقدمة مشروط بنحو الشرط المتأخر بإتيان الواجب النفسي، فوجوب الواجب النفسي مشروط بإتيان الواجب النفسي فيلزم أن يكون إتيان الواجب النفسي موضوعاً لوجوب الواجب النفسي؛ لأن تحققه متوقف عليه ولومع الوساطة، ومتعلق لوجوب الواجب النفسي .

فإنقاذ الغريق متعلق لوجوب الإنقاذ، وتحقيقه شرط لتحقيق الوجوب لأن تحقق الوجوب يتوقف على جواز المقدمة، وجوازها متوقف على الإيصال، وموصليتها تحقق الواجب النفسي وهذا محال؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موضوعاً لحكم ومتعلقاً له؛ لأن الحكم بالنسبة لموضوعه يستحيل أن يدعو إليه، ولكن بالنسبة لمتعلقه يستحيل أن لا يدعو إليه .

أما الأول، فلأن الحكم مشروط بوجود الموضوع .

وأما الثاني، فلأن كل حكم إيجابي يدعو إلى متعلقه، وبناءً على هذا يلزم أن يدعو إليه وأن لا يدعو إليه، وهو غير معقول، مضافاً إلى أنه يلزم عدم تصوير المخالفة لهذا الحكم؛ لأنه أما أن تأتي بالواجب النفسي أم لا، فإذا أتينا بالواجب النفسي فلا معنى للمخالفة، وإذا لم تأت به فليس في المقام وجوب حتى تحصل المخالفة؛ لأن المفروض أن الإتيان شرط لتحقيق الوجوب .

وما ذكرناه هو البيان الصحيح للإشكال على المحقق اليزدي .

ولكن صاحب الكفاية قال في آخر كلامه : « يلزم طلب الحاصل » ، وفي أول كلامه قال : « يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً » .

أقول : أمّا ما ذكره في آخر كلامه من أنّه يلزم طلب الحاصل ، فغير صحيح ؛ لأنّه لا يلزم ذلك ؛ لأنّ الجواز مشروط بالشرط المتأخّر ، والوجوب مشروط بالجواز ، وهو مشروط بالشرط المتأّتي الذي يحصل إتيانه فيما بعد ، فعليه عند حصول الوجوب لم يحصل أي شيء .

وأما ما ذكره في أول كلامه من أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب ... إلخ ، فغير صحيح أيضاً ؛ إذ ليس هنا ترك للواجب ؛ إذ لو تركناه لا يحصل الوجوب ، يعني أن لا يكون لهذا الواجب مخالفة وعصيان ؛ لأنّا أمّا أن نأتي به أو لا نأتي به ، فإن لم نأت به فليس في المقام وجوب حتّى تحصل المخالفة .

وقد أجاب المحقّق النائيّ عن هذا الإشكال ، وكذلك في المحاضرات ، وهو لزوم الفحص عمّا قيل من أنّ وجوب الشيء متوقّف على جواز مقدّمته عقلاً وشرعاً ، فإذا كان ممتنعاً عقلاً فما ذكره صحيح ؛ لأنّ وجوب الشيء متوقّف على عدم كون مقدّمته ممتنعة عقلاً ، وإلّا لما كان مقدوراً ، وأمّا السرّ في عدم كونه ممتنعاً شرعاً ، فلاجل أنّه لو كان ممنوعاً شرعاً يلزم تحيّر المكلف ؛ لأنّه لو قيل له يجب عليك إنقاذ الغريق وكانت مقدّمته دخول هذه الأرض ، فإذا قيل له يحرم عليك دخول هذه الأرض ، فيتحيّر المكلف ؛ إذ أنّه لا يتمكّن من امتثال الحرمة وامتثال الوجوب .

فالسرّ في عدم كونها ممتنعة شرعاً هو التضادّ بين الوجوب وبين الحرمة المطلقة بالنسبة إلى مقدّمته ، وأمّا إذا لم تكن الحرمة مطلقة أو كانت مقيدة أو كان الحرام حصّة خاصّة أمكن الجمع بين الأمرين ؛ إذ لا يلزم التضادّ بينهما ، فلو أجاز حصّة من المقدّمة أو علّق الحرمة على عدم الإيصال لا يكون بينهما أي تضادّ ، فلو قال :

يحرم عليك الدخول في هذه الأرض المغصوبة مشروطاً بعدم تعقبه بإنقاذ الغريق لا يكون بين الحرمة وهذا الوجوب أي تنافٍ، وكذا إذا قال: يحرم عليك الدخول الذي لا يكون منتهياً إلى إنقاذ الغريق أيضاً يتمكن من ملاحظة الوجوب وملاحظة الحرمة، بأن يذهب وينقذ الغريق، فالمضادة بين وجوب ذي المقدّمة والحرمة المطلقة، وفي المقام لم ترد رواية على جواز المقدّمة والجواز ليس ترخيصاً بل المراد من الجواز هو أن لا يكون حراماً بالحرمة التي لا تجتمع مع موافقة الواجب لأنه لا يكون حراماً بأي نوع من الحرمة، فلو كان حراماً بنوع من الحرمة بحيث يمكن امتثال الحرمة وامتثال الواجب كما في المقام فلا يكون بينهما أي تنافٍ.

فظهر أننا ننكر أنّ وجوب ذي المقدّمة مشروط بجواز المقدّمة؛ إذ ليس الجواز موضوعاً، وإنّما المهم هو أن لا تكون المقدّمة محرّمة بالحرمة المطلقة، ولكن المحقّق النائي والأصفهاني، وكذلك في المحاضرات أجابوا بوجه آخر، وهو أنّ الجواز لو كان مشروطاً بالإيصال فيرد إشكال الكفاية على صاحب العروة، وأمّا إذا كانت الحصّة الموصلة هو الجائز لا يرد الإشكال؛ لأنّه لو كان الجواز مشروطاً فإنّ الوجوب مشروط بالجواز، وهو مشروط بالشرط المتأخّر على إتيان الواجب النفسي فيتوقّف الوجوب على إتيان الواجب النفسي، وأمّا إذا كانت الحصّة العمل الجائز لا يرد المحذور المتقدّم؛ لأنّ الجواز فعلاً متحقّق والوجوب متوقّف على جواز هذا الفعل والجائز حصّة خاصّة.

قال في المحاضرات^(١): «وغير خفي أنّ ما أفاده رحمته مبني على الخلط بين كون الإيصال قيداً لجواز المقدّمة ووجوب ذبيها، وبين كونه قيداً للواجب، فلو كان الإيصال من قبيل الأوّل لتّم ما أفاده، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّه قيد للواجب، وعلى هذا فلا يكون جواز المقدّمة مشروطاً بالإيصال الخارجيّ، ووجود الواجب

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢: ٤٣٠.

النفسِيّ، بل الجواز تعلّق بالمقدّمة الموصلة، والمفروض تمكّن المكلف منها ومع هذا بطبيعة الحال لا يجوز له ترك الواجب، فلو ترك استحقّق العقاب عليه لفرض قدرته عليه من ناحية قدرته على مقدّمته الموصلة كذلك.

فالنّتيجة أنّ ما أفاده رحمته خاطئ جدّاً.

والحقيقة أنّ الجواز ليس شرطاً، فإنّ الجواز المعقول يعني عدم الحرمة فليس الجواز الذي بمعنى الإباحة الذي هو أحد الأحكام الخمسة ليس جزء شرائط وجوب ذي المقدّمة، بل عدم الحرمة المطلقة، فظهر أنّ ما ذكره المحقّق اليزدي هو الصحيح.

المبحث الثالث:

إنّه بعد الالتزام بأنّ المدرك مختصّ بالمقدّمة الموصلة، كما هو المختار، وبعد الالتزام في البحث الثاني باستحالة تقييد الواجب الغيريّ بالمقدّمة الموصلة، والالتزام بعدم إمكان تقييد الوجوب بإتيان ذي المقدّمة، كما أنّ الواجب لا يمكن أن يكون مقيداً بالحصّة الموصلة، أمّا من جهة ما قيل في ردّ صاحب المعالم من أنّه يلزم التفكيك بين المتلازمين، وأمّا من جهة ما ذكره المحقّق النائينيّ أنّ الوجوب المقدّميّ ضمنّيّ بالنسبة إليها، وبما أنّ وجوب ذيلها لا يمكن أن يكون مشروطاً بمتعلّقه فوجوب المقدّمة لا يمكن أن يكون مشروطاً.

وأما من جهة أنّ إيجاب المقدّمة بداعي التحريك نحو ذيلها والتحريك بالنسبة إلى المقدّمة بلحاظ تحقّق ذي المقدّمة، وعليه لا يمكن أن تكون مقيدة بها.

بعد هذا كله، وبعد القول بوجوب المقدّمة، ماذا يقال في المقام، وقد استطرّد لهذا البحث المحقّق النائينيّ؛ لأنّه ملتزم بأنّ الملاك قائم بخصوص الحصّة الموصلة، وملتزم باستحالة تقييد الواجب بخصوص الموصل، وكذا تقييد الوجوب الغيريّ بإتيان ذيلها محال، فاختار طريقاً آخر هو الالتزام بوجوب المقدّمة والالتزام

باستحالة تقييد الواجب والوجوب، ولكن بما أنَّ الحصة الخاصّة من الواجب واجدة للملاك أي خصوص الموصلة، ولم يكن تقييد بها للمحذور العقلي يلزم نوع من الإهمال ونتيجته ثبوت الوجوب للمقدّمة حال الإيصال لا مقيدة بالإيصال ولا مطلقاً، ونتيجة الإهمال عبارة عن الجزئية أي المحدودية.

ولكن أورد عليه في المحاضرات: بأن استحالة التقييد يستلزم ثبوت الإطلاق، وعليه يكون الإطلاق ضرورياً، ونتيجة هذا ثبوت قول المشهور وهو وجوب المقدّمة مطلقاً.

أقول: إنَّ أساس الردّ متوقّف على أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس تقابل العدم والملكة، وعلى تقدير وجوده ليس نتيجته استحالة الإطلاق إذا استحال التقييد، بل التقابل بينهما تقابل التضادّ، كما هو مختار الشيخ الأنصاري، وبناء على هذا إذا استحال التقييد يجب الإطلاق، مع أنَّ هذا الإطلاق قهري، وعليه يكون الملاك قاصراً وغير موافق للإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق الضروري ليس له أثر قانوني وروح كون المتعلّق مطلقاً لا بدّ أن تكون جميع حصصه واجدة للملاك.

ولكن أساس كلام المحقّق النائيني مبني على ما اختاره من أن تقابل الإطلاق والتقييد للخواصّ تقابل العدم والملكة، فإن استحال تقييد وجوب المقدّمة بالموصل يستحيل الإطلاق، فعليه يكون الإهمال.

أقول: أساس كلامه رحمته صحيح، لما تقدّم منّا في بحث التعبدّي والتوصليّ من أنَّ الإطلاق في موارد اللحاظيات هو أن نقيس ماهية بالنسبة إلى الغير، وربطها مع الغير بجهة غرض من الأغراض، فإن قيدها به يقال له تقييد، وأمّا إذا كان ملتفتاً إليه ولم يقيدها يقال له إطلاق لحاظي، فالإطلاق للحاظي ليس بعمل، بل في بعض الأحيان أنَّ العرف يطلق على عدم العمل في المورد القابل بأنّه عمل، ولذا يقال أرسله، أي لم يقيده ولم يحده، والتعبير بـ (أرسله) (أطلقه) تعبير أدبي، فحينئذٍ

لا يصحّ أن يقال أنّ الإرسال أمر وجودي، وعليه فلا بدّ أن يكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، بل التلفّظ بالإرسال والإطلاق تعبير أدبي، وعليه يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

والقول بأنّه على تقدير كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، يمكن أن يكون حقيقياً أي لا تعتبر القابليّة في الشخصي، بل تكفي القابليّة في النوع لا مشهوري، فالجواب عنه قد تقدّم هناك بأنّ هذا يختلف بحسب الموارد؛ لأنّ الإطلاق اللحاظي يستحسن ويستقبح وهذا لا يكون إلّا إذا كان المورد قابلاً للتقييد ولم يقيّد، وأمّا كونه بحسب النوع قابل لا أثر له.

والحاصل: أنّ أصل كلام المحقّق عليه السلام من أنّه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، متين جدّاً، وأمّا الكلام باستحالته في المقام أم لا، بعد تسليم استحالة التقييد، يكون نزاعنا مع المحقّق النائي في كلمة الإهمال ولكن نحن نسّميه بالإطلاق الذاتي.

فنحن نقول في قبال الإطلاق اللحاظي، لنا إطلاق ذاتي وهو يتحقّق تارة بأنّ الشخص غافل عن كونه قابلاً للانقسام إلى القيود وهو كثير كما في باب الوقف والنذر وغيرهما، مثل ما لو أوقف بيتاً على عالم مع كونه غافلاً عن انقسام العالم إلى الأخباري والأصولي حتّى يرفض القيد، فحصول هذا الإطلاق بواسطة كونه غافلاً عن لحاظ الماهيّة مقيسة إلى ما يمكن أن ينقسم به فيكون التقابل مع التقييد تقابل السلب والإيجاب، وهنا لا يستحسن ولا يستقبح، ونحن نقول في مثل هذه الموارد إن لم يكن الارتكاز محدّداً الحكم بالإطلاق.

وأخرى يحصل الإطلاق الذاتي من جهة عدم التمكن من التقييد، أي أنّه محال لأنّه مثلاً من العناوين الثانويّة أو مثل المقام.

ولكنّ هذا الإطلاق ضروريّ لأنّه من جهة كونه ضدّ بل بينهما السلب والإيجاب؛

إذ لم يصدر منه أي عمل وعدم الصدور قهري، ونحن نسمّيه بالإطلاق الذاتي، وهل لهذا الإطلاق أثر أم لا؟

فنقول: إن تمكّن المولى من التقييد وكان الملاك قاصراً فلا بد من تقييده بمتّم الجعل، فإن لم يفعل يكون لهذا الإطلاق أثر، ونتيجة ما ذكرنا أنّ التقييد اللحاظي إن استحال يستحيل الإطلاق اللحاظي، ولكنّ الإطلاق الذاتي موجود إلا أنّه ليس لهذا الإطلاق اعتبار لقصور الملاك.

ولكنّ المحقّق النائيني لم يعبر عنه بالسلب والإيجاب، بل يعبر عنه بالإهمال والمهملة في قوّة الجزئيّة، أي القدر المتيقّن وهو الحصّة الموصلة أي حال الايصال المنقول عن صاحب الحاشية، ومنشأ هذا هو أنّه يقول بأنّ تقابل السلب والإيجاب فقط في الوجود المحمولي وعدمه، مثل زيد موجود أو ليس بموجود، وأمّا في موارد ليس الناقصة لم يقل بأنّ التقابل بينهما بالسلب والإيجاب.

مِصَادِرُ الْكِتَابِ

١ - أجود التقريرات (تقرير أبو القاسم الخوئي)

النائني ، محمد حسين : مطبعة العرفان - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ ش .

٢ - الأصول على النهج الحديث (ضمن بحوث في الأصول)

تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ .

٣ - الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل

(تقرير لأبحاث الشيخ جعفر السبحاني)

الشيخ العاملي ، حسن محمد مكّي : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، المطبعة اعتماد - قم

المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٠ هـ .

٤ - الأمالي

الطوسي ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، دار الثقافة ،

الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ .

٥ - الأمالي

المفيد ، محمد بن محمد : تحقيق وتصحيح : حسين استاد ولي و علي أكبر الغفاري : مؤتمر

الشيخ المفيد - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣ هـ .

٦ - بحار الأنوار

المجلسي ، محمد باقر بن محمدتقي : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الثانية /

١٤٠٣ هـ .

٧ - تفسير البرهان

البحراني، هاشم بن سليمان: مؤسسة البعثة قسم الدراسات الإسلامية - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ.

٨ - تهذيب الأحكام

الطوسي، محمد بن الحسن: تحقيق وتصحيح: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٩ - تهذيب الأصول

السبزواري، عبد الأعلى: مؤسسة المنار - قم المقدسة، الطبعة الثانية.

١٠ - الجعفریات (المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام)

الحميري، عبدالله بن جعفر (- ٣١٠هـ): مؤسسة الثقافة - قم المقدسة / ١٤١٧هـ.

١١ - الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة

البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد الدرازي (١١٠٧ - ١١٨٦هـ): الناشر: الشيخ علي الآخوندي، طبع: جماعة المدرسين - قم المقدسة / ١٤٠٩هـ.

١٢ - رسالة الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك

(تقرير أحمد الصابري الهمداني)

البروجردی، حسين: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٤٢٧هـ.

١٣ - صحيح البخاري

محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ): دار الفكر - بيروت.

١٤ - عدة الأصول

الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ): تحقيق الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي / ١٤١٧هـ.

١٥ - العروة الوثقى فيما تعم به البلوى

اليزدي، محمد كاظم: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

١٦ - عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية

ابن أبي جمهور ، محمد بن زين الدين ، تحقيق وتصحيح : مجتبى العراقي ، دار سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٥ هـ.

١٧ - فتح الباري في شرح صحيح البخاري

ابن حجر العسقلاني ، شهاب الدين أحمد بن علي الشافعي (٧٣٣ - ٨٥٢ هـ) : دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٣٧٩ هـ.

١٨ - الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة

المحقّق الأصفهانّي ، محدّد حسين بن عبدالرحيم : دار إحياء العلوم الإسلاميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٤ هـ.

١٩ - فوائد الأصول (تقرير محمد علي الكاظمي الخراساني) :

النائيني ، محمد حسين : جامعة المدرّسين التابعة للحوزة العلميّة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٣٧٦ هـ.

٢٠ - الكافي

الكليني ، محمد بن يعقوب : تحقيق وتصحيح : علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي : دار الكتب الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ.

٢١ - كتاب الاجتهاد والتقليد

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١ هـ) : دار أنصاريان للطباعة والنشر - قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ.

٢٢ - كتاب الحجّ

٢٣ - كفاية الأصول

الآخوند الخراساني ، محمد كاظم بن حسين : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ.

٢٤ - لسان العرب

ابن منظور الأفرقي ، أبو الفضل ، جمال الدين محمد بن محمد المصري (٧١١هـ) : نشر أدب الحوزة - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ .

٢٥ - المبسوط

الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ) : المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٧هـ .

٢٦ - محاضرات في أصول الفقه (تقرير محمد إسحاق الفياض)

الخوئي ، أبو القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ .

٢٧ - مختلف الشيعة

العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ .

٢٨ - مستمسك العروة الوثقى

السيد الطباطبائي الحكيم ، محسن (١٣٩٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة / ١٤٠٤هـ .

٢٩ - مصباح الفقيه

المحقق الهمداني ، محمد رضا بن محمد هادي (١٣٢٢هـ) : مكتبة الصدر - طهران .

٣٠ - مفتاح الكرامة

السيد الحسيني العاملي ، محمد جواد (١٢٢٦هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .

٣١ - مفردات غريب القرآن

الراغب الأصفهاني : دفتر نشر الكتاب - إيران / ١٤٠٤هـ .

٣٢ - منتهى الأصول

الجنوردي ، حسن ، مؤسسة العروج - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٨٠ش .

٣٣ - من لا يحضره الفقيه

الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (٣٨١هـ) :
جماعة المدرسين - قم المقدسة ، الطبعة الثانية .

٣٤ - منهاج الصالحين

آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ) : مدينة العلم - قم المقدسة ،
الطبعة الثامنة والعشرون / ١٤١٠هـ .

٣٥ - نهاية الأصول (تقرير حسين علي منتظري)

البرجودي ، حسين : نشر تفكر - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

٣٦ - نهاية الدراية

المحقق الأصفهاني ، محمد حسين : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة / ١٤١٤هـ

٣٧ - نهج البلاغة (مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام)

دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

٣٨ - هداية المسترشدين في شرح معالم الدين (حاشية العالم)

آية الله الحاج الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجماعة المدرسين - قم المقدسة .

٣٩ - وسائل الشيعة

الحزب العاملي ، محمد بن الحسن : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى /
١٤٠٩هـ .

مُتَوَاتِرُ الْكِتَابِ

٥	الفصل الثاني: التَّعَبُّدِيّ والتَّوَصُّلِيّ
٥	الأمر الأول: في معنى التَّعَبُّدِ
١٠	الأمر الثاني
١٢	الأمر الثالث
١٥	الأمر الرابع
١٥	البيان الإجماليّ
١٦	البيان التفصيليّ
٣١	اعتراضات على المقدّمة الثانية
٤٠	الأمر الخامس: حول سائر الدواعي القريبية غير قصد الأمر ...
٥٦	الأمر السابع
٧٣	الأمر الثامن
٨٢	الأمر التاسع
٨٢	الأصل العمليّ حين الشكّ في التَّعَبُّدِيّة والتَّوَصُّلِيّة

الفصل الثالث:

٨٩	هل أنّ مقتضى إطلاق الأمر المباشرة أم لا؟
٩٠	المورد الأول
٩٤	المورد الثاني

- المورد الثالث ٩٥
- المورد الرابع ١٠٠
- مقتضى الأصل في الموارد الأربعة ١٠٧
- المورد الأول ١٠٧
- المورد الثاني ١٠٨
- المورد الثالث ١١٢
- المورد الرابع ١١٣

الفصل الرابع:

هل أن مقتضى القاعدة سقوط الأمر بإتيان المكلف بالعمل

- بدون إرادة واختيار أم لا ؟ ١١٥
- الجهة الأولى ١١٥
- الجهة الثانية ١١٦
- رأي المحقق النائيني ١١٧

المرة والتكرار ١٢٩

- الجهة الأولى ١٣٠
- الجهة الثانية ١٣٤
- الجهة الثالثة ١٣٦

الفور والتراخي ١٣٩

- هل يدل الأمر على الفور أم لا ؟ ١٣٩

- رأي المتأخرين ١٤٢
- رأي القدماء ١٤٧

١٥١ مبحث الإجزاء

- المقام الأول: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ... ١٥١
- الفكرة الأولى: لصاحب الكفاية في المقدمة الثانية ١٥٢
- الفكرة الثانية ١٥٢
- المقام الثاني: هل يجزي المأمور به بالأمر الاضطراري عن ... ؟ ١٧٠
- الجهة الأولى: عدم وجوب القضاء ١٧٠
- مقام الثبوت ١٧٤
- الاعتراض على المحقق النائبي ١٧٥
- مقام الإثبات ١٨٤
- المقام الثالث: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر ... ١٩١
- الأمر الأول ١٩١
- الأمر الثاني ١٩٢
- الأمر الثالث ١٩٤
- الأمر الرابع ١٩٥
- الأمر الخامس: مقتضى الأصول اللفظية عند الشك ٢٠٧
- الأمر السادس: مقتضى الأصل العملي ٢٠٩
- المقام الرابع: إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي ٢١١
- المقام الأول ٢١١
- القول الأول ٢١٢

- القول الثاني ٢١٢
- القول الثالث ٢٢٣
- المقام الثاني ٢٣٧
- المقام الثالث ٢٤٣
- الدليل الأول : الإجماع ٢٤٣
- الدليل الثاني : السيرة العملية للشيعه ٢٤٤
- الدليل الثالث ٢٤٧
- مقدمه الواجب ٢٥٩
- الأمر الأول ٢٥٩
- الأمر الثاني : في تقسيمات المقدمه ٢٦٢
- التقسيم الأول : ٢٦٢
- القسم الأول : المقدمه الداخليه المحضه ٢٦٣
- القسم الثاني : المقدمات الخارجيه المحضه ٢٧٠
- القسم الثالث : المقدمات الخارجيه غير المحضه ٢٧٢
- التقسيم الثاني : ٢٧٥
- المقام الأول : الأمثله الموجوده في التكوينيات ٢٧٦
- المقام الثاني : جريان الشرط المتأخر في التشريعات ... ٢٨١
- الأمر الثالث : في تقسيمات الواجب ٢٩٦
- في تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق ٢٩٦
- رأي النائيين في تقدم الإطلاق الشمولي على البدلي ... ٣٢٤
- مناقشه المحقق النائيني : ٣٢٥

٣٣٥	المقام الثالث : الأصل علمي
٣٣٧	الواجب المعلق والمنجَز
٣٣٧	الاعتراض الأول
٣٤٠	الاعتراض الثاني

٣٥٥	المقدمات المفوَّتة
٣٥٨	الوجه الأول
٣٦١	الوجه الثاني
٣٦٢	الاعتراض الأول
٣٦٣	الاعتراض الثاني
٣٦٣	الاعتراض الثالث
٣٦٤	الوجه الثالث
٣٦٦	الوجه الرابع

٣٩١	تقسيم الواجب للنفسي والغيري
٣٩٥	المبحث الأول : بيان الحق عند دوران الأمر بين النفسي والغيري
٣٩٩	المبحث الثاني : مقتضى الأصل العملي
٤٠٩	المبحث الثالث : في الوجوب الغيري
٤١٣	المبحث الرابع : في المصحح والمنشأ لعبادة الطهارات الثلاث
٤٣٧	المبحث الخامس : في حدود الواجب والوجوب الغيري