

بِحُجْرَةِ الْفُضُولِ

تَمَهِّدُكَ

وَمِنْ حِكْمِهِ الْإِلَهِي الْفُضُولُ

تَقْرِيرًا

لِلْحَاجِّ تَشْرُفَ أَسَاؤُهَا الشَّهِيدِ السَّعِيدِ  
آيَةُ الْإِلَهِ الْفُضُولِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْقُدَرَةِ

الْمَجْلَدُ الثَّانِي

مَسَاجِدُ الْعِلْمِ الْبَحْثِ الشَّيْخِ جَمِيلِ عَبْدِ السَّاتِرِ

**بحوث في علم الأصول**  
**تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**

## بحوث في علم الاصول

مباحث الدليل اللفظي

شيخ حسن عبد الساطر

ناشر محبين

جلد: ثاني

الكمية: ١٠٠٠

السنة: ١٤٢٣

المطبعة: ستارة

الشابك: ١ - ٢٧ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

X - ٣١ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

توزيع: مكتبة الصدر - قم - پاساژ قدس - ت: ٧٧٣٢٦٤٤

بُحُوثٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ

تَمْهِيْدٌ

فِي مَبْجَلِكِ الْإِسْلَامِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

تَقْرِيرًا:

لِلْحَاجِّ تَائِبٍ تَائِبٍ وَأَسَاتِذِنَا الشَّهِيدِ السَّعِيدِ  
آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَرِّ الْأَصْدَرِ «رَحْمَةً»

الجزء الرابع

سَمَاحَةُ الْعَلَامَةِ الْحُجَّةِ الشَّيْخِ حَسَنِ عَبْدِ السَّاتِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## بيان حول هذا الجزء

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق وأعز المرسلين سيدنا ونبيّنا محمد صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فهذا الجزء الثاني من «بحوث علم الأصول» التي كان قد ألّفها علينا سيدنا وأستاذنا الأعظم شهيد الإسلام آية الله العظمى، السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه).

وهذا الجزء بتمامه لم يكفِ لإستيعاب جميع بحوث الأوامر، وإنما إستوعب جلّها، إبتداءً من دلالات مادة الأمر وإنتهاءً بالإجزاء حتى نهايته، ممّا إضطرني أن أكمل بحوث الأوامر وما يتبعها من مبحث مقدمة الواجب، والضد، والترتب، والتزاحم، وحالات الأمر الخاصة، وتعلّق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، وحقيقة الواجب التخيري، والواجب الكفائي، والواجب الموسّع والمضيق، وتبعية القضاء للأداء، وهكذا حتى يكتمل جزءاً خاماً بعون الله تعالى وكلّني أمل أن يكون ثواب هذا الجهد المُهدى ثوابه إلى روح سيدنا وأستاذنا الأعظم (قدّس سرّه) أن يكون لي صغرى لكبرى قول النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله)، يموت المرء إلّا عن ثلاث، علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له، أو صدقة جارية.



**بحوث الأوامر**  
**دلالات مادة الأمر**  
**دلالات صيغة الأمر**  
**مبحث الإجزاء**



## دلالات مادة الأمر

معاني مادة الأمر  
توحيد معاني مادة الأمر  
دلالاتها على العلو أو الإستعلاء  
دلالاتها على الوجوب  
ملاك دلالتها على الوجوب  
دلالاتها على الطلب والإرادة  
الجبر والإختيار



# بحوث الأوامر

وفيه فصول

## الفصل الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر  
والكلام في مادة الأمر، يقع في عدة جهات



## الجهة الأولى

### في معاني كلمة الأمر

ذُكر لكلمة الأمر معانٍ متعددة، منها (الطلب)، فإن الطلب في الجملة - على تفصيل يأتي - هو أحد معاني الأمر بلا إشكال، وفي مقابله، معانٍ أخرى، من قبيل (الشيء)، والفعل، والفعل العجيب، والحادثة، والغرض).

ومن الواضح كما ذكر الأصوليون كصاحب الكفاية<sup>(١)</sup> (قده)، أن جملة من هذه المعاني، ليست معاني لكلمة الأمر، ولا تُستفاد<sup>(٢)</sup> بالمباشرة من كلمة الأمر، من قبيل. الغرض في قولك «جئت لأمر كذا»، فإن الغرض إنما يُستفاد من اللام، وأمر كذا يعني أمر هو كذا - لأمر التغذية أي لأمر هو التغذية، وأما كلمة الأمر، فتدل على مصداق الغرض وهو التغذية، ولذلك كان عدُّ مفهوم الغرض من معاني الأمر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق. ولأشكال في أن بعض هذه المعاني معانٍ لكلمة الأمر، وهنا وقعت محاولتان في البين:

### المحاولة الأولى

هي محاولة إرجاع المعاني الأخرى غير الطلب إلى معنى واحد بحيث يكون جامعاً بين موارد استعمال كلمة «الأمر» في الحالات التي يُراد منها غير الطلب.

---

(١) المشكيني ج ١ ص ٨٩.

(٢) إحكام الأحكام - الأمدى ج ٢.

وفي هذا المجال، قد يُقال، أن ذاك المعنى الواحد هو الشيء، ولهذا ذكر صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> أن كلمة الأمر حقيقة في الطلب وفي الشيء، فالمعاني الأخرى غير الطلب ترجع إلى الشيء لأن الفعل شيء والحادثة شيء والغرض شيء وهكذا، وبهذا تُختصر معاني كلمة الأمر في معنيين، هما، الطلب ومفهوم الشيء وقد لاحظ المحقق النائيني<sup>(٢)</sup> والأصفهاني<sup>(٣)</sup>، أن مفهوم الشيء بعرضه العريض لا يناسب أن يكون مدلولاً لكلمة الأمر.

فقد قال الميرزا «قده» أن الشيء يُطلق على الجوامد أيضاً، بينما الأمر لا يُطلق على الجوامد فلا يُقال، «زيد أمر» من الأمور، ولكن يُقال، «زيد شيء» من الأشياء، فمدلول كلمة الأمر، لا ينبغي أن يؤخذ بنحو سعة مفهوم الشيء الشامل حتى للجوامد، ومن هنا لا يبعد أن يكون هذا المعنى الجامع هو أضيق دائرة من مفهوم الشيء وعُبر عنه، «بالواقعة»، وأحياناً بالواقعة المهمة أو بالحادثة، إخراجاً للجوامد، أمثال زيد فإن زيدا ليس حادثة، فإخراجاً للجوامد ذكر «الميرزا» أن الجامع عنوان الواقعة المهمة أو الحادثة.

ونظير ذلك ذكر المحقق الأصفهاني، فهو يرى أن موارد استعمال كلمة الأمر في غير الطلب لا تناسب الشيء بعرضه العريض، وإنما تناسب ما يكون من قبيل مفهوم الفعل - فعل من الأفعال - ، والفعل مع الواقعة أو مع الحادثة للميرزا «قده» متقاربان في المقام. فيتلخص من كلمتهما، أن الجامع المتصور بلحاظ موارد إستعمالات كلمة الأمر في غير الطلب، هو ليس الشيء الشامل حتى للجوامد، بل هو عنوان أخص لا يشمل الجوامد، وهو عنوان الواقعة المهمة أو الحادثة المهمة.

والصحيح في المقام، أن مدلول كلمة الأمر بحسب ما هو المستفاد من

(١) المشكيني ج ١ ص ٩٠.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي ج ١ ص ٨٦.

(٣) نهاية الدراية - الأصفهاني ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٤.

موارد إستعمالاته في غير الطلب، وإن كان غير مساوق لمفهوم الشيء الشامل حتى للجوامد، ولكنه ليس بالنحو الذي أُفيد، فإن عنوان الواقعة المهمة أو الحادثة المهمة، ليس هو المعنى المدلول لكلمة الأمر، لوضوح إستعمال كلمة الأمر في موارد ليس فيها أهمية، ولا أصل الحدوث والوقوع، وليس من باب الفعل، أمّا إستعماله في موارد عدم الأهمية، كقولك «كلام زيد ليس بأمر مهم» فهذا صحيح، وليس في ذلك تناقض، وأمّا أنه يصح إستعمال كلمة الأمر في موارد عدم الحادثة والواقعة، وذلك كما هو الحال في موارد إستعمال كلمة الأمر في الأمور المستحيلة والأمور العدمية، كقولك إجتماع النقيضين أمر مستحيل، وشريك الباري أمر مستحيل، وعدم مجيء زيد أمر غريب، ففي أمثال هذه الموارد يصح إستعمال كلمة الأمر، مع أنّ شريك الباري ليس حادثة ولا واقعة وكذلك صفات الله تعالى، كقولك علم الله وصفاته وقدرته أمر لا يتصوره الإنسان، مع أن علمه وقدرته ليست من الوقائع والحوادث ولا من الأفعال على حدّ تعبير المحقق الأصفهاني «قده». إذن فعنوان الحادثة والواقعة والفعل أضيق دائرة من موارد إستعمال كلمة الأمر، بل نحن نرى أن كلمة الأمر تُستعمل في الجوامد أيضاً وليس الأمر كما ذكر الميرزا، من أن كلمة الأمر لا تُستعمل في الجوامد فإن الأسماء الجامدة في مقابل المصادر التي يمكن الإشتقاق منها هي على قسمين.

#### القسم الأول: أسماء الأعلام من قبيل زيد وعمرو.

والقسم الثاني أسماء الأجناس: فما كان من قبيل أسماء الأجناس أيضاً يصح إستعمال كلمة الأمر فيه، فمثلاً نقول النار أمر ضروري للحياة، وأمّا ما كان من قبيل أسماء الأعلام بالذات، مثل «زيد»، أو بالعرض، كأن أصبح إسم علم بالإشارة فلا يصح أن يُعبّر عنه بأمر، فلا يُقال «زيد» أمر وأنما يُقال علم زيد أمر من الأمور، وهذا كاشف عن أن مفهوم الأمر مساوق مع شيء من قبيل مفهوم الخصوصية، بمعنى أنه مُطعّم بالجانب الوصفي، ولهذا أسماء الأعلام حيث أنها منسلخة عن الجانب الوصفي نهائياً و متمحضة في الذاتية

والعلمية، لا يطلق عليها أنها أمر، وإن أُطلق عليها شيء، ولكن لا يُطلق عليها أنها أمر وخصوصية، لأنها متمحضة في الجنبية العلمية ولهذا تكون إسميتها أقوى من غيرها.

وأما أسماء الأجناس، فلا تخلو من جانب وصفي في الجملة، فهي مطعمة بالجانب الوصفي كالخشب، فهو ذات لها صفة معينة بها تكون خشباً، لهذا يصدق عليها كلمة أمر فضلاً عن المصادر التي هي أوصاف بحسب الحقيقة.

إذن بهذا نعرف أن المفهوم الجامع الذي يُناسب موارد إستعمالات كلمة الأمر في غير الطلب ليس هو مفهوم الشيء بعرضه العريض، لثلا ينطبق على أسماء الأعلام التي هي منسلخة عن الجانب الوصفي ومتمحضة في العلمية، ولأ هو عبارة عن الفعل أو الحادثة أو الواقعة كما ذكر الميرزا والأصفهاني «قده»، لثلا يلزم من ذلك عدم صدق عنوان الأمر على ما يكون فيه جنبه صفتية، وإن لم يكن فعلاً ولأ حادثة، من قبيل الأمور المستحيلة والعدمية، ومن قبيل أسماء الأجناس، فمن هذه الناحية يكون المفهوم وسطاً بين الحدين، من قبيل مفهوم الخصوصية مثلاً، ولا ضير بأن يكون هذا المفهوم الوسط جامعاً. وكون تلك المعاني مصاديق لهذا المفهوم الوسط.

وبهذا يتم الكلام في المحاولة الأولى بإرجاع المعاني المذكورة في مقابل الطلب، إلى معنى واحد وجامع وسط.

### المحاولة الثانية:

هي محاولة إرجاع الطلب مع تلك المعاني الأخرى إلى معنى واحد، بحيث إن كلمة الأمر، ليس لها معنيان، أحدهما الطلب، والآخر الشيء أو الحادثة أو الخصوصية، بل معنى واحد في جميع موارد إستعمالاتها.

وهذا المطلب، وهو توحيد المعنى لكلمة الأمر، يُتصور على ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: أن يُقال بإرجاع غير الطلب إلى الطلب.

والنحو الثاني: أن يُقال بإرجاع الطلب إلى غير الطلب.

والنحو الثالث: أن يُقال بتصور جامع أعلائي بين الطلب وبين ذاك المعنى الآخر الذي هو غير الطلب.

وهذه الأنحاء من التصور، لتوحيد المعنى للأمر، نحسبها حساباً تفصيلياً وإجمالياً.

أما الحساب التفصيلي فهو:

### إن النحو الأول

وهو إرجاع غير الطلب إلى الطلب، هو ما إستقره المحقق الأصفهاني «قده» حيث ذكر<sup>(١)</sup> بعد أن إفترض أن غير الطلب عبارة عن الفعل، بأن إستعمال كلمة الأمر في الفعل مرجعه إلى إستعمال كلمة الأمر في الطلب بنحو من الأنحاء، وذلك لأن الفعل في معرض أن يتعلق به الطلب، فكما يصح أن يُعَبَّر عن الفعل بمطلب، وهذا أمر متعارف، فيُقال الصلاة مطلب مهم، والكتابة مطلب مهم، فكل فعل يُعَبَّر عنه بمطلب بلحاظ شأنية تعلق الطلب به، فكذلك يصح أن يُعَبَّر عنه بأمر، بلحاظ شأنية تعلق الأمر به، إذن فكلمة الأمر إستعملت في معناها حتى في قولنا «الصلاة أمر عظيم وشرب الخمر أمر ذميم»، إذا استُعملت كلمة الأمر في الطلب، ولكن إنما أُطلق الطلب على الصلاة أو على شرب الخمر من باب أنه قابل ذاتاً أن يتعلق به الطلب<sup>(٢)</sup>.

وما أفاده «قده»: لا يمكن المساعدة عليه لما ذكرناه، من أن كلمة الأمر قد تُستعمل فيما لا معنى لتعلق الأمر به أصلاً، فنقول مثلاً، شريك الباري أمر مستحيل، وإجتماع النقيضين أمر مستحيل، فإن قيل أن كلمة الأمر إستعملت في الطلب، وأُطلق الطلب على شريك الباري من باب أنه يمكن تعلق الأمر به، إذن فهذه عنايات لا معنى لها بناءً على - ما - بيناه، من أن إطلاق كلمة

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) المصدر السابق.

الأمر لا يختص بباب الأفعال التي يصح تعلق الطلب بها، بل يأتي في غير الأفعال أيضاً من الأمور المستحيلة ومن أسماء الأجناس، وعليه فلا يمكن تصحيح إرجاع غير الطلب إلى الطلب بالعناية التي ذكرها المحقق الأصفهاني «قده»، فالنحو الأول لتصوير توحيد معنى لفظ الأمر لا يمكن المساعدة عليه.

### وأما النحو الثاني

وهو إرجاع الطلب إلى غير الطلب، وهو ما استقر به المحقق النائيني<sup>(١)</sup>، فبعد أن ذكر أن لفظة الأمر لها معنيان، أحدهما الطلب، والآخر الحادثة المهمة أو الواقعة المهمة، قال، بأن الطلب أيضاً يمكن أن يُستعمل في كلمة الأمر، بإعتبار كونه مصداقاً من مصاديق الواقعة والحادثة، فالطلب واقعة أيضاً، فيقال زيد يطلب من عمرو، فمثل هذا إنما يكون بإعتبار مصداقيته لعنوان الواقعة أو عنوان الحادثة، فيرجع الطلب إلى غير الطلب.

وما أفاده (قده) ساقط لأمرين:

### الأمر الأول:

إن الطلب لو كان يُطلق عليه الأمر، وكان الأمر يُستعمل في موارد الطلب بلحاظ أن الطلب مصداق للواقعة، إذن لما كان هناك فرق بين الطلب التشريعي، وهو الطلب من الغير، من قبيل أن يطلب زيد من ابنه أن يُصلي، وبين الطلب التكويني، من قبيل أن يطلب زيد المال أو العلم.

ومن الواضح أن كلمة الأمر في موارد الطلب إنما تُستعمل في الطلب التشريعي فإذا طلب الوالد من ولده أن يُصلي، فيقال أمره بالصلاة، أما حينما يطلب الإنسان العلم لا يستعمل فيه الأمر بالعلم، وهذا شاهد على أن إطلاق كلمة الأمر على الطلب ليس بإعتباره واقعة من الوقائع، إذ لو كان بهذا الاعتبار لإنعدم الفرق بين الطلب التشريعي والطلب التكويني، فإن الطلب التكويني

(١) أجود التقريرات ج ١ الخوئي ص ٨٦.

أيضاً واقعة من الوقائع مع أنه لا يُطلق عليه الأمر بنفس اللحاظ الذي يُطلق به على الطلب التشريعي، فهذا كاشف على أن إطلاق كلمة الأمر في موارد الطلب لوحظ فيه الطلب بما هو طلب تشريعي، لا أن الإستعمال في الواقعة وأن الطلب ملحوظ بما هو مصداق للواقعة.

### الأمر الثاني

إن الطلب تارة يُلاحظ بما هو طلب، وأخرى يُلاحظ بما هو واقعة، فإن لوحظ بما هو طلب، أمكن أن يُتعدى إلى متعلقه ولو بالباء، فيُقال طلب الصلاة، من الطلب المتعلق بالصلاة، فالطلب يتعدى إلى المطلوب وأما إذا لوحظ بما هو واقعة، وبما هو فعل، فلا يُتعدى إلى الصلاة، فإنه لا يُقال فعلٌ بالصلاة، ومن الواضح أن الأمر يتعدى إلى متعلقه فيُقال الأمر بالصلاة، فكما أن الطلب يُنسب إلى متعلقه فكذلك الأمر يُنسب إلى متعلقه، فيقال أمرٌ بالصلاة، وهذا كاشف عن أمر الأمر إستعمل بمعنى الطلب لا بمعنى الواقعة وإلاً لكان معنى قولنا، الأمر بالصلاة الواقعة بالصلاة أو الحادثة بالصلاة، وهذا ممّا لا محصل له، فنفس تعدّي الأمر في موارد الإستعمالات الطلبية إلى المتعلق بالباء، قرينة على أن الملحوظ هو مفهوم الطلب لا مفهوم الحادثة والواقعة، إذن فهذا النحو الثاني ساقط أيضاً.

### وأما النحو الثالث

وهو دعوى تصور جامع بين الطلب والواقعة، فكلمة الأمر لا هي موضوعة للطلب، ولا هي موضوعة للواقعة، وإنما هي موضوعة للجامع بين الطلب والواقعة، والطلب يُراد بإعتباره مصداقاً لذلك الجامع.

وهذا النحو يرد عليه ما أوردناه على النحو السابق، مضافاً إلى عدم تعقّل مثل هذا الجامع، فإن أريد جامع يكون أوسع إنطباقاً من كلا الأمرين من الطلب والواقعة من قبيل مفهوم الشيء، فمن الواضح أن كلمة الأمر ليست أوسع إنطباقاً من المعنيين، فكيف يُدعى وضعها للجامع الأوسع إنطباقاً من قبيل مفهوم

الشيء! . وإن أُريد الجامع المساوي إنطباقاً مع الواقعة والطلب، فهذا الجامع عبارة عن نفس الواقعة، لأن الواقعة صادقة على نفسها وعلى الطلب أيضاً، فيرجع الأمر إلى النحو الثاني ولا يكون النحو الثالث نحواً مستقلاً برأسه .

### وأما الحساب الإجمالي فهو:

إستبعاد أن تكون كلمة الأمر لها معنى واحد سواء كان بالنحو الأول أو الثاني أو الثالث . وهذا الإستبعاد منشؤه أمران .

الأمر الأول: هو تعدد الجمع في كلمة الأمر، فإن كلمة الأمر حينما يُراد منها الواقعة أو الخصوصية تُجمع بصيغة أمور، وحينما يُراد منها الطلب، تُجمع بصيغة أوامر، ومن المستبعد أن يكون للفظ الأمر معنى واحد، ومع هذا بلحاظ بعض مصاديقه يُجمع على أوامر، وبلحاظ بعض مصاديقه الأخرى يُجمع على أمور، فهذا غير معهود في اللغة، فيشكّل ذلك استبعاداً لوحدة المعنى .

الأمر الثاني: إن لفظة الأمر بلحاظ الطلب ليست جامدة بل إشتقاقية فيقال «أمر، يأمر فهو مأمور» وبلحاظ الواقعة والشيء، جامدة، لا يُشتق منها، وهذا شاهد على أن مادة الأمر، ليس لها معنى واحد، إذ لو كان لها معنى واحد، فهذا المعنى الواحد إن لوحظ فيه النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، فيكون مصدراً ويقبل الإشتقاق منه، وإن جُرد عن النسبة نهائياً فيكون جامداً، ولا يقبل الإشتقاق منه، أما أنه بلحاظ بعض المصاديق تثبت قابليته للإشتقاق لغوياً، وبلحاظ بعض المصاديق تثبت عدم القابلية، فهذا لغوياً غير معهود فالمناسب مع هذا أن يكون لكلمة الأمر معنيان، أحدهما لوحظت في اللغة فيه، النسبة الناقصة بوجه من الوجوه، ولهذا أصبح حاله حال المصادر في أنه يُشتق منه، والآخر لم يُلحظ فيه النسبة الناقصة فصار حاله حال الجوامد .

فهذان شاهدان على تعدّد المعنى لكلمة الأمر .

هذا هو الكلام في الجهة الأولى من جهات مادة الأمر .

## الجهة الثانية

### إعتبار العلو في مفهوم الأمر

الجهة الثانية من جهات مادة الأمر، هي أن مفهوم الأمر هل يُعتبر فيه العلو أو كلا الأمرين من العلو والإستعلاء، أو أحد الأمرين الجامع بين العلو والإستعلاء، أو لا يُعتبر شيء من ذلك؟. ففي المقام عدة احتمالات، وهذا البحث يُساق على محورين.

المحور الأول: تُبحث المسألة بلحاظ كون الأمر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة.

فبهذا المعنى تُحرّر المسألة، بأن يُقال، إن موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة، هل هو الطلب الصادر مع العلو فقط، أو مع العلو والإستعلاء، أو بدون علو أو إستعلاء؟. فإن حُرّرت المسألة بهذا النحو، فالمسألة مسألة عقلية، وليست لغوية، ولا ربط لها بتشخيص معنى كلمة الأمر في اللغة، وإذا كانت المسألة عقلية فلا معنى لتحريضها بحيث أن العقل هو الحاكم بوجوب إمتثال الطلب الصادر من العالي الحقيقي، أو العالي المستعلي، ولا معنى لهذا البحث، لوضوح أن حكم العقل بوجوب الإطاعة، موضوعه هو الطلب الصادر من المولى، والمولوية هي العلو الحقيقي في المقام، فالطلب إذا صدر من المولى ولو لم يكن بلغة الإستعلاء بل كان بلغة الإقتراض - ومن يقرض الله قرضاً حسناً - مع هذا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وإذا صدر من غير المولى فلا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وهذا لا نزاع فيه.

المحور الثاني: تُبحث المسألة بلحاظ كون كلمة الأمر في لغة العرب، هل أخذ فيها العلو، أو العلو مع الإستعلاء، أو الجامع بين الأمرين، بحيث يكون لهذه المسألة فائدة فقهية وليس لها فائدة أصولية، لأن فائدة هذا البحث حينئذٍ، يكون في مثل ما لو دلّ دليل على وجوب إطاعة أوامر الوالدين، وحينئذٍ يُقال، بأنه هل يُعتبر في صدق الأمر من الوالد الإستعلاء أو لا يُعتبر، فمن قال بإعتبار العلو والإستعلاء معاً قد يدعي بأن الوالد إذا طلب من ولده شيئاً في لسان الإسترحام فلا يشمل دليل وجوب إطاعة الوالدين ومن قال بكفاية العلو من دون الإستعلاء يقول بأنه يشمل دليل وجوب إطاعة الوالدين، فتكون الثمرة ثمرة فقهية، ولكن هذه الثمرة محل إشكال، إذ لو فرض ورود دليل بلسان إطاعة الوالدين، وفرض أن الإستعلاء دخیل في عنوان الأمر لغة، ولكن العرف بمناسبات الحكم والموضوع، يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين، أن نكتة المطلب ليس هو إستعلاء الوالد وتكثيره في مقام المخاطبة، بل نكتته علوّه الحقيقي وفضله على ولده، فبمناسبات الحكم والموضوع يمكن إلغاء خصوصية الإستعلاء حتى لو قلنا بدخلها في مفهوم الأمر لغة، فلا تبقى هذه الثمرة الفقهية أيضاً لمثل هذا البحث.

وكيف كان، فهو بحث في نفسه، من أنه هل يُعتبر العلو أو العلو والإستعلاء أو الجامع ما بينهما، والظاهر بمراجعة الإستعمالات العرفية أنه يُعتبر العلو بلا إشكال، لأن الطلب إذا صدر من غير العاليي إلى مساويه أو إلى مَنْ هو أعلى منه لا يسمّى أمراً، حتى لو كان مستعليّاً، فلا إشكال في كفاية العلو في نفسه، وإن كان لسان الأمر لسان إسترحام.

وأما الإستعلاء فالظاهر عدم إعتباره في المقام، بحسب الإستعمالات العرفية، فإذا كان مستعليّاً يعني مدّعياً للعلو، فهو مدعٍ لقابلية الطلب بإدعائه للعلو، فكأنه يدعى صدور الأمر منه، لأن الأمر متقوم بالعلو، فإذا ادعى أنه عالٍ فهو يدعي إن هذا أمر، لا أنه يكون أمراً حقيقة.

ومنه يظهر أن دعوى الجامع بين العلو والإستعلاء، أيضاً ساقطة، فإن

الظاهر أن الإستعلاء لا يُغني عن العلو.

فالمناط إذن، هو العلو وحده، سواء إقترن بالإستعلاء أو تجرد عن الإستعلاء، ولكن لا أثر لهذا الكلام لأصولياً كما هو واضح، ولأفقهيّاً بالنحو الذي أشرنا إليه، هذا هو الكلام من الجهة الثانية.

## الجهة الثالثة

### لمادة الأمر

بعد أن ثبت أن الأمر بمعنى الطلب، يقع الكلام في أن كلمة الأمر، هل تدل على جامع الطلب، أو على خصوص الطلب الوجوبي، فلو قال المولى لعبده، أمرتُك بالسعي، فهل يكون هذا الكلام دالاً على الحصة الوجوبية من الطلب، أو يدل على أصل الطلب الملائم للوجوب والاستحباب؟؟ فالكلام يقع في مقامين، أول المقامين، هو أصل دلالة كلمة الأمر على الوجوب، وبعد الفراغ عن هذه الدلالة، يقع الكلام في المقام الثاني، في أنه ما هو ملاك ونكته هذه الدلالة.

#### أ - المقام الأول

وهو البحث عن أصل دلالة كلمة الأمر على الوجوب، فقد حاول بعض الأصوليين<sup>(١)</sup> أن يستدل على ذلك بجملة من الآيات والروايات من قبيل «فليحذر الذين يخالفون عن أمره»، وغير ذلك ممّا كان من هذا القبيل من الروايات بتقريب، أن في مثل هذه الآية الكريمة، أخذ عنوان الأمر موضوعاً للحذر والتحذر، ومن الواضح أن الطلب الاستحبابي ليس موضوعاً للحذر، وإنما الذي يكون موضوعاً للحذر هو الطلب الوجوبي، فيُستكشف من ذلك أن

---

(١) إحكام الأحكام ج ٢ - معالم الدين - أبو منصور الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٤٠.

الأمر مختص بالطلب الوجوبي، وليس أعم من الطلب الوجوبي والإستجابي، إذ لو كان أعم لما وقع على إطلاقه موضوعاً لوجوب التحذّر، والحال أنه قد وقع كذلك.

والتحقيق أنه لا يمكن التعويل على مثل هذا التقريب في مقام الإستدلال بهذه الآية وما شابهها من روايات، وذلك: لأنه هنا يوجد موضوع وحكم، فالموضوع هو عنوان الأمر، والحكم هو التحذّر، ونعلم من الخارج أن الإستجاب لا حذر فيه ولا محذور في مخالفته، فالإستجاب قطعاً خارج عن موضوع هذه القضية بهذا الدليل الخارج، إلّا أن الأمر يدور بين أن يكون خروج الإستجاب عن موضوع هذه القضية خروجاً تخصيصياً، أو خروجاً تخصيصياً، فإن كانت كلمة الأمر مختصة بالطلب الوجوبي كما هو المدعى، إذن فالإستجاب خارج تخصصاً، بمعنى أنه ليس أمراً أصلاً، وإن كانت كلمة الأمر، دالة على الجامع ما بين الطلب الوجوبي والإستجابي، إذن فالإستجاب خارج تخصصاً لا تخصصاً، بمعنى أنه أمر، لكن لا حذر فيه.

إذن فالأمر يدور بين أن يكون خروج الإستجاب عن موضوع الآية الكريمة خروجاً تخصيصياً أو خروجاً تخصصياً، والمستدل بالآية على أن الأمر يختص بالوجوب، مراده إثبات أن الإستجاب خارج خروجاً تخصصياً عن موضوع الآية، لا أنه خارج تخصصاً، فلا بُد للمستدل بالآية أن يعيّن الإحتمال الأول مقابل الإحتمال الثاني.

وحينئذٍ ففي مسألة دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، التي هي مسألة معنونة في بحث العام والخاص، وهو في أنه إذا عُلِمَ بخروج فرد من العام ودار الأمر بين أن يكون خروجه تخصصياً أو تخصصاً، ففي تلك المسألة، إن قيل بأن أصالة عدم التخصيص لا تجري ولا يثبت بأصالة عدم التخصيص، التخصّص لأن أصالة عدم التخصيص إنما تجري فيما إذا إحتمل شمول حكم العام للفرد، وأمّا إذا عُلِمَ بأن الفرد ليس مشمولاً لحكم العام، ودار الأمر بين أن يكون عدم شموله من باب التخصيص أو من باب

التخصّص، فلا تجري اصاله عدم التخصيص، فإن قيل كما بنى صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> والمشهور بين المحققين على أن اصاله عدم التخصيص لا تجري في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، إذن فلا يمكن للمستدل في المقام أن يجري اصاله عدم التخصيص لكي يثبت التخصّص، فإن إثبات التخصّص الذي هو مرامه فرع لإجراء اصاله عدم التخصيص، فإذا لم يُقل بجريان اصاله عدم التخصيص لا يمكن للمستدل أن يثبت التخصّص في المقام، فلعلّه تخصيصاً، وإن قيل هناك في تلك المسألة، أنه في مثل دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص تجري اصاله عدم التخصيص، لأن التخصيص على خلاف القاعدة ففيه مؤنة وعلى خلاف الأصل، فتجري اصاله عدم التخصيص، وبإصاله عدم التخصيص يتعيّن التخصّص، فأيضاً هذا لا ينطبق على محل الكلام، ففي المقام، لا يمكن للمستدل أن يجري اصاله عدم التخصيص، والنكته في ذلك هي، أن مَنْ يقول بجريان اصاله عدم التخصيص إنما يقول بذلك فيما إذا كان على فرض التخصيص لا يوجد قرينة متصلة صالحة للتخصيص، بحيث أنه على فرض التخصيص، يكون تخصيصاً بلا قرينة متصلة، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين التخصيص بلا قرينة متصلة، وبين التخصّص، فيقال بأن التخصيص بلا قرينة متصلة على خلاف الأصل، فيجري اصاله عدم التخصيص، ويتعيّن التخصّص، وأما لو فُرض أنه على فرض التخصيص يوجد قرينة متصلة على هذا التخصيص، إذن فهذا التخصيص ليس على خلاف الأصل لأنه تخصيص بقرينة متصلة، فلا معنى لإجراء اصاله عدم التخصيص، فالأصل هو عدم التخصيص بلا قرينة متصلة لا أن الأصل هو عدم التخصيص مع نصب قرينة متصلة.

ومقامنا من هذا القليل، فلو فُرض أن مدلول كلمة الأمر أعم من الوجوب والإستحباب، فهنا يوجد قرينة متصلة على خروج الإستحباب، فنفس التحذير مع مركزيته، يكون مستتباً للعقاب، بينما الإستحباب ليس

(١) المشكيني ج ١ ص ٣٥٠ - ٣٥٢.

منشأً للعقاب، فهذا بنفسه قرينة متصلة على التخصيص، فالأمر دائر، بين التخصيص وبين التخصيص مع القرينة المتصلة، فلو بُني على إصالة عدم التخصيص في موارد الدوران بين التخصيص والتخصيص، لا ينطبق هذا المبنى على محل الكلام.

وعلى هذا، فالإستدلال بمثل هذه الآية في غير محله وبحسب الحقيقة، لم يتحقق إشكال معتد به في أصل دلالة الأمر على الوجوب، ولم يستشكل أيُّ فقيه عادة في الفقة في أنه لو ورد في لسان آية أو رواية لفظ الأمر فإنه يفتي بالوجوب طبقاً للتبادر العرفي، فإن المتبادر عرفاً والمتفاهم عقلاً من كلمة الأمر، هو الوجوب، ولهذا لو أمر المولى المفروغ عن مولويته، وتخلّف العبد عن الإمتثال، فيستحق العقاب والعتاب، وليس ذلك إلّا لمفروغية العرف عن إنفهام الوجوب، والإلزام في مثل هذا الخطاب، فأصل دلالة لفظ الأمر على الوجوب ليس محلاً للإشكال أصلاً، وليس بحاجة إلى الإستدلال، وإنما يثبت بالتبادر والوجدان العرفي، أضف إلى ذلك أن أصل دلالة صيغة الأمر على الوجوب أيضاً أمر مفروغ عنه فقهاً وعرفياً ويكفيه التبادر والوجدان العرفي.

## المقام الثاني

بعد الفراغ عن أصل دلالة كلمة الأمر وصيغة الأمر على الوجوب، يقع الكلام في أنه ما هو ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادةً وصيغةً، وفي هذا المقام يوجد ثلاثة مسالك.

### المسلك الأول:

الوضع، بمعنى أن الأمر موضوع للدلالة على حصة خاصة من الطلب، وهو الطلب الوجوبي، وهذا المسلك موقوف على إبطال المسلكين الآخرين، لأن الدليل على الوضع، إنما هو الوجدان العرفي، لأن العقلاء والعرف يرون أن المولى إذا أمر عبده وعصى، صحت معاقبته وإدائته، وهذا يكشف عن الوضع إذا بطل المسلكان الآخران، وأما إذا ثبت أحد هذين المسلكين،

وإقتضى الحمل على الوجوب فحيث لا ينحصر وجه هذه السيرة العقلانية والتفاهم العرفي في الوضع، وهذا المسلك ذهب إليه مشهور الأصوليين.

#### المسلك الثاني:

وهو مسلك المحقق النائيني<sup>(١)</sup> القائل بأن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل وتبعه بذلك السيد الأستاذ<sup>(٢)</sup>.

#### المسلك الثالث:

هو مسلك المحقق الخراساني<sup>(٣)</sup> وذهب إليه المحقق العراقي<sup>(٤)</sup> القائلان بأن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

---

(١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٧٠.

(٢) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤.

(٣) كفاية الأصول مشكيني ج ١ ص ٩٢.

(٤) بدائع الأفكار ج ١ ص ١٩٧ الآملي.

## محاولة إبطال المسلك الثاني

وحاصل ما ذكره الميرزا في توضيح مسلكه، هو أن المدلول اللفظي للأمر، صيغة ومادة، إنما هو الطلب بمعنى تصدّي المولى لتحصيل الفعل، فعندما يقول المولى آمرك، أو صلّ، فمفاد كلامه، إنما هو طلب فعل الصلاة من المكلف، وهذا الطلب، وهو تصدي المولى لتحصيل الفعل من قبل العبد، له حالتان.

فتارة يقترن بنصب بيان من قبل المولى متصل أو منفصل على الترخيص فيقول آمرك بالصلاة ومع هذا يبين متصلاً أو منفصلاً أنه لا بأس بالترك.

وتارة أخرى، التصدي المولوي لتحصيل الفعل من قبل العبد، لا يقترن ببيان على الترخيص لا متصل ولا منفصل، ففي الحالة الأولى، حيث إقترن الطلب بالرخصة المتصلة أو المنفصلة، فإن مثل هذا الطلب والتصدي ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب التحرك والإمتثال، لإمكان أخذ العبد بالرخصة في المقام ولا ضير عليه، وأمّا في الحالة الثانية حيث أن الطلب لم يقترن بترخيص متصل أو منفصل، فإن مثل هذا التصدي هو تمام الموضوع لحكم<sup>(١)</sup> العقل بلزوم التحرك على طبقه، لأن المولى حرّك العبد ولم يرخصه في عدم التحرك. إذن فبمقتضى مولوية المولى وعبودية العبد يكون الطلب موضوعاً

---

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٧٠.

للزوم التحرك بحكم العقل، وفي هذه المرحلة يتصف الطلب بعنوان الوجوب، فالوجوب صفة تتحقق للطلب بلحاظ وقوعه موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرك، وهذا الوجوب مرجعه إلى أمر عقلي متأخر عن الطلب وفي طول الأمر، وليس أمراً شرعياً سابقاً على الأمر. إذن فكلما صدر من المولى شيء يُسمى طلب سواء كان هذا الطلب بمادة الأمر أو بصيغة الأمر أو بلسان آخر، ولم يقتزن ببيان للترخيص لا متصل ولا منفصل، فمثل هذا الطلب طلب وجوبي يعني يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرك على طبقه من باب قانون الملوية والعبودية، إذن فالوجوب لا يحتاج إثباته إلى دلالة لفظية، فإن اللفظ لا يدل على الوجوب، وإنما الوجوب شأن من شؤون حكم العقل مترتب على صدور الطلب من قبل المولى.

وما أفاده الميرزا (قده) لا يمكن المساعدة عليه حلاً ونقضاً.

أما الحل: فإننا نمنع أن يكون موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، هو صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص، لوضوح أنه لو صدر طلب من قبل المولى ولم يصدر ترخيص بالترك، ولكن علم واقعاً بعلم غير مستند إلى بيان المولى، بأن هذا الطلب الصادر منه نشأ من ملاك غير شديد، وأن المولى تطيب نفسه بتفويت هذا الملاك وحيثئذٍ العقل لا يحكم في مثل ذلك بلزوم الإمتثال، ولا يرى المخالفة منافية مع العبودية، فلا يكون العبد حينئذٍ عاصياً أو مستحقاً للعقاب في هذا الغرض، فليس ميزان حكم العقلاء بلزوم الإمتثال، هو مطلق صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص بالمخالفة، بل الميزان هو صدور الطلب من المولى بملاك أكيد شديد بحيث لا تطيب نفسه بالمخالفة

وهذا المطلب يحتاج إلى كاشف، فإذا صدر طلب من المولى، ولم يُعرف أنه صدر بملاك شديد أم لا، إذن كيف يُبنى على الوجوب في المقام وكيف يحكم العقل بلزوم الإطاعة! فلا بُد أن يُدعى أن لفظة الأمر تدل على أن الطلب صدر بملاك شديد، وهذا رجوع إلى الدلالة اللفظية، فلا يمكن في

المقام دعوى أن لا يحتاج إثباته إلى الدلالة اللفظية وأن الوجوب يثبت بحكم العقل بلزوم الإطاعة، لأن هذه الدعوى إنما تتم إذا قلنا بمسلك الميرزا، لكن بعد الإلتفات إلى أن حكم العقل بلزوم الإطاعة لا يكفي في موضوعه مجرد صدور طلب وعدم بيان الترخيص، بل موضوعه صدور الطلب وأن يكون واقع نفس المولى غير راضية بالمخالفة، وحينئذٍ، كيف يُعرف أن واقع نفسه راضية بالمخالفة أو غير راضية بالمخالفة، هذا لا يمكن للعقل أن يُثبت أو ينفيه، وإنما المرجع فيه هو بيان المولى، فلو قيل بأن لفظ الأمر يدل على ذلك، إذن فقد ثبت دلالة الأمر اللفظية على الوجوب، وأن لفظ الأمر يدل على الوجوب بالوضع أو بالإطلاق، وهذا خلاف ما يقوله الميرزا، وإن قيل بأن لفظ الأمر لغة وعرفاً وإطلاقاً لا يدل إلّا على أصل الطلب، إذن فلا يتسجل الوجوب في المقام بحكم العقل، لأن الوجوب بحكم العقل فرع أن تكون نفس المولى غير راضية بالمخالفة، وهذا المطلب لم يثبت في المقام من المولى، فكيف يُقال بالوجوب!.

هذا البيان بحسب الحقيقة هو حل المطلب، وتمام النكتة في حل المطلب هو تشخيص أن موضوع حكم العقل بلزوم الإمتثال، ليس هو الطلب مع عدم بيان الترخيص، بل هو الطلب وأن يكون واقع نفس المولى آتية عن المخالفة، يعني أن يكون الطلب مقروناً بالملاك الشديد القوي في نفس المولى، وهذا الموضوع بحكم العقل ينحصر إثباته بلفظ المولى، فإذا لم نقل بأن لفظ الأمر يدل على الطلب الأكيد الشديد الذي هو الوجوب، إذن فكيف يتم حكم العقل بالوجوب ولزوم الإمتثال!.

وأما النقض فهو أن مسلك الميرزا، في تصوير دلالة الأمر على الوجوب، له لوازم في الإستنباط في الفقه لا يلتزم بها أصحاب هذا المسلك، ومن جملة هذه اللوازم:

أولاً: أنه يلزم بناء على مسلك الميرزا، رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب فيما إذا دلّ عموم عام على الترخيص، مع أنه لا يلتزم أحد بذلك،

وتوضيحه: لو قال المولى «أمرك باكرام الفقيه أو أكرم الفقيه» وورد على لسان المولى أيضاً «لا يجب إكرام العالم»، الأعم من الفقيه وغير الفقيه. فإن هذين الدليلين بينهما تعارض بدوي، لأن قوله «أكرم الفقيه» ظاهر في وجوب إكرام الفقيه، وقوله «لا يجب إكرام العالم» دال بعمومه وإطلاقه على عدم وجوب إكرام الفقيه لأن الفقيه هو أيضاً أحد العلماء، فلا بأس بترك إكرامه. ومقتضى الجمع العرفي بين هذين الدليلين، هو جعل الخاص قرينة على العام، ويُخصّص العام بالخاص، لأن الخاص بحسب الفهم العرفي يصلح أن يكون قرينة على العام فيخصّصه، وأمّا العام فلا يصلح بحسب هذا الفهم أن يكون قرينة على الخاص، إذن فترفع اليد عن عموم العام ويلتزم بالتخصيص ونتيجة ذلك، أن الفقيه يجب إكرامه، وغير الفقيه من العلماء لا بأس بترك إكرامه، هذه نتيجة الجمع الدلالي بين هذين الدليلين.

وهذا الجمع إنما يتم بناء على أن يكون الوجوب مدلولاً لفظياً للخطاب إمّا بالوضع أو بمقدمات الحكمة وأمّا بناءً على أن يكون الوجوب ليس مدلولاً للفظ، وأن الأمر مادة وصيغة لا يدل على الوجوب أصلاً، وإنما يدل على جامع الطلب، فعلى هذا، إذن لا تعارض بين الدالتين فإن دلالة «أكرم الفقيه» هي جامع طلب الإكرام المناسب للوجوب والاستحباب، ودلالة «لا يجب إكرام العالم» هي نفي الوجوب فقط، إذن فلا تعارض بين الدالتين حتى يصل الأمر إلى الجمع الدلالي، وتقديم القرينة على ذي القرينة. بل يوجد في المقام حكم العقل بلزوم الإمتثال، ومن الواضح أن حكم العقل هذا معلق على عدم صدور الترخيص من قبل المولى، والعام ترخيص من قبله، فيكون عموم العام وارداً على حكم العقل ورافعاً لموضوعه، فلم يبق للعقل حكم بوجوب الإطاعة، ويبقى عموم الترخيص من قبل المولى بلا معارض، لأن المفروض أن «أكرم الفقيه» لا يدل على الوجوب فيكون مقتضى القاعدة حينئذٍ، هو تقديم عموم الدال على الترخيص على دلالة الأمر على الوجوب، مع أن هذا لا يلتزم به عادة في الفقه، وليس ذلك إلّا للإرتكاز العرفي والفقهية بأن دلالة الأمر على الوجوب ليس من باب حكم العقل، بل هي دلالة لفظية، ولهذا

يُطَبَّق عليه قواعد الجمع العرفي وقواعد القرينة وذوي القرينة فيُقدم الخاص على العام.

ثانياً: إن الذي أفاده الميرزا من موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، هو الطلب مع عدم بيان الترخيص، وحينئذٍ نسأل، أنه ما المراد بعدم بيان الترخيص! هل المراد عدم بيان الترخيص المتصل أو عدم بيان الترخيص ولو المنفصل؟

فإن كان المراد هو عدم البيان المتصل، فمعناه أنه لو صدر من المولى طلب ولم يتصل به قرينة على الترخيص فالعقل يحكم بلزوم الإمتثال والإطاعة، فإذا ورد بعد ذلك بيان منفصل على الترخيص، يلزم أن يكون هذا البيان الترخيصي المنفصل معارضاً ومنافياً لحكم العقل بالإمتثال، لأن المفروض أن الحكم العقلي مقيد بعدم البيان الترخيصي المتصل، وقد تمَّ عدم البيان المتصل، إذن فيكون البيان المنفصل منافياً لحكم العقل، والمنافاة مع حكم العقل مستحيلة.

وإن كان المراد بعدم بيان الترخيص هو عدم صدور بيان مولوي بالترخيص لا متصل ولا منفصل، كما هو ظاهر عبارة الميرزا، ولعله صريحها، إذن فلو صدر من المولى طلب ولم يقترن بالترخيص لكن إحتمل صدور ترخيص منفصل، ففي مثل ذلك لا يُمكن للعقل أن يستقل بالوجوب، لغرض أن حكم العقل معلق على عدم صدور بيان بالترخيص لا متصل ولا منفصل فمع إحتمال البيان الترخيصي المنفصل، لا يمكن للعقل أن يحكم بالوجوب، بل يكون الوجوب مشكوكاً حينئذٍ، ولا دليل عليه، لأن خطاب «أكرم العالم»، لا يدل على الوجوب بل على جامع الطلب، وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى مثل حديث الرفع وبعض الأصول المؤمنة لرفع مثل هذا الخطاب وهو «أكرم العالم»، هذا بناء على مسلك الميرزا، وأما بناء على أن دلالة الأمر على الوجوب دلالة لفظية، نقول بأن دلالة الأمر وظهوره في الوجوب موقوف على عدم القرينة المتصلة على الترخيص، فبمجرد عدم القرينة المتصلة على

الترخيص يتعقد ظهور فعلي للخطاب في الوجوب، فلو وُجد بعد هذا قرينة متصلة على الترخيص يقع التعارض بين الظهورين، ولا مشاحة في التعارض بين الدالتين والظهورين، وحينئذٍ يعمل معهما معاملة الدليلين المتعارضين.

وهذا النقض الثاني يُبرهن أيضاً على أن النكتة المركوزة في الأذهان الفقهية والعرفية لدلالة الأمر على الوجوب ليست هي عبارة عن حكم العقل بوجوب الإطاعة، بل هي الدلالة اللفظية للأمر ولكن هل أن هذه الدلالة هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بالوضع، فهذا سوف يأتي إن شاء تعالى.

## محاولة إبطال المسلك الثالث

وحاصل هذا المسلك هو، أن دلالة الأمر على الوجوب دلالة لفظية ولكنها ليست بالوضع وإنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة من قبيل دلالة أسماء الأجناس على الإطلاق الثابتة بمقدمات الحكمة<sup>(١)</sup>.

وقد قرَّب ذلك المحقق العراقي، بما يرجع حاصله، إلى أنَّ الأمر مادة وصيفة يكون دالاً بلحاظ مدلول تصديقي على الإرادة المولوية القائمة في نفس المولى، فكأن لفظ الأمر مادة وصيفة قالب لإبراز إرادة المولى وطلبه. ثم إن هذه الإرادة أمرها مرّد بين أن تكون شديدة وهي الوجوب، وبين أن تكون ضعيفة وهي الإستحباب.

والمراد بمقدمات الحكمة وبالإطلاق، إثبات أن هذه الإرادة المدلول عليها بالأمر هي إرادة قوية وليست ضعيفة.

ويتم إثبات ذلك ببيان وهو: أن الإرادة الشديدة، تختلف عن الإرادة الضعيفة في تأكيد الإرادة، بمعنى أن الإرادة الشديدة تشترك مع الإرادة الضعيفة في أصل الإرادة، وتختلف الشديدة عن الضعيفة بتأكيد هذه الإرادة وشدّتها، إذن فما به إمتياز الإرادة الشديد عن الإرادة الضعيفة هو الإرادة أيضاً وقوة هذه

---

(١) بدائع الأفكار - الآمل ج ١ ص ١٩٧.

هذه الإرادة، وهذا معناه أن الإرادة الشديدة لا تزيد عن الإرادة بشيء، لا بما له الإشتراك ولا بما به الإمتياز، لأن ما به الإشتراك وهو الإرادة، وما به الإمتياز هو قوة الإرادة وتأكيدها، الذي هو عبارة عن الإرادة، إذن فالإرادة الشديدة وما به إشتراكها وما به إمتيازها كلاهما إرادة، وأما الإرادة الضعيفة فما به إشتراكها هو الإرادة أيضاً، لكن ما به إمتيازها هو فقدان الإرادة، وبناء على ذلك فإن لفظ الأمر مادةً وهيئةً، الصادر من المولى، يدل على الإرادة، وعندئذٍ، إن كان الثابت في نفس المولى هو الإرادة القوية، إذن فالخطاب المولوي يبين تمام حقيقة هذه الإرادة بلحاظ ما به إشتراكها وبلحاظ ما به إمتيازها، لأنها بتمامها إرادة، ولا تزيد عن الإرادة بشيء، فما به الإشتراك فيها هو الإرادة، وما به إمتيازها عن غيرها هو الإرادة، والخطاب الصادر من المولى يفي بالتعبير عن الإرادة، فالتعبير به مناسب للتعبير عن تمام هوية هذه الإرادة، فتمام هوية هذه الإرادة لا يزيد عن الإرادة بشيء، وأما إذا كان ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة، إذن خطاب المولى يعبر عما به الإشتراك في هذه الإرادة عن أصل الإرادة، وأما ما به إمتياز هذه الإرادة عن الإرادة القوية فلا يعبر عنه خطاب المولى، لأن ما به الإمتياز هو فقدان المرتبة العالية من الإرادة وهذا الفقدان ليس مدلولاً لخطاب المولى بالأمر مادةً وصيغةً.

إذن فالأمر يدور بين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة القوية، إذن فما هو في نفس المولى بتمامه مبين بالخطاب، وبين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة، إذن فخطاب المولى لا يفي ببيان تمام ما في نفسه، لأن ضعف الإرادة عبارة عن فقدانها، والفقدان لا يدل عليه الخطاب كما هو واضح، وحينئذٍ، تجري مقدمات الحكمة، ويقال أن الأصل هو كون المولى في مقام بيان تمام ما في نفسه، فإذا كان تمام مرامه هو الإرادة القوية، إذن فقد بينها بتمامها، فقد بين ما به الإشتراك وما به الإمتياز، وإن كان تمام مرامه هو الإرادة الضعيفة فهو لم يبين تمام مرامه، لأن الإرادة الضعيفة ما به إشتراكها قد بين، وما به إمتيازها عن الإرادة القوية فلم يتبين، فبمقتضى إصالة كون المولى في مقام البيان، وأنه لو كان يريد تلك المؤونة الزائدة لنصب قرينة

عليها، وحيث أنه لم ينصب قرينه فمقتضى هذا الإطلاق وهذه المقدمات حمل الإرادة على الإرادة القوية .

وهذا البيان بحسب الحقيقة، مرجعه إلى هذه النكته، وهي أن الإرادة القوية بلحاظ حيثية ما به الإمتياز وحيثية ما به الإشتراك لا تزيد عن الإرادة بشيء، وأمّا الإرادة الضعيفة فبلحاظ ما به الإشتراك، هي إرادة، ولكن بلحاظ حيثية ما به الإمتياز فهي عدم إرادة، ومقتضى كون المولى في مقام بيان تمام مرامه بشخص خطابه هو أن يكون في مقام إبراز الإرادة القوية، لأنه لو كان في مقام إبراز الإرادة الضعيفة لما كان هناك كاشف عن ضعف الإرادة، لأن الخطاب يكشف عن نفس الإرادة فقط، وأما ضعفها وفقدانها، فلا كاشف عنه، وهذا خلاف حالة كون المولى في مقام البيان .

وهذا البيان وإن كان صناعياً في نفسه، لا يرد عليه جملة من الإشكالات التي أوردت عليه، لكن الذي يرد على هذا البيان هو: إن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ليس دلالة عقلية برهانية مبنية على التعامل الفلسفي العقلي، وإنما الإطلاق سنخ من الدلالة العرفية ومرجعه إلى الظهور الحالي للمتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، فحينئذ متى ما دار الأمر بين أن يكون مرام المتكلم سنخ مرام يفي به كلامه أو سنخ مرام يزيد على كلامه ولا يفي مرامه بتمامه، يُحمل حينئذٍ على المرام الذي يفي به كلامه بإعتبار إنعقاد ظهور عرفي حالي في تعيين هذا المرام الذي يفي به كلامه، وبعد الإلتفات إلى أن الإطلاق من الظهورات العرفية الحالية يتبين أنه يُحتاج إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة إلى أن يكون الدوران بين فردين، أحدهما في نظر العرف فيه مؤونة زائدة على كلامه، والآخر في نظر العرف ليس فيه مؤونة زائدة على كلامه، ولا يكفي أن يكون بحكم العقل والتحليل الفلسفي أحدهما فيه مؤونة زائدة والآخر ليس فيه مؤونة زائدة، فلا بُدَّ وأن يكون كذلك بالنظر العرفي، ومن الواضح أن هذا المطلب الذي قيل، وهو أن الإرادة القوية ليس فيها مؤونة زائدة على أصل الإرادة، لأن ما به الإشتراك. وما به الإمتياز هو

الإرادة، وأمّا الإرادة الضعيفة فما به الإشتراك وإن كان هو الإرادة، ولكن ما به الإمتياز ليس هو الإرادة، بل مؤونة زائدة على الإرادة وهي الفقدان، فإن هذا المطلب إنما هو بالتعمّل الفلسفي والتحليل العقلي، وأمّا النظر العرفي فهو لا يرى أن أحد هذين الفردين فيه مؤونة زائدة أزيد من مؤونة الفرد الآخر، وما دامت المؤونة غير زائدة، إذن فلا ينعقد في المقام إطلاق عرفي يقتضي تعيين غير ذي المؤونة في مقابل ذي المؤونة:

وبهذا ظهر، أن المقصود في المقام، ليس دعوى أن العرف ليس ملتفتاً تفصيلاً إلى الكلام الذي أفاده المحقق العراقي، حتى يقال كما ذكر (قده) من أن العرف وإن لم يكن ملتفتاً تفصيلاً، إلّا أن هذا المطلب مركوز في ذهنه إجمالاً، بل المقصود أن العرف ولو شُرح له هذا المطلب فهو لا يرى أصلاً مؤونة ولا يصدّق أن الفرد الشديد فرد بلا مؤونة، والفرد الضعيف فرد بالمؤونة، وهذا معناه أن هذه العناية غير موجودة في ذهن العرف إرتكازاً، إذن فلا يمكن أن تكون هذه المؤونة ملاكاً للإطلاق في المقام.

نعم هناك بيان آخر لتقريب الإطلاق أمتن من هذا البيان، وهذا البيان يتوقف على بيان مقدمة.

وحاصل هذه المقدمة هو أنه من المعروف بين جملة من المتقدمين، أن كلاً من الوجوب والإستحباب مركب من جزئين<sup>(١)</sup>، فالوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع أو النهي<sup>(٢)</sup> عن الترك، والإستحباب مركب من طلب الفعل مع الترخيص في الترك، فهناك قدر مشترك بين الوجوب والإستحباب وهو طلب الفعل ويمتاز الوجوب بالمنع أو بالنهي عن الترك ويمتاز الإستحباب بالترخيص في الترك، وتارة يُبنى على الكراهة في النهي، وأخرى على الإلزام، وهو النهي الإلزامي، فإذا ما بُني على الكراهة في النهي، فلا

(١) الإحكام في أصول الأحكام - الأمدى ج ٢ ص ١٣٧.

(٢) معالم الدين - بحث الضد - أبو منصور الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ص ٦٥.

يكون هناك وجوب بعد فرض كلا الجزئين طلب الفعل والنهي عن الترك، وهذا كاشف عن أن حقيقة الوجوب ليست بهذين الأمرين الوجوديين، لإمكان إنحفاظ هذين الأمرين الوجوديين، ومع هذا لا وجوب، وإنما حقيقة الوجوب هي الطلب مع عدم الترخيص في الترك لا مع النهي عن الترك، الذي هو أمر وجودي، بل مع عدم الترخيص بالترك الذي هو أمر عدمي، فإذا ثبت أن الوجوب والإستحباب بينهما قدر مشترك، وهو الطلب، والإستحباب يمتاز بأمر وجودي وهو الترخيص في المخالفة، والوجوب يمتاز بأمر عدمي وهو عدم الترخيص بالترك، فحينئذٍ، يمكن أن يقال، بأن مرام المولى دائر بين أن يكون مقيداً بخصوصية وجودية أو بخصوصية عدمية، فإن نصب المولى قرينة على الخصوصية الوجودية أخذ بها، وإذا لم ينصب قرينة على ذلك، فنفس عدم نصب قرينة على الخصوصية الوجودية، هو بنفسه قرينة على الخصوصية العدمية، كما هو الحال في باب المطلق والمقيد، ففي هذا الباب يمتاز المقيد عن المطلق بخصوصية وجودية وهي التقييد، ويمتاز المطلق على المقيد بخصوصية عدمية وهي عدم التقييد، ولهذا حينما يدور الأمر بين الخصوصية الوجودية والخصوصية العدمية، يرى العرف أن المحتاج إلى البيان إنما هو الخصوصية الوجودية، فعدم البيان لهذه الخصوصية هو بيان للعدم، وهذا هو معنى الإطلاق ومقدمات الحكمة، فإذا دار الأمر بين الخصوصية الوجودية والخصوصية العدمية، يرى العرف أن الخصوصية العدمية أخف مؤونة، ومقتضى الإطلاق هو إثبات الخصوصية الأخف مؤونة ويتعين الوجوب.

هذان هما البيانان اللذان يمكن بهما إثبات دلالة الأمر على الوجوب، من باب الإطلاق ومقدمات الحكمة، والبيان الأول، هو ما إستقر به المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، والبيان الثاني هو ما إستقرناه، ولكن هل يمكن الإكتفاء بهذين البيانين لدلالة الأمر على الوجوب بلا الإلتزام بالدلالة الوضعية وبالوضع؟.

---

(١) بدائع الأفكار - الآملي ج ١ ص ١٩٧.

وفي مقام إمكان الإكتفاء بما ذُكر من بيان للإطلاق بلا حاجة إلى الدلالة الوضعية يوجد إشكالان:

### الإشكال الأول

وهو أن الإطلاق وإن فُرض تماميته وعرفيته ولو بالبيان الذي قَرَّبناه، فهو لا يجري في سائر الموارد، بل في بعضها، بينما نحتاج إلى وجهٍ للدلالة على الرجوب في سائر الموارد، فإن البناء فقهيّاً وعرفياً على أنه متى صدر أمر من المولى يُبنى على الرجوب، بينما هذا الإطلاق يحتاج إلى عناية زائدة، وهذه العناية أحياناً تكون موجودة، وأحياناً معدومة، فلا ينفع مثل هذا الإطلاق في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان كبرى الإطلاق - مقدمات الحكمة - وبيان صغريات هذه الكبرى، وبيان ذلك تفصيلاً يرجع إلى بحث المطلق والمقيّد، ولكن نُشير بنحو الإجمال إلى الكبرى وصغرياتها حتى يتضح أن الإطلاق المدعى في المقام سواء كان بتقريب المحقق العراقي أو بتقريبنا على أي حال لا يفيد في المقام في جميع الموارد.

أمّا كبرى الإطلاق التي هي أساس مقدمات الحكمة هي أصل عقلائي وظهور حالي، وهي أصالة كون مرام المولى لا يزيد على كلامه، فإن الأصل في كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، بحيث أن مرامه لا يزيد على مقدار مدلول كلامه، إذ لو زاد على مدلول كلامه، إذن لما كان في مقام بيان الزيادة، ولما كان في مقام البيان، مع أنه في مقام البيان، وحيثُ بناء على هذا الأصل إذا دار أمرُ مرام المولى بين احتمالين، بحيث، على أحد الاحتمالين كان مرامه لا يزيد على مدلول كلامه، وعلى الاحتمال الآخر كان مرامه يزيد على مدلول كلامه، فيتعيّن الاحتمال الأول وهو أن مرامه لا يزيد على مدلول كلامه وهذا هو المسمّى بالإطلاق.

وأمّا الصغرى، فمثالها هو الإطلاق ومقدمات الحكمة بناء على مبنانا في

المطلق والمقيد، حيث ذكرنا أنه يوجد تقييد لحاظي وفي مقابله يوجد إطلاق لحاظي، والتقييد اللحاظي يعني لحاظ القيد في الطبيعة، في طبيعة البيع مثلاً، التي وقعت موضوعاً لأحل الله البيع، والإطلاق اللحاظي يعني لحاظ عدم دخل القيد في الطبيعة، وهذان الأمران التقييد اللحاظي والإطلاق اللحاظي، كلاهما خصوصيتان وجوديتان زائدتان على الطبيعة وإسم الجنس وهو لفظ البيع، لم يوضع لا للطبيعة مع الإطلاق اللحاظي ولا للطبيعة مع التقييد اللحاظي، بل وُضع للجامع المحفوظ في ضمن المقيد اللحاظي وفي ضمن المطلق اللحاظي المسمى بطبيعة اللا بشرط المقسمي، وحينئذٍ، إذا قال المولى «أحل الله البيع»، فلفظ البيع بحسب مدلوله الوضعي لا يدل إلاً على ذات الطبيعة، الجامع بين المطلق والمقيد، لا على الإطلاق اللحاظي ولا على التقييد اللحاظي، وإذا دار الأمر بين احتمالين، أحدهما، أن تكون الحلية حكماً موضوعه هو المقيد اللحاظي - «البيع المقيد بالعقد» مثلاً - ، والاحتمال الآخر يكون موضوع الحلية هو، الجامع بين المطلق والمقيد، وهذا الجامع بذاته له إطلاق ذاتي بإعتبار جامعته بين المطلق والمقيد، بلا حاجة إلى اللحاظ، في مقابل المطلق اللحاظي الذي يكون إطلاقه باللحاظ، ولهذا يُعقل وقوع هذا الجامع موضوعاً للحكم الشرعي، فتسري الحلية إلى كل أفراد «البيع»، وحينئذٍ إذا دار الأمر بين هذين الاحتمالين فيكون هذا مصداقاً للكبرى، لأنه إن كان موضوع الحلية هو الجامع بين المطلق والمقيد إذن لموضوع الحلية الذي هو مرام المولى لا يزيد على مدلول كلامه، لأن مدلول كلامه هو إسم الجنس الموضوع للجامع بين المطلق والمقيد، وموضوع الحلية الذي هو مرام المولى هو الجامع بين المطلق والمقيد، إذن فتمام مراده هو تمام مدلول كلامه ولا يزيد على كلامه بشيء.

ولكن إذا كان موضوع الحلية في مرام المولى هو «البيع» المقيد بأن يكون بالعقد، إذن فقد زاد مرأه على كلامه، لأن كلامه يدل فقط على صرف الطبيعة الجامع بين المطلق والمقيد، ولا يدل على قيديّة العقد، فيكون مراده أزيد من كلامه، إذن فإذا دار الأمر بين أن يكون موضوع الحلية في واقع نفس

المولى، هو الجامع بين المطلق والمقيد - «طبيعة اللا بشرط المقسمي» - ، أو أن يكون هو المقيد بالعقد مثلاً، فيتعين الأول بمقدمات الحكمة، إذ على الأول لا يكون مراده أزيد من كلامه، بينما هو على الثاني أزيد من كلامه، فيتعين بناءً على الكبرى، الأولى، فهذا تطبيق صغرى واقعية لتلك الكبرى.

إلاً أن هذا المطلب الذي ذكرناه مبني على مختارنا في بحث المطلق والمقيد، من إمكان أن يكون موضوع الحليّة هو الجامع المحفوظ في المطلق والمقيد - طبيعة اللا بشرط المقسمي - ، ولكن هناك جماعة، ذهبوا في بحث المطلق والمقيد إلى إمتناع وقوع الطبيعة الجامعة بين المطلق والمقيد بلا إضافة شيء إليها، موضوعاً للحكم الشرعي، فقالوا بأن موضوع الحكم الشرعي، إمّا المطلق للحاظي، وإمّا المقيد للحاظي، فعلى هذا يكون مراد المولى على كل حال زائداً على مدلول كلامه، لأن مراده، إمّا الطبيعة المطلقة بالاطلاق للحاظي، وإمّا الطبيعة المقيدة بالتقييد للحاظي، وكلامه وهو (أحلّ الله البيع) لا يدل على الإطلاق للحاظي، ولا على التقييد للحاظي، وإنما يدل على الجامع بين الأمرين، إذن فهناك خصوصية زائدة على ذات الطبيعة، أخذت في مراده دون كلامه، فعلى هذا، الكبرى لا تنطبق في المقام، وهي أنه على أحد إحتمالين يكون مراده على مقدار كلامه، وعلى الإحتمال الآخر يكون مراده أزيد من مدلول كلامه، بل على كلا الإحتمالين مراده أزيد من مدلول كلامه، ولكن على هذا المبني، لا تتعطل مقدمات الحكمة، بل نقول، إن الأمر وإن كان بحسب الدقة دائراً بين هذه الزيادة، وهذه الزيادة، فلا بد من إلتزام زيادة في المرام على مدلول الكلام، وهذه الزيادة مرددة بين المتباينين، وهما الإطلاق للحاظي والتقييد للحاظي، لكن بحسب النظر العرفي، يرى العرف، إن الإطلاق ليس زيادة على أصل الطبيعة، بينما التقييد يراه زيادة، فبالنظر العرفي تنطبق الكبرى، فالعرف يقول أن المولى لو كان مراده المطلق، إذن فمراده لا يزيد على مدلول كلامه، لأن الإطلاق ليس مؤونة زائدة في نظر العرف، وإن كان مراده المقيد، فالتقييد مؤونة في نظر العرف، فيزيد على

مدلول كلامه، وهنا تجري مقدمات الحكمة، بإعتبار انطباق الكبرى، لكن بالنظر العرفي لا بالنظر الدقي.

وتارة أخرى يفرض أن الأمر دائر بين مؤننتين، بحيث أن مُرام المولى يزيد على مدلول كلامه على كلا التقديرين، وهذه الزيادة ملحوظة دقةً وعرفاً، فالعرف يرى أن هناك زيادة ومؤنة كما هو الحال في محل الكلام، ففي محل الكلام حينما يقول المولى «أمرَك بالصلاة»، والأمر يدل على جامع الإرادة، من دون أخذ الشدة ولا الضعف، ومن دون أخذ قيد الترخيص ولا عدم الترخيص، ونحن نعلم أن هذا الجامع ليس هو تمام مُرام المولى، بل قد إنضم إليه شيء، وهذا الشيء، إمّا الشدة أو الضعف على تقريب المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، أو إمّا عدم الترخيص أو الترخيص على تقريبنا، إذن فهناك زيادة يعترف بها العرف، ويقول بأن الوجوب فيه شيء أزيد من أصل الطلب، وكذلك الإستحباب فيه شيء أزيد من أصل الطلب، إذن فالمولى مُرامه يزيد على مدلول كلامه بإحدى هاتين الزيادتين المتباينتين، ففي مثل ذلك لا يُمكن تعيين إحدى الزيادتين في مقابل الزيادة الأخرى، بحيث أن الأصل في كل متكلم أن لا يزيد مُرامه على مدلول كلامه، لأن هذا المولى زاد مرامه على مدلول كلامه بإحدى الزيادتين المتباينتين، وإذا كانت هاتان الزيادتان بهذا النحو، فلا يمكن تعيين إحداهما في مقابل الأخرى إلّا إذا وُجد شرطان.

الشرط الأول، هو أن يُحرز في مورد، أن المولى في مقام بيان تمام مرامه حتى الزيادة، بقرينة من القرائن.

والشرط الثاني، هو أن تكون إحدى الزيادتين أخف وأقل مؤنة بنظر العرف من الزيادة الأخرى، وإن كان في هذه الأخرى مؤنة، وحيثُذ، إذا أُحرز هذان الشرطان، نقول بأن المولى ما دام هو في مقام بيان الزيادة إذن هو لم يبيّن الزيادة باللفظ، فلا بُدّ وأن يكون قد إعتمد في المقام على بيان الزيادة

---

(١) بدائع الأفكار - الأمل ج ١ ص ١٩٧.

على السكوت، وهنا يُقال، بأن جعل عدم بيان المؤنة الأشد، بيان لمؤنة أضعف، هو أقرب عرفاً من جعل عدم بيان المؤنة الأضعف، بياناً للمؤنة الأشد، يعني يدور أمر هذا المولى، بين أن يكون قد جعل عدم بيان الأشد بياناً للأضعف، أو عدم بيان الأضعف بياناً للأشد، والأقرب إلى العرف، أن يجعل عدم بيان الأشد بياناً للأضعف، فيثبت بذلك الأضعف، ومقامنا من هذا القليل.

ومن هنا يُعرف، أن تمامية الإطلاق في المقام، سواء بتقريب المحقق العراقي<sup>(١)</sup> أو بالتقريب الذي إستحسنه، يتوقف على مجموع الشرطين، وهو أن نُحرز أن المولى في مقام البيان حتى من جهة الزيادة، وحينئذٍ، بمقتضى العرف هو أن يكون عدم بيان أشد المؤنتين، وهي مؤنة الإستحباب، بياناً لأخف المؤنتين، وهي مؤنة الوجوب، فيثبت بذلك الوجوب، فثبتت الوجوب بالإطلاق، يتوقف على مؤنة زائدة على كبرى مقدمات الحكمة، وهي إحراز أن المولى في مقام بيان الزيادة وإيصالها إلى المكلف، إذن فلا ينفع هذان التقريبان للإطلاق في تخريج الدلالة في سائر الموارد.

## الإشكال الثاني

وهذا الإشكال، يمكن أن يقع على دعوى، أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق، بإجراء مناقشة مقارنة للمناقشة التي أوردناها على المحقق النائيني، القائل بأن الوجوب حكم عقلي<sup>(٢)</sup> وليس بالوضع، وذلك بأن يُقال، لَوْ وَرَدَ «أكرم الفقيه» و«لَا يجب إكرام العالم»، فهنا، بناءً على مسلك المحقق العراقي «أي مسلك الإطلاق» وإن كان يقع التعارض بين الدليلين اللفظيين، لأن الدلالة على الوجوب دلالة لفظية بالإطلاق لا بالوضع وحكم العقل، ولكن هذا التعارض بين الدليلين، يكون تعارضاً بين الإطلاقين، بنحو العموم من

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) فرائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٧٠.

وجه، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر، وذلك لأن الوجوب مستفاد من إطلاق الطلب الشديد في قوله «أكرم الفقيه»، فيقع إطلاق الطلب طرفاً للمعارضة مع إطلاق العالم في قوله لا يجب إكرام العالم فالأمر يدور، بين أن نقيّد إطلاق العالم بغير الفقيه، تحفظاً على إطلاق أكرم الفقيه الظاهر في الوجوب، وبين أن نقيّد إطلاق الطلب، في أكرم الفقيه، فنحمله على الطلب غير الشديد، تحفظاً على إطلاق العالم في خطاب «لا يجب إكرام العالم».

إذن بناءً على مسلك الإطلاق، يقع التعارض، بين إطلاقين متعارضين في عالم الدليل اللفظي، بحيث أن النسبة بين هذين الإطلاقين، من قبيل النسبة بين العامين من وجه، بمعنى أنه يمكن رفع اليد عن كل منهما، تحفظاً على الآخر، إذن فرفع اليد عن أحدهما بعينه دون الآخر، ترجيح بلا مرجح، فيتساقط الإطلاقان معاً في المقام.

وأما بناءً على مسلك الوضع، فلا تعارض بين الإطلاقين، بل يكون دليل «أكرم الفقيه»، مخصّصاً للدليل «لا يجب إكرام العالم»، لأن النسبة بينهما تكون نسبة الخاص إلى العام، ولا إشكال عند العرف والفقه، أن البناء هو التخصيص، حتى عند أصحاب مسلك الإطلاق، وحيثُ، بما أن التخصيص لا يصح إلا بناءً على الوضع، فلا يكفي مسلك الإطلاق لتفسير ما عليه البناء فقهاءً وعرفياً من التخصيص، لأنه بناءً على مسلك الإطلاق، يقع التعارض بين الإطلاقين، ولا ترجيح لأحدهما دون الآخر، فيتساقطان، مع أن أصحاب الإطلاق، يقولون في الفقه بالتخصيص، فيما إذا ورد دليلان، كالخطابين المذكورين، فهذا يكشف بالإن على أن ملاك الدلالة هو الوضع لا الإطلاق ومقدمات الحكمة بالخصوص.

وهذا الإشكال، يمكن دفعه بأحد وجهين من قبل أصحاب مسلك الإطلاق، بحيث يمكن توجيه التخصيص، حتى على مسلك الإطلاق.

## الوجه الأول

هو أن يُقال، بأنه بناء على مسلك الإطلاق، وإن كان هناك تعارض بين إطلاق «أكرم الفقيه»، الذي يقتضي حمل الطلب على الوجوب، وإطلاق العالم، في «لا يجب إكرام العالم»، الذي يقتضي الشمول حتى للفقيه، لكن مع هذا، يلتزم بأن دليل «أكرم الفقيه»، مخصص لدليل «لا يجب إكرام العالم»، وذلك لأن الأخصية هي قرينة عرفية، ومناط هذه القرينة العرفية هو الأخصية بلحاظ الموضوع لا بلحاظ المحمول، يعني إذا تعارض دليلان، فلا بُدَّ من ملاحظة موضوع كل منهما منسوباً إلى موضوع الآخر، لا موضوع أحدهما مع محمول الآخر، ففي المقام في هذين الدليلين، تارة ننظر إلى موضوع كل منهما، فنرى أن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، لأن موضوع أحدهما هو الفقيه، وموضوع الآخر هو العالم، والفقيه أخص من العالم، لأنه أحد أقسام العالم، وتارة أخرى ننظر إلى مجموع الجهات في الدليلين، يعني إلى الموضوع مع المحمول الذي هو الحكم، نرى أن كلاً من الدليلين فيه جهة إطلاق وجهة أخصية، فيكون عندنا إطلاقان، إطلاق «أكرم» الذي هو الحكم، وإطلاق عالم الذي هو الموضوع، وهذان إطلاقان متساويان من حيث كونهما إطلاقاً، فهما عامان وليس أحدهما أخص من الآخر حتى يخصص أحدهما الآخر، وحينئذٍ، إن كان الميزان في النظر العرفي في مقام الجمع الدلالي، هو الأخصية المتحصلة بلحاظ الموضوعين فقط، إذن فالإشكال غير وارد في المقام، لأن في المقام موضوع أحد الدليلين أخص من الآخر، فيخصص أحد الدليلين الدليل الآخر، وإن كان ميزان الأخصية هو الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة الموضوع والمحمول معاً وسائر الجهات في كلا الدليلين فحينئذٍ، الأخصية في المقام غير موجودة بل يقع التعارض بين الدليلين.

فالمسألة مبنية على تحقيق مطلب في بحث الجمع العرفي، وهو أن الأخصية التي هي ميزان تقديم أحد الدليلين على الآخر، هل هي الأخصية

المتحصلة بلحاظ الموضوعين فقط، أو الأخصية المتحصلة بلحاظ سائر الجهات، وهذا مطلب له أمثلة في الفقه، من قبيل ما ورد، «أن البول يصيب الجسد، فقال صُبَّ الماء عليه مرتين. وأخرى، سألته عن بول الصبي يصيب الجسد، فقال «صب عليه الماء» ومقتضى الرواية الأولى أن البول يجب فيه تعدد الصب بلا فرق بين بول الصبي وغير الصبي للإطلاق ومقتضى الرواية الأولى أن البول يجب فيه تعدد الصب بلا فرق بين بول الصبي وغير الصبي للإطلاق ومقتضى الرواية الثانية، أنه يكفي الصب مرة واحدة، فلا موجب للتعدد، لإطلاق «صب عليه الماء»، وفي مقام الجمع بين هذين الدليلين.

إذا قيل، بأن الميزان في الأخصية، الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة الموضوعين فقط، إذن فالرواية الثانية أخص من الأولى، لأن موضوع الرواية الأولى هو «البول أصاب الجسد»، وموضوع الرواية الثانية، هو «بول الصبي» بالخصوص، وهو أخص من طبعي البول، فلا بُدَّ من تخصيص الرواية الأولى بالثانية، ونفي وجود التعدد في بول الصبي.

وأما إذا قيل بأن الميزان في الأخصية، الأخصية المتحصلة بعد ملاحظة مجموع جهات الدليل، فحينئذٍ لا أخصية في المقام، بل تعارض بين إطلاقين، حيث إطلاق موضوع الرواية الأولى، وهو «البول يصيب الجسد» الشامل لبول الصبي، يعارض إطلاق الحكم في الرواية الثانية وهو «صب عليه الماء»، حيث لم يقيّد بمرتتين.

### الوجه الثاني

لو سُلم بأن الأخصية لا بُدَّ وأن تتحصّل بلحاظ مجموع جهات الدليل، وأن هناك تعارضاً بين إطلاق العالم، في قولنا «لا يجب إكرام العالم»، وإطلاق «أكرم الفقيه»، في الحمل على الوجوب، من قبيل التعارض بين إطلاق «البول» وإطلاق «صب عليه الماء»، ولكن فرق بين محل الكلام وبين هذا المثال، وذلك لأن الإطلاق على نحوين.

فهناك إطلاق نتيجته عرفاً، السعة والشمول للأفراد الكثيرة، من قبيل

إطلاق «العالم»، في قولك «لا يجب إكرام العالم»، فإن إطلاق كلمة العالم مرجعه إلى السعة، بحيث أن هذا العالم لا يفرق فيه بين أن يكون فقيراً أو نحوياً أو غير ذلك.

وهناك نحو آخر من الإطلاق، وهو الإطلاق الذي يقتضي الحمل على الفرد المعين، لا السعة، بل تعيين فرد بعينه من قبيل أن تقول، «إعط هذا الكتاب للسيد»، فينصرف إلى سيد البلد، المعروف بالسيادة، فهذا الإطلاق ليس إطلاقاً في مقام التوسعة، بل هو إطلاق يقتضي تعيين الفرد بعينه.

وحينئذٍ إن كان التعارض بين إطلاقين، بحيث أن كليهما يقتضي التوسعة، وبينهما مادة إجتماع ومادة إفتراق، إذن هما عموم من وجه، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، وورد «لا تكرم الفاسق»، وأما إذا كان أحد الإطلاقين يقتضي التوسعة، والإطلاق الآخر يقتضي الحمل على فرد بعينه، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، وورد «لا تكرم زيداً»، وزيد متعدد، فيوجد زيد العالم وزيد الجاهل، لكن إطلاق زيد ينصرف إلى زيد العالم، وحينئذٍ، في مثله يُعامل معاملة الخاص والعام، لأن النتيجة العرفية المتحصلة من دليل، «لا تكرم زيداً»، هي عبارة عن أن بعض أفراد العلماء لا يجب إكرامهم، وهذا أخص من دليل «أكرم العالم».

ومقامنا من هذا القبيل، فإن الإطلاق في قولك، «أكرم الفقيه»، ليس إطلاقاً يقتضي التوسعة، بحيث يثبت الوجوب والإستحباب معاً، بل يقتضي تعيين الوجوب في مقابل الإستحباب، وحينئذٍ يرى العرف، أن النتيجة المتحصلة من هذا الإطلاق، أخص من النتيجة المتحصلة من دليل «لا يجب إكرام العالم».

إذن فليس كل إطلاقين هما متساويان، بل إذا كانا من باب التوسعة فهما متساويان، فيصيران عامين من وجه، وأما إذا كان أحد الإطلاقين بابه باب التوسعة من قبيل «لا يجب إكرام العالم»، والإطلاق الآخر بابه باب تعيين الفرد المراد نفيه من الإطلاق الأول، ففي مثل ذلك يرى العرف أن إحدى

النتيجتين المتحصّلتين من كلا الإطلاقين أخص من النتيجة الأخرى، إذن فيقيدها، وإن كان ملاك النتيجةين معاً هو الإطلاق ومقدمات الحكمة، لكن حيث أن النتيجة المتحصّلة من دليل «أكرم الفقيه» هي الحمل على الوجوب، والوجوب أخص مطلقاً من النفي المستفاد من دليل «لا يجب إكرام العالم»، إذن فيتم التخصيص.

وعلى هذا يتبين أن الإشكال الثاني على الإطلاق في غير محله، نعم الإشكال الأول المذكور، هو في محله، وبذلك يظهر أن لا محيص عن الالتزام بالدلالة الوضعية، لأن المسالك الأخرى لا تفي بتخريج وتفسير المطلب، فينحصر تفسير ما عليه الوجدان فقهيّاً وعرفياً، بالالتزام بالدلالة الوضعية.

## ثمرات

بعد أن تمّ الكلام في المسالك الثلاثة في تخريج دلالة الأمر على الوجوب، لا بُدّ من الإشارة إلى الثمرات الفقهية المترتبة على هذه المسالك، فإن هذه المسالك تختلف في جملة نتائجها، وبعض هذه الثمرات تقدّم توضيحه في أثناء مناقشة هذه المسالك، وبعضها مستأنف.

### الثمرة الأولى

تطرّق الجمع الدلالي والعرفي، بناء على مسلك الوضع، وعلى مسلك الإطلاق، دونه على مسلك الميرزا، وتوضيح ذلك: أنه بناء على أن الوجوب مدلول عرفي لفظي للدليل، سواء كان مدلولاً عرفياً لفظياً بالوضع، أو مدلولاً عرفياً لفظياً بالإطلاق ومقدمات الحكمة، حينئذٍ يقع بين الدليل الدال على الوجوب، والدليل النافي للوجوب، قواعد الجمع العرفي، بإعتبار أن الوجوب والآوجوب، من شؤون مداليل اللفظ، فلا بُدّ من الجمع بينهما، بتقديم القرينة على ذي القرينة، بالنحو المقرر في قواعد الجمع العرفي والدلالي، وأمّا بناء على مسلك الميرزا القائل بأن الوجوب ليس مدلولاً للفظ ولا محكياً عنه بخطاب المولى، وأنما هو ثابت بحكم العقل، إذن فلا معنى للرجوع إلى قواعد الجمع العرفي والدلالي عند قيام دليل على نفي الوجوب مع تمامية دليل آخر على الوجوب، لأن الوجوب ليس مدلولاً للفظ ليطبق عليه قواعد الجمع العرفي.

## الثمرة الثانية

أنه بناء على مسلك الوضع، ومسلك الإطلاق، تثبت لوازم الوجوب أيضاً، دونه على مسلك الميرزا، وتوضيح ذلك:

أن الفقيه لو علم صدفة بالتلازم بين وجوبين، بين وجوب الدعاء عند أول الشهر، ووجوب الدعاء عند آخر الشهر، بمعنى أنه إن كان الأول واجباً فالثاني أيضاً واجب، وإن كان الأول مستحباً فالثاني أيضاً مستحب، فإما أن يكون كلاهما واجب وإما كلاهما مستحب، فبعد العلم بهذه الملازمة ولو صدفة، حينئذٍ بناء على مسلك الوضع أو مسلك الإطلاق يثبت بدليل «إدع عند رؤية الهلال»، بالمطابقة، وجوب الدعاء عند أول الشهر، وبالدلالة الإلزامية وجوب الدعاء عند آخر الشهر، للعلم بأنه لو وجب الأول لوجب الثاني، فيكون للدليل مدلول مطابق وهو وجوب الدعاء عند أول الشهر ومدلول إلزامي وهو وجوب الدعاء عند آخر الشهر، والدليل حجة فيهما معاً، لوضوح أن الظهور اللفظي سواء كان ظهوراً لفظياً أو ظهوراً إطلاقياً هو حجة في المدلول المطابقي وفي المدلول الإلزامي، وأما بناء على مسلك الميرزا القائل بأن خطاب المولى، «إدع عند رؤية الهلال» ليس مفاده الوجوب وعدم الترخيص في الترك، بل الوجوب بحكم العقل، ومفاد خطاب المولى هو الطلب فقط من دون أن يكون دالاً على الوجوب وعدم الترخيص، فعلى هذا لا يمكن إثبات اللوازم، لأن حكم العقل مرجعه فقط إلى لزوم الطاعة والإمتثال، وليس له كشف ونظر إلى اللوازم، فلا تكون اللوازم في المقام حجة.

## الثمرة الثالثة

هي ثبوت دلالة السياق بناء على مسلك الوضع، وسقوط دلالته بناء على مسلك الإطلاق وعلى مسلك الميرزا.

وتوضيح ذلك: إن الفقهاء يعينون في الفقه، فيما إذا ورد في رواية

أوامر متعددة، بأشياء متعددة، وثبت من الخارج، أن أكثر هذه الأشياء ليس واجبة، وبعضها لا يُرى أنه واجب أو ليس بواجب، فهنا يقولون إن دلالة السياق تقتضي أيضاً حمل هذا البعض على الاستحباب، فمثلاً إذا ورد أنه إذا أردت أت تصلي فأذن، وأقم، واستعد من الشيطان، مع العلم أن هذه الأمور ليست واجبة، إلا الإقامة، لا يُعلم أنها واجبة أو غير واجبة، فحينئذٍ، بمقتضى وحدة السياق، وكون عنوان «أقم»، ورد مع أوامر متعددة، وكلها إستحبابية، إذن يكون هذا العنوان دالاً على إستحباب الإقامة أيضاً.

ودلالة السياق هذه بناء على مسلك الوضع هي تامة، فإن دلالة السياق مرجعها إلى أن المدلول العرفي اللفظي لهذه الكلمات الواردة في سياق واحد هو واحد أيضاً، وبناء على مسلك الوضع، يكون الوجوب والإستحباب بنفسه مدلولاً للفظ.

وعلى هذا، فإما أن يكون مدلولها بأجمعها هو الوجوب، وإما أن يكون هو الإستحباب، باعتبار ظهور حال السياق الواحد في أن ما تشابه من الألفاظ في هذا السياق ذات مدلول لفظي واحد أيضاً، وقد عُلم من الخارج أن مدلول أكثر الكلمات الواردة ليس هو الوجوب يقيناً، إذن بقرينة وحدة السياق، ينتلم مدلول «أقم» في الوجوب أيضاً، ويُحمل على الإستحباب.

وأما بناء على مسلك الميرزا، القائل بأن المدلول اللفظي ليس هو الوجوب أو الإستحباب، بل هو أصل الطلب، والوجوب والإستحباب، هما من شؤون حكم العقل، فعلى هذا، لا يمكن إثبات إستحبابية الإقامة، أو القدح في دلالة «أقم» على الوجوب، ببركة وحدة السياق، وذلك لأن غاية ما تقتضيه وحدة السياق هو وحدة المدلول اللفظي لهذه الكلمات، والمدلول اللفظي واحد، وهو الطلب، فلا مانع من الإلتزام بوجوب الإقامة، مع كون غير الإقامة مما ورد مستحباً، ولا تتلثم بذلك وحدة السياق، لأنها محفوظة، باعتبار أن المدلول اللفظي واحد وهو الطلب، إذن فوحدة السياق محفوظة، فلا يمكن ببركة هذه الوحدة نفي دلالة «أقم» على الوجوب.

وكذلك الحال بناء على الإطلاق الذي قَرَّبناه، فإن دلالة الأمر على الوجوب إنما كان بإعتبار الإطلاق، والإطلاق يقتضي نفي الترخيص في الترك، فعلى هذا، لا يمكن إعمال وحدة السياق في المقام، إذ غاية الأمر أنه يوجد كلمات متعددة تدل على الطلب، وبإطلاقاتها تدل على كون الطلب غير مرخص في تركه، فلو ثبت من الخارج، أن بعض هذه المطلقات مقيدة، فلا يلزم من ذلك أن تكون كل هذه المطلقات مقيدة، لأن أصل المعنى على أي حال محفوظ فيها جميعاً، وهو الطلب، وأما كون الطلب غير مرخص في تركه، فهذا من شؤون إطلاق المعنى، لا من شؤون أصل المعنى، فلا يضر بوحدة السياق، الإلتزام بكون بعضها مقيداً، وبعضها غير مقيد، كما لو ورد «أكرم العالم وأكرم الهاشمي وأكرم الكريم»، وعُلم من الخارج أن العالم والهاشمي مقيد بالعدالة، ولا يُدرى أن الكريم مقيد بالعدالة أو غير مقيد، فحينئذٍ يُتمسك بإطلاق «أكرم الكريم»، لأن الكريم يُستحب إكرامه لأجل كرمه، ولو لم يكن عادلاً، ولا يلزم من هذا تغير في السياق، لأن أصل المعنى واحد في الجميع.

إذن فدلالة وحدة السياق تامة في الجميع على مذهب الوضع، وغير تامة على مذهب الميرزا ومسلك الإطلاق الذي بيَّناه.

#### الثمرة الرابعة

وهي فيما لو فرض أن وُجد أمر واحد بشيئين، لا أوامر متعددة بأشياء متعددة، بل أمر واحد تعلق بشيئين، من قبيل «إغتسل للجمعة وللجنازة»، وعُلم من الخارج أن غسل الجمعة ليس واجباً، فحينئذٍ، هل يمكن إثبات وجوب غسل الجنازة بمثل هذا الأمر، أو لا يمكن ذلك؟.

فبناء على مسلك الوضع لا يمكن أن تثبت وجوب غسل الجنازة، لأن الوجوب والاستحباب مدلول لفظي، «فإغتسل»، إما أن تكون مستعملة في الوجوب، أو في الاستحباب، أو في الجامع بين الوجوب والاستحباب.

أمّا أن تكون مستعملة في الوجوب، فهذا غير محتمل في المقام، لأن غسل الجمعة ليس واجباً، فكيف تكون الصيغة منصبة على ما ليس بواجب.

وأما أن تكون مستعملة في الإستحباب أو في الجامع، إذن فلا يبقى دلالة على وجوب غسل الجنابة، ولا يُقال أنها تستعمل في الوجوب بلحاظ غسل الجنابة، وفي الإستحباب بلحاظ غسل الجمعة، لأن الوجوب والإستحباب بحسب الغرض هو مدلول لفظي للكلام، فيكون ذلك من باب استعمال اللفظ في معنيين، وهو غير صحيح عرفاً، إذن فاستعمال الصيغة في الوجوب والإستحباب غير صحيح، واستعمالها في الوجوب على الإطلاق غير محتمل، فتسقط دلالتها على الوجوب، ويتعين أن تكون مستعملة إما في الإستحباب فقط، وإما في الجامع، وعلى كلا التقديرين، لا يبقى للأمر دلالة على وجوب غسل الجنابة.

وأما بناء على مسلك الميرزا، فإن الصيغة موضوعة لأصل الطلب ومستعملة في الطلب على نحو واحد في غسل الجمعة وفي غسل الجنابة، وعلى هذا يمكن الإلتزام بعدم وجوب غسل الجمعة، فالعقل لا يحكم بوجوبه لورود الترخيص في تركه من قبل المولى، وأمّا غسلُ الجنابة، فحيث لم يرد ترخيص في تركه، فالعقل يحكم بوجوبه، فيمكن الجمع بين الوجوب والإستحباب، وليس هذا من باب الجمع بينهما في استعمال واحد، لأن الوجوب والإستحباب على مسلك الميرزا ليسا من مداليل اللفظ بل هما من شؤون حكم العقل.

وكذلك الحال بناء على مسلك الإطلاق الذي قرّنه، فإن خطاب «إغتسل للجمعة وللجنابة» ينحل بحسب معناه إلى أمرين. إغتسل للجمعة، وإغتسل للجنابة، وكل من هذين الأمرين بحسب الإطلاق، هو طلب لا رخصة في مخالفته، ولكن أحدهما ثبت تقيده من الخارج دون الآخر، إذن فنتمسك بالإطلاق ونثبت أن طلب غسل الجمعة، طلب مقيد، بقرينة منفصلة، وأمّا طلب غسل الجنابة، فهو طلب مطلق وليس هذا من الجمع بين المعنيين

في الإستعمال، بل من باب التقييد في بعض الحصص، والإطلاق في بعضها الآخر، لأن التقييد ضرورة، والضرورات تقدر بقدرها، من قبيل ما إذا ورد، «أكرم العالم»، وعُلم من الخارج، أن الفقيه لا يجب إكرامه إلا إذا كان عادلاً، ولكن غير الفقيه من العلماء لعله يجب إكرامه، ولو لم يكن عادلاً، ففي مثل ذلك، يُبنى على أن الفقيه، لا يجب إكرامه إلا إذا كان عادلاً، ولكن إكرام غير الفقيه من العلماء واجب حتى لو لم يكن عادلاً، ولا محذور في ذلك، وهذا من باب الإقتصار في التقييد على المقدار المتيقن وليس من باب الإستعمال في أكثر من معنى.

### الثمرة الخامسة

وهي أنه لو ورد أمر بطبيعي فعل، من قبيل، «أكرم العالم»، وعُلم من الخارج أن إكرام العالم غير الفقيه ليس واجباً يقيناً، حينئذٍ، هل يمكن أن تثبت بهذا الخطاب، أن إكرام العالم غير الفقيه مستحب أولاً يمكن؟. فأما على مسلك الوضع، لا يمكن إثبات الإستحباب، لأن ظاهر هذا الخطاب هو الوجوب ومستعمل في الوجوب بمقتضى أصالة الحقيقة، ويعد أن عُلِم أن غير الفقيه لا يجب إكرامه، فمقتضى القاعدة أن يقيّد موضوع الخطاب بخصوص الفقيه، فيُحكم بوجوب إكرام الفقيه، وأما غير الفقيه من العلماء فيسقط عن موضوع هذا الدليل لأن لسان الدليل هو الوجوب، ولا وجوب لغير الفقيه، فإذا خرج غير الفقيه من هذا الدليل لا يبقى حجة على أصل الإستحباب، وأما على مسلك الميرزا، فبالإمكان إثبات مطلبين بهذا الخطاب، أحدهما وجوب إكرام الفقيه، والآخر إستحباب إكرام غير الفقيه من العلماء، وذلك لأن مفاد صيغة الأمر، هو الطلب، والوجوب والإستحباب من شؤون حكم العقل، وحيث لم يرد ترخيص في الفقهاء، فيحكم العقل بالوجوب، وفي غير الفقهاء حيث ورد الترخيص، فيُحكم بالإستحباب، فإطلاق الخطاب لغير الفقهاء لا موجب لسقوطه ولرفع اليد عنه، وغاية الأمر، يكون هذا واجباً، وذاك مستحباً، فيثبت بهذا الدليل الوجوب والإستحباب معاً وكذلك الأمر على

مسلك الإطلاق الذي قرّيناه، فإنه بناءً عليه، أيضاً يكون مفاد «أكرم العالم»، هو الطلب، ومقتضى إطلاق هذا الطلب، أنه طلب أعلاني غير مرخص في مخالفته، وهذا الإطلاق ساقط يقيناً في غير الفقيه، وفي الفقيه لا يعلم سقوطه، إذن فيلتزم بأن طلب إكرام العالم في الفقهاء طلب مطلق، وفي غير الفقهاء طلب مقيد، وهو الإستحباب، ولا موجب لرفع اليد عن أصل الإطلاق رأساً، بحيث لا موجب للقول بأن غير الفقهاء أصلاً لا طلب لإكرامهم، بل تقيّد الإطلاق، والضرورات تقدّر بقدرها، فيلتزم بالطلب المقيّد.

أضف إلى ذلك أن هناك ثمرات أخرى يمكن إستنباطها بالتأمل في هذه المسالك، ولها تأثير في الفقه.

## الجهة الرابعة

### الطلب والإرادة

بعد أن ذكرنا أن لفظ الأمر موضوع للطلب، وقع الكلام في تحقيق معنى الطلب، فهل الطلب صفة نفسانية قائمة في الإنسان، على حدّ قيام القدرة والعلم والإرادة، أو فعل نفساني قائم في الإنسان، أو فعل خارجي قائم به؟.

فمن هنا، وقع الكلام في مقام تحقيق معنى الطلب، في أنه ما هي النسبة والعلاقة بين الطلب والإرادة، وفي أن الطلب هل هو عين الإرادة، أو هو غير الإرادة، فانجزّ الحديث الأصولي بذلك، إلى حديث كلامي، بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث اختلفوا في التباين بين الطلب والإرادة، فذهب المعتزلة إلى العينية، والأشاعرة إلى المغايرة، وحيث أن أحد أدلة الأشاعرة على المغايرة مبنيٌّ على مبناهم في الجبر، فلهذا إنتهت مسألة إتحاد الطلب والإرادة، إلى مسألة الجبر والاختيار.

أما كيف يكون أحد أدلة الأشاعرة على المغايرة، مبنيّاً على مبناهم في الجبر، فملخص ذلك، أنهم قالوا بترتيب مقدمتين.

#### المقدمة الأولى:

هي أن الإرادة التشريعية من قبل المولى لا يمكن أن تتعلق بفعل غير مقدور للعبد، فلا يمكن أن ينقذ في نفس المولى، إرادة تشريعية لطيران

العبد إلى السماء، مع عدم قدرة العبد على ذلك، فإرادة المولى التشريعية لا يُعقل تعلقها بفعل غير مقدور للعبد سلباً وإيجاباً.

### المقدمة الثاني:

هي أن أفعال العباد مخلوقة فيهم، من قبل المولى، وليس لهم قدرة عليها نفيًا وإثباتًا، وهو معنى الجبر الأشعري.

وإذا تَمَّتْ هاتان المقدمتان، يثبت بمجموعهما إستحالة تعلق إرادة المولى التشريعية بأفعال العباد، لأن هذه الأفعال، ليست تحت قدرتهم حتى تتعلق بها الإرادة التشريعية، والحال أنه لا إشكال وجداناً في تعلق طلب المولى بضروريات الشريعة، فإنه يطلب من العبد الصلاة والصيام ونحو ذلك، إذن لا بُدَّ من الإلتزام بأن الطلب غير الإرادة، لإستحالة تعلق الإرادة بفعل العبد، لأنه غير قادر عليه، مع أن الطلب يتعلق وجداناً بضروريات الشريعة.

ونحن لا نتعرض إلى مسألة، أن الطلب عين الإرادة، أو غير الإرادة، إلّا بالمقدار المرتبط بمسألة الجبر والإختيار، ولهذا لا نتعرض إلى سائر أدلة الأشاعرة على المغايرة، وإنما نقصر الكلام على مسألة الجبر والإختيار ولو بالاختصار، وصفوة القول في مسألة الجبر والإختيار، أن هذه المسألة تنحل إلى مسألتين، مسألة كلامية، ومسألة فلسفية.

أمّا المسألة الكلامية، فالمقصود منها، هو البحث الواقع بين الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، في أنه ما هو حال الأفعال الواقعة في الخارج، كالصلاة والصيام وشرب الخمر ونحو ذلك من الواجبات والمحرمات والمباحات، فمن هو فاعل هذه الأفعال، فقال الأشاعرة بأن الفاعل محضاً هو الله تعالى، وهو معنى الجبر، وقال المعتزلة، بأن الفاعل محضاً هو الإنسان، وهو معنى التفويض، وقال الإمامية بأمرٍ بين الأمرين، بمعنى أن كلاً من الإنسان والمولى تعالى، فاعل بالنحو المناسب له من الفاعلية، فهناك فاعلان للفعل، أمّا كيف

يُتصور أن فعلاً واحداً له فاعلان، وهل هما بنحو طولي، أو عرضي، فهذا ما سوف يأتي توضيحه.

إذن فالبحث في المسألة الكلامية، يرجع إلى تشخيص الفاعل لهذه الأفعال.

وأما المسألة الفلسفية، فهي بحسب الحقيقة كبرى للمسألة الكلامية، لأن المسألة الفلسفية هي، أن فاعل الفعل، سواء كان هو المولى أو الإنسان، هل يفعله إختياراً، أو يفعله لا بالإختيار، ومن هنا يُعرف أن المسألة الكلامية، وهي مسألة الجبر والتفويض، لا تكفي لحسم النزاع في مسألة الجبر والتفويض، لأن المسألة الكلامية بصدد تعيين الفاعل، لا أن هذا الفعل هل هو فعل إختياري، أو ليس إختيارياً، فمثلاً لو ذهبنا مذهب المعتزلة، وقلنا بأن الإنسان هو الفاعل المحض، فهذا لا يكفي للقول بأن هذا الفعل هل هو إختياري للإنسان أو ليس إختيارياً له، فإثبات كون هذا الفعل إختيارياً للفاعل، يحتاج إلى مؤنة زائدة وبحث إضافي عن أصل المسألة الكلامية.

## المسألة الكلامية

وفي المسألة الكلامية يوجد بدواً خمس احتمالات .

### الإحتمال الأول:

يُقال في مقام تشخيص الفاعل، أن الفاعل محضاً هو الإنسان، وليس للمولى أي نصيب في الفاعلية أصلاً، وهذا هو مذهب التفويض، ومرجعه بحسب الحقيقة، إلى دعوى إستغناء المعلوم بقاءً عن العلة، بمعنى أن الإنسان وإن كان مخلوقاً للمولى، ولكن إنَّما يحتاج إليه في أصل حدوثه ونشوته، وأما بقاءه وإستمراره فلا يحتاج إلى مولاه، إذ لو كان بحاجة إليه حدوثاً وبقاءً، لكان لمولاه نصيب في الفاعلية بقاءً، فالإنسان حينما يقف ويصلي بين يدي مولاه، إذا كان يستمد فعلاً وجوده آنأ بعد آن من مولاه، إذن لكان لهذا المولى نصيب في الفاعلية في هذا الفعل، بمعنى من معاني الفاعلية، ولو طولياً، فإنكار أن يكون للمولى نصيب في الفاعلية أصلاً، لا بنحو عرضي، ولا بنحو طولي، لا يتم إلّا على أن المعلوم لا يحتاج إلى العلة إلّا في أصل حدوثه دون بقاءه واستمراره، فعلى هذا المبنى، يُقال في المقام، أن هذه الصلاة معلولة لهذا الإنسان بوجوده البقائي، ووجوده البقائي فعلاً، ليس معلولاً لشيء، لأنه بمجرد أن يحدث، يستغني عن العلة، إذن فلا يكون للمولى نصيب في فاعلية هذا الفعل لا طولياً ولا عرضياً.

وحيث أن هذا المبنى ساقط، كما حُقِّق في محله من علم الكلام والفلسفة، وبُرهِن على أن حاجة المعلول إلى العلة، ملاكها كما يثبت حدوثاً يثبت بقاءً، إذن فلا يمكن فرض إمتناع المولى عن الفاعلية أصلاً، لبراهين إحتياج المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً، وليس هنا موضع البحث، وإقامة البراهين على إحتياج المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً.

### الإحتمال الثاني:

هذا الإحتمال عكس الإحتمال الأول تماماً، فيُقال بأن الفعل هو فعل المولى، والإنسان منسلخ عن الفاعلية أصلاً، وإنما هو مجرد محل قابل للفعل، من قبيل الخشب، فإنه مجرد محل قابل لفعل النجار، وكذلك الإنسان مجرد قابل للفعل وإنما الفعل، هو فعل المولى محضاً، وليس لإرادة الإنسان ومبادئها أي دخل فاعلي وأي تأثير في وجود هذا الفعل، وإنما هي الصدفة تتكرر فيقترن صدور الفعل من المولى مع إرادة الإنسان دون عليّة وسببية.

وهذا الإحتمال ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدعى في كلماتهم، الذي قالوا فيه، أنه بالضرورة هناك فرق بين حركة المرتعش وحركة غير المرتعش، وبحسب الحقيقة، أن هذا المطلب سارٍ في كل العلل والمعلولات، وليس فقط في مسألة الإرادة والإختيار، فقد يُقال بأن النار ليست علة للإحراق أصلاً، وإنما الإحراق كان بتدخل مباشر من المولى، وصدفةً، الإحراق يكون دائماً مقترناً بالنار، فتحوّل هذا الدار إلى رماد أمر نتج عن تدخل رباني، واقتترانه بالنار كان صدفةً، إذ ليس للنار أي دخل في نفس الإحراق، وهكذا الحال في كل عالم الأسباب والمسببات، والوجدان الذي يُستعمل في سائر الموارد لنفي هذه الشبهة، يُستعمل أيضاً في المقام لنفي هذه الشبهة، وهو وجدان مرجعه إلى الإستقراء<sup>(١)</sup>، وقد أوضحنا ذلك في الأسس المنطقية

---

(١) الأسس المنطقية للإستقراء - الشهيد الصدر ص ١٨٥ .

للإستقراء، وما يفيدنا في هذا البحث هو أن هذا الوجدان لا إشكال في ثبوته، وبه يثبت هذا البرهان.

وأما الإحتمالات الثلاثة الأخرى، فالقدر الجامع لها، هو التسليم بفاعلية المولى والعبد، فكل من المولى والعبد له نصيب من الفاعلية، ولكن تصوير نصيب كل منهما له ثلاثة أنحاء، ولهذا كانت هناك ثلاث إحتمالات.

### الإحتمال الثالث:

هو أن يُقال، بأنّ كلّاً من المولى والعبد، له نصيب من الفاعلية، ولكن بمعنى أن الفعل له فاعلان طوليان، فاعل أول، وفاعل للفاعل، فهما فاعلان في رتبتين، وليس في رتبة واحدة، فالفاعل الأول، هو عبارة عن قدرة الإنسان وتمايم قوى أفعاله التي بها إستطاع أن يتحرك ويصلي، والفاعل الآخر الذي هو أسبق رتبة، هو خالق هذه القوى، بإعتبار أن هذه القوى، حدوثاً وبقاء مخلوقة ومعطاةً آنأً فأنأً، من قبل الباري سبحانه، ففي عملية الصلاة يوجد بالفعل عطاءان.

العطاء الأول هو من قبل قوى الإنسان قدرته وعضلاته وسلطانته التي تعطي الصلاة.

والعطاء الثاني، هو إعطاء نفس القوى من قبل المولى تعالى، فهذان فاعلان طوليان، وهذا الإحتمال هو أحد الوجوه التي فُسِّر بها الأمر بين الأمرين.

### الإحتمال الرابع:

هو أن يُقال، بأنّ الفاعل المباشر للأفعال، هو المولى تعالى، فهو الذي يفعل الصلاة وسائر ما يصدر من الإنسان، لكن الإرادة ومبادئها في الإنسان مقدمات إعدادية لصدور الفعل من المولى.

فالفرق بين هذا الإحتمال، وبين مذهب الأشاعرة، هو أن الفعل على

مذهب الأشعري، يكون، فعل المولى، واقتترانه بالإرادة مجرد صدفة، دون أن يكون للإرادة ومبادئها دخل في صدور الفعل أصلاً<sup>(١)</sup>، وأمّا على هذا الإحتمال الرابع، فالأمر ليس كذلك، بل الفعل وإن كان فعل المولى، لكن الإرادة مقدمة إعدادية من أجل قابلية المحل، ولأجل أن يُفاض عليه هذا الفعل من المولى، وفرق هذا الإحتمال عن الإحتمال الثالث، هو أنه في الإحتمال الثالث، كان الفاعل للفعل هو الإنسان وقوى الإنسان، وفاعل الفاعل هو المولى، أمّا هنا في هذا الإحتمال الرابع فيُقال، بأن فاعل الفعل مباشرة، هو المولى، ولكن الإرادة لها مقدمة إعدادية من أجل أن يكون المحل قابلاً ليفاض عليه الفعل من قبل المولى، وهذا الإحتمال الرابع هو أحد وجوه الأمر بين الأمرين، بين الأشعري والمعتزلي.

#### الإحتمال الخامس:

وهذا الإحتمال ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم، وحاصله، أن هذا الفعل له فاعلان، وهما المولى والعبد، ولكن هذين الفاعلين ليسا طوليين، كما هو الحال في الإحتمال الثالث، كما أنهما ليسا عرضيين، كما هو الحال في الإحتمال الرابع، وإنما هي فاعلية واحدة، بحيث أن هذه الفاعلية الواحدة، بنظر تُنسب إلى العبد، وينظر آخر تنسب إلى المولى تعالى، بناءً منهم على تصور<sup>(٢)</sup> عرفاني للعبد وللمخلوقات، لأنها معانٍ حرفية وإستهلاكية<sup>(٣)</sup>، إذن فنمبتها إلى الباري تعالى، نسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الإسمي عند الأصوليين، فكما أن المعنى الحرفي ليس له هوية إستقلالية، بل هو فانٍ ومستخدم بين يدي المعنى الإسمي، فكذلك الموجودات بالنسبة إلى خالقها، فإذا نُظر إلى هذه الموجودات بما هي

(١) مقالات الإسلاميين - الأشعري ج ١ ص ٣٢٦.

(٢) رسالة في سريان الوجود - صدر المتألهين ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١ - ١٢.

تعلّقات<sup>(١)</sup> وإندكاكات، إذن ففعلها عين فعل<sup>(٢)</sup> الباري تعالى، وفعل المندك عين فعل المندك فيه، إذن فهي فاعلية واحدة<sup>(٣)</sup>، وهذه الفاعلية الواحدة، هي بالنظر الإندكاكي هي فعل المولى، وبالنظر اللأندكاكي هي فعل العبد.

ولكن هذا الإحتمال كما عرفت مبني على ذوق صوفي في تصور عالم الوجود، لا برهان عليه فضلاً عن أن الوجدان على خلافه فلا نقّره.

إذن فتحصل أن الإحتمال الأول ساقط بالبرهان، والإحتمال الثاني لأ برهان على إبطاله، لكن الوجدان في مقابله، فيسقط وجداناً لأ برهاناً، كما أن الإحتمال الخامس لا نقّره لإنعدام البرهان عليه وخلافه للوجدان فيبقى الإحتمال الثالث والرابع وكلاهما معقول في نفسه، وغير منافي، لأ للبرهان ولا للوجدان في مقام تصوير الأمر بي الأمرين، الموروث عن أئمة أهل البيت (ع)، حيث يُمكن تطبيقه على الإحتمال الثالث كما يمكن تطبيقه على الإحتمال الرابع. هذا هو تمام الكلام في المسألة الكلامية ثم تليها المسألة الفلسفية التي ننحسم بها مسألة الجبر والاختيار.

## المسألة الفلسفية

ذكرنا أن روح المسألة الكلامية، هو تشخيص هوية الفاعل، وقلنا أن هذه المسألة وحدها لا تكفي لتحقيق حال مسألة الجبر والإختيار، إذ بعد فرض تعيين الفاعل، يبقى الكلام في أن صدور الفعل من هذا الفاعل، هل هو بالإختيار، أو ليس بالإختيار، ومن هنا يُعلم، أن القول المعتزلي في المسألة الكلامية أو المسلك الإمامي فيها لا يُثبت الإختيار وحده، بلا ضم عناية زائدة، لأن المسلك المعتزلي، إنما يُشخص، أن الفاعل محضاً هو الإنسان، والمسلك الإمامي يُشخص أن الفعل له فاعلان طوليان أو عرضيان على الإحتمالات السابقة، أمّا أن هذا الفاعل الإنساني، هل يكون دخله في الفاعليه، دخلاً إختيارياً، أو غير إختياري، فهذا يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي مؤنة المسألة الفلسفية.

نعم المسلك الأشعري، الذي يُشخص أن الفاعل محضاً هو المولى تعالى، ويجزّد الإنسان عن الفاعلية، فهذا يكفي لنفي الإختيار عن الإنسان، لأن الفعل، إن لم يكن فعله، فمن الواضح أنه ليس مختاراً فيه، لأن كل ذات، غير مختارة في أفعال غيرها، بل في أفعال نفسها، فالمسلك الأشعري في المسألة الكلامية، يكفي لنفي الإختيار عن الإنسان، ولكن المسلكين الآخرين، لا يكفيان لإثبات الإختيار للإنسان.

ومن هنا كانت الحاجة إلى المسألة الفلسفية، والمسألة الفلسفية بحسب

الحقيقة، معقودة لأجل دفع شبهة، نشأت فلسفياً، وأريدَ بها إقامة البرهان على إبطال الإختيار، حتى بعد الإعتراف، بأن الفعل هو فعل الإنسان مثلاً.

### وهذه الشبهة مركبة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أن الإختيار، ينافي مع الضرورة، لأن الضرورة تساوق الإضطراب، فكل فعل كان صدوره ضرورياً بحيث أنه لا بُدَّ من صدوره، فلا يمكن عدم صدوره، فهذه الضرورة، معناها الإضطراب المنافي للإختيار، من قبيل حركة المرتعش الذي يكون صدورها ضرورياً من المرتعش، حيث لا يمكن أن لا تصدر منه.

المقدمة الثانية: هي أن صدور الفعل من الإنسان بالضرورة، بمعنى أن الفعل لا يكون صادراً من الإنسان إلّا إذا بلغ حد الضرورة، فإذا لم يبلغ حداً، بحيث يكون معه صدور الفعل ضرورياً وعدمه ممتنعاً لا يصدر الفعل. وهذه الدعوى مستفادة من قوانين العلية، التي تحكم عالم الإنسان، فإنهم قالوا، بأن عالم الإنسان محكوم لقوانين العلية، وقوانين العلية تقول، أن لكل ممكن علة<sup>(١)</sup>، وأن المعلول أو الممكن لا يمكن أن يوجد إلّا إذا وُجدت علته، ومع وجود علته يكون وجوده ضرورياً<sup>(٢)</sup> وهو المسمّى بالوجوب بالغير، ويكون عدمه ممتنعاً<sup>(٣)</sup> وهو المسمّى بالإمتناع بالغير، وحيث أن فعل الإنسان، مصداق من مصاديق عالم الإمكان فهو أمر ممكن، إذن فهو بحاجة إلى علة، ومع وجود العلة، يكون وجوده ضرورياً، ومع عدم العلة يكون عدمه ضرورياً<sup>(٤)</sup>، إذن فهو في الحالتين ضروري الوقوع، أو ضروري اللأوقوع.

ويثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن الإنسان غير مختار في أفعاله، لأن

(١) النجاة - الشيخ الرئيس ص ٢١.

(٢) رسائل صدر المتألهين رسالة في سريان الوجود ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١ - ١٢.

(٤) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٨.

الإختيار ينافي مع الضرورة، كما يُبين في المقدمة الأولى، وفعل الإنسان دائماً موجود بالضرورة، كما يُبين في المقدمة الثانية، لأن فعل الإنسان ممكن، والممكن ما لم توجد علته لا يوجد، إذن فهو مسبوق بالعلة ووجوبه مسبوق بالعلة أيضاً، فيكون وجوبه وجوده مساوفاً للضرورة، والضرورة منافية للإختيار، إذن فأفعال الإنسان ليست بالإختيار.

## دفع الشبهة

اختلفت المسالك والمباني في كيفية التخلص من هذه الشبهة، فبعضها يرجع إلى المناقشة في المقدمة الأولى<sup>(١)</sup>، وبعضها الآخر يرجع إلى المناقشة في المقدمة الثانية.

### المسلك الأول

وهو ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، حيث أنهم ناقشوا في المقدمة الأولى، مع الإعراف بالمقدمة الثانية وهي أن فعل الإنسان مسبوق بالضرورة، لأنه لا يوجد إلا بوجود علته، ومع وجود العلة، يكون واجباً بالغير، وضروري الوجود، وأما في المقدمة الأولى، فقد قالوا، بأن الاختيار لا ينافي مع الضرورة، بل يلائم مع الضرورة، وذلك أنهم فسّروا الاختيار، بأن معناه أنه، «إن أراد فعل، وإن لم يرد لم يفعل»، فالإختيار مرجعه إلى هذه القضية الشرطية، ومن الواضح أن هذه القضية الشرطية، ناظرة إلى الملازمة بين شرطها وجزاؤها وشرطها هو الإرادة والمشئنة، وجزاؤها هو «أن يفعل»، وليست ناظرة إلى أن شرطها، هل هو موجود بالضرورة، أو هو مفقود بالضرورة، إذن فهذه القضية صادقة بصدق الملازمة بين الشرط والجزاء، فقد يكون شرطها واجباً بالضرورة، وبالتالي قد يكون جزاؤها أيضاً واجباً بوجوب

---

(١) مصابيح الأصول - بحر العلوم ص ١٩١ - ١٩٢.

شرطها، وقد يكون شرطها ممتنعاً بالضرورة، وبالتالي يكون جزاؤها ممتنعاً بالضرورة.

إذن، فقد يتفق، أن الإنسان توجد فيه علة، تتولد منها الإرادة بالضرورة، فتكون المشيئة ضرورية وواجبة بالغير بالنسبة إليه، وبالتالي يكون الجزاء واجباً أيضاً بالغير، وهو نفس الفعل، وقد توجد عنده علة توجب إمتناع الإرادة، بحيث تكون الإرادة ممتنعة بالغير، وبالتالي يكون الجزاء ممتنعاً بالغير، ولكن في كلا الحالين، سواء كانت الإرادة واجبة بالغير، وبالتالي يجب الجزاء، أو كانت الإرادة ممتنعة بالغير وبالتالي يمتنع الجزاء، ففي كلا الحالين، القضية الشرطية صادقة، ولكن يجب أن يريد في الحالة الأولى، ويمتنع أن يريد في الثانية، فالقضية الشرطية صادقة، من دون فرق، بين أن يكون وجوب الشرط المستتبع لوجوب الجزاء، وجوباً بالغير، كما هو الحال في حق الإنسان، أو الإمتناع بالغير كما هو الحال في حق الإنسان، وبين أن يكون وجوباً بالذات، وإمتناعاً بالذات، كما يفترضون في حق الباري تعالى، لأن صفاته واجبة بالذات لأنها عين ذاته، فإرادة الإنسان هي واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير، ولكن إرادة الباري واجبة بالذات كإرادته بالعدل والإحسان، وممتنعة بالذات كإرادته بالشر والطغيان، إلا أن وجوب الشرط ذاتاً أو عرضاً، وأمتناعه ذاتاً أو عرضاً، لا ينافي صدق القضية الشرطية، وروح الإختيار إنما هو بصدق القضية الشرطية، فمتى ما صدقت القضية الشرطية «أنه لو أراد الفعل»، يصدق الإختيار، ومتى لم تصدق القضية الشرطية، لا يصدق الإختيار، كما هو الحال في حق المشلول والمرتعش، فإنه لو أراد أن يوقف حركة يده لما أوقفها، ولو لم يشأ الحركة لبقيت الحركة على حالها، فالقضية كاذبة في حق المرتعش، ولكنها صادقة في حق السليم، ولا ينافي صدقها كون الشرط واجباً، وبتبعه يكون الجزاء واجباً وضرورياً، أو كون الشرط ممتنعاً، وبتبعه يكون الجزاء أيضاً ممتنعاً، إما بالذات كما في حق الباري، أو بالعرض وبالغير كما في حق الإنسان.

ومن هنا قالوا، بأن ضرورة الفعل الناشئة من الإرادة، تؤكد الإختيار<sup>(١)</sup> ولا تنافيه، وذلك لما بيننا من أن الإختيار إنما هو بصدق القضية الشرطية، وهي «أنه لو أراد لصلّى»، فلو ثبت أن الصلاة تصبح ضرورية عند الإرادة، فهذا تأكيد للملازمة بين الشرط والجزاء، وتحقيق بين لصدق القضية الشرطية، فلو لم يكن هناك ضرورة ولابدية للصلاة على تقدير الإرادة، لإنثلمت القضية الشرطية، ولما كانت مضمونة الصدق.

إذن فالضرورة التي تنشأ من الإرادة مؤكدة لصدق القضية الشرطية وللإختيارية وليست منافية للإختيار، وهذا هو مرجع ما قاله صاحب الكفاية (قده) من أن الفعل الإختياري ما يكون<sup>(٢)</sup> صادراً عن الإرادة بمبادئها، لا ما يكون صادراً عن الإرادة الصادرة أيضاً عن إختيار، وهكذا، بل روح الفعل الإختياري بأن يكون الفعل صادراً عن الإرادة، بمعنى أنه «لو أراد لفعل» بحيث تصدق القضية الشرطية فمتى ما صدق «أنه لو أراد لفعل» فالإختيار ثابت، ومتى لم يصدق ذلك، فالإختيار منفي.

وهذا الكلام الذي قاله الفلاسفة، هو بحسب الحقيقة، مبني على ما ذكرناه من تفسيرهم للإختيار، وهو أن الإختيار عبارة عن صدق القضية الشرطية، وهي أنه «لو أراد لفعل» وحينئذٍ، بعد فرض هذا التفسير، يتم الاستنتاج الذي قالوه، من أن القضية الشرطية صادقة في جميع موارد الفعل الإختياري، ولا يضر بصدقها وجوب الشرط ذاتاً أو بالغير،

إلاً أن تفسيرهم هذا محل كلام، فإن كان تفسيرهم مجرد إصطلاح لتغطية المسألة، فلا مشاحة في الإصطلاح، إذ يمكن الإصطلاح على أن كل فعل تصدق عليه القضية الشرطية هو فعل إختياري، وإن كان هذا التفسير مرجعه إلى تشخيص لغوي، وهو أن الإختيار في اللغة، معناه أن الفعل الذي

(١) الشيخ الرئيس - النجاة ص ٣٧.

(٢) المشكيني ج ١ ص ١٠٠.

يكون ناشئاً عن الإرادة، بحيث تصدق عليه القضية الشرطية وهي أنه «لو أراد لفعل»، فأيضاً، لا كلام في ذلك، إذا كان واضح اللغة، هكذا وضع كلمة إختيار<sup>(١)</sup>، فيكون البحث لغوياً، وليس النزاع لغوياً حتى يقع البحث فيه، وإن كان منشأ تفسير الحكماء والفلاسفة للإختيار هو الإستطراق بهذا التفسير إلى تصحيح التكليف والحساب، بحيث أن الإنسان لا يُكَلَّف ولا يحاسب على تحركات أمعائه، بل على تحركات أصابعه، وتُعطي حركة الأصابع معنى يختلف عن حركة الأمعاء، بحيث لا يتصور الحساب والتكليف في الثانية دون الأولى، فهذا بحث واقعي.

والكلام فيه تارة يقع على مسلك الحسن والقبح العقليين، وأخرى بناء على إنكار الحسن والقبح العقليين.

فبناء على ما هو الصحيح من التسليم بالخسن والقبح العقليين، وأن العقل يُدرك حسناً وقبحاً واقعياً ثابتاً في نفس الأمر، فعلى هذا لا معنى لكلماتهم التي نقلناها في تخلصهم من الشبهة المذكورة.

وذلك لأن العقل في باب الخسن والقبح، لا يرى فرقاً أصلاً بين حركة الأمعاء التي تنشأ من الخوف مثلاً، وبين حركة الأصابع التي تنشأ من الإرادة، فالإنسان إذا خاف تتحرك أمعاؤه لمرض فيها، كما أن الإنسان إذا إشتهى أن يأكل يُحرك أصابعه، فلا فرق في نظر العقل الحاكم بالحسن والقبح بين المطلبيين، من صحة العقاب في الثاني دونه في الأول، فكما أنه لا يعاقب على حركة الأمعاء لأنها تولدت بالضرورة من الخوف من السبع، كذلك لا يُعاقب على حركة الأصابع لأن هذا الشخص أراد أن يأكل، وهذه الإرادة كذاك الخوف، فكما أن ذاك الخوف معلول لأمر خارجية كذلك هذه الإرادة معلولة

---

(١) الإختيار: لغة، الاصطفاء، وكذلك التخير، وهو الإنتقاء أيضاً، كما في لسان العرب - مادة «خير» والآية تقول: «وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة» قال الزجاج: المعنى: ربك يخلق ما يشاء، وربك يختار (وليس لهم الخيرة) أي ليس لهم أن يختاروا على الله (رهم) (اللسان). المقرر

لأمر خارجية، بعضها داخل في كيان الإنسان وبعضها مستورد من الخارج، فمن المجموع المركب من الأمور الموجودة في داخل الإنسان وفي خارج الإنسان، يوجد بالضرورة خوف عند الإنسان وإرادة، تولد بالضرورة حركة الأصابع إذن فلماذا يُعاقب على حركة الأصابع؟! فلا يبقى إلا أن الواضع، سمى حركة الأصابع إختيارية، وحركة الأمعاء غير إختيارية، فكأن المطلب مربوط بالوضع اللغوي، أما العقل، فلا يرى فرقاً بين المطلبين، فينسد بذلك باب الحساب والعقاب، ويتسجل الإشكال، ولا يمكن التخلص عنه بمثل هذه المصطلحات.

وأما بناء على إنكار الحسن والقبح العقليين، كما أنكره الأشاعرة صريحاً، والفلاسفة تلويحاً، حيث قالوا، أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة وليس من القضايا الحقانية، فبناء على هذا الإنكار، وأن العقل لا يأبى أن يعاقب المرتعش على إرتعاشه، ولكن تبقى مشكلة لغوية التكليف، وهي أن هذا المرتعش سيعاقب على كل حال وقد جعل الخطاب في حقه كما جعل العقاب في حقه مطلقاً.

ويجيبون على هذا، بأن الفعل الذي ينشأ من الإرادة، وإن كان أيضاً غير إختياري، حاله حال حركة الأمعاء التي تنشأ من الخوف، ولكن توجد خصوصية في هذا الفعل الغير الإختياري، وهو أن سنخ فعل غير إختياري، يمكن التدخل تشريعياً في تغييره، بنحو لا إختياري أيضاً<sup>(١)</sup>، وذلك لأن كل إنسان جائع إذا إشتهى أكل المال الحرام، ورأى أنه سوف يُضرب سياطاً عديدة إذا أكل من الحرام، فسوف يمتنع عن ذلك، بينما الإنسان الذي يخاف من صوت السبع، لا يزول خوفه، وإن علم أنه سوف يُضرب سياطاً عديدة، بل لن يكون بمقدوره أن لا يخاف بخلاف المشتهي للحرام، فإنه يحجم عن الطعام، ويكون إحجامه لا إختيارياً، ناشئاً من إرادة أخرى معاكسة مع تلك

---

(١) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٠.

الإرادة، فهذا العمل الغير الإختياري، الناشئ من تلك الإرادة، يمتاز عن تلك الأعمال الغير إختيارية، في أنه يُمكن التدخل التشريعي من قبل المولى، سواء كان البارى تعالى أو الجهة العقلانية، في تغيير مسار إرادة هذا الشخص، والتحكم في رغباته، فلا يكون العقاب والحساب في حقه لغواً صرفاً، كالثواب والعقاب في حق المرتعش.

### المسلك الثاني

وهذا المسلك لحل الشبهة المذكورة، يعاكس المسلك الأول، فهو يُسلم بالمقدمة الأولى، وهي أن الإختيار ينافي الضرورة المساوقة للإضطرار، وينكر المقدمة الثانية، ويقول أن الضرورة غير ثابتة في أفعال الإنسان، وذلك تشكيكاً من أصحاب هذا المسلك، في أصل الضرورة، وأصل لزوم وجود المعلول بوجود العلة، بمعنى، أن الشبهة كانت قد نشأت من مبادئ العلية القائلة، بأن كل حادثة لا بُد لها من سبب، وأن الحادث يكون واجباً وضرورياً عند وجود سببه.

وأما مع نكران قانون العلية والسببية بهذا المعنى، وأن الحادث مع كونه ليس ضرورياً، مع هذا، يمكن أن يوجد مع صفة الإمكان، بدون حاجة لأن يخرج من عالم الإمكان إلى الوجوب.

هذا المسلك مال إليه بعض المتأخرين، من الفلاسفة من غير المسلمين<sup>(١)</sup>، فخيّل لهم، أنهم إذا أنكروا قانون العلية وضرورة وجود المعلول عند وجود العلة، استطاعوا بذلك أن يدفعوا شبهة الجبر والاختيار، فلا يبقى حينئذٍ ضرورة لصدور الفعل من الإنسان، بل يكون الفعل باقياً على الإمكان، حتى عند صدوره، ومع عدم الضرورة، يكون الإختيار ثابتاً.

وأصل الشبهة، وهذا المسلك، كلاهما، وقعا في خطأ، فإن أصل

---

(١) سعيد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ص ٤٤.

الشبهة، جَعَلَتِ الضرورة بقول مطلق، منافية مع الإختيار، وهذا المسلك جعل الإمكان، مساوقاً مع الإختيار.

أما الخطأ الأول، فإن الضرورة ليست مطلقاً منافية مع الإختيار، ضرورة أن الضرورة، إذا كانت ناشئة من الإختيار، وفي طوله، فلا تكون منافية مع الإختيار، وإذا كانت غير ناشئة من الإختيار، وليست في طوله، بل هي مستقلة، فتكون منافية للإختيار لا محالة، ولهذا لا بُدَّ من البحث كما سيأتي، من أن ضرورة الفعل، هل هي في طول الإختيار، أو هي مستقلة عن الإختيار، أمّا كيف يتم ذلك، فهذا مرتبط بمعرفة الإختيار، فإن الفلاسفة كما مرَّ بك، فسَّروا الإختيار بمعنى الإرادة، «إن أراد فعل»، وقلنا أن هذا التفسير ليس صحيحاً.

إذن لا بُدَّ أولاً أن نعرف معنى الإختيار، لنعرف أن الضرورة هل هي في طوله أو مستقلة عنه، فإن كانت في طوله لم تنافِ الإختيار، وإن لم تكن في طوله، فهي منافية للإختيار لا محالة، كما يأتي تنمة الكلام في ذلك فيما بعد.

وأما الخطأ الثاني، فهو أن المسلك، يزعم أن مبادئ العلية، ونفي الضرورة، وإبقاء الفعل على الإمكان، مساوق مع الإختيار، فهذا ليس بصحيح، فإن مجرد كون الفعل ليس ضرورياً، لا يكفي في كونه إختيارياً للفاعل، فإن إنكار مبادئ العلية ونفي الضرورة، معناه التسليم بالصدفة، لأن هناك أحد أمرين، فإما أن يُقال بأن الشيء يحدث لقانون العلية، وإما أن يُقال أنه يحدث صدفة، مع كونه ممكن الوجود والعدم، فصدفة يوجد وصدفة يُعدم.

ومن الواضح أن الصدفة غير الإختيار، فكون الفعل يوجد صدفة وبلا علة موجبة له، هذا معنى لا يَنْتَزِعُ منه العقل عنوان الإختيار، بدليل أنه لو فُرض محالاً وقوع حادثة في الطبيعة صدفة، لا يَنْتَزِعُ العقل من ذلك أن الطبيعة أصبحت مختارة في إيجاد هذه الحادثة، بل يُقال أن هذه الحادثة كان من

الممكن أن توجد ومن الممكن أن لا توجد، وصدفة وجدت في المقام، بلا إختيار للطبيعة في إيجادها.

وبهذا يتبين أن الإختيار ليس مساوفاً لتعطيل مبادئ العلية والتسليم بالإمكان المحض، فالإمكان المحض، وإنكار الضرورة الذي هو معنى تعطيل مبادئ العلية، لا يُساق إنتراع عنوان الإختيار في المقام، فهذا المسلك لا يفي بتحقيق عنوان الإختيار.

### المسلك الثالث في حل الشبهة

وحاصل هذا المسلك الثالث، الذي قد تُدفع به الشبهة المذكورة، هو أن الكائنات التي تعيش في الطبيعة هي مختلفة في تحديد مجال سيرها وتوضيح ذلك: إن كل كائن يوجد في عالم الطبيعة، فهو لا محالة محدّد تكويناً بحدود مفروضة عليه قسراً وجبراً من الطبيعة، وقد يتفق أن الطبيعة، فرضت عليه خطأ محدوداً لا يتعداه، ولم تُعطَ له فرصة بديلة، فمثلاً عندما نقذف بالحجر إلى أعلى، فالطبيعة تحدّد سيره ولا تسمح له بالنزول إلى أسفل، ولا بالذهاب شرقاً ولا غرباً، وإنما تحدّد له سيراً معيناً إلى الأعلى إلى أن تنتهي قوة الدفع، فتحدّد له مرة أخرى سيره إلى أسفل، بحيث يمكن التنبؤ مسبقاً بالدقة، بحركة هذا الحجر، وذلك لأن الطبيعة لم تعطه أي فرصة، إلاّ هذا الخط العملي المرسوم، وقد يتفق أن الطبيعة أعطت هذا الكائن فرصة لتصرفات عديدة، على سبيل البدل، بحيث حينما نلاحظه، لا يمكن بالدقة معرفة كيفية تصرفه، فلو فرض أن أُلقي الحجر على الحيوان، فهو سوف يهرب، ولكن لا يُمكن التنبؤ بوجهة سيره، لأن الطبيعة لم تقيد خط سيره بالقدر الذي قيدت فيه خط سير الحجر.

وأما بالنسبة إلى الإنسان، فهو أوسع فرصة من الحيوان لأمرين:

أولاً: بإعتبار أن غرائز الإنسان، أكثر من غرائز الحيوان، فغرائز الحيوان محدودة، وغرائز الإنسان وشهواته أكثر، ففيها ميول روحية وميول جسدية،

وبهذا، التنبؤ بتصرفه. يكون مُشكِلاً، فلعله يميل الآن روحياً إلى أن يقف ولا يهرب، ويتلقى الحجر في جبهته، فهذا محتمل في الإنسان دونه في الحيوان.

ثانياً: بإعتبار وجود العقل عند الإنسان، فهو يتحكّم في هذه الغرائز والميول، وينظر إلى المصالح والمفاسد، وبهذا تكون دائرة التصرفات البديلة، الممكن صدورها من الإنسان، أوسع منها عند الحيوان، فينتزع عن الإنسان عنوان الاختيار، فالإختيار عنوان، ينتزعه العقل، من سعة منطقة الفراغ، ودائرة الفرصة التي تعطىها الطبيعة للكائن، فالطبيعة إن لم تُعطِ للكائن أيّ فرصة، وإنما عيّنت له خطأ مرسوماً من البداية إلى النهاية، فهذا قسر محض، وإن أعطته فرصة، بحيث أصبح من المُشكل، معرفة ما يصدر منه بعد ذلك، فهذا هو الإختيار.

وهذا الكلام، وأن صدر من جملة من الفلاسفة، ولكن لا محصل له، لأن مرجعه إلى أن الإختيار، أمر وهمي غير حقيقي، وتوضيحه، أن قولهم أن الفرصة المتاحة للحيوان، أكبر من الفرصة المتاحة للحجر، والفرصة المتاحة للإنسان، أكبر من الفرصة المتاحة للحيوان، إنما هو إلتفات إلى نظر الملاحظ، الذي لم يستوعب تمام الخصوصيات والنكات، فإنّ هذا الملاحظ، لا يستطيع أن يتنبأ بخط سير الهرة، يميناً أو شمالاً، ولا بخط سير الإنسان هروباً أو وقوفاً، وأمّا الملاحظ المطلع على الخصوصيات والنكات الدخيلة في تصرف الإنسان، أو في تصرف الحيوان، سوف يتنبأ حتماً بالنتيجة، فما يحسبه العقل إختياراً، إنما هو توهم، نتيجة الجهل بالخصوصيات، حيث أن الخصوصيات الدخيلة في تحرك الإنسان وتحرك الحيوان، خصوصيات كثيرة وغامضة، وبعضها نفساني، وبعضها خارجي، ولا يمكن إستيعابها، ولهذا، العقل يتوهم أن هذا الإنسان يختار، أمّا لو إستوعبت تمام الخصوصيات الدخيلة في تحركه، فيصير حاله حال الحجر، فكما أن الحجر يُنبأ بالدقة في خط سيره، فكذلك يُنبأ هنا، لو إطلع على تمام الخصوصيات، فالقول أن

الإختيار يرجع إلى هذا المعنى، معناه، أن الإختيار أمر وهمي، للجهل وعدم الإطلاع الكامل بتمام الخصوصيات الدخيلة في تحرك الإنسان أو الحيوان، وهذا هو عين القول بالجبر، وليس دفعاً لشبهة الجبر.

### المسلك الرابع لحل الشبهة

وهذا المسلك الرابع، في مقام التخلص من الشبهة، هو مختار المحقق النائيني (قده)، فإنه سلم بالمقدمة الأولى والثانية، ولكنه لم يقبل بالمقدمة الثانية على إطلاقها، ورفض أن تكون قوانين العلية على إطلاقها، شاملة لأفعال الإنسان الإختيارية، نعم أفعال الإنسان الغير إختيارية، وسائر حوادث الكود، هي مشمولة للمقدمة الثانية.

وتوضيح ما أفاده (قده): أن حدوث أيّ حادث بمحض إمكانه الذاتي، هو غير معقول، فإنّ المحض الذاتي معناه، أن وجود الحادث وعدم وجوده على حد واحد<sup>(١)</sup>، والإمكان بهذا المعنى، نسبته إلى الوجود والعدم<sup>(٢)</sup>، نسبة واحدة، فكيف يكون هذا الإمكان، منشأ في الوجود أو منشأ في العدم؟. فإنه يستحيل أن يكون هذا الإمكان الذاتي، منشأ لترجيح<sup>(٣)</sup> الوجود على العدم، أو لترجيح العدم على الوجود، إذ يحتاج ترجيح الوجود على العدم، إلى أمر زائد على الإمكان الذاتي، وهذا الأمر الزائد هو أحد شيئين:

الأول: هو العلة الموجبة، يعني الضرورة التي تنشأ من علة طبيعية، فإنه إذا وجدت علة تامة لحادثة من الحوادث، فلا محالة تصبح تلك الحادثة ضرورية الوجود، ويكون وجوبها نتيجة للوجوب بالغير، والضرورة بالغير، المكتسبة من العلة الموجبة.

الثاني: هو أعمال القدرة، فإنه قد يتفق أن الحادثة يكون لها إمكان

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٦٩.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٥.

(٣) رسائل صدر المتألهين الشيرازي ص ١١ - ١٢.

ذاتي، ولا يكون هناك علة موجبة، ولكن يكون هناك شيء يُعبر عنه الميرزا بإعمال القدرة.

فإعمال القدرة في المقام هو بنفسه، بدليل عن العلة الموجبة، بمعنى أن الإنسان الذي له قدرة على فعل من الأفعال، بعد أن يصدق بفائدة هذا الفعل، ويشتاق إليه، بحيث تتم كل مبادئ الإرادة، فبعد كل ذلك، يبقى الفعل تحت قدرة الإنسان، فله أن يُعمل قدرته ويأتي بالفعل، وأن لا يُعمل قدرته فلا يأتي بالفعل.

وهنا، لو أُسند الفعل بالضرورة، إلى الشوق الذي هو من مبادئ الإرادة، إذن لإنتهى الأمر إلى مسلك الحكماء والفلاسفة، الذي هو المسلك الأول، ولأصبح الفعل غير إختياري للإنسان، لأنه محكوم بالضرورة، الناشئة من الإرادة، الناشئة أيضاً من ضرورة علتها، وهكذا حتى ينتهي إلى العلة الأولى.

وأما إذا قيل، بأنه بعد أن تتم هذه المبادئ بنفسها، فلإنسان أن يُعمل قدرته، فيوجد الفعل، وله أن لا يُعمل القدرة، فلا يوجد الفعل، إذن بإعمال القدرة، يكون أمراً بديلاً عن العلة الموجبة، وهذا معناه، أن الشيء ما لم يجب بالعلة، إذا لم يُعمل الفاعل قدرته في إيجادها، لا يوجد، فلا بُدّ في وجوده من أحد الشئتين، وحينئذٍ، أفعال الطبيعة وغير الأفعال الإختيارية للإنسان القادر، ينحصر طريق وجودها بالعلة الموجبة، لأن الطبيعة ليس لها أن تُعمل القدرة، إذ لا قدرة لها، وأما الإنسان فله أن يُعمل القدرة، فلا ينحصر إيجاد الفعل بالعلة الموجبة بالنسبة له.

وما أفاده الميرزا، ينحل إلى مطلبين، مطلب إجمالي ومطلب تفصيلي. والمطلب الإجمالي صحيح والمطلب التفصيلي محل كلام ونقاش.

أما المطلب الإجمالي من كلام الميرزا، الذي هو صحيح، على ما يأتي توضيحه، هو أن مبادئ العلية التي تحكم، بأن كل حادثة لا توجد إلا بعلة

موجبة، وأن الشيء ما لم يجب بالعلة لا يوجد، فإن هذا القانون لا نلتزم بإطلاقه وشموله، حتى للأفعال الاختيارية، وإلاّ لإنتهينا إلى مذهب الحكماء وهو المسلك الأول، ونقول أن الفعل الصادر من الإنسان، معلول للإرادة، والإرادة معلولة لمبادئها حتمياً، وتلك أيضاً معلولة لعللها، وهكذا تتسلسل الحلقات، تسلسلاً ضرورياً حتمياً، فلا يبقى معنى للاختيار. إذن فلا بُدّ من رفع اليد عن إطلاق هذا القانون، فلا يشمل الأفعال الاختيارية، بمعنى أنه يوجد هناك شيء آخر بديل عن الوجوب بالغير وعن الوجوب بالعلة، يصلح لأن يكون أساساً لوجود الحادثة، فالحادثة يكون لها منشأ، فتارة توجد بالوجوب بالعلة، وأخرى توجد بوجوب منشأ آخر، يكون بدلاً عن الوجوب بالعلة أمّا ما هو هذا البديل الذي هو المنشأ في باب الأفعال الاختيارية، فهذا ما يأتي توضيحه.

إذن فهذا المطلب الإجمالي صحيح على إجمالته في المقام، وسوف يأتي توضيحه فيما بعد.

وأما المطلب التفصيلي، فهو عبارة عن التفسير<sup>(١)</sup> الذي أفاده في توضيح المطلب الإجمالي، وخلاصة ما ذكره في توضيح المطلب الإجمالي هو:

أنه يوجد في عالم الأفعال الاختيارية فعلين طوليين للنفس.

أحدهما فعل خارجي، وهو الصلاة الذي هو محل الكلام، والآخر فعل نفسي، أسبق رتبة من الفعل الخارجي، وتوضيحه:

أن الإنسان بعد أن يلتفت إلى الصلاة، ويصدّق بفائدتها، وتنقدح في نفسه الإرادة الجدية والشوق الشديد نحوها، فبعد تمامية الإرادة، لا يحصل ضرورة ووجوب تكويني للصلاة، لأن قاعدة، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، غير جارية هنا، فالصلاة حتى بعد تمامية الإرادة، باقية على إمكانها،

---

(١) أجود التقريرات - السيد الخوئي - ص ٨٩ - ٩٠ - ٩١.

فالنفس بإمكانها أن تتحرك نحو الصلاة، وبإمكانها أن لا تتحرك نحو الصلاة.

وهنا يتصور الميرزا، أن النفس يصدر منها عملان طوليان:

**العمل الأول:** تحرك النفس وتوجهها نحو الصلاة، فهذا عمل نفساني، نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محله وليس من قبيل الإرادة، التي نسبتها إلى النفس نسبة العرض إلى محله، وهذا الفعل عبارة عن تأثير النفس، وإختيار النفس للصلاة، وهذا العمل الأول، هو إختياري للنفس، لأنه لم يجب، ولم يتحتم وجوده بالإرادة، حتى يلزم خروجه عن الإختيار، بل هذا الفعل، الذي هو إعمال القدرة، حتى بعد الإرادة ومبادئها، يبقى بالإمكان أن يتحقق من قبل النفس، وبالإمكان أن لا يتحقق من قبلها، إذن فهو فعل إختياري، ما دام أنه غير خاضع لقانون الوجوب بالعلة، لأنه خارج تخصيصاً عن هذا القانون.

**العمل الثاني:** الذي هو في طول العمل الأول، وهذا العمل الثاني هو عبارة عن الصلاة الخارجية، وهذا العمل الثاني، وهذه الصلاة الخارجية، وإن أصبحت ضرورية بعد إختيار النفس لها - لأن النفس بعد أن تختار أن تصلي، حتماً تصلي - لكن هذه الضرورة، لا تنافي مع الإختيار لأنها ضرورة، نشأت من الإختيار، فإن هذه الضرورة، نشأت من الفعل الأول الذي هو عين إختيار النفس للصلاة، فلا تكون هذه الضرورة منافية للإختيار.

إذن فالعمل الأول والثاني، كلاهما إختياري، لأن العمل الأول، خارج عن قاعدة، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وكان باقياً على إمكانه، إلى حين وجوده، ولم يتحتم وجوده بالإرادة، وأما العمل الثاني فهو إختياري، وإن كان قد أصبح ضرورياً، ولكن ضرورته في طول الإختيار، والضرورة في طول الإختيار لا تنافي الإختيار، هذا حاصل ما أفاده (قده) في تفصيل المطلب.

ولنا حول هذا التفصيل عدة تعليقات.

## التعليق الأول

هو إن ما ذكره فعلاً أولاً، هو عبارة عن تأثير النفس، وإعمالها لإمكاناتها في إيجاد الصلاة، فهو بحسب الحقيقة ليس فعلاً نفسانياً وراء الفعل الخارجي فإن تأثير النفس في إيجاد الصلاة ليس إلّا نفس الصلاة لأن التأثير عين الأثر وجوداً والإعمال عو عين العمل وإن كان مخالطاً له مفهوماً، فإن التأثير والأثر، والإيجاد والوجود، والإعمال والعمل، مفهومان، مصداقهما واحد، بحسب الخارج، وإنما يختلفان بالإعتبار فقط، فإن الإيجاد، هو نفس الوجود، لكن منسوباً إلى الفاعل، فيقال هذا إعمال وتأثير، وإيجاد من النار فتارة ينظر إلى الإحراق منسوباً إلى النار، وأخرى يُنظر إلى الإحراق بما هو منسوب إلى محله فيقال هذا أثر وعمل ووجود.

إذن ليس هناك مطلبان تحت هذين العنوانين، مطلب تحت عنوان التأثير والإيجاد والإعمال، ومطلب تحت عنوان الأثر والوجود والعمل بل هي عناوين منتزعة عن ترتب العمل والأثر والوجود بحسب الخارج، ولا نعرف مصداقاً آخر لهذه العناوين.

## التعليق الثاني

إن ما أدخله المحقق النائيني، من فرضية العمل النفساني في المطلب، لا أدخل له في حل الشبهة، فقد قال، بأنه يوجد هناك عملان طوليان<sup>(١)</sup>، أحدهما العمل الخارجي المترتب على العمل النفساني، والعمل النفساني هذا، ليس معلولاً للإرادة، لعدم مشموليته لقانون الوجوب بالعلة، ونحن نقول أن حل الشبهة، لا يتوقف على إدخال فرضية العمل النفساني، لأن كل ما يقوله، في العمل النفساني، أيضاً نقوله في العمل الخارجي ابتداءً، بلا حاجة إلى توسيط العمل النفساني، فلو فرض أنه لا يوجد هناك فعلاً

---

(١) أجود التقريرات - الخوئي ص ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢.

طوليّان، بل فعل واحد، وهو الصلاة، وهذا الفعل الواحد، يُنتزع من عناوين متعددة، باختلاف الإعتبارات، كعنوان العمل، والإعمال، والأثر والتأثير ونحو ذلك من العناوين، ومع ذلك، أيضاً يمكن دفع الشبهة، فنقول.

بأن هذا العمل الواحد الذي هو الصلاة، نلتزم فيه بما التزم به الميرزا، في العمل النفساني، فكما قال، بأن العمل النفساني غير مشمول لقانون الوجوب بالعلة، فهنا نلتزم في العمل الخارجي إبتداءً بلا توسط عمل قبله، وأنه خارج تخصيصاً عن قاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإن كان هذا التخصيص يكفي لدفع الشبهة، فيمكن تطبيقه على الفعل الخارجي إبتداءً، وإن كان لا يكفي لدفع الشبهة، فتكثير العمل وفرض عمليّن طوليين، لا دخل له في دفع الشبهة في المقام.

### التعليق الثالث

إذا لاحظنا الفعل الخارجي، نرى أن حاله، حال سائر الحوادث في عالم الطبيعة، بمعنى أنه ينطبق عليه، قاعدة، «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد»، لأن الفعل الخارجي له علة، وعلته هي الفعل النفساني، إذن فهو واجب بالعلة، وأما إذا لاحظنا الفعل النفساني نفسه، فقد ذكر المحقق الثائني، أنه خارج تخصيصاً عن القاعدة المذكورة، وهذا التخصيص حيث أنه تخصيص في قاعدة عقلية، لا بُدّ من طرح هذا السؤال، والجواب عليه، ما هو المنشأ والمصّحح لهذا الفعل النفساني؟. فإن قيل، بأنّ المصّحح لوجوده، هو وجوب صدوره، فهو خُلْفٌ، لغرض خروجه عن القاعدة المذكورة، وإن قيل أنّ المصّحح لوجوده، هو إمكان صدوره الذي هو مفهوم سلبي، بمعنى نفي الضرورة عن الوجود والعدم فيه، إذن لماذا كان الإمكان مصّححاً لصدور هذه الحادثة من الحوادث، ولا يكون مصّححاً لسائر الحوادث الأخرى؟. إذ ليس هذا مجرد تخصيص تعبدّي، حتى يُقال إنّ هذه الحادثة خرجت تعبدّاً من تحت العموم الفوقاني، وإنما المسألة مسألة الملاكات العقلية للإمكان والاستحالة.

وحينئذٍ نسال، أن هذا الفعل النفساني إن كان المصّحح لوجوده مجرد

الإمكان، إذن فلماذا هذا الإمكان صار صالحاً لتصحيح وجود هذه الحادثة، ولم يصبح صالحاً لتصحيح وجود الحوادث الأخرى!.

وأما ما ذكره المحقق النائيني، من أن الفعل، يكون المصحح لوجوده، إعمال القدرة، فهذا لا يكفي جواباً على السؤال، لأننا نتكلم في نفس إعمال القدرة، الذي هو فعل نفسي، وإلا فنسأل من جديد ما هو المصحح لوجود هذا الفعل النفسي! هل المصحح لوجوده، مجرد إمكان صدورهِ من النفس، أو وجوب صدورهِ من النفس؟ فإن كان المصحح، وجوب صدورهِ من النفس، إذن فمعناه، أنه ينطبق عليه، قاعدة، أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن كان المصحح لوجوده، مجرد إمكان صدورهِ من النفس، إذن فيبقى الكلام، في أنه لماذا لا يكون المصحح لصدور أي فعل من محله، هو إمكان صدورهِ، مع أن الإمكان وحده، في بقية الموارد، لا يكون مصححاً لصدور الفعل.

ومن هنا كان لا بُدَّ من تكميل للبيان، وتوضيح لمرام المحقق النائيني، إذ قد تكون العبائر غير وافية، فلا بُدَّ من طرح مفهوم ثالث، إلى جانب الإمكان والوجوب، وهو مفهوم السلطنة، والإمكان بما هو إمكان، لا يصحح وجود شيء، لا في عالم النفس، ولا في عالم الطبيعة، لأن الإمكان أمر سلبي، ومجرد سلب الضرورة، عن الوجود والعدم، لا يكفي لتعيين أحد الطرفين وأما كَوْنُ الوجوب، بمعنى الضرورة، الناشئة من العلة التامة، مصححة لوجود الشيء، ولكن هذه الضرورة التي تكون مصححة لصدور الشيء تكون متنافية مع الاختيار أيضاً لا محالة. وأما السلطنة، فهي عبارة، عن أن الذات، لها أن تفعل ولها أن لا تفعل، فالسلطنة مفهوم ثالث، مغاير للإمكان والوجوب ذاتاً ونتيجة كما يأتي.

## حلُّ الشبهة

قلنا في المناقشة الأخيرة، من كلام الميرزا، أن الفعل الاختياري الذي يُراد إخراجه تخصيصاً من قاعدة الوجوب بالعلة. سواء كان هو الفعل النفساني أو الفعل الخارجي ابتداء بدون ترسيط الفعل النفساني، هذا الفعل الاختياري ما هو المصحح لوجوده، بعد فرض عدم وجوبه الذاتي؟.

ومصحح وجوده، لا يخلو من أحد فروض:

الفرض الأول: أن يكون المصحح لوجوده، هو الوجوب بالغير، والضرورة المكتسبة من العلة، وقد قال الميرزا، أن هذا الفعل خارج تخصيصاً عن قاعدة الوجوب بالعلة.

الفرض الثاني: أن يكون المصحح لوجوده، مجرد الإمكان الذاتي، بمعنى أن مجرد إمكان صدوره من الفاعل، يكفي في صدوره، وهذا أيضاً غير صحيح لشئيين:

أولاً: لعدم الفارق، بين هذا الإمكان، وبين سائر الإمكانات، فلماذا كان إمكان صدور الفعل من الإنسان مصححاً لوجوده، ولكن إمكان صدور

الإحراق من النار لا يكون مصححاً لوجود الإحراق<sup>(١)</sup>!

ثانياً: إن الإمكان، لو كان هو المصحح لوجوده، فمعنى هذا، أنه وُجد صدفة بلا أي منشأ، لأن الإمكان نسبته إلى الوجود والعدم على حد واحد، والصدفة غير الاختيار، فإذا وُجدت الحرارة في الماء صدفة، فلا يُقال، إن هذا عمل إختياري.

الفرض الثالث: أن يُقال، بأن المصحح لوجود هذا الفعل النفساني، فعل نفساني قبله، أي هجمة للنفس قبل هذه الهجمة، تصحح هذه الهجمة، ومثل هذا أيضاً لا معنى له، للزوم التسلسل في هجمات النفس، إذن فلا بُدَّ من الإنتهاء إلى فرض رابع.

الفرض الرابع: هو إبداء مفهوم ثالث، في مقابل مفهوم الإمكان والوجوب، وهذا المفهوم، هو مفهوم السلطنة. ومن هنا نأتي إلى توضيح أصل الطلب، وهو المعنى المُجمل من كلام المحقق النائيني، الذي قلنا، أنه صحيح، وتوضيحه يكون من خلال عدة نقاط.

### النقطة الأولى

إن قاعدة الوجوب بالعلة، وأن الشيء «ما لم يجب بالعلة لا يوجد»، لو كانت هذه القاعدة، قد قام عليها البرهان، فلا معنى للإلتزام بالتفصيل فيها، أو التخصيص، لأن البرهان العقلي، حينما يقوم على القاعدة، حينئذٍ، تكون القاعدة، غير قابلة للتخصيص والتقييد، ولكن الصحيح، أن هذه القاعدة، ليست قاعدة مبرهنة، وإنما هي قاعدة وجدانية، لا يمكن إقامة البرهان عليها، إذ أنها قاعدة من المدركات الأولية للعقل، وإن حاول جملة من الحكماء، أن يبرهنوا على قاعدة العلية، وهي أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وقد تعرضنا لذلك في الأسس المنطقية للإستقراء، وذكرنا هناك، أن الإستدلال على العلية

---

(١) دليل المختار - المقرر ص ٣٩.

الذي تصوره بعض الفلاسفة، يُشكل دوراً واضحاً، ونشير هنا بشكل مجمل إلى هذا: فمثلاً قد يقال، بأن هذه القاعدة، يمكن إثباتها بالبرهان، وذلك لأن الحادثة، لو وُجدت من دون علة، ومن دون وجوب، مع إمكان الوجود والعدم، للزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، وترجيح أحد المتساويين على الآخر، بلا مرجح. محال، إذن فلا يُعقل أن توجد الحادثة، إلا إذا تبدل إمكانها بالوجوب بالغير.

وهذا برهان، لإثبات قاعدة، أن الشيء «ما لم يجب لا يوجد»، وهو غير صحيح في المقام، وذلك.

لأن نفس استحالة الترجيح بلا مرجح، عبارة أخرى عن قانون العلية، لأن الترجيح بلا مرجح، معناه، أنه يوجد رجحان بلا سبب إقتضاه، وهذا عبارة أخرى، عن أن المعلول، يوجد بلا علة<sup>(١)</sup>، فكأنه بُرهن على قانون العلية بقانون العلية، لأنك حينما تُبرهن، على أن الحادثة، لا يمكن أن توجد، إلا إذا تبدل إمكانها بالوجوب بالغير، وُجدت العلة الموجبة، فأنت بماذا تُبرهن على ذلك؟. ألا ترى أنه إذا وُجدت الحادثة، مع أنها ممكنة، لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهذا عبارة، عن لزوم وجود المعلول بلا علة، فكأنك استدلت على مبدأ العلية، بأنه لولاه، للزم وجود المعلول بلا علة، وهذا مصادرة على المطلوب.

فقانون العلية، ليس قانوناً مبرهنناً عليه بهذا العنوان، وإنما هو قانون، يتقبله العقل السليم والفترة السليمة، كقضية بديهية، لا يُبرهن عليها، ومن هنا، لا بُد من الرجوع إلى الفترة السليمة، التي أدركت هذا القانون، لتقول كلمتها في المقام.

---

(١) الأسس المنطقية للإستقراء ص ٥٤ - ٥٦ - ٦٣.

## النقطة الثانية

لا بدّ من تشخيص ما هو مقتضى الفطرة السليمة، وحاصل الكلام في ذلك، أنّ الفطرة السليمة، تحكم أن الإمكان الذاتي للشيء، لا يكفي مصححاً لوجوده، بل لا بدّ من مصحح وراء الإمكان، وهناك أمران، لو ثبتا، لرأى العقل والفطرة السليمة، صلاحيتهما للتصحيح.

الأول: العلة الموجبة، فإنها تكفي للتصحيح في المقام، لأنها توجب خروج الممكن، عن تساوي الوجود والعدم، وترجيح أحد الطرفين على الآخر، فيوجد.

الثاني: هو السلطنة، فلو وُجدت ذات في العالم، أو خارجه، لها سلطنة، فإن هذه السلطنة بمفردها، مصححة بحسب الفطرة السليمة، لصدور الفعل، وذلك، إن السلطنة التي هي مفهوم ثالث وراء الإمكان والوجوب، تشترك مع الإمكان، في شيء، وتمتاز عنه في شيء آخر، وتشترك مع الوجوب، في شيء، وتمتاز عنه، في شيء آخر.

أمّا إشتراك السلطنة مع الإمكان الذاتي، هو أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم، على حد واحد، فكما أن الإمكان الذاتي، نسبته إلى الوجود والعدم، إلى الفعل والترك، على حد واحد، فكذلك السلطنة.

وأما جهة إمتياز السلطنة، عن الإمكان الذاتي، هو أنّ في الإمكان، لا بدّ من ضم مصحح لأحد الطرفين، لكي يوجد، لأنّ الإمكان وحده لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين بالبداية والفطرة، وأما السلطنة فيستحيل أن تفرض فيها إضافة، لكي يتحقق أحد الطرفين، لأن ذلك خلّف مفهوم السلطنة، إذ بعد أن تفرض السلطنة، يستحيل أن تضم إلى أحد الطرفين ضميمة، لكي يوجد الفعل أو الترك، لأن معنى هذا أنه ليس هناك سلطنة، لأن معناها، أن «له أن يفعل وله أن يترك» وهذا بخلاف الإمكان، فإن فرض ضم ضميمة إليه لكي يفعل أو يترك لا يخرج الإمكان عن كونه إمكاناً.

إذن فالسلطنة، بعد فرض وجودها، لا بدّ من الإلتزام، بأنها تختلف عن الإمكان، في أنها لا يحتاج صدور أحد الأمرين فيها إلى ضمنية، وإلّا، كان ذلك خُلفُ كونها سلطنة.

وأما إشتراك السلطنة، مع الوجوب بالعلة، هو أنه، كما أن الوجوب بالعلة، يكفي لصدور الشيء بلا ضم ضمنية. فكذلك السلطنة تكفي لصدور الشيء من دون ضم ضمنية.

وأما جهة إمتياز السلطنة، عن الوجوب بالغير، هي، أن صدور الشيء من العلة الموجبة ضروري، أما السلطنة، فصدور الفعل أو الترك منها ليس ضرورياً، لأنه لو كان ضرورياً، لكان خُلفُ السلطنة أيضاً، لأنه فرق بين «لأ بُد أن يفعل» «وله أن يفعل».

ومن هنا ينتزع العقل، عنوان الإختيار<sup>(١)</sup> من السلطنة، ولا ينتزعه. لأ من الفعل الصادر من الوجوب بالعلة، ولأ من الفعل الصادر من محض الإمكان، لو أمكنت الصدفة.

فالمطلوب في النقطة الثانية، أنه، لو وُجدت سلطنة في العالم، فهذه السلطنة، مساوقة، مع الإختيار، وكلّ أفعالها، تكون إختيارية، وخارجة عن قانون، «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» وليس هذا تخصيصاً في القاعدة العقلية، على النحو الذي بيّناه.

### النقطة الثالثة

والكلام في هذه النقطة، يدور حول، أن هذه السلطنة، موجودة في العالم، أو غير موجودة؟.

وقد عرفنا في النقطة الثانية، أنه، لو وُجد كائن له سلطنة، فهو مختار،

---

(١) المختار في الجبر والإختيار، السيد الفاني ص ٨٥.

أمّا أن هذا، فهل له وجود في العالم أو ليس له وجود؟. على نحو الموجبة الجزئية، يمكن إقامة البرهان على وجوده، وتعيّنه في القدرة الإلهية.

وهذا بحث خارج عن الكلام، ولكن الكلام، هو، أن هذه السلطنة، موجودة في الإنسان أيضاً أو غير موجودة؟. إلى الآن كان الكلام فرضياً، يرجع إلى قضية شرطية، وهي أن الإنسان لو كان له سلطنة، فهو مختار، ولكن لا بُدّ من الكلام، في تشخيص صغرى المطلب، وهي، هل أن أفعال الإنسان تصدر بالسلطنة، أو تصدر بالوجوب بالغير، وهذا بحسب الحقيقة، لا يمكن إقامة البرهان عليه، وإنما لا بُدّ من الرجوع فيه، إمّا إلى الوجدان، وإمّا إلى الشرع، وذلك.

إمّا بأن نرجع إلى تقريب، يقول، بأننا نرى بالوجدان، أنه، بعد أن نصدّق بالفائدة من الحضور في المسجد، ونشتاق إليه ونريده، لا يوجد أحد يدفعنا إلى الحضور، وإنما بإمكاننا بعد ذلك، أن نفعل، وبإمكاننا أن لا نفعل، وهذه دعوى، مرجعها إلى إدراك وجداني مباشر لهذه السلطنة، وعهدتها، على من يرى هذا الوجدان في نفسه، فلا تكون القضية برهانية.

وإمّا بأن نرجع إلى تقريب آخر، وهو، بأن يُقال، بأن كثيراً، ما يتفق للإنسان، أن يختار أحد الفردين، لا لمرجح فيه أصلاً، وإمّا لمرجح في الجامع، من قبيل، ما هو المعروف، من إختيار أحد طريقي الهارب، وأحد رغيفي الجائع، فالجائع يمكن أن يُشبعه هذا الرغيف، ويمكن أن يشبعه ذاك الرغيف، فلو كان قانون الوجوب بالعلة، هو الذي يحكم الإنسان، إذن، لإستحال أن يصدر منه الأكل، لأ لهذا الرغيف ولأ لذلك، إذ لا يوجد مرجح لأحد الرغيفين على الآخر، حيث لا مرجح وجوبي، لا لهذا، ولا لذلك، لكن لو كان الحاكم، هو قانون السلطنة، فالجائع يريد الجامع، وهو مسلّط على تطبيقه، على هذا الفرد، أو على ذاك الفرد، فيرجّح أحد المتساويين، بلا مرجح، وهذا البيان صحيح عند الفلاسفة الشكّاكين، من أن الجائع، سوف يأكل أحد الرغيفين، لكن بمرجح لا يعلمه، وهذا المرجح، موجود في عالم

أعلى، في علمه تعالى، ومن هنا أكل ذلك الرغيف.

ولكن نقول إننا نقطع بالوجدان، أنه في بعض الموارد، ليس هناك مرجح، فيرجع هذا البيان أيضاً، إلى بيان وجداني، لا إلى بيان برهاني، وبهذا يتضح، أن حصيلة هذا البحث، هو تنقيح كُبرى فرضية، أن السلطنة بنفسها، قانون مقابل قانون الوجوب بالعلة، وبهذا القانون يمكن، دفع برهان الجبر، لأن مجرد إبداء، أن يكون الإنسان، داخلاً في دائرة السلطنة، لا في دائرة الوجوب بالعلة، يكفي، لدفع شبهة الجبر، التي كانت هي المحور في المسألة الفلسفية، وأما إقامة البرهان، على صغرى هذه الفرضية، بمعنى أن أفعال الإنسان الخارجية، يتحكم فيها السلطنة، لا الجبر، وأنه تعالى، خلق فيه السلطنة، وأن هذه السلطنة يُنتزع منها عنوان الإختيار، فإثبات هذه الصغرى لا يكون برهانياً، وإنما يرجع إلى الوجدان، أو إلى المصادر الشرعية، وبهذا انتهى البحث في إتحاد الطلب والإرادة.

## تتميم وتفريع

قلنا إن الكلام، ينقسم إلى المسألة الكلامية، والمسألة الفلسفية، والمسألة الكلامية، هي المعقودة لتشخيص هوية الفاعل، والمسألة الفلسفية، هي المعقودة لتشخيص إختيارية الفعل، بعد الفراغ عن تشخيص الفاعل في الإنسان، وقد تكلمنا في كل من المسألتين، لكن بقي أمران، ينبغي التنبيه عليهما.

### الأمر الأول

هو أن الإحتمال الثالث والرابع، من الإحتمالات الخمسة، التي طرحناها في المسألة الكلامية، كلاهما، معقول بالنظر إلى المسألة الكلامية، وقلنا هناك بالنسبة للأمر بين الأمرين، أن هناك مؤثرين في الفعل، أحدهما الباري تعالى، والآخر الإنسان، وذكرنا في الإحتمال الثالث، أن يكون الفاعلان طوليين، بمعنى أن الفعل فعل الإنسان، والإنسان بقواه، فعل للباري تعالى. وفي الإحتمال الرابع، قلنا، أن الفاعل المباشر للفعل، هو المولى تعالى، وأما دخل الإنسان في الفعل، هو أنه مقدمة إعدادية بلحاظ إرادته وشوقه لصدور الفعل من المولى تعالى، وقد قلنا أن هذين الإحتمالين بلحاظ ما هو المهم في المسألة الكلامية، وهو تصوير الأمر بين الأمرين، حيث لا جبر ولا تفويض، كلاهما معقول، ولا برهان ولا وجدان على إبطالهما، ولكن على ضوء المسألة الفلسفية، التي فرغنا عنها، وأثبتنا أن صدور الفعل

من الإنسان بالإختيار، وبالسلطنة، وليس بالجبر والضرورة، فلا بُدَّ من الإلتزام، من أن الإحتمال الرابع، باطل، لأن هذا الإحتمال، مرجعه إلى الجبر في المقام، لأن الفاعل المباشر، هو المولى تعالى على ضوء هذا الإحتمال، وإرادة الإنسان التي هي المقدمة الإعدادية، لا يمكن الإلتزام، بأنها من فعل الإنسان، لأن هذا الإحتمال، يحصر الفاعلية والخالقية بالمولى تعالى، وذلك، لأن الإرادة، بإعتبارها حادثة من الحوادث، فلا بُدَّ وأن يكون فاعلها هو المولى، بقانون حصر الفاعلية به، ولا يكون هناك إنتساب فاعلي إلى الإنسان، لا لذات الفعل، ولا لمقدماته الإعدادية، فلا يكون إختيار في المقام، فهذا الإحتمال الكلامي، وإن كان يصوّر الأمر بين الأمرين، لكن ينافي مع الإختيار الذي أثبتناه، فلا بُدَّ من طرح هذا الإحتمال، والإلتزام بالإحتمال الثالث.

### الأمر الثاني

وهو أن هذا الإختيار الذي ثبت للإنسان في المسألة الفلسفية، ليس إختياراً مطلقاً، بل هو محدود، لوضوح أن الإنسان، ليس مختاراً في كل شيء في العالم، إذ ما أكثر الأشياء التي تقع أو لا تقع بدون إختياره، وضابط هذا الإختيار المحدود، هو أن كل أمر إثباتاً أو نفيّاً، يكون للإعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير في إيجاده، أو إعدامه، فهذا داخل تحت قانون السلطنة التي حققناها، ويدخل تحت هذا الضابط أمران:

الأول: الأفعال الخارجية كالصيام والصلاة والجلوس وغير ذلك من الأفعال التي تتحقق من الإنسان.

الثاني: الإرادة والشوق والقصد إلى هذه الأفعال الخارجية.

أمّا الأمر الأول، وهو الأفعال الخارجية، فمن الواضح إنطباق الضابط عليه، لأن هذه الأمور الخارجية، يكون للإعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير في وجودها وفي إعدامها، فلو إعتقد المصلحة في القيام، فهو يقوم، ولو لم

يعتقد المصلحة لا يقوم، فضايط السلطنة منطبق على الأمر الأول، بلا إشكال، وأمّا الأمر الثاني، وهو الإرادة والقصد، فتطبيق الضابط عليه، قد يكون بأحد وجهين:

### الوجه الأول

وهو الوجه الصحيح، وهو أن تطبيق هذا الضابط للإختيار على القصد والإرادة، يكون بإعتبار تأثير القصد والإرادة بالإعتقاد بالمصالح في المراد، لأن الشخص حينما يعتقد بالمصلحة بالقيام، يريد أن يقوم، وحينما يعتقد بالمفسدة في الأكل، يكره أن يأكل، فالإرادة والقصد، يكون أيضاً له إرتباط وتأثير بالإعتقاد بالمصالح والمفاسد القائمة بالمراد، وبهذا الإعتبار، كانت الإرادة داخلة تحت الإختيار، ويصح التكليف بها، فيصح أن يوجب المولى على العبد، أن يُحب أمير المؤمنين(ع)، بإعتبار أن هذا الحب، بالإمكان جعله تحت الإختيار، عن طريق النظر في مصالح المحبوب وكمالاته، وهكذا، فالتكليف بالحب والكره، والقصد والإرادة،، تكليف معقول، باعتبار أن هذه الأمور، من المفاهيم المتقاربة، كلها تتأثر بالإعتقاد بالمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فيكون إيجاد هذه الحالات النفسية، تحت الإختيار في كثير من الأوقات.

### الوجه الثاني

هو دعوى، أن الإرادة، يمكن نشوؤها من مصلحة في نفسها، بدون أن يكون هناك مصلحة في المراد أصلاً، فلو فُرض، أنه لا يوجد أي مصلحة في أن يقوم، إلّا أن شخصاً قال له، أنه لو انقذت في نفسك، أن تقوم لهذا المطلب الذي لا مصلحة فيه، فلك «جُعل» في مقابل هذه الإرادة، بحيث يكون الدينار المَجْعول جعلاً، على الإرادة، لا جُعلاً على المراد، فصاحب الدينار، لا يهتم، أن هذا يقوم أو لا يقوم، بل المهم عنده، أن تنقذ في نفسه هذه الإرادة، سواء قام أو لم يقم، فهنا لا يوجد عند الإنسان مصلحة في المراد، بل إعتقاد بالمصلحة في نفس الإرادة، ومن هنا وقع الكلام، في أن

الإرادة، هل يمكن أن تنشأ من الاعتقاد بالمصلحة في نفس الإرادة، أو لا يمكن<sup>(١)</sup> ذلك، قد يُقال إن هذا ممكن وواقع عرفاً في جملة من الموارد، ويمكن أن نذكر موردين منها:

### المورد الأول

ما إذا فُرض أن الشخص كان يريد أن يصوم وهو مسافر، فقالوا بأنه ينوي الإقامة، فقد يتفق كثيراً، أن لا يرى أي مصلحة في الإقامة، بحيث لولا مصلحة الصوم، لا ينوي الإقامة، إذن فهنا يوجد مصلحة في نفس إرادة الإقامة، لا في البقاء عشرة أيام خارجاً، لأنه لو أراد بقاء عشرة أيام، وصام وإنتهى صومه، وبعد هذا أراد أن يترك الإقامة، قبل أن تنتهي العشرة أيام، فصومه صحيح بلا إشكال، فالمصلحة المظورة للمكلف، وهي تصحيح الصوم، قائمة بقصد وإرادة الإقامة، لا بنفس الإقامة خارجاً، إذن فقد نشأت الإرادة هنا، من مصلحة في نفس الإرادة، لا من مصلحة في المراد، لأنه لا يرى أي مصلحة في أن يقيم عشرة أيام، هذا قد يُقال كمثال، لتقريب إمكان نشوء الإرادة، من مصلحة في نفس الإرادة، وجداناً وعرفاً.

ولكن المحقق العراقي (قده)، ذهب إلى استحالة هذا الإمكان، إذ لا يمكن، فرض نشوء الإرادة من مصلحة في نفسها، فيما إذا لم يكن مصلحة في المواد، وذلك للزوم الترجيح بلا مرجح<sup>(٢)</sup>، إذ بعد فرض أن الفعل والترك، كلاهما على حد واحد بالنسبة إلى المكلف، فاقضاء الفعل للإرادة، بدون الترك، يكون ترجيحاً بلا مرجح، وهو مستحيل.

والكلام هنا يقع أولاً في أصل معقولة هذا، وعدم معقوليته، وثانياً يقع في هذا الفرع الفقهي، وهو أن المكلف، إذا كان حصول الإرادة له، أمراً غير معقول، فكيف يصح صومه خارجاً؟. فالكلام يقع في جهتين.

(١) بدائع الأفكار - الآملي - ج ١ ص ٢٠٧.

(٢) بدائع الأفكار - الآملي ج ١ ص ٢٠٨.

## الجهة الأولى

هل يمكن أن تنشأ الإرادة، من مصلحة في نفس الإرادة، أو لا يمكن ذلك؟

الصحيح هو أن ما أفاده المحقق العراقي، من عدم معقولية ذلك، هو الصحيح، بمعنى أن الإرادة والشوق والحب يكون تعلقياً وتبعياً، فلا ينشأ من ملاكآت في نفسه، وإنما ينشأ من ملاكآت في متعلقاته، وليس الوجه في ذلك هو البرهان الذي ذكره المحقق العراقي، وهو أنه يلزم من تعلق الإرادة بالفعل مع عدم الفرق بين الفعل والترك، ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، ليس هذا هو البرهان، لأن هذا البرهان جوابه واضح، وهو أن المرجح موجود، وغاية الأمر أن المرجح قائم بنفس الإرادة، لا بالمراد، فلو استشكل مُستشكل على هذا المكلف، بأنه لماذا أردت الإقامة بدلاً عن إرادة ترك الإقامة، مع أن كلاً من الإقامة وتركها بالنسبة إليك على حد واحد وهذا منك ترجيح بلا مرجح؟. لأجاب، بأن المرجح موجود، وهو مرجح، لوجود الإرادة على عدمها، لا لوجود الإقامة، على عدمها.

إذن فلا بُدَّ قبل الوصول إلى كلام المحقق، أن يُدعى بنحو المصادرة وجداناً، بأن وجود المرجح في نفس الإرادة، غير كافٍ في الترجيح، هذه مصادرة تُدعى وجداناً لا برهاناً، بمعنى أن عالم التكوين، بُني بهذا النحو، على أن يُطلب كل معلول، من علته التي أعدت له، فمثلاً يُطلب الإحراق من

النار، لأ من الماء، وكذلك الإرادة، جُعِلت لها علة مخصوصة في عالم التكوين، وهي عبارة عن الإعتقاد بالمصلحة في المتعلق، فلا يمكن أن تُطلب الإرادة، من غير هذه العلة، وهذه دعوى وجدانية، لا بُدَّ وأن تُساق بنحو المصادرة، وبدون هذه المصادرة، لا يتم البرهان الذي أفاده المحقق العراقي.

فبرهان المحقق وهو إستحالة الترجيح بلا مرجح، هو بحسب الحقيقة، في طول هذه المصادرة، ويعد ذلك، يكون ذاك البرهان تام في نفسه، وعلى هذا، فنشوء الإرادة والحب والقصد ونحو ذلك، من مصالح في أنفسها، أمر غير ممكن.

## الجهة الثانية

وهي ما ذكره بعض الفقهاء، كشاهد وجداني على وقوع هذا المطلب خارجاً، بالنسبة إلى هذا المكلف، الذي إبتلي بقصد الإقامة تصحيحاً لصومه، حيث ذكر أنه يمكن أن يصحح صومه بشكل من الأشكال، فيقصد الإقامة، لمصلحة في نفس قصد الإقامة! . وفي هذا الفرق، وقع المحقق العراقي في إشكال، وحاول أن يتخلص منه، ولكن لا يخلو تخلصه من غموض، وحاصل ما ذكره، هو أن المصلحة هنا، أيضاً قائمة بالإقامة، لكن لا بمطلق<sup>(١)</sup> الإقامة، بل بحصة خاصة منها، وهي الإقامة القصدية، فقد نشأ قصد الإقامة من مصلحة قائمة لا بالقصد محضاً، بل بالإقامة القصدية، فتكون نفس الإقامة، بلحاظ بعض حصص وجودها، محطاً للمصلحة، فلا يلزم النقص.

وما ذكره المحقق العراقي من كلام هنا يحتاج إلى تمحيص، لأنه يُحتمل فيه أحد أمرين:

الإحتمال الأول: ما هو ظاهر الحصة الخاصة، وهو أن يقصد في المقام، أن المصلحة التي يتوخاها المسافر، قائمة بالإقامة المقيدة بالقصد

---

(١) بدائع الأفكاء - الأملي ج ١ ص ٢٠٨.

على نحو القيد والمقيّد، بحيث يكون محط المصلحة المقيّد مع التقيّد معاً، بنحو المركب الارتباطي الضمني.

وهذا الاحتمال، جوابه الفقهي واضح، وهو أنه فقهيّاً ليس للإقامة دخل أصلاً، حتى بنحو ضمني، لتحقيق صحة الصوم خارجاً، لأن المسافر لو فرض أنه قصد الإقامة وصام، وبعد الصوم عدل عن الإقامة، فصومه السابق صحيح، فتصحیح الصوم، نكته، ليست قائمة بالإقامة المقيّدة بما هي مقيّدة، حتى ينحل الإشكال، بل قائمة بالقيد فقط، وهو القصد، فالإشكال باق على حاله.

الإحتمال الثاني: أن يكون مقصود المحقق من الحصة الخاصة، هو سدّ باب العدم من هذه الجهة، بمعنى أن الإقامة لها أبواب من العدم، فتارة تُعدم الإقامة، لأنّ المسافر لا يريد الإقامة وأخرى تعدم لأن المسافر وإن كان يريد الإقامة لكن شخصاً أجبره على الخروج من البلد فلا يقيم هناك، وأخرى تُعدم الإقامة، لعدم وجود القوت هناك مثلاً، فيضطر إلى الخروج، فهذه أبواب من العدم للإقامة، وحيثُ يُقال، بأن محط المصلحة، هو سدّ باب عدم الإقامة من ناحية عدم القصد، فكأنّ هذا حفظ لمرتبة من وجود الإقامة، وتقريب لها نحو الوجود، وحفظ لوجودها بهذا المقدار الناقص.

فإن أراد المحقق، هذا الإحتمال الثاني، وهو أن المصلحة، وهي تصحيح الصوم، قائمة بحفظ مرتبة من شؤون وجود هذه الإقامة، أي بسد باب عدمها، الناشئ من عدم القصد، فإن هذا صحيح، ولكنه عبارة أخرى عن قيام المصلحة بنفس القصد، فإن سدّ باب عدم الإقامة، الناشئ من عدم القصد، عبارة عن القصد، وليس هذا جزءاً من وجود الإقامة خارجاً، إلّا بنحو المسامحة في التعبير، وإلّا واقع المطلب، وهو سدّ باب عدم الشيء، من ناحية هذه المقدمة من مقدماته، عبارة عن إيجاد تلك المقدمة لا أكثر من هذا المقدار، فرجع الإشكال، وهو أن سدّ باب العدم من ناحية القصد، لا يزيد خارجاً على أصل القصد، إذن فقد صار تمام المصلحة في القصد، مع إنعزال

المقصود عن مصب المصلحة، إذن فهذا الكلام لا يمكن أن يرجع إلى معنى، يمكن المساعدة عليه.

وتوضيح الكلام في هذا الفرض، أنه تارة نبني، على ما افترض ضمناً، في طرح هذا الفرض، وهو أنَّ مناط صحة الصوم بالإقامة، بالنسبة إلى المسافر، هو قصد الإقامة، بالإرادة، بمعنى الحب والبغض، يعني أن يكون محباً ومشتتاً للإقامة.

وأخرى يكون مناط صحة الصوم بالإقامة، ليس قصد الإقامة، بمعنى الحب، بل هو قصد الإقامة بمعنى البناء والالتزام، ولو كره الإقامة في ذاك البلد،

وتارة أخرى يكون مناط صحة الصوم بالإقامة، هو القصد بمعنى الإطمئنان بأنه سيمكث عشرة أيام.

فإذا أخذنا بالفرضية الأولى، وهي ما يُناسب طرح المسألة في كلماتهم، بأن يُقال، أنَّ ملاك الإتمام وصحة الصوم هو قصد المسافة، ومعنى قصد المسافة، يعني معنى قصد الإقامة، ومعنى قصد الإقامة، يعني حب الإقامة، أي بمعنى الحب والاشتهاء والشوق، فإن بنينا على هذه الفرضية، فالإشكال لا محيص عنه في أكثر فروض المسألة، لأن غرض المسافر، إمَّا أن يُفرض في صيام يوم واحد، أو يومين، أو ثلاثة، يعني في صيام أقل من عشرة أيام، وإمَّا أن يفرض في صيام عشرة أيام فصاعداً، فإن فرض أن غرضه صيام أقل من عشرة أيام، فمن الواضح أن هذا الغرض لا يتوقف على وقوع الإقامة خارجاً، لأنه لو صام يوماً واحداً، ثم عدل عن الإقامة وسافر، فصومه السابق صحيح، فصحة صوم أقل من عشرة أيام، لا يتوقف على وقوع الإقامة بوجه من وجوه التوقف أصلاً، إذن لو حصل لهذا المسافر، حب للإقامة، بلحاظ نكتة تصحيح الصوم، للزم أن يكون الحب، قد نشأ لمصلحة في الحب، وهذا ما منعناه سابقاً، وإن فرض أن غرضه صيام عشرة أيام فصاعداً، فحينئذٍ لو فرض أنه عدل عن الإقامة بعد خمسة أيام من أول الإقامة، فهل يتمكن أن يصوم

الخمسة الثانية في بلد آخر ليست بينه وبين البلد الأول مسافة، كالكوفة والنجف، فإن فرض أنه كان قد صلى صلاة رباعية، فحينئذ يمكن أن يصوم الخمسة الأخرى في الكوفة مثلاً، لأن العدول عن الإقامة بعد صلاة رباعية، لا يفسخ حكم الإقامة شرعاً، فيبقى حكمها ثابتاً شرعاً، إلى أن يُنشئ سفراً شرعياً، وعلى فرض أن لا يكون قد صلى رباعية، فلا يمكنه أن يُكمل صومه في الكوفة، لأن مقتضى القاعدة، هو إنهزام حكم الإقامة، بزوال قصد الإقامة، غاية الأمر، خرجنا عن مقتضى القاعدة، بخصوص ما إذا صلى رباعية، وبعد عدم حمل صلاة رباعية، على كونها مثلاً لأثر الإقامة، سواء كان صوماً أو صلاة تامة، وبعد الجمود على مورد النص، يكون مقتضى القاعدة فيما لو هدم الإقامة في أثناء العشرة، أن تنهدم الإقامة، وليس قاصداً للإقامة، إذن فلا يمكن أن يصوم الخمسة أيام الباقية، وبهذا يظهر أن تمكن هذا المسافر من صوم عشرة أيام إلى آخرها موقوف على الجامع بين أمرين، بين أن يصلي رباعية، وبين أن يبقى في النجف عشرة أيام، لأنه لو إنتفى هذا الجامع، بمعنى أنه لم يصل رباعية وفي اليوم السادس قرر الانتقال إلى الكوفة، فحينئذ، لا يجوز له أن يصوم في اليوم السابع إلى العاشر، وإنما يصح منه صوم عشرة أيام، مبني على تحقق الجامع بين الأمرين، إما أن يصلي رباعية، وإما أن يمكث عشرة أيام، ومن الواضح أن هذا الشخص دائماً يصلي رباعية في اليوم الأول من إقامته قبل أن يتحقق منه المكث عشرة أيام، إذن إقامة عشرة أيام ليست لها دخل أصلاً في غرضه، وهو تصحيح الصوم، لأنها مسبقة بالرباعية، ولأن تصحيح الصوم المستمر عشرة أيام، موقوف على الجامع بين الأمرين المذكورين، وحيث أن أحد فردي الجامع، وهو صلاة رباعية، دائماً أسبق زماناً، من المكث عشرة أيام، إذن فالمكث عشرة أيام، لا يكون دخیلاً في الغرض أصلاً، فالإشكال، بناءً على هذا، يكون مسجلاً، إذ لو فرض أن ملاك الإتمام، بالنسبة إلى هذا المسافر، هو قصد الإقامة، بمعنى الإرادة، والإرادة فُسرت بمعنى الحب، وحينئذ، هذا الشخص، يُنشئ في نفسه حب الإقامة في هذا البلد، بلحاظ مصالح بنفس الإقامة، كطيب المناخ

في هذا البلد أو لسبب وآخر، غير مربوط بباب الصوم والصلاة، فبعد هذا يصح منه الصوم.

وأما إذا أخذنا بالفرضية الثانية، وهي فرضية، أن مناط الإلتزام والصيام ليس الإقامة، بمعنى الحب، وإنما هو قصد الإقامة، بمعنى التصميم والإلتزام، ولو مكرهاً على البقاء عشرة أيام، فعلى ما ذكرناه من أن الإنسان مسلط على أفعاله وتروكه، يمكن أن يختار أحد المتساويين على الآخر جزافاً، من دون مرجح، وهنا، أيضاً، إتخذ جزافاً قرار البقاء عشرة أيام، فيلحقه الحكم بالإلتزام والصيام، فإذا كان المنطوق هو إتخاذ القرار بالبقاء عشرة أيام، فحينئذٍ، الإشكال السابق، ينحل، بإعتبار أن الإلتزام والتعهد، فعل من أفعال النفس، وليس صفة من قبيل الحب والبغض، فكما أن الأفعال الخارجية من أفعال النفس وتحت سلطانها، فكذلك الإلتزام والتعهد من مقدمات الفعل، ونسبتها إلى النفس، نسبة الفعل إلى الفاعل، إذن يمكن أن ينشأ هذا الفعل لمصلحة في نفسه، فإذا قيل لك خذ الدينار في مقابل الإلتزام بمطلب، فقد نشأ الإلتزام لمصلحة في نفس الإلتزام، بل ذكرنا أن الإلتزام، وكل فعل واقع تحت سلطان النفس، لا يحتاج إيقاعه إلى وجود مصلحة، ويمكن للنفس أن ترجع جزافاً، أحد المتساويين على الآخر ممّا هو واقع تحت سلطانها، إذن فلا يقع الإشكال من هذه الناحية.

نعم يقع إشكال، من ناحية أخرى، وهو أن الإلتزام بالبقاء عشرة أيام، هل يتأتى بشكل جذّي وحقيقي من هذا المسافر، الذي غرضه تصحيح الصوم؟.

قد يقال بأنه لا يتأتى هذا الإلتزام بصورة جدية، وذلك لأن هذا المسافر يعلم أنه بعد يومين، إذا صح صومه، لا يبقى له أي داع لهذا الإلتزام، ولعلّه يفضيه شوقه إلى أهله، أن يرجع إلى بلده، ولا يبقى مسافراً، إذن مع إلتفاته إلى أن هذا الإلتزام سوف لن يبقى له ضمان لبقائه تحت يده فيما بعد، فكيف يمكن الإلتزام الآن جدّياً بالبقاء عشرة أيام، إذن الإلتزامات من الإنسان

العاقل، إذا كان متعلقها متأخراً، فلا تتأني بشكل جذي، إلا إذا كان الإنسان ضامناً لبقاء هذا الإلتزام إلى الآخر بحسب تصوره، وإن كان قد يحصل له بداء، ولكن إذا كان يعلم أن الشوق إلى أهله، يدفعه إلى نقض الإلتزام لو إستراح من الصوم، إذن فكيف يتأني منه مثل ذلك الإلتزام! فالإشكال يقع من هذه الناحية.

وإذا أخذنا الفرضية الثالثة وهي الفرضية الصحيحة، وهي أن مناط الإلتزام والصيام، ليس هو القصد، لا بمعنى الحب، ولا بمعنى الإلتزام، بل هو العلم والإطمئنان بالمكث عشرة أيام، وإن لم يكن هناك حب ولا إلتزام، بل غلبة وقهر، كما إذا حُمِلَ إلى بلد قهراً وفرض عليه القيام هناك، وليس من قبِله حب بالمكث عشرة أيام ولا إلتزام وتصميم على البقاء عشرة أيام، ولكن يعلم، أن هذا قُدِّرَ له تقديراً، فمثل هذا الشخص حكمه الصيام والإلتزام، فميزان الحكم الشرعي إنما هو العلم والإطمئنان.

وبناء على هذه الفرضية الثالثة، أيضاً يأتي إشكالٌ شبيه بالإشكال الوارد على الفرضية الثانية، إذ قد يُقال، بأن هذا الشخص كيف يتأني له العلم مع أنه ملتفت، إلى أن القرار المتخذ بشأنه سوف يزول بعد عدة أيام، فكيف يعلم بالبقاء عشرة أيام؟. إذن فيرد هذا الإشكال، على الفرضية الثالثة كما أورد على الفرضية الثانية، فلا بُدَّ من تخلص من هذا الإشكال، ولا بُدَّ من تعليق على هذا الإشكال.

## التخلص من الإشكال

ذكرنا أن هذا المسافر، له غرض شخصي، في تصحيح صومه، وتصحيح صومه، قائم بالقصد، بمعنى الحب على الفرضية الأولى، أو بالقصد، بمعنى الإلتزام على الفرضية الثانية، أو بالقصد، بمعنى العلم على الفرضية الثالثة، وعلى كل هذه التقادير الثلاثة، تصحيح الصوم، قائم بالقصد، لا بالمقصود، وهنا لا يمكن أن ينشأ هذا القصد بلحاظ هذا الفرض.

أمّا على الفرضية الأولى، فلما ذكرناه، من أن الحب، لا ينشأ من ملاك في نفسه.

وأمّا على الفرضية الثانية فإن الإلتزام، وإن كان يمكن أن ينشأ من مصلحة في نفسه، لأنه فعل تحت السلطنة، لكن يوجد إشكال آخر، وهو أن الإلتزام والتعهد، لا يمكن أن يتحقق من العاقل تحقّقاً جبرياً، مع إلتفاته أنه لا ضمان لهذا التعهد إلى ما بعد إتمام صومه، ومثل ذلك يُقال بناء على الفرضية الثالثة.

إذن فلا بُدّ في مثل هذا الفرض، من إيجاد مصلحة في المقصود.

وذلك لأن الفرض، وهو تصحيح الصوم، يتوقف على القصد، والقصد يتوقف على وجود مصلحة في المقصود، فلا بُدّ للمكلف، من أن يسبب إلى قيام مصلحة في المقصود، حيث يجعل المقصود بذاته، ذا مصلحة، لكي

يتحقق القصد بأحد المعاني الثلاثة، ولكي يترتب على ذلك تصحيح الصوم، وجعل المقصود ذا مصلحة، يمكن أن يكون بأنحاء، فإما أن ينذر مثلاً إقامة عشرة أيام، وإما أن يُعلن عن تعهده بالبقاء عشرة أيام، بحيث يكون الإعلان بنفسه، موجباً لوجود مصلحة في وفائه ووقوفه عند كلامه.

إذن لا بُدَّ وأن يوجد نكتة قائمة بنفس المقصود، لكي تحقق بذلك القصد، بأحد المعاني الثلاثة، إستطرافاً إلى تحصيل الغرض، وهو تحصيل الصوم، وأما إذا بقي ذات المقصود، بلا نكتة، فلا يمكن في المقام، نشوء القصد بأحد المعاني الثلاثة.

### المورد الثاني

ومن جملة الفروع المشابهة لما تقدم في المورد الأول، إن كثيراً ما يريد الإنسان، أن يتوضأ قبل وقت الظهر، أو قبل وقت المغرب، لأجل صلاة الظهر أو المغرب، ففي المقام كلام مشهوري بعدم صحة الوضوء لصاحبة الوقت، لأنها لم تتصف بعد بالوجوب، فلا بُدَّ من الإتيان بالوضوء بقصد إمتثال أمر آخر، كالأمر بالوضوء، على نحو الإستحباب، لأنه مستحب في نفسه، أو لقراءة القرآن، أو للزيارة، وغير ذلك من الأوامر الإستحبابية.

وكلام المشهور هذا، عليه إيرادان، إيراد بلحاظ البناء، وإيراد بلحاظ المبنى.

### الإيراد البنائي

إن تلقين المكلف، بأن يتوضأ بقصد الأمر الإستحبابي لقراءة القرآن على طهور، لا يغير من الواقع شيئاً، فإن هذا المكلف، بحسب الحقيقة، ليس له إرادة، لإمتثال الأمر الإستحبابي، بحيث لولا صلاة الظهر التي لم يأت وقتها بعد، لا يُفكر في أن يقرأ القرآن، وليس للأمر الإستحبابي بقراءة القرآن، أي باعثة ومحركة له، ومجرد التلطف بذلك، لا يحدث محركة للأمر الإستحبابي بقراءة القرآن على طهور، إذن فهو بحسب طبعه، ليس له أي غرض بقراءة

القرآن على ظهور، وإنما تمام همّه وغرضه، أن يوجد وضوءاً صحيحاً، مقدمة لصلاة الظهر قبل مجيء وقتها، وتصحيح الوضوء بحسب الكلام المشهور، إنما يتم على أن إمتثال الأمر الإستجابي، ولا يتوقف على المقصود، يعني على أن تقع القراءة خارجاً، فلو فرض أنه توضأ بقصد التوصل لقراءة القرآن، ولم يقرأ، فوضوءه صحيح في المقام، لأن هذا الوضوء، وقع على وجه عبادي، باعتبار أن قصد التوصل إلى المطلوب النفسي، هو أحد أنحاء القصد العبادي، فإذا قد وقع الوضوء على وجه عبادي، وعدم القراءة بعده، لا تضر بعبادته، فوضوءه صحيح وعبادي، سواء وقعت القراءة بعد ذلك، أو لم تقع، وهذا معناه، أن تصحيح الوضوء، يتوقف على قصد القراءة، لا على القراءة، من قبيل ما كان في محل الكلام، في المورد الأول، حيث كان الصوم يتوقف على قصد الإقامة، لا على الإقامة خارجاً، إذن فالقراءة ليست داخلية في نظر المكلف، وإنما تمام غرضه، قائم بقصد الإمتثال، لا بالقراءة، فيرد نفس الإشكال السابق في الصوم، وهو أن الغرض، وهو تصحيح الوضوء، كيف نشأ من قصد القراءة، مع أن الغرض قائم بالقصد، لا بالمقصود، والمقصود ليس له دخل في تصحيح الوضوء، بوجه من الوجوه؟.

ومن هنا كان يحتاج هذا المكلف، بناء على هذا الكلام المشهور، إلى نفس ما إحتاج إليه المسافر هناك، بأن يُرَغَّب نفسه في القراءة حقيقة، ويوجد في نفسه، نكتة قائمة بالقراءة، فيُفَكِّر في ثوابها وما يترتب عليها من القرب نحو المولى تعالى، وحينئذٍ، يحصل له مصلحة وغرض في المقصود، وهو القراءة، فيحصل له قصد القراءة، ويصبح هذا القصد، محركاً له نحو الوضوء، وحينئذٍ، يقع الوضوء على وجه عبادي.

### الإيراد المبنائي

وتفصيل المناقشة في أصل مبنى هذا الكلام المشهور متروك إلى موضوع آخر، وإجماله، هو أن الوضوء قبل الوقت، يصح بقصد التوصل إلى صاحبة الوقت، أيضاً، بلا حاجة، إلى أن يُحدث في نفسه رغبة في القراءة،

وذلك لأن وقوع الوضوء عبادياً، يتوقف على ركنين.

الركن الأول، هو أن يكون الوضوء مطلوباً، إمّا خطاباً وملاكاً، أو ملاكاً فقط، لوضوح أن كل فعل، إذا لم يكن مطلوباً من قبل المولى، لا خطاباً ولا ملاكاً، فلا معنى للتقرب به نحو المولى.

الركن الثاني، هو أن يؤتى بالفعل، بداعٍ من الدواعي التي تُعتبر عقلاً، أنها دواعٍ إخلاصية للمولى، وراجعة إلى الإهتمام بشؤون المولى.

وكلا هذين الركنين، موجود في الوضوء، قبل صلاة الظهر، إذا أتى به بقصد التوصل إلى هذه الصلاة قبل وقتها.

أما الركن الأول، وهو كون الوضوء مطلوباً للمولى، فهو ثابت في المقام، فإن الطلب المولوي للوضوء، ثابت لأبلحاظ الأمر الغيري بل بلحاظ الإستحباب النفسي، بناء على ما هو الصحيح، من أن الوضوء مطلوب بالطلب النفسي، مطلقاً، قبل وقت الصلاة، وبعد وقت الصلاة، فالركن الأول للعبادية، محفوظ، ببركة الأمر الإستجابي بالوضوء.

وأما الركن الثاني، وهو أن يؤتى بالوضوء، بقصد من القصد المعتبرة في نظر العقل قصوداً حسنة في مقام العبودية للمولى، فهذا الركن، أيضاً محفوظ في المقام، فإن من يأتي بإحدى المقدمات، قبل وجوب ذبيها، تحفظاً، لأجل إمتثال أمر المولى في ظرفه، فإن مثل هذا القصد، يُعتبر ناشئاً من الإخلاص في مقام العبودية، ويُعتبر قصداً حسناً، ومظهراً من مظاهر الإخلاص في مقام العبودية.

إذن فقد تمّ كلا الركنين، مطلوبية الوضوء شرعاً، ببركة الإستحباب، وكون القصد حسناً عقلاً، بلحاظ، أن هذا القصد، إخلاص للمولى في مقام العبودية، إذن فالوضوء يصح على واقعه، من دون حاجة إلى صرف المكلف عن واقع نيته، إلى نية أخرى، ولكن لو إحتيج إلى هذا الصرف، فإنه لا يكفي فيه مجرد التلفظ بنية الوضوء، بقصد قراءة القرآن، بل لا بدّ من إحداث نكته،

تقتضي رغبة حقيقية في القراءة، لكي يتحقق قصد القراءة، وبعد هذا، يقع الموضوع بهذا القصد.

وبهذا إنتهى الكلام، في الفصل الأول، فيما يتعلق، بمادة الأمر، ثم يليه الكلام، فيما يتعلق بصيغة الأمر.



## الفصل الثاني

صيغة الأمر

والكلام في صيغة الأمر يقع في عدة جهات



## الجهة الأولى

### في تشخيص مدلول صيغة الأمر

لا إشكال في أن قوله (صلّ) يدل على الطلب، ولكن الكلام في كيفية هذه الدلالة.

فكان يُقال أولاً بنحو الكلام الساذج، أن صيغة إفعال موضوعية للطلب، ولا ينبغي أن يكون المقصود من ذلك، ما هو ظاهر لفظه، بحيث أنّ صيغة «إفعال» تكون موضوعية لمفهوم الطلب، على حدّ موضوعية لفظ الطلب لمفهوم الطلب، لأن مفهوم الطلب مفهوم إسمي، وليس من المفاهيم المرادفة مع صيغة «إفعال» ولأن صيغة «إفعال»، موضوعية لمعنى حرفي، كما هو الحال في الهيئات.

إذن، فلا بدّ وأن يكون المقصود، من كون صيغة «إفعال» موضوعية للطلب، أي أنها موضوعية بنحو تفيد الطلب، وإن لم يكن الموضوع له إبتداء هو مفهوم الطلب، كما ينبغي منذ البدء، إستبعاد ما أفاده السيد الأستاذ، من أن صيغة «إفعال»، موضوعية لإبراز إعتبار<sup>(١)</sup> نفسي، وهو إعتبار الفعل على ذمة<sup>(٢)</sup> المكلف، لأن ما أفاده، مبني على جعل الدلالة التصديقية، هي الدلالة الوضعية.

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٢٣.

(٢) أجود التقريرات - هامش - الخوئي ص ٩٦.

ومن الواضح أن صيغة إفعال لها دالتان:

أ - دلالة تصورية محفوظة، سواء صدرت من العاقل، أو من غيره، من الجاد، أو من الهازل، فإنها دلالة تصورية، تنتقش تصوراً في الأذهان.

ب - ودلالة تصديقية، بمعنى أنها تكشف، عن أنّ هناك شيئاً في نفس المتكلم، نسمّيه بالدلالة التصديقية، سواء عبّرنا عنه بالإعتبار، أو عبّرنا عنه بالإرادة، أو بأي عبارة أخرى.

ونحن الآن في مقام التفتيش عمّا هو المدلول له وضعاً.

والدلالة الوضعية، كما سبق في بحث الوضع، هي عبارة، عن الدلالة التصورية، فإن الوضع لا يُنتج أكثر من ذلك، بينما الدلالة التصديقية هي عبارة عن ظهور سياقي حالي زائد على الدلالة التصورية، ولها ملاك آخر، غير الوضع، ولذلك لا يصح أن نحشر الدلالة التصديقية، عندما يكون البحث عن المعنى الموضوع له صيغة «إفعال» وتشخيصه، وإنما الكلام عن الدلالة التصديقية، يأتي متأخراً عن هذا، وإنما وقع السيد الخوئي «قده» في ذلك، لأنه التزم في باب الوضع، بأن الوضع هو التعهد، وهذا الإلتزام إقتضى منه الإلتزام، بكون الدلالة الوضعية، هي الدلالة التصديقية كما تقدم، ولهذا صار يفتش عن مدلول تصديقي لصيغة «إفعال»، بينما نحن نفتش عن المدلول الوضعي لصيغة «إفعال»، والذي تدل عليه دلالة تصورية.

ولإيضاح ذلك، نذكر مقدمة، ملخصاً عمّا أوضحناه في بحث الجمل الفعلية، حتى نصل إلى صيغة «إفعال»، وقد ذكرنا هناك، أن الجملة الفعلية (ضَرَبَ وَيَضْرِبُ) تدل على النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، بالنحو الذي يناسب فاعلية ذلك الفاعل مع ذلك الفعل، فكل من يسمع جملة، «ضَرَبَ زيدٌ» أو يضربُ زيدٌ، يتبادر إلى ذهنه هذه النسبة الصدورية، بين الضرب والفاعل، وإن كان لا يمكن القول بأنّ هذه النسبة الصدورية، هي تمام مفاد «ضرب زيد»، وقد برهنّا هناك على ذلك، بمجموع أمرين.

أ - الأمر الأول، هو أن جملة «ضَرَبَ زيدٌ»، لا إشكال في دلالتها، على النسبة التامة، فهي جملة تامة يصحُّ السكوت عليها.

ب - الأمر الثاني من البرهان، هو أن النسبة الصدورية، بين الفعل والفاعل، أو بين «الضَرْبِ والضَّارِبِ»، نسبة حقيقية خارجية، موطنها ووعاؤها الخارج هو عالم الحقيقة، لا عالم اللحاظ والتصور، وقد برهننا في أبحاث الوضع، وأبحاث المعاني الحرفية، بأن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، يستحيل أن تكون نسبة تامة في عالم الذهن، بل يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية في عالم الذهن، كما برهننا على ذلك هناك، وبعد أخذ هذين الأمرين، يتبرهن أن جملة، «ضَرَبَ زيدٌ»، لا يمكن أن يكون مفادها محضاً. هو النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لأن هذه الجملة، تدل على النسبة التامة بلا إشكال، بينما النسبة الصدورية بين الفعل والفاعل، لا يُعقل أن تكون نسبة تامة، لأنها نسبة خارجية، وكل نسبة، يكون موطنها الأصلي هو الخارج، حينما تنتقل إلى الذهن، يجب أن تكون نسبة ناقصة تحليلية، ولا يمكن أن تكون نسبة تامة، إذن فلا يمكن، أن تكون هذه النسبة، هي مفاد «ضَرَبَ زيدٌ» ولهذا اخترنا، أن تكون هذه الجملة، مشتملة على نسبتين.

نسبة ناقصة هي مفاد هيئة الفعل، «ضَرَبَ»، وهي عبارة عن النسبة الصدورية، أي أن هيئة الفعل، «ضَرَبَ» تدل على «ضَرْبٍ» خاص، مُتَحَصِّص، بكونه صادراً من ذات مَّا، وهذه النسبة الصدورية المتحصصة، نسميها، بالنسبة التحليلية الناقصة.

ونسبة تامة، وهي مفاد هيئة الجملة، أي هيئة «ضَرَبَ زيدٌ»، فإنها تدل على النسبة التامة، وقد قلنا في بحث المعاني الحرفية، أن حقيقة النسبة التامة، هي تلك النسبة التي موطنها الأصلي هو عالم الذهن، وعالم اللحاظ، لأنها تُستورد من الخارج، وقد سميناهما بالنسبة التصادقية، أي نسبة التصادق، بين مفهومين، في مقام ملاحظتهما فانيين في عالم الواقع وعالم الخارج.

إذن فمفاد هيئة «ضَرَبَ زيد»، هو النسبة التصادقية، بين الذات التي وقعت طرفاً للنسبة الناقصة، وبين زيد، فكأن «ضَرَبَ زيد»، يرجع إلى قولنا، أن الذات التي وقع منها الضرب، هي زيد، وهناك نسبة صدورية ناقصة، هي مفاد هيئة «ضَرَبَ»، وهذه النسبة، أحد طرفيها، هو الضَرْب، والطرف الآخر، هو الذات المبهمة، وهذا الإبهام، عبارة عن القيد لها، ثم يأتي بعد ذلك، هيئة الجملة التي مفادها، هو النسبة التامة التصادقية، بين تلك الذات المبهمة، وبين زيد، فإذا كانت تلك الذات المبهمة هي زيد، إذن فقد حَصَلَ التصادق بين تلك الذات المبهمة، وبين زيد، وبذلك حَصَلَت النسبة التامة.

وبعد هذه المقدمة، ندخل فيما هو المقصود في المقام، وهو مفاد، إضرب زيداً، أو إضرب يا زيد، وهنا أيضاً يوجد نسبتان لا محالة، نسبة ناقصة، ونسبة تامة. النسبة الناقصة، هي مدلول هيئة «إفعل»، على حدّ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة «ضَرَبَ» و «يَضْرِبُ»، والنسبة التامة، هي مدلول هيئة الجملة، «إضرب أنت» مع تقدير الفاعل لا محالة، إذ أن فعل الأمر، هو أيضاً، بحاجة إلى فاعل، ويتشكّل من هذا الفاعل، وجملة «إفعل أنت»، جملة فعلية لها هيئة وهذه الهيئة، موضوعة للنسبة التامة.

والآن نريد أن نعرف، ما هو الفرق بين، «إفعل» وبين «فعل»، فهل الفرق في جانب النسبة الناقصة، أو في جانب النسبة التامة.

طبعاً لو كانت النسبة الناقصة هنا، هي عين النسبة الناقصة هناك، والنسبة التامة هنا، هي عين النسبة التامة هناك دون إدخال أي تعديل، إذن لما كان هناك فرق بين «فعل» و «إفعل»، بينما الفرق ثابت بالوجدان، إذن فلا بدّ وأن يكون قد أُدخل تعديل، إمّا في طرف النسبة التامة، التي هي مفاد هيئة الجملة، وإمّا في مفاد النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل.

من هنا كان أمامنا بدوّاً احتمالان.

١ - الاحتمال الأول، أن يكون الفرق، بلحاظ النسبة التامة، بمعنى أن

هيئة «إفعل»، موضوعة، بقطع النظر عن جملتها، أيضاً للنسبة الصدورية، بنحو النسبة الناقصة التحليلية، كما أن هيئة «فَعَلَ»، بقطع النظر عن جملتها وعن فاعلها، موضوعة للنسبة الناقصة التحليلية، فمن هذه الناحية، لا فرق بين مفاد «فَعَلَ زيدٌ» أو «إفعل يا زيد» وإنما الفرق بينهما في النسبة التصادقية التامة، التي هي مفاد الجملة، فإن النسبة التصادقية في «فَعَلَ زيد» مرجعها إلى التصادق، بين الذات المبهمه، التي أخذت طرفاً للنسبة الناقصة في، «ضَرَبَ» وبين «زيد»، كأنه يقول، إن ذلك هو هذا «ضَرَبَ»، وقد قلنا سابقاً في بحث المعاني الحرفية، إن التصادق بين مفهومين في عالم اللحاظ، لا بد وأن يكون، بلحاظ فئتهما لا بما هما في الذهن، إذ من الواضح، أنه بما هما في الذهن وعالم اللحاظ، هما متغايران، إذن فلا بد من ملاحظة المضي فيه، وهذا المضي فيه.

تارة، يكون هو عالم الخارج، كما في قولنا «ضَرَبَ زيد»، فالنسبة التصادقية هنا، بين المفهومين في عالم الخارج والتحقيق، بين الذات المبهمه في «ضَرَبَ» وبين «زيد» بلحاظ عالم الخارج.

وتارة أخرى يكون المضي فيه، أي النسبة التصادقية، بلحاظ عالم آخر، غير عالم الخارج، من قبيل عالم الإستفهام، في قولنا. «هل زيد ضارب» أو عالم الترجي أو التمني، فإنه هنا، يدل على النسبة التصادقية التامة، لكن لا بلحاظ عالم الخارج، بل بلحاظ عالم الطلب، الذي هو من قبيل عالم الإستفهام، وعالم التمني والترجي وغيره من العوالم، فالذات التي تضرب هي «زيد» لكن بلحاظ العالم الطلبي، لا بلحاظ عالم الخارج، وعلى هذا الأساس، ففي هذا الإحتمال، النسبة الناقصة في «فعل، وإفعل» واحدة، والنسبة التامة التصادقية تكون في «فَعَلَ زيد» مبنية بلحاظ عالم الخارج، وفي «إفعل يا زيد» مبنية بلحاظ عالم الطلب.

وهذا الإحتمال للفرق غير صحيح، وذلك، لأن لازمه أن لا يكون هناك فرق بين «إفعل» و«فَعَلَ» بقطع النظر عن طرو الجملة عليه، لأن الفرق ما بين

«فعل زيد» و«إفعل يا زيد» نشأ بلحاظ النسبة التصادقية، التي هي مفاد الجملة التامة، إذن معنى هذا، أنه لو قطعنا النظر عن النسبة التصادقية، وعن مفاد الجملة التامة، ونظرنا إلى الفعل، بما هو هو، لا بما هو جزء من جملة، حينئذ لا يبقى فرق فيما بينهما، لأننا إذا نظرنا إلى الفعل بما هو هو، لا يبقى عندنا إلا النسبة الناقصة، والمفروض أن النسبة الناقصة فيهما على حد سواء، مع أن الوجدان اللغوي قاضٍ، أن الفرق بينهما محفوظ حتى لو نُظر إليه بما هو هو، بقطع النظر عن كونهما جزئين من جملتين، بداهة وجود الفرق بين فعل الماضي، وفعل الأمر بما هُما هُما، وهذا دليل، على أن الفرق بينهما، لم ينشأ فقط محضاً، من طرف النسبة التصادقية، التي هي من تبعات هيئة الجملة، بل لا بدّ من فرض فرق بينهما، بلحاظ النسبة الناقصة التي هي مفاد هيئة الفعل، إذن فهذا الاحتمال لا يمكن المساعدة عليه.

## ٢ - الإحتمال الثاني:

أن يكون الفرق بلحاظ النسبة الناقصة، التي هي مدلول هيئة الفعل، فهئية «ضَرَبَ» أو «يَضْرِبُ» موضوعاً للنسبة الناقصة، التي هي النسبة الصدورية، أي صدور الفعل من الفاعل، بنحو المعنى الحرفي، لأن صدور الفعل من الفاعل يوجد ربطاً مخصصاً ونسبة مخصصة بينهما، وهذا الربط، من النسب الناقصة، بإعتبار أن موطنه الأصلي، هو عالم الخارج، وأمّا هيئة «إفعل»، فمفادها نسبة ناقصة أخرى، أيضاً موطنها الأصلي، هو عالم الخارج، وهي النسبة الإرسالية، أو الإلقائية، أو الدفعية.

وتوضيح ذلك.

أنّه لا إشكال، في أنه من الممكن، أن نتصور بحسب عالم التكوين، إلقاء عين على عين، كإلقاء زيد على الأرض، وهذا فرد حقيقي من الإلقاء، وهناك فرد آخر عنائي من الإلقاء أيضاً، بحسب عالم التكوين، وهو إلقاء زيد على العمل، لا على العين، كما إذا ألقيت بزيد على الكتاب، بقصد أن تجبره على المطالعة، فتقول ألقيناه على المطالعة، ودفعناه نحو المطالعة، وهذا

الإلقاء والدفع، إلقاء ودفع تكويني، ولكنه بحسب الحقيقة هو دفع نحو الكتاب، لا نحو المطالعة، إذ أن المطالعة ليست عيناً خارجية، حتى يتأتى الدفع نحوها، لكنه بالعناية دفع نحو المطالعة، بإعتبار أن الكتاب أداة للمطالعة، فيصدق على هذا الدفع الخارجي التكويني، بنحو من العناية، أنه دفع نحو المطالعة، ولهذا تقول دفعته نحو المطالعة، وهذا الدفع، يولد نسبة وربطاً مخصوصاً بين المدفوع والمدفوع إليه، وهذه النسبة نسميها، بالنسبة الإرسالية أو الدفعية أو التحريكية أو ما شئت فعبر عن هذه النسبة، والربط المخصوص، الحاصل بين شيئين، بلحاظ دفع أحدهما نحو الآخر، وهذه النسبة الإرسالية، هي في مقابل النسبة الصدورية إذ أنه تارة، «زيد» يطالع في الكتاب حقيقة، فتصدر منه المطالعة فيكون بينه وبين المطالعة نسبة صدورية، وأخرى لم تصدر منه المطالعة، ولكن أُلقي ودُفع نحو مطالعة الكتاب، فهنا، تكون النسبة، نسبة إرسالية إلقائية، لكن الإلقاء هنا، عنائي لا حقيقي، لأنه لم يُلَقَ على المطالعة بل على الكتاب ومع هذا، يتحصل من هذا الإلقاء، نسبة إرسالية، وهي نسبة من النسب الخارجية، على حد النسبة الصدورية، وحيثُ يُقال، أن مفاد، صيغة «إفعل»، هو عبارة عن هذه النسبة الإلقائية الإرسالية، فإننا تارة، نريد أن نعبر عن النسبة الصدورية، بين زيد، والمطالعة، فنقول، زيد طالع الكتاب، أو هو، يطالع الكتاب، وأخرى، نريد أن نعبر عن نسبة، تحصل بدفع زيد نحو المطالعة، فنقول، طالع يا زيد الكتاب، فمفاد، «إفعل»، عبارة، عن نسبة خارجية ناقصة، وهي النسبة الإرسالية الدفعية، وحيث أن هذه النسبة الإرسالية، تكون عادة من لوازم إرادة الشيء ومعلولة لإرادة الشيء، تكون صيغة «إفعل» دالة بالدلالة التصورية الإلزامية على الإرادة، فحينما تدفع زيدا نحو الكتاب، دفعك هذا، إنما كان، من أجل أن يقرأ ويستفيد، فهذه النسبة الإرسالية بحسب العالم الخارجي، دائماً وعادة، تكون معلولة لإرادة المادة، وبإعتبار هذه الملازمة، تكون لفظة «إفعل»، دالة بالدلالة المطابقة التصورية بالوضع على النسبة الإرسالية، ودالة بالدلالة التصورية الإلزامية، على الإرادة، كدلالة كلمة الشمس بالمطابقة تصوراً على

قرص الشمس وبالدلالة التصورية الإلزامية، على الضوء المنتشر في العالم، باعتبار إرتكاز الملازمة بين القرص والضوء، كذلك الحال هنا، ف«إفعل» بحسب الحقيقة لها مدلولان تصوريان، مدلول تصوري مطابق، وهو النسبة الإرسالية، ومدلول تصوري إلزامي، بمعنى أنه ينتقش في الذهن تصوراً، وهو الإرادة، ولهذا لو سمعنا كلمة «إفعل» من الحجر، ينتقش في الذهن كلا هذين التصورين، النسبة الإرسالية، وإرادة المادة تصوراً أيضاً، باعتبار الملازمة النوعية بين هذين المطلبين.

وأما الطلب، فإن قلنا، بأن الطلب عبارة أخرى عن الإرادة<sup>(١)</sup>، كما هو مبنى صاحب الكفاية، إذن فدلالة صيغة «إفعل» على الطلب، يكون بالدلالة التصورية الإلزامية، وإذا قلنا بأن الطلب، شيء وراء الإرادة<sup>(٢)</sup>، وهو السعي نحو تحصيل المقصود، وإلاً مجرد الإرادة والشوق النفساني، دون التحرك الخارجي نحو المقصود، لا يصدق عليه طلب، فحينئذ، تكون صيغة إفعل في المقام، باعتبار كونها دالة على الإرادة، وباعتبار كونها واقعة في طريق تحصيل المقصود، فهي تكون مصداقاً للطلب حقيقة، ويكون عنوان الطلب منطوقاً على الصيغة حقيقة، على حد إنطباق العنوان الانتزاعي على منشأ إنتزاعه.

ثم إن لصيغة «إفعل» وراء مدلوليها التصوريين، مدلولاً تصديقياً، وهو عبارة عن كشف الصيغة، عن أن في نفس المتكلم يوجد إرادة، وهذه الدلالة التصديقية غير مربوطة بالوضع، كما تقدم في مبحث الوضع، من أن الدلالات التصديقية للألفاظ، دلالات سياقية، تنشأ من الظهور الحالي، ومن السياق، ولا دخل للوضع فيها، وأما الوضع فإنما هو أساس للدلالات التصورية.

ثم بعد أن إتضح مدلول الصيغة، نقول، بأن المعروف بين المحققين

(١) المشكيني - ج ١ - ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام الآمدي ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٢.

المتأخرين، بأن صيغة «إفعل» لها معنى واحد، وهو ما ذكرناه، خلافاً لما كان يُتراءى من الأقدمين، حيث جعلوا لصيغة «إفعل» معان متعددة، في مقابل الطلب، كالإستهزاء، والتسخير، والتعجيز، وغيره، بينما المتأخرون، قالوا بأن للصيغة مدلول تصوري واحد، وإثماً الفرق في المداليل التصديقية ففرق بين «صلّ» وذُقْ إنك أنت العزيز الكريم، والفرق في المدلول التصديقي لا في المدلول التصوري، فهو واحد في الجميع، لكن الدواعي تختلف، والسيد الخوئي جرياً على مبناه، لم يوافق هؤلاء، لأنه بنى على أن المدلول التصديقي هو معنى الصيغة، وقال، بأن معنى صيغة «إفعل»، هو إعتبار الفعل على ذمة المكلف<sup>(١)</sup> وطلبه منه، وعلى هذا التزم بمعانٍ عديدة للصيغة، فتارة تُستعمل في الطلب، وأخرى في الإستهزاء، وثالثة في التعجيز، وهكذا، وهذه معانٍ متباينة، فلا بُدَّ من الإلتزام بتعدد معاني الصيغة.

وهذه النتيجة التي إنساق إليها السيد الخوئي، في المقام، لها لازم غريب أيضاً مضافاً إلى بطلان أصل مبناه، وهذا اللازم هو، أن لا تكون مادة الأمر في موارد التعجيز وغيره من الموارد، مستعملة في المعنى أصلاً، وتوضيح ذلك:

لو قلت لزيد «طر إلى السماء»، وكنت تريد بذلك التعجيز، فتارة، نفرض أن هذا القول، مستعمل في النسبة الإرسالية كما يقول المشهور، غاية الأمر إن استعمال اللفظ في النسبة الإرسالية وفي الدفع نحو السماء تارة يكون بداعي الطلب وأخرى يكون لتنبهه إلى عجزه عن الطيران إلى السماء. وهذا أمر معقول.

إذن، فكلية «طر» قد إستعملت في معناها تصوراً مادة وهيئة، وأما إذا فُرض، أن كلمة «طر»، معناها إبتداء، هو المدلول التصديقي، وهو في المقام عبارة عن التعجيز، فبحسب الحقيقة هنا التعجيز لا ربط له بمدلول المادة،

(١) أجود التقريرات - الخوئي هامش - ص ٩٦.

وهو الطيران إلى السماء، لأن التعجيز، لا يكون تعجيزاً بالطيران إلى السماء، وإنما يكون تعجيزاً، بالأمر بالطيران إلى السماء، فالتعجيز، معناه، إبداء مطلب، يظهر به عجز زيد، والمطلب الذي يكون موجباً لظهور العجز، إنما هو الأمر بالطيران، لأن نفس الطيران، وكذلك الحال فيما إذا أمر الفقير، بشراء القصر إستهزاءً به، فإن الإستهزاء، يكون بالأمر بالشراء لا بنفس الشراء، بل لو اشتراه حقيقة، لما إستهزء به، لأنه غني.

وعلى هذا، لا بُدَّ في المقام، من تعطيل مدلول المادة رأساً بأن يُقال، بأن المادة لم تُستعمل في معنى، أو إستعملت في معنى، ولكنه ليس هو متعلق التعجيز ولا هو متعلق الإستهزاء، فليس الإستهزاء بمدلول المادة، يعني شراء القصر، وليس التعجيز بمدلول المادة أي بالطيران، وهذا كاشف قطعي، عن أن الإستهزاء والتعجيز وغير ذلك فرع الفراغ عن وجود مدلول محفوظ في سائر الموارد لصيغة إفعال، وهو النسبة الإرسالية الدفعية حتى يُتصور، تارة الطلب، بهذه النسبة، وأخرى التعجيز بهذا الإرسال.

فالتعجيز والإستهزاء وغيره، يحتاج في المرتبة السابقة، إلى فرض شيء غير مدلول المادة، فمجرد مدلول المادة وهو الطيران إلى السماء، ونفس شراء القصر، لا يكفي في تعقل التعجيز والإستهزاء، بل لا بُدَّ من فرض شيء آخر، وراء المادة.

فالصحيح ما عليه المشهور، من أن صيغة «إفعال»، لها مدلول واحد محفوظ في سائر الموارد، وإن اختلفت دواعي الإستعمال.

ثم إن صيغة «إفعال»، حين صدورها، هي مستعملة في النسبة الإرسالية، بمقتضى أصالة الحقيقة، لكن، هل هي مستعملة بداعي الإرادة، أو بداعي التعجيز مثلاً، مع عدم وجود قرينة خاصة على شيء من ذلك، فما هو مقتضى ظهور العبارة؟.

لا إشكال في أن ظاهر العبارة، هو أن تكون مستعملة بداعي الإرادة، لا

بداع آخر، إذ أن حملها على داع آخر، يحتاج إلى قرينة خاصة، وما لم تقم تلك القرينة الخاصة، فالظهور الأولي يقتضي الحمل على الإرادة، فيصير مدلول العبارة التصديقي، هو الإرادة، لكن وقع الكلام في منشأ هذا الظهور، فكيف نشأ هذا الظهور، مع أن صيغة «إفعل» مستعملة في معناها الحقيقي، وهو النسبة الإرسالية، فلماذا يكون لها ظهور في أنها مستعملة بداعي الإرادة لا بسائر الدواعي الأخرى؟.

صاحب<sup>(١)</sup> الكفاية (قده) فسّر منشأ هذه الدلالة، على سلفيته، حيث يمكن أن يُقال، بأن الوضع قد قيّد في المقام، فوضع لفظ صيغة «إفعل» للنسبة الإرسالية مقيّد بأن يكون الإستعمال، بداعي الإرادة مثلاً أو بغيره من الدواعي، فيؤخذ هذا الداعي قيّداً في نفس الوضع، لا في المعنى الموضوع له، حيث أن المعنى الموضوع له واحد في سائر الموارد وهو النسبة الإرسالية.

وهذه المحاولة تقدّم نظيرها منه، في بحث المعاني الحرفية، حيث ادّعى، بأن اللحاظ الآلي لم يؤخذ في المعنى الموضوع له، ولكنه أخذ في نفس الوضع، وقد تقدم البرهان على بطلانه في بحث الوضع والمعاني الحرفية، حيث ذكرنا أن الوضع ليس من المجعولات الاعتبارية، على حد المجعولات الشرعية الصالحة لأن تؤخذ مقيدة بقيد من القيود الواقعية، فمحاولته لا ترجع إلى محصل، بل يمكن أن يُبين هذا الظهور بتعبير آخر، وهو أن صيغة إفعل لها دالتان تصوريّتان، دلالة تصورية على النسبة الإرسالية، ودلالة تصورية إلزامية على الإرادة، من باب الملازمة بين الإرسال والإرادة، وحينئذٍ، لو فرض، أنّ المدلول التصديقي لصيغة «إفعل» كان هو الإرادة، إذن فقد تطابق المدلول التصديقي مع كلا المدلولين التصوريين لأنّ الصيغة دلّت تصوراً على مفهوم الإرادة ودلّت تصديقاً على واقع الإرادة،

(١) كفاية الأصول، مشكيني ج ١ ص ١٠٢.

فالسنخية بين المدلول التصديقي والمدلول التصوري، محفوظة في المقام، وهي الأصل العرفي الإرتكازي العام.

وأما إذا فرض أن المدلول التصديقي، كان عبارة عن التسخير تارة، وعن التعجيز أخرى، إذن، لم يحصل هناك تسانخ بين المدلول التصديقي والمدلول التصوري لأن الصيغة تدل تصوراً على الإرسال الناشئ من الإرادة، وتصديقاً لا تدل على الإرادة، وإنما تدل على التعجيز مثلاً، فلم يكن هناك سنخية، بين المدلولين، فأصالة السنخية والتطابق التي هي أصل عرفي عقلائي عام، تكون بنفسها منشأً لنكتة ظهور الخطاب في أنه بداعي الإرادة لا بداعٍ آخر.

وإن شئتم قلتم بتعبير آخر، أن سائر الدواعي الأخرى غير الإرادة بحسب الحقيقة، تفترض قبلها إرادة، وهذا بخلاف الإرادة فإنها لا تفترض قبلها تسخيراً ولا تعجيزاً فإن مَنْ يستعمل صيغة «إفعل» بداعي الإرادة، ليس له أي نظر إلى التعجيز والتسخير، وأما مَنْ يستعملها بداعي التعجيز أو التسخير مثلاً، فلا يتحقق التعجيز ولا التسخير إلاً بافتراض الإرادة، لأن من يريد شيئاً، حتى يظهر للآخر عجزه، يحتاج إلى فرض الإرادة، ولو إدعاءً وعناية، بينما داعي الإرادة، لا يحتاج إلى الدواعي الأخرى، ولو عناية وإدعاءً.

فمن هنا كان طبع المطلب يقتضي تعيين داعي الإرادة، وحمل الصيغة على داعي الإرادة، حيث أن داعي غير الإرادة بنفسه يحتاج إلى عناية ومؤونة زائدة، وهي فرض إرادة أولاً، ثم التحول منها إلى بقية الدواعي، وهذه المؤونة الزائدة، منفية بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

إذن نخلص مما تقدّم، بخمس حيثيات لصيغة إفعل: اتضح أن للصيغة مدلولين تصوريين، مدلول تصوري مطابقي، هو النسبة الإرسالية، ومدلول تصوري بالملازمة، هو عبارة عن الإرادة، لأن الإرسال ملازم للإرادة فيكون الدال على أحد المتلازمين تصوراً دالاً أيضاً تصوراً بالدلالة التصورية الإلزامية على ملزومه، ثم إن وراء هاتين الدالتين، دلالة تصديقية، بمعنى كون الصيغة

كاشفاً عن ثبوت فرد من الإرادة في نفس المتكلم، وهذا الكشف التصديقي ليس مربوطاً بباب الوضع، بل بالظهور الحالي الإطلاقي، فهذه ثلاث دلالات لصيغة «إفعل»، ثم إن الصيغة، لها دلالة على مفهوم الطلب، لأن الظاهر عرفاً من لفظ الطلب، هو السعي والتحرك نحو المقصود لا الإرادة، وحينئذٍ صيغة «إفعل»، باعتبار دلالتها التصورية الأولى، وهي دلالتها على النسبة الإرسالية، تكون دالة تصوراً وبالتبع، على نفس مفهوم الطلب، لأن الإرسال والدفع مصداق للطلب، والدال تصوراً على المصداق، دال تصوراً وبالتبع على عنوان ذلك المصداق، من قبيل أن كلمة رمان، دالة على رمان بالمطابقة تصوراً، ودالة تصوراً على عنوان الفاكهة، باعتبار أن الرمان مصداق للفاكهة، وكذلك صيغة «إفعل» فهي تدل تصوراً بالمطابقة على الإرسال والدفع، فمن هذه الناحية تدل على مفهوم الطلب أيضاً، تصوراً، باعتبار أن الإرسال والدفع، مصداق لعنوان الطلب، والدال تصوراً على المصداق، دال كذلك تصوراً وبالتبع على عنوان ذلك المصداق، فهذه دلالة على الطلب تصورية، في طول الدلالة التصورية على الإرسال والتحرك، ثم إنه إذا كان لصيغة «إفعل» دلالة تصديقية على الإرادة، بمعنى الكشف عن وجود الإرادة في نفس المتكلم، إذن فبلحاظ كون الصيغة كاشفة عن الإرادة في نفس المتكلم، تكون بنفسها مصداقاً حقيقياً للطلب من قبل المتكلم، لأن المولى بكشفه عن إرادته، يسعى إلى تحصيل مقصوده حقيقة، إذن، فهذا سعي نحو المقصود حقيقة، فهو إذن مصداق للطلب حقيقة، إذن فلصيغة «إفعل» مصداقية حقيقية للطلب، باعتبار حثية كشفها عن الإرادة، فهذه حثيات خمسة في صيغة إفعل.

## الجهة الثانية

### في دلالة الصيغة

هل أن صيغة الأمر تدل على الوجوب، أو على الجامع بين الوجوب والاستحباب؟

قلنا أن للصيغة مدلولاً تصديقياً، حيث تدل على الإرادة في نفس المتكلم، فهل تدل على ذلك بمرتبة الوجوب أو بمرتبة الاستحباب أيضاً؟. تقدم الكلام عن نظير ذلك في مادة الأمر وذكرنا أن المسالك في توجيه دلالة مادة الأمر على الوجوب ثلاثة.

#### المسلك الأول

هو مسلك الميرزا، ومضمونه أن الدلالة بحكم العقل<sup>(١)</sup>، وهذا المسلك لو تم، يأتي هنا حرفاً بحرف، إذ يُقال، أنه كلما صدر طلب من المولى، ولم تقم قرينة على الترخيص في المخالفة، فالعقل يحكم بالوجوب، وذلك لا يفرّق، بين أن يكون الطلب، صادر بصيغة الأمر، أو بمادته، وقد تقدّم الكلام في إبطال هذا المسلك في مادة الأمر.

#### المسلك الثاني

هو أن تُثبت الوجوب بالإطلاق، إذ يقال بأنّ اللفظ الدال على الطلب أو

---

(١) فرائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٧٠ - ٧١.

على الشوق والإرادة، وإن كان وضعاً ملائماً مع المرتبة الشديدة والضعيفة، لكن يتعين الحمل على المرتبة الشديدة، بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلو فرضنا أن لفظ الإرادة موضوع للجامع ما بين الإرادة الشديدة والضعيفة، وقال أريد منك كذا، يتعين حمل اللفظ على الإرادة الشديدة بالإطلاق.

بتقريب تقدّم في مادة الأمر، بدعوى أن الشديد، أخف مؤونة من الضعيف، وكلّما دار الأمر بين الأشد مؤونة، ولأخف مؤونة تعين حمل اللفظ على الأخف وهو المرتبة الأعلى من الإرادة.

وقد تقدّم، لماذا كانت المرتبة الأعلى أخف مؤونة، مع دفعه فيما سبق، لكن لو بنينا على هذا المسلك، وقطعنا النظر عن بطلانه، فقد يُقال، بعدم جريانه في صيغة «إفعل»، لأن هذا المسلك، إنما يتأتى تطبيقه على لفظ، يدل على الإرادة والشوق ونحو ذلك من الأمور القابلة للشدة والضعف، وحيثُ بالإطلاق ومقدمات الحكمة يتعين بأن المقصود هو المرتبة الشديدة من الإرادة والشوق، وأمّا صيغة «إفعل» فمدلولها هو الإرسال والدفع، ومن المعلوم أن الإرسال والدفع، لا يختلف شدة وضعاً باختلاف شدة الشوق وضعفه، فإذا كنت تشاق جداً بأن يسقط زيد على الأرض تدفعه نحو الأرض، وإذا كنت تشاق إلى ذلك ضعيفاً، أيضاً تدفعه إلى الأرض ففي كلتا الجائتين، الدفع محفوظ بنحو واحد، إذ ليس له مرتبتين، شديدة وضعيفة، تبعاً لشدة الشوق وضعفه، حتى تتعين إحداهما بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

وهذه الشبهة جوابها واضح في المقام، وهو أن مجرى الإطلاق في المقام، لو كان هو المدلول التصوري لصيغة «إفعل»، لكان لهذا الكلام مكان «بأن يُقال» أن المدلول التصوري المطابقي للصيغة، هو الإرسال، والإرسال ليس له مراتب.

لكن بحسب الحقيقة، مجرى الإطلاق، هو المدلول التصديقي للصيغة الذي هو الكشف عن الإرادة في نفس المتكلم، فيُقال، بأن هذه الإرادة

المنكشفة تصديقاً لصيغة إفعال، هي إمّا شديدة وإمّا ضعيفة، فبالإطلاق ومقدمات الحكمة يتعين كونها شديدة.

وبتعبير واضح، قلنا أن لصيغة «إفعال» مدلول تصوري مطابق، وهو الإرسال، ومدلول تصوري بالملازمة، وهو مفهوم الإرادة، ومدلول تصديقي كاشف عن واقع الإرادة، وما لا يُتصور فيه الشدة والضعف، إنّما هو المدلول التصوري المطابق، فلو كان هناك إشكال في عدم تعقل الشدة والضعف، فإنّما هو في مرتبة المدلول التصوري المطابق، إذن، فهذا المسلك، لو تمّ هناك في مادة الأمر، ينطبق هنا في الصيغة، لكن تقدّم في محله، أن هذا المسلك في غير محله.

### المسلك الثالث

وهو مسلك الوضع، وأن الصيغة موضوعة للوجوب، وهذا المطلوب قد يُشكّل عليه هنا، بعين الإشكال السابق، فيقال، بأنه قد يُتعقل الوضع للوجوب، بإعتبار أن الوضع للوجوب، معناه، التقييد في المعنى الموضوع له، فيتخصص المعنى الموضوع له إلى حصتين، حصّة تُسمّى بالوجوب، وحصّة تُسمّى بالإستحباب، ولكن المعنى الموضوع له، هو الإرسال والإلقاء، ليس فيه شدة وضعف، فكيف يُمكن بالوضع تقييد المعنى بالمرتبة الشديدة، مع أن الإرسال على نهج واحد.

وهذا الإشكال، يمكن أن يُجاب عنه بتعبيرات، من قبيل، أن الإلقاء بما هو إلقاء، من ناحية نفسه، وإن كان تصوراً لا يتخصص إلى حصتين، لكنه يتخصص تصوراً، من حيث منشئه، لأنّ الإلقاء تارة يكون بإرادة إعلائية، وأخرى يكون بإرادة ضعيفة، وحينئذٍ، الواضع في مقام وضع صيغة «إفعال» يمكن أن يضعها لجامع الإلقاء، ويمكن أن يضعها، للحصّة الخاصة من الإلقاء الناشئ من الإرادة الشديدة، بحيث تكون الصيغة دالة بالتبع تصوراً على تلك الإرادة القوية، وحينئذٍ، بمقتضى التطابق بين المدلول التصوري، والمدلول التصديقي، يُستكشف أن إرادة المتكلم، إرادة قوية، وهو معنى الدلالة على

الوجوب، فهذا الإشكال مندفع بالنسبة لهذا المسلك.

ولكن يُمكن تقريب دلالة الصيغة على الوجوب ببيان جديد، لا يحتاج معه إلى دعوى الوضع، أو دعوى أخذ الإرادة القوية قيّداً في المعنى الموضوع له.

وتوضيح هذا البيان هو: أنّ صيغة «إفعل» تدل بالدلالة التصورية على الإلقاء الذي هو أمر تكويني خارجي، وهذا الإلقاء، يُتصور فيه سدّ تمام أبواب العدم، بحيث أنّ المكلف مقهور، ولا مناص له تكويناً، عن أن يفعل هذا الفعل الذي أُلقي عليه، وحيث أنّ صيغة «إفعل» إستفيد من سياقها، أنها صادرة في مقام الدفع والتسبب التشريعي، فبمقتضى أصالة المطابقة، بين المدلول التصوري وبين ما هو المُتحصّل من ظاهر السياق التصديقي يكون هذا الإلقاء والتسبب التشريعي من سنخ ذلك الإلقاء التكويني، بمعنى أنه أيضاً، يستبطن مقهورية المكلف، إذ لا مناص له عن التوجه نحو الفعل، وهذا معنى عدم الإذن في المخالفة، الذي هو الوجوب.

وهذا يكون وجهاً، لكيفية إستفادة الوجوب من الصيغة وأمثالها بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لكن الإطلاق، بتقريب أصالة المطابقة بين المدلول التصوري، والمدلول التصديقي، لا بتقريب آخر.

وعليه فلا ينبغي الإشكال في دلالة صيغة «إفعل» على الوجوب، إمّا بهذا التخرّيج، وإمّا بالوضع.

## الجهة الثالثة

### دلالة الجمل الخبرية عل الطلب والوجوب

لا إشكال في صحة استعمال الجملة الخبرية، في مقام إفادة الطلب والوجوب، من قبيل «يُعِيد» و«يَغْتَسِل» ونحو ذلك، وإنما الكلام في تخريج دلالة هذه الجملة على الطلب، مع أنها موضوعة للإخبار، وفي أنّ هذه الدلالة، هل تقتضي إثبات الطلب الوجوبي، أو جامع الطلب، الملائم للإستحباب أيضاً، فالكلام يقع في مقامين.

## المقام الأول

### دلالة الجملة الخبرية على الطلب وفيه مسلكان

#### المسلك الأول:

هو ما إنعقد عليه مشهور المتأخرين، كصاحب<sup>(١)</sup> الكفاية وغيره<sup>(٢)</sup>، من أن الجملة الخبرية في كلا الموردين، الإنشاء والإخبار، هي مستعملة في المعنى الموضوع له، وهو النسبة الصدورية<sup>(٣)</sup>، فقولنا «يعيد»، أيضاً مستعمل في نفس المدلول التصوري المحفوظ في موارد الإخبار، وحيث أن دلالة هذه الجملة على الطلب، خلاف الطبع، القاضي بدلالاتها على الإخبار، كان لا بدّ من بذل عناية، فما لم تقم قرينة على هذه العناية، تُحمل الجملة على ما هو مقتضى الطبع، وهو الإخبار، والتصديق بالنسبة، وإذا قامت هذه العناية، تُحمل على إفادة الطلب، ولكن في كلتا الحالتين، المدلول التصوري واحد، وهو النسبة الصدورية، وفي مقام تصوير كيفية إفادة الطلب بالعناية من هذه الجملة مع التحفظ على مدلولها التصوري وهو النسبة الصدورية، يوجد عدة وجوه.

---

(١) المشكيني - ج ١ ص ١٠٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ١٣١ الآدي.

(٣) المشكيني ج ١ ص ١٠٤.

## الوجه الأول:

أن يُقال بأن كلمة (يُعيد)، الجملة الخبرية، مدلولها التصوري، بحسب وضعها وطبعها، هو النسبة الصدورية، ومدلولها التصديقي، بحسب ظهورها السياقي، هو قصد الحكاية والإخبار عن ثبوت هذه النسبة خارجاً.

وحينئذٍ، يُقال في هذا الوجه، أنه بالإمكان الإلتزام والتحفظ على كلا المدلولين لهذه الجملة في موارد الطلب، بمعنى أن يُفرض أن جملة (يُعيد) مستعملة في موارد الطلب، في النسبة الصدورية، على حدّ إستعمالها في سائر الموارد، وأيضاً المدلول التصديقي، وهو الحكاية والإخبار عن صدور هذه النسبة، يلتزم به في موارد الطلب، كما في سائر الموارد، غاية الأمر أنه يعترض في المقام سؤالان.

الأول، أن هذا الإخبار، إخبار كاذب، إذ كيف يكون الإخبار إخباراً، مع أنه كثيراً ما يتخلف بحسب الخارج، فلا يعيد صلاته هذا الإنسان!

والثاني، أن هذا، إذا كان إخباراً صرفاً عن وقوع النسبة خارجاً، فكيف يدل على الطلب؟.

وجواب هذين السؤالين، نكتة واحدة وهي: أن يُصار إلى تضيق دائرة الإخبار، بأن يُقال، أن الشارع بقوله، «يُعيد» هو يوجه خطابه لمن كان في مقام الإمثال، ويُخبر عن صدور النسبة من الإنسان، لا بشكل مطلق وكيفما إتفق، بل الإنسان الذي هو في مقام الإنقياد بهذا القيد، والذي هو في مقام تطبيق عمله على رأي الشارع، لا أن كلّ إنسان «يعيد»، وإلاّ، فالإنسان الذي لا يلتزم الشرع، لعله لا يُعيد صلاته، فهو إخبار في وعاء مخصوص بالنسبة إلى شخص مخصوص، هذا بالنسبة للسؤال الأول.

وأما بالنسبة للسؤال الثاني، أن يُقال، بأن دلالة هذه الجملة على الطلب تكون بالدلالة الإلزامية، حتى مع التحفظ على المدلول التصوري والمدلول التصديقي للجملة الخبرية، فهذه الجملة تدل على الطلب بالإلتزام، بإعتبار،

أن إخبار المولى عن أن من يكون عمله مطابقاً للقواعد الشرعية، يعيد، فهذا إخبار بالدلالة الإلزامية، عن أن القواعد الشرعية، تأمر بالإعادة فالمولى حينما يخبر، بأن الإنسان الذي يكون عمله مطابقاً للقواعد الشرعية «يعيد»، فهذا إخبار بالمطابقة عن الإعادة، وإخبار بالإلزام عن أن القواعد الشرعية، تطلب وتقتضي الإعادة، وبذلك تكون الجملة الخبرية دالة على الطلب.

إذن فالجواب على كلا السؤالين، بنكتة واحدة، وهي إعمال تضيق دائرة الإخبار، فالمولى يُخبر، بأن من كان في مقام الإمثال والإنقياد، يعيد صلاته، لا مطلق إنسان يعيد صلاته، ففاعل «يعيد» هو من كان عمله موافقاً للقواعد الشرعية، ولكي يكون إخبار المولى بالإعادة، دالاً بالإلزام على الطلب، فهذا ينشأ من ظهور حال المولى، في أنه في مقام إعمال المولوية، لأ مقام الحكاية البحتة، وهذا الظهور، بنفسه يكون مقيداً لمن يعيد، بخصوص الإنسان الذي هو في مقام الإمثال، وهذه العناية، وهي تضيق دائرة الإخبار بمن كان في مقام الإمثال، تحتاج إلى مثل هذه القرينة، وإلاً، لو تجردت كلمة «يعيد» عن كل قرينة، لكان مقتضى طبعها الأولي هو الإخبار المحض.

إذن وجه العناية، في حمل الجملة الفعلية على الطلب، مع أن ذلك خلاف الطبع، القاضي بحملها على غير الطلب، بل على الإخبار المحض، العناية، هي تضيق دائرة الإخبار.

### الوجه الثاني:

أن يتحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، ويقال، بأن الجملة مستعملة في النسبة الصدورية، وأيضاً يتحفظ على المدلول التصديقي، وهو قصد الحكاية، ولكن يفترض أن قصد الحكاية والإخبار، لا يكون عن المدلول المطابقي، وهو النسبة الصدورية، بل عن ملزوم المدلول المطابقي، وهو تحريك المولى وطلبه، وتوضيح ذلك:

إن النسبة الصدورية، كثيراً ما تنشأ من طلب المولى وتحريكه، فيصح

الإخبار عن الطلب الذي هو الملزوم، بلسان الإخبار عن اللازم، وهو ما يعتبر عنه بالكناية، من قبيل أن تقول، زيد كثير الرماد، فتخبر بذلك عن ملزوم كثرة الرماد، وهو أن زيداً كريم، فهنا، المدلول التصوري، هو النسبة بين المحمول والموضوع، أو بين الفعل والفاعل، محفوظ، وأمّا المدلول التصديقي، فهو قصد الحكاية، لا عن النسبة نفسها، كما في الوجه الأول، بل قصد الحكاية، عن ملزوم تلك النسبة، وهو الطلب.

إذن في هذا الوجه، لا بُدّ من بذل عناية، لدلالة الجملة الخبرية على الطلب، وهذه العناية ليست هي التقييد والتضييق، كما في الوجه السابق، بل هي الحمل على الكناية، فإنّ الكناية في نفسها، نحو عناية، لأن مقتضى طبع الكلام، أن يكون التوجه التصديقي نحو المدلول المطابقي، فجعل المدلول المطابقي جسراً إلى المدلول الإلزامي وإلى الملازم والملزومات الذي هو مفاد الكناية، هو خلاف الطبع.

### الوجه الثالث:

أن يُتَحَفَظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، وهو النسبة الصدورية، فهي مستعملة في هذه النسبة، ولكن تُسَلَخ هذه الجملة عن مدلولها التصديقي، وهو قصد الإخبار، فهنا في هذا الوجه، لا يفترض قصد الحكاية، لا عن المدلول المطابقي، ولا عن المدلول الإلزامي، ولكن يُقال أنّ النسبة الصدورية التي هي المدلول المطابقي التصوري، كثيراً ما تكون في طول النسبة الإرسالية من قبل المولى، كما تقول دفعته فاندفع، وأرسلته فذهب، إذن بعد قيام قرينة دالة على هذه الطولية، بنعقد للجملة الخبرية (يعيد) دلالة مطابقة تصويرية على النسبة الصدورية، ودلالة تصويرية إلتزامية على النسبة الإرسالية، فكلمة «يعيد» تدل على نسبتين تصويريتين، بالدلالة التصويرية، تدل تصوراً بالمطابقة على النسبة الصدورية التي هي المعنى الموضوع له، وتدل بالدلالة الإلتزامية التصويرية على النسبة الإرسالية التي كانت صيغة «إفعل» تدل عليها بالمطابقة، فإذا أصبح لكلمة «يعيد» دلالة

تصورية إلزامية على النسبة الإرسالية، كشفت عن الطلب، وعن الإرادة بالنحو المتقدم في صيغة «إفعل». وهذا الوجه أيضاً مستبطن للعناية، وهي أن فرض الانتقال تصوراً إلى هذا اللازم، وهو الانتقال تصوراً من النسبة الصدورية إلى النسبة الإرسالية، فإن هذا الانتقال، لا يكفي فيه مجرد اللفظ، لوضوح أن النسبة الصدورية كما قد تنشأ من النسبة الإرسالية من قبل المولى، قد تنشأ من ناحية أخرى من غير ناحية المولى، فتَقَلُّ ذهن السامع من النسبة الصدورية إلى النسبة الإرسالية، يحتاج إلى ضم قرينة على هذا النقل، ليستعد للانتقال، وإلا لولا القرينة، فذهن السامع يقف على النسبة الصدورية، دون أن يتعداها إلى النسبة الإرسالية.

#### الوجه الرابع:

أن يُقال كما في الوجه الثالث، فيُحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، وهو النسبة الصدورية، وتُسَلَخ هذه الجملة، عن المدلول التصديقي رأساً، فتُسَلَخ عن الحكاية والإخبار، ولكن هنا، لا يلتزم بالانتقال تصوراً، من النسبة الصدورية، إلى النسبة الإرسالية، كما فُرض في الوجه الثالث، بل يُدعى ابتداءً، أن هذه النسبة الصدورية، قابلة لأن يتعلق بها أمران نفسيان، فتارة المتكلم يخبر عن هذه النسبة، يعني يصدّق بوجودها، فيقول، («زيد يعيد صلاته») إخباراً، وهنا النسبة الصدورية تعلق بها أمر نفساني، وهو التصديق بها وهو الإخبار، وأخرى، يتعلق بها أمر نفساني آخر، وهو طلبها وإرادتها، فإن المولى، قد يريد هذه النسبة الصدورية، كما قد يُخبر ويصدّق بوقوعها. إذن كلمة يعيد، قابلة بلحاظ مدلولها التصوري، لأن تقع متعلقاً للتصديق والحكاية، كما أنها قابلة لأن تقع متعلقاً للطلب والإرادة، بلا حاجة إلى ضم نسبة أخرى إليها، والانتقال إلى نسبة أخرى.

وبهذا يتبين أنها تارة، يكون مدلولها التصديقي، هو التصديق بالنسبة، فتصير إخباراً، وأخرى، يكون مدلولها التصديقي، هو طلب النسبة الصدورية، فتكون إنشاءً، والمدلول التصوري فيهما معاً واحد، وهو النسبة

الصدورية، فهذه النسبة تطاوع كلا الحالتين معاً، فكما تطاوع التصديق، تطاوع الإرادة والطلب، وما دامت النسبة الصدورية مطاوعة لكلا الأمرين، إذن، فالجملة الدالة عليها، صالحة لأن تكشف عن هذا تارة، وعن ذاك أخرى، وبهذا تتخرج دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

لكن هنا يحتاج إلى إعمال رؤية، لمعرفة ما هي العناية، إذ قد يُتراءى بناءً على هذا، أن لا عناية في حمل «يعيد» على الإنشاء، فإن المدلول التصوري للجملة، هو النسبة الصدورية، وهذه النسبة، كما قد يتعلق بها التصديق، أيضاً يتعلق بها الطلب، وكما أن التصديق أمر زائد على النسبة الصدورية، أيضاً الطلب أمر زائد على هذه النسبة، فكلاهما غير النسبة الصدورية، إذن، فيحتاج في مقام تحصيل المدلول التصديقي إلى افتراض شيء زائد على النسبة الصدورية يتعلق بها، وهذا الشيء، هو إمّا التصديق والعلم بالنسبة، وأمّا إرادة النسبة، إذن فهما على عرض واحد، ولأمانة في أحدهما أشد من مؤونة الآخر.

### المسلك الثاني:

هو مسلك السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، حيث ذهب إلى أن الجملة الخبرية، إذا استعملت في مقام الطلب، تكون قد إنسلخت عن معناها رأساً، واستعملت في معنى جديد، لا بلحاظ المناسبة بين الطلب والنسبة الصدورية، بل تكون الجملة مستعملة ابتداء في ذلك المعنى الجديد، وهذا المطلوب إنساق إليه السيد الخوئي، بناء على مَبْنَاهُ في مبحث الوضع، من أن المدلول التصديقي هو المدلول الوضعي، وعليه فإن المدلول التصديقي للجملة الخبرية في موارد الإخبار، هو قصد الحكاية، وفي موارد الإنشاء هو الطلب، والحكاية غير الطلب، فليس في كلام الموردين معنى وحداني محفوظ، كما كان، بناء على مسلك المشهور، حيث ذهبوا إلى إنحفاظ معنى واحد في مقام الإخبار

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٥ - ١٣٦.

والإنشاء، وهذا المعنى هو المدلول التصوري، وهو النسبة الصدورية، وأما بناءً على أن المدلول التصديقي، هو مدلول الجملة وضعاً، إذن فيختلف المعنى المستعمل فيه، في موارد الإخبار، عنه في موارد الإنشاء، وقد استشهد السيد الخوئي لذلك، بأن الجملة الخبرية<sup>(١)</sup>، لو كان معناها الخبري ومدلولها الأصلي محفوظاً في موارد الطلب، للزم جواز استعمال كل جملة خبرية في مقام الإنشاء والطلب، مع أن الوجدان قاضٍ، بأن الجملة الخبرية المتقومة بالفعل الماضي والجملة الاسمية الخبرية، لا يصح استعمالها في مقام الإنشاء، فلا يقال: «صلّى»، في مقام الأمر بالصلاة، إلا إذا وقع الفعل الماضي جزاءً في الجملة الشرطية، كقولك إذا قهقهه في صلاته أعاد، وكذلك الجملة الاسمية، لا تقع في مقام الإنشاء والطلب، فلو كان المدلول الخبري بما هو هو، يُناسب مع مقام الطلب، لصحَّ استعمال كل جملة خبرية في هذا المقام، مع أنه لا يصح، إلا في الجملة التي قوامها بالفعل المضارع، أو بالفعل الماضي إذا وقع جزاءً من جملة شرطية، فهذا يدل على أن هذا ليس بلحاظ المناسبة ما بين مقام الطلب والمدلول الخبري للجملة.

وهذا الكلام حوله تعليقان.

التعليق الأول: هو ما تقدّم مراراً، من أن المدلول التصديقي للجملة الخبرية، ليس هو المدلول الوضعي، وإنما المدلول الوضعي لها، هو المدلول التصوري، وهو عبارة عن النسبة التامة التي وُضعت لها الجملة الخبرية فإِنْحِفاظ معنى وحداني في الجملة الخبرية في موارد الإخبار والطلب ليس معناه، إِنْحِفاظ المدلول التصديقي، بل إِنْحِفاظ المدلول التصوري في كل الموارد، الإخبار منها، والإنشاء، على ما تقدم توضيحه في بحث الوضع.

التعليق الثاني: هو أن ما ذكره شاهداً، على أنه لا شاهد ولا مثال، لاستعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء والطلب، في غير الفعل المضارع

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٧.

والماضي الواقع جزءاً في الجملة الشرطية<sup>(١)</sup>، لا يمكن المساعدة عليه.

ذلك، لأنه، لا إشكال في وقوع هذا المطلب في الجملة الخبرية، حتى فيما إذا كان قوامها الفعل الماضي، من دون وقوعه في الجملة الشرطية، وهو استعمال شائع في مقام الإنشاء كقولك: «غفر الله لك»، «ورحمك الله»، فهذه جملة خبرية قوامها الفعل الماضي، من دون وقوعه في جملة شرطية، ومن المعلوم أنه ليس المقصود بهذه الجملة الإخبار، بل الطلب والسؤال، ولكن هذا غير مطّرد، كما هو بالنسبة إلى الفعل المضارع، فلا معنى لأن يقول المولى لعبده، «صَلَّيْتُ» في مقام أمره بالصلاة، ونكتة المطلب، هي أن تصدّي المولى للطلب، وكون نظره نظراً طلبياً، لا يُناسب مع فرض الفراغ عن وقوع الفعل والإنتهاء منه في الماضي، كما هو مفاد الفعل الماضي، فإن النظر الطلبي نظر ترقبي إستدعائي، وهذا لا يُناسب مع النظر إلى الصلاة، بأنها قد وَقَعَتْ وَمَضَتْ، الذي هو مفاد فعل الماضي، وهو ببعض المعاني مفاد الجملة الإسمية، فهذان النظران متنافيان بحسب المناسبات العرفية الإرتكازية، ولهذا لا يصح عرفاً أن يتقمّص المولى قميص الطلب وينظر بالنظر الطلبي إلى الصلاة ثم يستعمل الفعل الماضي الذي نظره نظر الماضي والإنتهاء، إلّا إذا قلب الماضي إلى شبه مضارع، من قبيل أن يجعله جزءاً في قضية شرطية فيقول، إذا أعاد صلى، فهنا لم يعد الفعل الماضي ماضياً، لأنه لم يبق متمحضاً في الماضي والوقوع والإنتهاء، وهذا لا يتناسب مع كونه طلباً واستدعاء. هذه هي النكتة في عدم صحة استعمال الفعل الماضي المتمحض في الماضوية وما كان من قبيله في مقام الطلب والإستدعاء، وأمّا مثل غفر الله لك، ورحمك الله، فهو حقيقة، ليس طلباً بالمعنى المتعارف، وإن كان إنشاءً، ولكن الظاهر أنّ مفاده هو ترقّب وتوقّع أنّ هذا المطلب قد صدر من المولى، وليس مفاده، طلب صدوره من المولى كما يقول «يا ربّنا اغفر لفلان»، وحيث أنّه يتوقّع أن يصدر من المولى، لا أنه طلبٌ لصدوره فلا يبقى تهافت بينه وبين نظرة الفعل

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٣٧.

الماضي، الذي مفاده الإنتهاء والوقوع في الماضي، بل هذا التوقع يناسب مع نظرة المضي والإنتهاء في الفعل الماضي، ولهذا إختص إستعمال الفعل الماضي، في مقام الإنشاء والطلب، فيما إذا كان الطلب يرجع إلى توقع أن يكون قد إنتهى المطلب، ووقع المحبوب من المولى في الماضي.

## المقام الثاني

### دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي أو على الجامع

تقدم في مقام تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب أربعة وجوه، وهنا في هذا المقام الثاني، لا بُدَّ من الرجوع إلى هذه الوجوه، فهل أن كل واحد منها، يقتضي دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي، أو على جامع الطلب.

#### الوجه الأول:

تقدم في هذا الوجه، التحفظ على المدلول التصوري والتصديقي للجملة الخبرية في مقام الطلب، دون أدنى تصرف في كلا المدلولين، فقوله، «يعيد»، في مقام الطلب، هو قاصد به الحكاية عن وقوع الإعادة خارجاً، لكن ممّن هو في مقام الإمثال، فقوله، يدل بالمطابقة على الإعادة، وبالملازمة على طلب الإعادة.

وبناء على هذا الوجه، الظاهر هو تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب، وذلك، لأنّ هذا الوجه، يستبطن عناية، وهي، الإلتزام بالتقييد في دائرة الفاعل، صوناً لكلام الشارع عن الكذب حينما يخبر بالإعادة خارجاً، فيقيّد الفاعل بالشخص الذي يكون عمله حسب الموازين الشرعية، وهنا يدور الأمر بين الأقل والأكثر في التقييد، بين الوجوب والاستحباب لأنه إن كان الطلب طلباً وجوبياً، إذن فالفاعل يُقَيّد بمن كان عمله منطبقاً على الموازين

الشرعية، ويكون الإخبار صادقاً، لأنَّ مَنْ كان عمله منطبقاً على الموازين الشرعية «يعيد»، وأمّا إن كان الطلب طلباً إستحبابياً.

إذن، فحتى من كان عمله مطابقاً لتلك الموازين، قد «لا يعيد» ففعل المستحب وتركه سيّان بالنظر إلى الموازين الشرعية.

إذن إذا كان الطلب إستحبابياً، لا بُدَّ من تقييد زائد في دائرة الفاعل، حتى لا يكون الإخبار كاذباً، بأن يقول، بأنَّ هذا الإخبار عن وقوع الفعل خارجاً، إنما هو في حق مَنْ يطبق عمله على القواعد الشرعية بأفضل أنحاء التطبيق، وهو التطبيق الأعلاني، وهذا تقييد زائد في دائرة الإخبار، بمن يكون عمله مطابقاً للقواعد الشرعية تطبيقاً أعلانياً.

وعلى هذا، إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر بحسب هذا الوجه، يتعيّن الأقل في مقام التقييد لأنَّ الوجوب، أقلّ مؤونة من الإستحباب، فيتعين الحمل على الوجوب.

### الوجه الثاني:

هو الحمل على الكناية، بإعتبار الإستطراق من أحد المتلازمين إلى ملازمه، وحيث أن صدور الفعل خارجاً ملازم مع طلبه من المولى، فهو يجعل الصدور، قنطرة للإخبار عن الطلب من المولى، من قبيل، جعل كثرة الرماذ قنطرة للإخبار عن كرم زيد.

وبناءً على هذا الوجه، يمكن أن يُقال، بتعيّن الوجوب، وذلك لأنَّ القنطرة، كلّما كانت أقصر، كانت الدلالة أقوى، ومن الواضح أن مرتبة التلازم، بين وقوع الفعل، وما بين الطلب الوجوبي، أوضح إرتكازاً وعرفاً، من مرتبة التلازم، بين وقوع الفعل، والطلب الإستحبابي المقرون بالترخيص بالترك، خصوصاً مع كثرة تخلف المكلف عن الإتيان بالمستحب، مع عدم شيوع ترك الواجب، وشيوع كثرة المستحب خارجاً، وهذا لا يخدم الملازمة بين الطلب الإستحبابي ووقوع المادة، بل لاملازمة هنا بلحاظ شيوع تخلف

المستحب خارجاً مع وجود الإستحباب .

وحيثُ تنصرف الكناية إلى ما هو الأشد والأوضح لزوماً، بحسب الإرتكاز العرفي والمشرعي، ويكون كناية عن الوجوب لا عن الإستحباب .

### الوجه الثالث:

كان يقتضي فرض مدلولين تصوريين طوليين حرفيين لكلمة «يعيد» .

المدلول الأول، هو النسبة الصدورية تصوراً، دلت عليه كلمة «يعيد» بالمطابقة تصوراً.

والمدلول الثاني، هو النسبة الإرسالية تصوراً، دلت عليه الكلمة، بالملازمة، تصوراً. ثم من هذه النسبة الإرسالية، ينقذ وجه إفادة الطلب والإرادة بالنحو الذي بيناه في صيغة إفعال.

وبناءً على هذا الوجه أيضاً، الظاهر تعيّن الوجوب، وذلك بالنحو الذي بيناه في صيغة «إفعال» حتى لو لم نقل بالوضع، بدعوى أن مقتضى التطابق بين الإرسال التكويني، المدلول عليه باللفظ تصوراً، وبين التسبب التشريعي، المدلول عليه بالصيغة تشريعاً، هو أنه كما أن الإرسال التكويني مقتضاه أنه لا مناص للعبد من التوجه نحو الفعل، أيضاً، التسبب التشريعي، مقتضاه أنه لا مناص للعبد من التوجه نحو الفعل، وهو معنى عدم الترخيص في الترك.

هذا البيان الذي بيناه في صيغة «إفعال» بنفسه يجري هنا في الجملة الخبرية، بعد فرض أن الجملة الخبرية تدل بالدلالة الإلزامية التصورية على النسبة الإرسالية، غاية الأمر، أن النسبة الإرسالية، مدلول مطابق تصويري لصيغة «إفعال» ومدلول إلزامي تصويري للجملة الخبرية.

وعلى أي حال، ملاك الدلالة على الوجوب واحد فيهما، فأيضاً بناءً على هذا الوجه يتعين الوجوب.

#### الوجه الرابع:

أن يُقال، بأن كلمة «يعيد» في مقام الطلب، مستعملة في مدلولها التصوري، وهو النسبة الصدورية، وليس لها مدلول التزامي تصوري، وهو النسبة الإرسالية، وليس هناك أيضاً قصد الحكاية أصلاً، لا بنحو الكناية، ولا بنحو التصريح على ما هو الوجه الأول، والثاني، وإنما المدلول التصديقي لهذه الجملة، هو الطلب، وإرادة هذه النسبة الصدورية.

وبناءً على هذا الوجه، لا يتم شيء من الخصوصيات، من أجل تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب، إلا إذا تمّ ذاك الإطلاق، الذي نقلناه في بحث مادة الأمر للمحقق العراقي وغيره، وهو حمل الإرادة على الفرد الشديد، فإذا تمّ ذاك الإطلاق الحكمي الفلسفي، يُقال في المقام، بأن كلمة «يعيد» مدلولها التصديقي، هو الإرادة، وهذه الإرادة، أمرها دائر بين الإرادة الشديدة، والإرادة الضعيفة، وحيث أنّ الإرادة الشديدة، كلها إرادة، وأمّا الضعيفة فليست كلها إرادة، فضعف الإرادة ليس إرادة.

إذن فيتعين بمقتضى مقدمات الحكمة، الحمل على الإرادة الشديدة، إلّا لأنّ هذا البيان كما ذكرنا سابقاً، لا محصل له.

وعليه، فلا يوجد في هذا الوجه، نكتة، تقتضي تعيين الوجوب، في مقابل الاستحباب.

هذا حاصل الكلام في المقام الثاني، وهو إفادة الوجوب على الوجوه الأربعة التي هي تخريجات، لدلالة الجملة الخبرية على الطلب.

أمّا ما هو الأقرب من هذه الوجوه الأربعة، فالأقرب هو الوجه الأول، لو لم يكن هناك قرينة خاصة على واحد من هذه التخريجات، وذلك بمقتضى الصناعة الأولية، بأن يُحفظ على المدلول التصوري للجملة الخبرية، وعلى مدلولها التصديقي، فتُحمل على قصد الحكاية عن نفس المدلول التصوري، لا عن لازمه وملازمه بنحو الكناية، بل عن نفس المدلول التصوري، أعني عن

نفس الإعادة ونفس صدور الفعل، وغاية الأمر، أن يُقَيّد إطلاق المادة في المقام، بالفاعل الذي يكون عمله مطابقاً للموازن الشرعية.

فالوجه الأول هو المتعَيّن في مقابل غيره من الوجوه، وذلك، لأن الوجوه الثلاثة الأخرى، تقتضي رفع اليد عن أصل المدلول التصديقي للخطاب، وحمله على مدلول تصديقي آخر، بينما الوجه الأول، يُحَفِّظ فيه على أصل الظهور في المدلول التصديقي، وإنما يقتضي تقييد إطلاق المادة فقط، ومن المعلوم أنه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الظهور في المدلول، وحمله على معنى آخر، وبين التحفّظ على ذلك المدلول مع تقييد إطلاق المادة، تعيّن الثاني في مقابل الأول.

إذن فمقتضى الصناعة، إذا لم يكن هناك قرينة خاصة على أحد الوجوه الثلاثة، هو تعيّن الوجه الأول في مقابل الوجوه الأخرى. وبعد بيان تخريج دلالة الجمل الخبرية على الطلب ومن ثمّ تخريج دلالتها على الوجوب بقي هنا تنبيهان.

### التنبيه الأول

الجملة الخبرية إذا دخل عليها لام الأمر («ليغتسل») فإنه لا إشكال في دلالتها على الطلب، والظاهر أن لام الأمر، يوجب في المقام قلب النسبة، من النسبة الصدورية، إلى النسبة الإرسالية، فيقلب فعل المضارع من جملة خبرية، إلى جملة، من قبيل «إفعل» فيجعل مدلول فعل المضارع بعد دخول نسبة إرسالية إيقاعية عليه بالنحو الذي شرحنا به، كمدلول صيغة «إفعل».

وبناء على هذا، يأتي فيه كل ما تقدم في صيغة «إفعل»، ويثبت دلالة على الوجوب بنفس الوجوه التي تقدمت لإثبات دلالة صيغة «إفعل» على الوجوب.

### التنبيه الثاني

وهو أن الجمل التي تُستعمل في مقام إبراز إرادة المولى، إذا ثبت في

بعضها أنها موضوعة للدلالة على الوجوب، فلا كلام في دلالتها على الوجوب، وأما إذا لم يثبت فيها أنها موضوعة لغة للدلالة على الوجوب، فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: ما يكون دالاً على الدفع والإرسال والتحريك إِمَّا بنحو المعنى الحرفي، أي النسبة الإرسالية، كما هو الحال في صيغة «إفعل» أو في فعل المضارع الداخل عليه لام الأمر، وإِمَّا بنحو المعنى الإسمي، كما في «أدفعك، وأطلب منك، وأمرك»، فإن هذا يدل على الدفع والإرسال بنحو المعنى الإسمي لا بنحو المعنى الحرفي، لأن كلمة الدفع والطلب والأمر والتحريك بنفسها إرسال ودفع، فإذا فُرض أنه كان يدل على الإرسال والدفع، بنحو المعنى الحرفي أو بنحو المعنى الإسمي، أمكن أن يُستفاد منه الوجوب بالإطلاق الذي بيناه بالبيان الأخير في بحث صيغة الأمر، حيث قلنا أن مقتضى التطابق بين الإرسال الخارجي، والإرسال التشريعي، هو أن يكون الإرسال التشريعي أيضاً إرسالاً حتمياً قد سُدَّ فيه تمام أبواب العدم كما سُدَّ تمام أبواب العدم في الإرسال الخارجي والإلقاء الخارجي، فكل ذاك البيان يجري فيما إذا كان الكلام يُستفاد منه، الإرسال والإلقاء، إما بنحو المعنى الحرفي، وإِمَّا بنحو المعنى الإسمي.

القسم الثاني: ما يُفرض فيه، أنه لا يُستفاد منه الإرسال، لا بنحو المعنى الحرفي، ولا بنحو المعنى الإسمي، لكن يكون مضمونه الجعل في العهدة، فيعتبر أن هذا الفعل في عهدة المكلف، من قبيل، «ولله على الناس حج البيت، كُتِبَ عليكم الصيام، كما كتب على الذين من قبلكم» وعلى فلان أن يتصدق بمد من الطعام ونحو ذلك مما يرد في الروايات والآيات، فإن هذه مضمونها جعل الشيء في العهدة، وحيث أن العهدة من الأوعية والإعبارات العقلانية، التي إرتكز عقلائياً، كونها موضوعاً للوجوب واللزوم في باب الضمانات والديون، فلهذا ينعقد لهذا الكلام ظهور عرفي في أن هذه العهدة، تستتبع إلزاماً من قبل المولى بالإتيان بالفعل، لأن كون مال الغير في عهده،

يستتبع إلزامه بدفع مال الغير لأن العهدة وعاء، وكلّ ما يقع فيه، يقع موضوعاً للإلزام بحسب الإرتكاز العقلائي، فبنكته إرتكازية كون العهدة موضوعاً للإلزام عقلاً، فأتي خطاب مفاده جعل شيء على العهدة، يُستفاد منه أيضاً، إلزام المولى وعدم رضاه بالتخلف، إلّا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك.

القسم الثالث: ما لا يكون فيه شيء من النكتتين، بمعنى أنّه لا يستفاد منه الإرسال لا بنحو المعنى الحرفي ولا بنحو المعنى الإسمي، ولا أيضاً مفاده جعل الفعل في العهدة، غاية الأمر أنّه يُستفاد منه رغبة المولى من قبيل، (أحب أن تصنع هكذا) ونحو ذلك من الألفاظ، فإن قوله، أحب وأرغب، لا يدل على الإرسال لا بنحو المعنى الحرفي ولا بنحو المعنى الإسمي، كما لا يدل أيضاً على جعل شيء في العهدة، فهذا القسم لا دليل على إفادته الوجوب، فلو ورد في رواية ما يكون بمضمون أرغب وأحب، فلا دلالة في ذلك على الوجوب أصلاً.

هذا هو الضابط الكلي في دلالة تمام الجمل التي تُستعمل في الروايات في مقام الطلب، وبذلك تمّ الكلام في بحث الجملة الخبرية.

## الجهة الرابعة

### التعدي والتوصلي

الكلام في التعدي والتوصلي، معقود لتنقيح ما هو الأصل اللفظي وما هو الأصل العملي، عند الشك في كون الواجب تعدياً أو توصلياً، وهذا البحث ينقسم إلى أربع مسائل، باعتبار أن التوصلية لها أربعة معان.

المعنى الأول: التوصلي معناه، ما يسقط بفعل الغير.

المعنى الثاني: التوصلي معناه، ما يسقط بالفعل، الغير الإختياري، من نفس الإنسان المكلف.

المعنى الثالث: التوصلي معناه، ما يسقط بالفرد المحترم.

المعنى الرابع: التوصلي، وهو المعنى المعروف للتوصلي، وهو ما لا يحتاج سقوطه إلى قصد القربة، بل يسقط ولو أتى به لا بداعٍ قربي.

وفي مقابل كل واحد من هذه المعاني الأربعة، يكون التعدي بالمعنى المقابل له لا محالة، فهناك أربعة معانٍ للتوصلي والتعدي.

ومع هذا، يقع الكلام في أربع مسائل، كل مسألة في تحقيق ما هو الأصل اللفظي والعملي فيما إذا شك في التوصلية بأحد المعاني الأربعة.

## المسألة الأولى

وهي فيما إذا شك في كون واجب توصلياً أو تعبدياً بالمعنى الأول، أي ما يسقط بفعل الغير، كما لو فرض أنه ثبت وجوب قضاء ما فات الميت على ابنه الأكبر، وشك في أنه هل يسقط الوجوب بفعل الغير، أو لا يسقط بفعل الغير، وكذلك في سائر الموارد التي تكون من هذا القبيل.

والكلام في ذلك يقع في مقامين، تارة في تأسيس الأصل اللفظي، وأخرى في تأسيس الأصلي العملي...

### المقام الأول

أما المقام الأول، وهو في تأسيس الأصل اللفظي، أي أنه ما هو مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الإجتهادي الدال على وجوب ذلك الفعل.

وهنا ذكر السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، أن مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الإجتهادي، هو عدم السقوط بفعل الغير. يعني كونه تعبدياً، ولا يسقط بفعل الغير.

وتوضيح ذلك بحسب ما أفاده هو: أن الشك في المقام لا يرجع إلى الشك في سعة دائرة الواجب وضيقة، وإنما الشك في سعة دائرة الوجوب

---

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٢.

وضيقه، لأنه لو فرض هنا، أن الواجب كان يسقط بفعل الغير، فليس معنى هذا، أن دائرة الواجب تكون واسعة، بحيث يكون الواجب هو الأعم من فعله وفعل غيره، لوضوح أن هذا الأمر غير معقول ثبوتاً، إذ لا يُعقل ثبوتاً أن يكون الواجب على زيد، هو الجامع والأعم من فعله وفعل عمرو، فإن فعل عمرو، ليس تحت سلطان زيد، حتى يكون الواجب على زيد هو الجامع الأعم من فعله وفعل عمرو، بل الواجب هو فعل زيد بالخصوص بلا إشكال، وليس أمره دائراً بين الأخص والأعم، وإنما الشك في أن وجوب هذا الفعل من زيد، هل هو مقيد بعدم صدور الفعل من عمرو، أو ليس مقيداً بذلك، فالشك في تقييد الوجوب وإطلاقه، لا في أخضية الواجب وأعميته، فالشك ليس في دائرة الواجب، أي في مدلول المادة، بل في دائرة الوجوب، أي في مدلول الهيئة، فالسقوط بفعل الغير معناه أن الوجوب مقيد بعدم فعل الغير، وعدم السقوط بفعل الغير معناه أن الوجوب مطلق وثابت، سواء فعل الغير أم لم يفعل.

وعليه فالشك في السقوط بفعل الغير يرجع إلى الشك في أن الوجوب مطلق أو مقيد، ومن المعلوم أن مقتضى القاعدة، هو إطلاقه، ببركة مقدمات الحكمة، فبجريان الإطلاق ومقدمات الحكمة، في مدلول الهيئة وحينئذ يثبت أن الوجوب مطلق وثابت، سواء فعل الغير أو لم يفعل، وهذا معناه عدم السقوط بفعل الغير. وما أفاده لا يمكن المساعدة عليه صغرى وكبرى.

أمّا صغرى، فلأن ما ذكره من أن الواجب يستحيل أن يكون هو الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، بدعوى أن فعل الغير ليس تحت سلطان المكلف، فهذا البيان ممنوع صغرى، باعتبار أن فعل الغير ينقسم إلى قسمين.

فعل الغير التسيبي، وفعل الغير الأجني.

نعم فعل الغير الأجني، ليس تحت إختيار نفس المكلف.

ولكن فعل الغير التسيبي يكون تحت القدرة، بحيث يكون تحت القدرة، تسبيب هذا الشخص إليه، إما تسيباً إيجابياً أو تسيباً بمعنى قبح

الداعي فيما إذا فرض أن كان قادراً على قدح الداعي في نفس الآخر، فمثل هذه الحصة التسيبية تكون تحت القدرة، ولهذا يمكن الأمر بها مباشرة، بأن يؤمر الأب بصلاة ابنه، بإعتبار أن صلاة ابنه أمر مقدور له تسيبياً، فالحصة التسيبية من فعل الغير، أمر تحت السلطان، فيُعقل تعلق التكليف والوجوب الجمع، بين فعل نفس المكلف والحصة التسيبية من فعل الغير، هذا الإشكال الصغروي.

وأما الإشكال الكبروي، فهو أنه، لو فرض أن فعل الغير لم يكن مقدوراً للمكلف.

إلاً أن السيد الخوئي<sup>(١)</sup> سوف يأتي منه في المسألة الثانية والثالثة أنه يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، بإعتبار أن الجامع بينهما مقدور، وأي فرق بين الفعل، الغير الإختياري للمكلف، والفعل الذي يصدر من الغير، فإن الفعل الغير الإختياري للمكلف، نسبته إلى قدرته، نسبة فعل الغير إلى قدرته، إذ كلاهما ليس تحت سلطانه، فإذا تصورنا إمكان تعلق التكليف بالجامع بين الفعل الإختياري لزيد، والفعل الغير الإختياري له، بدعوى أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور، إذن فيمكن أن نتصور تعلق التكليف بالجامع بين فعل زيد وفعل عمرو، لأن الجامع بينهما مقدور لزيد، ولو في ضمن فعل نفسه.

وبهذا يتضح أن السقوط بفعل الغير، يمكن أن يكون بسبب سعة دائرة الواجب، بحيث يرجع الشك في السقوط بفعل الغير، إلى الشك في دائرة الواجب ضيقاً وسعة، إذ يُعقل ثبوتاً أن يكون الأمر متعلقاً في حق زيد، بالجامع بين فعله وفعل غيره، إما على الإطلاق، أو فعل غيره التسيبي، أي الحصة التسيبية من فعل غيره.

إذن عندما نشك في أن الواجب يسقط بفعل الغير أو لا يسقط بفعل

---

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤.

الغير، فلا تنحصر صيغة هذا الشك، في سعة الوجوب وضيقه، بل يمكن أن يرجع هذا الشك إلى أنّ الواجب، هل هو الحصة الخاصة، وهو فعل زيد، أو هو الجامع بين فعله وفعل غيره، فإذا تعقلنا هذا ثبوتاً، حينئذٍ، لا بُدّ من الرجوع إلى ظهور المادة في دليل صلّ مثلاً، لا إلى ظهور الهيئة لنرى ظهور المادة ماذا يقتضي، فهل أن ظهور المادة يقتضي الإطلاق وكون الواجب هو الجامع بين فعل زيد وفعل غيره أو أن الواجب هو خصوص الحصة الخاصة الصادرة من زيد ومقتضى إطلاق المادة أن الواجب هو الجامع. إذن فمقتضى القاعدة هو السقوط بفعل الغير، لأنه يكون مصداقاً للواجب الذي هو الجامع، وإن كان ظهور المادة يقتضي كون الواجب هو الحصة الخاصة المتشخصة بفعل زيد بالخصوص، إذن فمقتضى القاعدة هو عدم السقوط بفعل الغير، لأنه ليس مصداقاً للواجب.

وحينئذٍ مقتضى إطلاق الوجوب، هو أن هذه الحصة الخاصة واجبة على كل حال، سواء أتى بها الغير أو لم يأت بها، فلا بُدّ إذن من صرف عنان الكلام إلى تشخيص ما هو ظهور المادة، ولا يكفي التمسك بإطلاق الهيئة.

بناء على هذا، يوجد عندنا أمران، أحدهما، أن يكون الفعل صادراً من المكلف ومستنداً إليه، وثانيهما، أن يكون الفعل الصادر عنه والمستند إليه، صادر منه بالمباشرة.

أما الأمر الأول، وهو كون الفعل مستنداً إليه ومعلولاً له عرفاً، فهذا لا إشكال في كونه مستفاداً من المادة، فإن المستفاد من قوله «صلّ يا زيد» دفعه وإرساله نحو الفعل بحيث يكون الفعل فعلاً له وصادراً منه ومنسوباً إليه، إذ لا تنطبق الصلاة في قوله «صلّ يا زيد» على صلاة عمرو، لأن الإستناد والمنشئية التي هي النسبة الصدورية، كما أنها ملحوظة في فعل الماضي والمضارع، أيضاً هي ملحوظة في فعل الأمر مع إلباسه ثوب النسبة الإرسالية.

إذن فمقتضى ظهور المادة، بناء على إنحفاظ النسبة الصدورية لصيغة الأمر مع لبسها ثوب النسبة الإرسالية، هو أن المادة ليس لها إطلاق يشمل

الفعل الأجنبي للغير هذا بالنسبة إلى الأمر الأول.

ثم إن هذا الفعل الصادر من زيد، على قسمين، فتارة يكون صادراً منه بالباشرة، وأخرى يكون صادراً منه بالتسبيب، والنسبة الصدورية محفوظة في كليهما، حتى في الفعل الصادر بالتسبيب، ويصدق فيه فعل الماضي، فضلاً عن فعل الأمر، فلو فرض أن إنساناً تصدّى إلى غسل المسجد، لكن لا بنفسه، بل بالتسبيب، فيصدق فيه أنه غسل المسجد، بإعتبار إنحفاظ النسبة الصدورية في المقام.

وحينئذ هل مقتضى ظهور المادة، هو الإختصار على الحصة المباشرة، أو يشمل الحصة التسببية؟.

فيه تفصيل، وحاصله، أن المادة وهي الحدث والفعل، تارة تكون نسبته إلى الفاعل المأمور نسبة الفعل إلى الفاعل فقط، وأخرى تكون نسبة العرض إلى محله، ومثاله، تارة تقول «يا زيد إغسل المسجد» وأخرى «يا زيد اشرب الماء» ففي المثال الأول نسبة الغسل إلى زيد نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محله، لأن الغسل محله المسجد، وفي المثال الثاني، الشرب له نسبتان إلى زيد، إحداهما نسبة الفعل إلى فاعله، والأخرى نسبة الشرب إلى الشارب يعني نسبة الصفة إلى المحل بحيث هو يشرب لا غيره.

في القسم الأول الذي هو من قبيل «يا زيد إغسل المسجد»، مقتضى الإطلاق في المادة هو الشمول للحصة المباشرة وللحصة التسببية معاً، لأن غاية ما تقتضيه المادة في «إغسل» هو النسبة الصدورية وهذه النسبة محفوظة في الحصة المباشرة والحصة التسببية.

وأما في القسم الثاني، في مثل «اشرب يا زيد» فلو أن زيداً سَبَبَ في أن عمرواً هو بنفسه يشرب، فهذا ليس مصداقاً للمادة في المقام، لوضوح أن الشرب هنا له نسبتان إلى زيد، إحداهما نسبة الفعل إلى الفاعل، وهذه محفوظة حتى في شرب عمرو، فإن شرب عمرو هو فعل زيد لأن زيداً هو

أدخل الماء في جوف عمرو فشرب عمرو هو فعل زيد لكن ليس هو شرب زيد، يعني أن هذا الشرب ليس واجداً للنسبة الثانية، وهي نسبة العرض إلى محله، وبذلك لا يكون للمادة إطلاق في مثل هذا الشرب، نعم لو فرض أن زيدا أجبر عمرواً على أن يشربه الماء فهذا مصداق للمادة لأنه واجد لكلتا النسبتين في المقام.

وعليه فيتحصّل من ذلك، أن مقتضى القاعدة بلحاظ الدليل الإجتهادي، هو عدم السقوط بفعل الغير الأجنبي المحض، لأن فعل الغير الأجنبي المحض ليس فيه نسبة صدورية مع أن هذه النسبة محفوظة في المادة التي تعلق بها الأمر، وليس لهذه المادة التي تعلق بها الأمر إطلاق لفرض عدم كون الفعل صادراً من المكلف رأساً، فمقتضى القاعدة هنا هو عدم السقوط.

وأما بالنسبة إلى فعل الغير الذي يكون موجوداً تسبيحاً بالنسبة إلى المكلف، فإن كان للمادة بحسب مدلولها العرفي نسبة صدورية فقط إلى الفاعل، فلا بأس بدعوى إطلاقها لهذه الحصة التسبيحية، ومقتضى القاعدة حينئذٍ هو السقوط بفعل الغير التسبيحي، لأنه مصداق للواجب، وإذا كان للمادة بحسب مدلولها العرفي نسبتان صدورية ومحلية، فحينئذٍ لو سبّب في أن تقع المادة من الغير على الغير، فلا يكون هذا مصداقاً للواجب، ومقتضى القاعدة حينئذٍ عدم السقوط.

### المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي

وهو أنه لو فرض عدم وجود إطلاق في الدليل الإجتهادي بلحاظ المادة والهيئة، بأن كان الدليل ليلاً مثلاً، كالإجماع، وانتهت النوبة إلى الأصل العملي، فالمعروف أنه لا بُدّ من الإحتياط، فيما إذا شكّ في السقوط بفعل الغير، فلا يجوز الإكتفاء بفعل الغير، بل لا بُدّ من إتيان المكلف نفسه بالفعل، ويُقرّب الإحتياط بوجهين:

الوجه الأول: إجراء إستصحاب بقاء الوجوب، لأن الوجوب قبل فعل

الغير كان ثابتاً، ويُشكّ في بقائه، فيُستصحب بقاؤه.

الوجه الثاني: بناءً على منع جريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية، أو بقطع النظر عن الإستصحاب، يُقال هنا، بأصالة الإشتغال، لأنّ المورد من موارد الشك في سقوط التكليف، وإذا كان المورد كذلك فيكون مجرى لأصالة الإشتغال، لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فما لم يحصل الجزم بفراغ الذمة، تجري أصالة الإشتغال.

## التحقيق في المقام

وتحقيق الكلام في المقام، هو أنّ الشك في السقوط بفعل الغير على نحوين، حيث ذكرنا في المقام الأول، أنه يُعقل ثبوتاً تعلّق الوجوب بالجامع، بين فعل المكلف وفعل الغير، خصوصاً الفعل التسبيحي من الغير الذي يكون ناشئاً من المكلف، فالشك في السقوط بفعل الغير له نحوان معقولان ثبوتاً.

النحو الأول: أن يكون مرجعه إلى الشك في دائرة الواجب، بحيث لا يُعلم أن الواجب، هل هو خصوص الفعل المباشري، أو هو الجامع بين الفعل المباشري والتسبيحي، فيكون مرجع الشك في السقوط بفعل الغير، إلى الشك في الأقل والأكثر في دائرة الواجب، لأنّ الجامع معلوم الوجوب، وقيد المباشريّة يُشكّ في أخذه وعدم أخذه فتجري البراءة، كما هو الحال في سائر موارد الأقل والأكثر الإربطاطيين، ولا مجال حينئذٍ لإجراء الإستصحاب، ولأجراء أصالة الإشتغال، هذا فيما إذا كان الشك يرجع إلى الشك في سعة دائرة الواجب وضيقه.

النحو الثاني: لو فرض العلم بدليل من الخارج، أنّ الواجب هو خصوص الفعل المباشري، ولكن وقع الشك في إطلاق الوجوب وتقييده، ولا يُدرى أنّ وجوب هذا الفعل المباشري، هل يختص بما لم يأت به الغير، أو أنّ هذا الوجوب مطلق، سواء أتى الغير أو لم يأت به، فالشك في نفس الوجوب، في أنه وجوب مطلق، سواء أتى الغير بالفعل أو لم يأت به، إذن فلا

يسقط بفعل الغير، أو أنه وجوب مقيد بعدم إتيان الغير بالفعل، فيسقط الوجوب حينئذٍ بإتيان الغير بالفعل، فإذا كان الشك على هذا النحو، فهنا تفصيل، وذلك لأنّ تقيد الوجوب بعدم إتيان الغير، له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الوجوب مقيداً بعدم إتيان الغير، على نحو الشرط المتأخر، بحيث لو أتى الغير بالفعل ولو بعد سنة مثلاً، فلا وجوب من أول الأمر، فسقوط وجوب قضاء ما فات الأب على الإبن، من حين وفاة أبيه، مشروط بعدم إتيان الغير بالصلاة عن الميت إلى الآخر، فلو أن أجنبياً أتى بالصلاة عن الميت، ولو بعد سنة مثلاً، فيكشف هذا، أنه من الأول، لم يتعلق وجوب بحق الولي، وهذا معناه، أنه مشروط بعدم الإتيان بنحو الشرط المتأخر.

الصورة الثانية: أن يكون الوجوب مشروطاً بعدم إتيان الغير، بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّه ما دام لم يأتِ الغير بالفعل، فالوجوب ثابت. فلو أتى الغير بالفعل، فالوجوب يسقط، فالوجوب في كل آن، مشروط بعدم إتيان الغير بالفعل في ذلك الآن، فما لم يأتِ الغير فالوجوب ثابت، وإن أتى الغير به سقط الوجوب.

فإن كان المشكوك من الصورة الأولى، بحيث يحتمل أن الوجوب مقيد بعدم إتيان الغير، بنحو الشرط المتأخر، فهنا، لو أتى الغير بهذا الفعل، يكون الوجوب مشكوكاً من أول الأمر، لإحتمال أن الوجوب مشروط بعدم إتيان الغير ولو فيما بعد بنحو الشرط المتأخر، فبعد إتيان الغير بالفعل، يُشكك في أنه، هل حدث وجوب في حق المخاطب من أول الأمر، أو أنه لم يحدث، لأن الوجوب إن كان مشروطاً بعدم إتيان الغير بالفعل بنحو الشرط المتأخر، إذن لم يحدث وجوب، وإن كان الوجوب مطلقاً، إذن فقد حدث وجوب، فيشك في أصل حدوث الوجوب من أول الأمر، ومعه، لا معنى لإجراء إستصحاب الوجوب، ولا لإجراء أصالة الإشتغال في المقام، أمّا الإستصحاب فإنه فرع ثبوت الوجوب حدوثاً، مع أنه لا يقين بالوجوب حدوثاً،

أمّا أصالة الإشتغال، فلأنها بملاك أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهنا لا شغل يقيني من أول الأمر، إذن فتجري البراءة بلا إشكال.

وإن كان الشك في تقيد الوجوب من الصورة الثانية، بنحو الشرط المقارن لا بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أن الوجوب ثابت من أول الأمر يقيناً، ولكن يشك بإرتفاعه بإتيان الغير بالفعل.

وهنا إن قيل بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، كما هو الصحيح، حينئذٍ، فلا إشكال في تمامية أركان الإستصحاب في المقام، لأنّ الوجوب معلوم ثبوتاً، ومشكوك بقاءً، فيجري إستصحاب بقاء الوجوب بعد إتيان الغير بالفعل، فيتنتج على المكلف الإتيان به.

وأما إذا قيل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، أو قطع النظر عن جريان الإستصحاب، فهل المقام مجرى للبراءة أو للإشتغال؟

فيه تحقيق وتفصيل، وحاصله.

أنّ الشك في السقوط بفعل الغير، يكون بإحدى نكتتين، فإنّ فعل الغير الذي يُشك في كونه مُسقطاً.

قد تكون مسقطيته بنكته كونه مستوفياً لغرض المولى، فلو أمر المولى زيداً بغسل المسجد، ففعل عمرواً، لو غسله، يسقط الوجوب، لأنّه بغسل عمرو للمسجد، يحصل الغرض فتكون المسقطية المحتملة لفعل الغير، بإعتبار إستيفائه للغرض.

وقد تكون المسقطية المحتملة لفعل الغير بنكته زوال غرض المولى وإنقلاب محبوبه إلى مبغوض له فهو هنا، لا يريد من عبده الإتيان بالفعل، بل يكره له ذلك، من قبيل التشبه بالكفار، فإنّ المولى لا يريد من عبده أن يفعله، لأنه تشبه بالكفار أعداء المولى، وبذلك فقد يوجب فعل الغير هنا، خروج المحبوب للمولى عن كونه محبوباً وبذلك تكون المسقطية، بزوال غرض

المولى وخروج محبوه عن كونه محبوباً له، لا بإستيفاء المحبوب.

فإن فُرض أن مُسقطية فعل الغير، من باب الإستيفاء، كما هو الغالب، حينئذٍ، إذا شُكَّ في المسقطية، تجري أصالة الإشتغال، كما قال المشهور، لأن الغرض المولوي معلوم وجداناً، لكن الشك في إستيفائه، في أن الغرض المولوي، الذي وقع على عهدة المكلف، هل إستوفي خارجاً بفعل الغير أو لا، وحينئذٍ، هنا، الشغل اليقيني، يستدعي الفراغ اليقيني، ولا تجري البراءة.

وإن فُرض أن المسقطية، كانت بملاك زوال غرض المولى بإتيان الغير بالفعل وخروج المحبوب عن كونه محبوباً له، ففي مثل ذلك، يكون الشك في أصل الغرض، والحب المولوي، فتجري البراءة.

قُرفع ما لا يعلمون وأمثاله، يجري هنا بلا إشكال.

## المسألة الثانية

وهي فيما إذا شُكَّ في كون واجب تعبدياً أو توصلياً بالمعنى الثاني، أي ما يسقط بفعل نفس المكلف، الصادر منه بلا إختيار، فهل أن مقتضى الأصل، أن الواجب يسقط بالإتيان بالحصّة الغير إختيارية الصادرة من المكلف نفسه أو لا يسقط؟.

والكلام في هذه المسألة أيضاً يقع في مقامين، في تأسيس الأصل اللفظي وفي تأسيس الأصل العملي.

**المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي.**

فلو قال المولى «إغسل» فهنا يوجد مادة وهيئة، فلو فرض أنه ثبت بقريّة كون المادة وهي «الغسل»، مقيّدة بخصوص الحصّة الإختيارية، إذن يمكن الرجوع إلى إطلاق الهيئة، لإثبات أنّ وجوب الحصّة الإختيارية ثابت على الإطلاق، سواء أتى المكلف بالحصّة الغير إختيارية أو لم يأت بها، فمقتضى إطلاق الهيئة، هو عدم سقوط التكليف بالإتيان بالحصّة الغير إختيارية من المكلف نفسه.

وأما إذا فرض أنه لم يثبت تقيّد المادة بخصوص الحصّة الإختيارية، وإنعقد للمادة إطلاق يشمل الحصّة الغير إختيارية أيضاً، بحيث أريد بالمادة بمقتضى إطلاقها، الجامع بين الحصّة الإختيارية والغير إختيارية، حينئذٍ، يثبت

بذلك الإجزاء والسقوط بالحصة الغير إختيارية، لأن هذا مصداق للواجب الذي هو الجامع، ولأ مجال للتمسك بإطلاق الهيئة لإثبات عدم السقوط، لأن الوجوب الذي هو مفاد الهيئة لا يُعقل أن يكون له أثر مع وجود متعلقه خارجاً، والمفروض أن متعلقه هو الجامع، وقد وُجد الجامع ولو في الحصة الغير إختيارية.

وقد إشتُكل في المقام، بالتمسك بإطلاق المادة، بعد الفراغ عن أن المادة («الغسل») مثلاً، فإنها بحسب طبعها الأولي، ووضعها اللغوي، لم توضع لخصوص الحصة الإختيارية، بل وُضعت للجامع، بين الإختياري وغير الإختياري، فمن ناحية لغوية لا إشكال في قابلية المادة الإطلاق والشمول للحصة غير الإختيارية أيضاً، وإنما وقع الإشكال في إطلاق المادة، بإعتبار محاذير عقلية ثبوتية، تقتضي تقييد إطلاق المادة، بخصوص الحصة الإختيارية.

فأول الإشكالات على التمسك بإطلاق المادة، ما أشار إليه المحقق النائيني قُدس سرّه، وحاصله.

إنّ الأمر في («إغسل») إنما هو بداعي المحركة والباعثة للمكلف نحو المادة، ومن الواضح، أن داعي المحركة، لا يُعقل إلّا نحو المقدور<sup>(١)</sup>، فلا معنى لتحريك الشخص نحو ما لا يقدر عليه، فبقريئة عقلية، وهي إستحالة التحريك نحو غير المقدور، يلتزم بكون المادة المبعوث نحوها هي الحصة الإختيارية بالخصوص.

وهذا الإشكال، بهذا التقريب جوابه الصحيح هو أن يقال: إنه مع التسليم بأن صيغة إفعال، مفادها هو داعي المحركة، وأنّ هذا الداعي لا يكون إلّا نحو المقدور، إلّا أن الكلام في المقام إنما هو في أن متعلق الأمر - «الغسل» - يكون هو الجامع بين الحصة الإختيارية وغير الإختيارية، بنحو

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ص ٧٥ - ٧٦.

صرف الوجود، لا بنحو مطلق الوجود، بمعنى أن «إغسل» يرجع إلى طلب وتحريك واحد نحو صرف وجود الغسل الجامع بين الغسل الاختياري وغير الاختياري، لا إلى طلبات متعددة بعدد الأغسل في الخارج، بحيث يكون للغسل الاختياري طلب ولغير الاختياري طلب أيضاً على نحو الإنحلال ومطلق الوجود، بل المدعى في المقام هو إطلاق المادة بنحو صرف الوجود، بحيث يكون الطلب واحد، متعلق بصرف وجود «الغسل» المأخوذ مطلقاً من حيث كونه بالاختيار وبغير الاختيار، وحينئذٍ، يُقال بأنه لا بُد من كون هذا («الصرف») اختياريًا، لأنَّ متعلق الباعثة ليس هو الأفراد، ومن الواضح أن صرف الوجود الجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري، لأنه يكفي في القدرة على الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود، القدرة على أحد أفرادها، إذن فهو اختياري في المقام.

وحاصل الموقف، أن إطلاق المادة المدعى، لو كان إطلاقاً إنحلالياً بنحو مطلق الوجود، بحيث يرجع الأمر إلى طلبات متعددة بعدد أفراد الغسل، إذن يُقال بعدم معقولية شموله للحصة غير الاختيارية، وإلاَّ للزم التحرك نحو «الغسل» الغير الاختياري، لكن ليس إطلاق المادة في المقام بنحو مطلق الوجود والإنحلال، وإنما هو بنحو صرف الوجود.

إذن فليس في المقام إلّا طلب وتحريك واحد متعلق بصرف وجود «الغسل»، وهو الجامع بين الاختياري وغير الاختياري، وهذا الجامع اختياري، إذ يكفي في إختياريته كونه مقدوراً بلحاظ بعض أفرادها.

نعم لو أرجعنا في بحث التخيير العقلي والشرعي، التخيير العقلي، إلى التخيير الشرعي، وقلنا أنَّ الأمر المتعلق بصرف الوجود، يرجع إلى أوامر متعددة بتعدد الأفراد على سبيل البدل، بحيث يكون أمر بالحصة الغير الاختيارية، وأمر آخر بالحصة الاختيارية، غايته أنهما أمران بدليان، الإتيان بأحدهما مشروط بترك الآخر، حينئذٍ يلزم الإشكال، لكن هذا الإرجاع على ما حققناه في محله، في غير محله، بل الأمر بصرف الوجود لا يرجع إلى أوامر

متعددة ومشروطة بعدد الأفراد، بل هو أمر واحد متعلق بصرف الوجود، إذن فلا بُدَّ من إختيارية متعلقه، ومتعلقه هو صرف الوجود، وهو إختياري في المقام، فلا يلزم إشكال من هذه الناحية. ولكن السيد الخوئي «قده»<sup>(١)</sup> أجاب على كلام الميرزا بوجهين آخرين:

الوجه الأول: لو قيل بأن مفاد صيغة الأمر، هو المحركة والباعثة، فما ذهب إليه الميرزا صحيح، لأن التحريك نحو غير المقدور غير معقول، ولكن بناء على أن مفاد صيغة الأمر هو إعتبار الفعل على ذمة المكلف، إذن أي محذور في إعتبار الفعل على ذمته ولو لم يكن إختيارياً، إذ أن الإعتبار سهل المؤونة، وليس في الإعتبار جنبه تحريك حتى يُشترط في الفعل كونه إختيارياً، وإنما العقل الحاكم بلزوم الإمتثال، يحكم به على القادر لا محالة، لا على العاجز.

وهذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن نظر الميرزا، إلى المدلول التصديقي لصيغة الأمر، وأنه بداعي البعث والتحريك، وهذا الداعي يستحيل أن يتوجه من العاقل، إلّا نحو الحصّة الإختيارية، فنظره إلى المدلول التصديقي للصيغة، لا إلى المدلول التصوري، سواء كان المدلول التصديقي عبارة عن الإعتبار، أو عبارة عن الطلب، فعلى كل حال هو مطّعم بداعي البعث والتحريك، لأن العُرف يفهم الإعتبار، إعتباراً بداعي إيجاد الفعل والتسبب إليه خارجاً، فعلى كل حال داعي البعث مستفاد من المدلول التصديقي، وأمّا النزاع الذي أشار إليه السيد الخوئي «قده»<sup>(٢)</sup> فإنما هو في المدلول التصوري، حيث أن المشهور يقولون، بأن المدلول التصوري لصيغة الأمر، هو النسبة الإرسالية، والسيد أنكر ذلك وقال بالمدلول التصديقي رأساً، إذن فأحد المطلّيين غير الآخر، إذ كون الصيغة لها مدلول تصوري،

(١) أجود التقريرات الخوئي هامش ص ١٠١.

(٢) أجود التقريرات الخوئي هامش ص ١٠١.

غير مربوط بكلام الميرزا، لأنه ناظر إلى المدلول التصديقي، فجعل كلام الميرزا مبنياً على كلام المشهور القائلين، بأن صيغة الأمر لها مدلول تصوري، وهو النسبة التحريكية، هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فلا بُدّ من النظر إلى المدلول التصديقي، فهل هو طُعْم بالبعث، إذن يتم كلام الميرزا لولا ما تقدم من جواب، سواء قيل بالمدلول التصوري، أو بالمنع منه، مع الإلتزام بالمدلول التصديقي من أول الأمر، فإنكار المدلول التصوري أو الإلتزام به، لا دخل له بإشكال الميرزا.

الوجه الثاني: هو أنه في بحث الضد والتزاحم، لو فُرض أنّ الصلاة وقعت مزاحمة للإزالة، وفُرض أنّ الإزالة أهم، فهنا يسقط الأمر بالصلاة رأساً لو قلنا بعدم إمكان الترتب، وحينئذٍ، هل تصح الصلاة المأتي بها، أو لا تصح؟. وتصحيح الصلاة يتوقف على إحراز الملاك، فكيف يمكن إحراز الملاك؟. وهنا يقول الميرزا<sup>(١)</sup> بإمكان التمسك بإطلاق المادة لإثبات الملاك، لأن المادة وهي الصلاة في قولنا («صلّ») وقعت موضوعاً لمطلبين، أحدهما الوجوب، والآخر الملاك، فبلحاظ محمولها الأول، سقط الوجوب يقيناً، باعتبار المزاحمة مع الواجب الأهم، ولكن بلحاظ محمولها الثاني، وهو الملاك، يمكن التمسك بإطلاق المادة، فثبت وفاؤها بالملاك.

وعلى هذا، إن صحَّ أن ثبت بإطلاق المادة وجدانها للملاك في مورد المزاحمة، إذن فلتتمسك بإطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني، فثبت قيام الملاك بالجامع، بين الاختياري وغير الاختياري، فثبت بذلك السقوط بالحصة الغير إختيارية، نظير ما تقدم من الميرزا في بحث المزاحمة، فأثبَّ فرق بين المقامين.

وهنا يمكن للميرزا «قده» أن يدفع نقض السيد الخوئي «قده»، وذلك عبر بيان الفرق بين المقامين بأحد بيانين.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ص ٧٥ - ٧٦.

## البيان الأول

هو أن يُقال، بأنه في المقام، وإن كان إطلاق المادة في نفسه بلحاظ المحمول الثاني جارياً، ولكنه معارض بإطلاق الهيئة.

وتوضيح ذلك: أن المادة، إن كانت على الإطلاق، موضوعاً للملاك، فيلزم من ذلك، أن يكون وجوب الفعل، مقيداً بعدم الإتيان بالحصّة الغير إختيارية، لأنّ الوجوب تابع للملاك، فإذا فُرض أنّ الحصّة الغير إختيارية، كانت وافية بالملاك على حدّ وفاء الحصّة الإختيارية، غاية الأمر أن الوجوب لا يُعقل أن يتعلق بالجامع، لأنه تحريك، والتحريك يختص بالحصّة الإختيارية، إذن لا محالة يكون هذا الوجوب مقيداً بعدم وقوع الحصّة الغير إختيارية، إذ مع وقوعها لا يبقى ملاك، إذن لا يبقى وجوب، وإذا كانت المادة وافية بالملاك لا على الإطلاق، بل بخصوص الحصّة الإختيارية، إذن فالوجوب ثابت على الإطلاق سواء أُوتي بالحصّة الغير إختيارية أو لم يؤت بها، فهنا إذن، تعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة، لأنه بعد التحفظ على إطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني وهو الملاك، يلزم من ذلك، رفع اليد عن إطلاق الهيئة وتقييد الوجوب بعدم وقوع الحصّة الغير إختيارية، بينما إذا قيّد إطلاق المادة بلحاظ المحمول الثاني بخصوص الحصّة الإختيارية، فسوف يكون مفاد الهيئة وهو الوجوب مطلقاً، ثابتاً، سواء أُوتي بالحصّة الغير إختيارية أو لم يؤت بها، إذن فلا بُدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، إذ بقاؤهما معاً غير معقول، وبعد التعارض والتساقط، يُنتقل إلى الأصل العملي، إذا تبين أنّه لا يمكن إثبات السقوط بالدليل اللفظي، وهذا بخلاف المزاحمة، فيما إذا فُرض أن الصلاة مزاحمة للإزالة الأهم على الغرض، ففي المزاحمة إطلاق المادة، وهي الصلاة في «صلّ» بلحاظ محمولها الثاني وهو الملاك، يكون ثابتاً، ولا يُعارضه إطلاق الهيئة، لأن الوجوب هناك ساقط بالمزاحمة على كل حال، بخلافه هنا، فإنّ الوجوب هنا غير ساقط في نفسه، وإنما يُحتمل سقوطه بالحصّة الغير الإختيارية، ولا يُقطع بسقوطه، فالتمسك بإطلاق

الهيئة معارض بإطلاق المادة، بينما في المزاحمة، الوجوب معلوم السقوط باعتبار التزام وعدم إمكان الترتب بحسب الغرض.

إذن فإطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني وهو الملاك، لا يُعارضه إطلاق الوجوب، لأنّ الوجوب ساقط رأساً بالمزاحمة، وأمّا في المقام، فالوجوب ليس ساقطاً، وإنما يُشكّ في أنّ الإتيان بالحصّة غير الاختيارية يُسقط الوجوب أو لا يُسقطه، فحينئذٍ، إطلاق المادة بلحاظ محمولها الثاني وهو الملاك، يُسقط الوجوب، وإطلاق الهيئة بلحاظ الوجوب يثبت الوجوب، فيتعارض الإطلاقان في المقام، بينما لا تعارض بينهما في باب المزاحمة.

### البيان الثاني

هو أن يُقال بأن المادة وإن وقعت موضوعاً لكلا المحمولين الوجوب والملاك، لكن موضوعيتها للملاك في طول موضوعيتها للوجوب، بمعنى أن صيغة الأمر («افعل») تدل بالمطابقة على وجوب المادة، وبالالتزام، على وجود الملاك، ولا إشكال عند الجميع، في أنّ الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً، فلو لم يكن في الخطاب ظهور دال على الوجوب، فلا يكون فيه ظهور يدل بالالتزام على الملاك، كما هو عند الميرزا ومشهور طبقته، أنّ الدلالة الإلزامية غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، بل في الوجود.

وعلى هذا يُقال في مورد المزاحمة في خطاب («صلّ»), حيث إنعقد ظهور ودلالة مطابقة في وجوب الصلاة، ودلالة إلزامية في ثبوت الملاك، غاية الأمر أن خطاب («أزل») يكون كاشفاً عن بطلان المدلول المطابقي، بمعنى عدم وجوب الصلاة، وأمّا المدلول الإلزامي فلا كاشف عن بطلانه، إذ لعلّ الملاك موجود، إذن فيؤخذ بالدلالة الإلزامية لأنها غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية فتبقى الدلالة الإلزامية على الحجية، هذا في مورد المزاحمة.

وأما في محل الكلام، فيما إذا قال المولى («إغسل») فإن المدعى للميرزا عدم إنعقاد دلالة مطابقة أصلاً بلحاظ الوجوب، فضلاً عن الملاك، وذلك لأن الكاشف عن بطلان المدلول المطابقي وهو الوجوب، يعتبر قرينة متصلة بالخطاب، وهو داعي البعث والتحريك، وهذا لا يناسب بداهة، الأمر الغير إختياري، فهذه قرينة متصلة على أن الواجب يختص بخصوص الحصة الإختيارية، فلا ينعقد للخطاب ظهور من أول الأمر، ولأ للمادة إطلاق من أول الأمر بلحاظ المدلول المطابقي حتى يتولد في طول ذلك، إطلاق ودلالة بلحاظ المدلول الإلزامي وهو الملاك، وهذا بخلاف مورد المزاحمة، فإنه في مورد المزاحمة، القرينة منفصلة، وهو خطاب («أزل»)، فلا تهدم أصل الدلالة، ولا تفني أصل الظهور.

فالفرق واضح بين المقامين، ففي المقام، الدلالة المطابقة ذاتاً، غير موجودة، لأن القرينة متصلة، فتتعدم الدلالة الإلزامية، وأما في المزاحمة، فالدلالة المطابقة ذاتاً موجودة، ولكنها ساقطة عن الحجية، وحيث أن الدلالة الإلزامية على مختاره غير تابعة للمطابقة في الحجية، أمكن التمسك بالدلالة الإلزامية مع سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية.

إذن فالصحيح في الجواب، على ما ذكره الميرزا من التقييد لإطلاق المادة، أن يقال، بأنه لا موجب لتقييد إطلاق المادة على ما تقدم منا، وداعي التحريك يُناسب مع الجامع وصرف الوجود بين الحصة الإختيارية والحصة الغير إختيارية. فأشكال الميرزا على إطلاق المادة غير وارد.

والإشكال الثاني على إطلاق المادة، هو ما ذكره السيد الخوئي، وهو مبني على مباني الميرزا<sup>(١)</sup>، وحاصله.

أنه إذا إستحال التقييد، إستحال الإطلاق<sup>(٢)</sup>، لأن الإطلاق هو عدم

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٨٢.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي ص ١٠٥ هامش ١٠٤.

التقييد في موضع يمكن فيه التقييد، وفي المقام، تقييد المادة بخصوص الفعل غير الاختياري أمر غير معقول، لأنه غير مقدور، وإذا إستحال التقييد بغير الاختياري إستحال الإطلاق لغير الاختياري أيضاً.

وهذا الإعتراض لا مجال له، وذلك: أن المقصود في المقام هو جعل المادة منطبقة على الحصة غير الاختيارية ومطلقة، بمعنى عدم التقييد المقابل لتلك الحصة، فمثلاً إنطباق عنوان «العالم» في «أكرم العالم» على غير الهاشمي، يتوقف على الإطلاق، لكن أي إطلاق؟. الإطلاق بمعنى، أنه لم يؤخذ فيه قيد الهاشمية، فإن المولى إذا حكم بوجوب إكرام «العالم» وقيد العالم بالهاشمي، إذن فلا ينطبق هذا العالم على غير الهاشمي، وأما إذا لم يقيده بالهاشمي، إذن فسوف ينطبق على غير الهاشمي، فالإنطباق على غير الهاشمي من نتائج الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالهاشمي.

فهنا يكون العالم منطبقاً على غير الهاشمي، إذا كان مطلقاً، بمعنى، أنه لم يؤخذ فيه قيد الهاشمية، ويكون هذا العالم، منطبقاً على الهاشمي نفسه إذا كان مطلقاً، بمعنى، أنه لم يُقيد بغير الهاشمي، لأنه لو قُيد بغير الهاشمي، إذن لما إنطبق على الهاشمي، فإنطباقه على الهاشمي، فرع الإنطباق المقابل لتقييده بغير الهاشمي.

وهكذا يوجد في خطاب، «أكرم العالم» تقييدان، في مقال كل منهما إطلاق، التقييد بالهاشمي، في مقابله إطلاق، بمعنى عدم التقييد بالهاشمية، وهذا الإطلاق، من نتائجه، تطبيق عنوان «العالم» على غير الهاشمي، والتقييد بغير الهاشمي، في مقابله إطلاق، بمعنى عدم أخذ قيد غير الهاشمي، وهذا الإطلاق، من نتائجه، تطبيق العنوان على الهاشمي.

وبهذا يصح أن يُقال، بأن تطبيق العنوان على كل حصة، هو من شؤون الإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالحصة الأخرى.

وهنا في محل الكلام، لو قال، «إغسل» فالمادة وهي «الغسل»، أيضاً

لها حصتان، إحداهما، «الفصل» الاختياري، والأخرى، «الفصل» الغير اختياري، وهنا نريد أن نجعل المادة، منطبقة على غير الاختياري، كما جعلناها منطبقة على غير الهاشمي، فيمكن جعل المادة، منطبقة على غير الاختياري بالإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالاختياري، فإنه لو قيد المادة بالاختياري، إذن لما إنطبقت على غير الاختياري، فالإطلاق بمعنى عدم التقييد بالاختياري، هو الملاك في إنطباق المادة على غير الاختياري.

إذن فالإطلاق الذي هو محل الكلام، هو في مقابل التقييد بالاختياري، ومن الواضح أن التقييد بالاختياري معقول بلا إشكال، إذن فالإطلاق المقابل له معقول أيضاً.

والإشكال إنما نشأ، من تخيل، أن الإطلاق في مقابله التقييد بغير الاختياري، مع أن الإطلاق الذي نحن بصدده، مقابل التقييد بالاختياري، لأن المراد عدم أخذ الاختياري قيداً، وهو الإطلاق الذي ينشأ منه تطبيق المادة على غير الاختياري.

إذن فالتقابل هنا، بين التقييد بالاختياري وعدم التقييد بالاختياري، ومن الواضح أن التقييد بالاختياري ممكن فعدم التقييد بالاختياري، الذي هو معنى الإطلاق، أيضاً ممكن، وهو الملاك في تطبيق المادة، على الحصة غير الاختيارية، فالإشكال في غير محله.

وقد أشكل ثالثاً في المقام، على التمسك بإطلاق المادة للحصة غير الاختيارية، بإشكال اللغوية، إذ أي أثر لإطلاق المادة للحصة غير الاختيارية، بعد فرض عدم إمكان تحرك العبد نحو هذه الحصة، في مقام الإمثال، ويمكن في مقام الجواب، على هذا أن يُذكر أشياء كثيرة، أحدها ما ذكره السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، حيث ذكر أنه يكفي لهذا الإطلاق فائدة، إثبات السقوط بالحصة غير الاختيارية لو أتى بها العبد صدفة، فيثبت ببركة إطلاق المادة سقوط

---

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩.

الوجوب، بالحصّة الغير إختيارية، فهذا الإشكال أيضاً لا محصل له، وعليه فلا يوجد إشكال على التمسك بإطلاق المادة في المقام، ومقتضى الأصل اللفظي هو التمسك بإطلاق المادة، لإثبات تعلق الوجوب بالجامع للفعل الإختياري وللفعل غير الإختياري.

إذن فيسقط الوجوب بالحصّة غير الإختيارية، فيكون مقتضى الأصل اللفظي هو السقوط.

ثم قد يُقال في المقام، بأن مقتضى الأصل اللفظي، هو السقوط، أو أنه على الأقل، لا يقتضي عدم السقوط، حتى لو لم يتم إطلاق المادة، ولم يثبت أن الوجوب متعلق بالجامع بين الحصتين.

والسقوط في هذه الحالة يمكن تصويره بأحد تقرّيبين.

### التقريب الأول

هو ما نقلناه سابقاً عن السيد الخوئي<sup>(١)</sup> «قده» وهو التمسك بإطلاق المادة، بلحاظ محمولها الثاني الذي هو الملاك، لأ بلحاظ محمولها الأول الذي هو الطلب والتكليف، فإذا لم يثبت إطلاق المادة بلحاظ المحمول الأول، فليثبت بلحاظ المحمول الثاني الذي هو الملاك، فيثبت إطلاق المادة بلحاظ الملاك، وفاء الحصّة غير الإختيارية بالملاك، وهذا يقتضي السقوط بالحصّة غير الإختيارية، كما أمكن التمسك بإطلاق المادة، لإثبات الوفاء بالملاك، بلحاظ المحمول الثاني، في مورد المزاحمة.

وهذا الكلام تعرضنا له سابقاً، وبيّنا وجهين من الفرق بين محل الكلام، وبين مورد المزاحمة، ولم نقصد من بيان الوجهين التحميل على الميرزا، بحيث يكون ملتزماً بالوجهين، بل قصدنا بيان واقع المطلب، والفرقة بين المقام، وبين مقام المزاحمة بأحد الوجهين، سواء إلترم بهما الميرزا أم لم يلتزم.

---

(١) المصدر السابق ١٥٠ - ١٥١.

## التقريب الثاني

أن يُقال، بأنه لو سُلّم أن إطلاق المادة ساقط، بإعتبار البرهان العقلي، القائم على إستحالة الشمول للحصة غير الإختيارية، لا بلحاظ المحمول الأول، ولا بلحاظ المحمول الثاني، لكن ما هو مدرك عدم السقوط؟. أليس مدرك عدم السقوط، هو التمسك بإطلاق الهيئة في المقام؟. حيث يُقال، بأن إطلاق المادة بعد سقوطه وإختصاص المادة بالحصة الإختيارية، يُتمسك حينئذٍ بإطلاق الهيئة، لإثبات أنّ الوجوب ثابت على كل حال، سواء أُوتي بالحصة غير الإختيارية، أو لم يؤت بها؟.

نعم لو كان إطلاق المادة ثابتاً، لما أمكن التمسك بإطلاق الهيئة، إذ لو كان إطلاق المادة ثابتاً وكانت الحصة غير الإختيارية مصداقاً للواجب، لما أمكن التمسك بإطلاق الهيئة، أي الوجوب، لفرض وقوع الحصة غير الإختيارية، إذ كيف يُعقل ثبوت الوجوب، مع وقوع المادة والمتعلّق خارجاً؟.

لكن بعد فرض سقوط إطلاق المادة وأنها قُيدت بخصوص الحصة الإختيارية، حينئذٍ يُتمسك بإطلاق الهيئة أي الوجوب ويُقال، إن وجوب الحصة الإختيارية ثابت، سواء أُوتي بالحصة غير الإختيارية أو لم يؤت بها.

إذن فمدرك عدم السقوط، هو التمسك بإطلاق الهيئة.

ولكن صاحب هذا البيان يريد أن يقول، بأنه لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة.

وحاصل هذا المطلب أنه في خطاب «إغسل» كان يوجد إطلاقان، إطلاق في الهيئة في مفاد الهيئة، وهو الوجوب، وإطلاق في المادة، ومقتضى إطلاق الهيئة، الذي هو إطلاق الوجوب، أنّ الوجوب ثابت على كل حال، سواء وقع الغسل خارجاً أو لم يقع، ومقتضى إطلاق المادة في نفسه، أنّ متعلّق الوجوب هو مطلق الغسل، سواء كان إختيارياً أو غير إختياري.

ومن الواضح أن المادة هنا، بعد وقوعها مع الهيئة في دليل واحد لا في دليلين، تقيد إطلاق الهيئة إذ لا معنى لأن يقول، صلّ حتى لو صلّيت - فإن الوجوب مقيد لا محالة بعدم وقوع متعلقه خارجاً، لأن وقوع المتعلق خارجاً، يوجب سقوط الوجوب واضمحلال التكليف.

إذن لا يُعقل أن يكون الوجوب ثابتاً مع وقوع متعلقه خارجاً وحيثُ فكلّ ما شملته المادة من الحصص خرج عن إطلاق الهيئة، وكلّما اتسعت المادة تضيقت الهيئة، وهذا معناه أن إطلاق المادة مقيد لإطلاق الهيئة، وحيث أن إطلاق المادة متصل مع إطلاق الهيئة لا منفصل عنه لوقوعها معها في دليل واحد، إذن فإطلاق المادة يوجب عدم انعقاد الإطلاق في الهيئة رأساً، بإعتبار إطلاق المادة مقيد متصل مع الهيئة، فبمقدار ما تتسع له المادة بحسب إطلاقها لم ينعد إطلاق في الهيئة رأساً بإعتبار إطلاق المادة قرينة متصلة.

وبعد أن قام البرهان العقلي الموجود في تقارير<sup>(١)</sup> الميرزا على أن إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية ساقط، وهذا يُعتبر مقيد لإطلاق المادة، فإن فرضناه مقيداً متصلاً، بحيث يكون بديهياً فهو قرينة متصلة، نسبته إلى إطلاق المادة، نسبة إطلاق المادة إلى إطلاق الهيئة، فهو مقيد للمقيد، وحيثُ بمقدار ما يهدم المقيد يبقى إطلاق الهيئة على حاله، وأمّا إذا فرض أن برهان الميرزا برهاناً عقلياً منفصلاً، وقرينة منفصلة، فهذا معناه، أن إطلاق المادة قد إنعد بالفعل، حيث لم يتصل به قرينة، وبما أن المادة متصلة مع الهيئة، إذن فهي تهدم ظهور الهيئة وإطلاقها من الأساس، فلم يتولد للهيئة إطلاق من أول الأمر، لإتصالها بالمادة الهادمة، وإن وُجد فيما بعد المقيد المنفصل للمادة.

وهذا إشكال دقيق مُستفاد من بعض تحقيقات المحقق العراقي<sup>(٢)</sup> «قدس سرّه» في هذه المسألة.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٧٥.  
(٢) بدائع الأفكار ج ١ الآملي ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

وهذا الإشكال يرد عليه: حلاً ونقصاً.

أما حلاً فيقال: إن المدعى للقائلين بسقوط إطلاق المادة، كالميرزا، هو أن المُسقط لإطلاقها قرينة متصلة لا منفصلة، إذ أن كون المولى في مقام البعث والتحريك مع إستحالة البعث نحو غير المقدور يُشكّل قرينة متصلة على تقييد إطلاق المادة وهدم أصل ظهورها وتكونها، وبعد هدم أصل ظهورها، لا يبقى ما يوجب المنع عن إطلاق الهيئة، فيبقى إطلاق الهيئة على حاله وهو موجب لعدم السقوط.

وأما نقضاً فيقال؛ بأنه لو سُلّم بأن المقيّد لإطلاق المادة بالحصة الاختيارية، كان مقيّداً منفصلاً، حينئذٍ يرد النقض بسائر الموارد التي تُقيّد فيها المادة بقيد منفصل، من قبيل ما إذا قال، «صلّ» ثم قيّد المادة فقال «لا صلاة إلا بطهور»، فبناء على أن مثل هذه التقييدات زائدة على المسمّى، فحينئذٍ، تأتي نفس الشبهة والإشكال، وهو هل أن الإتيان بالصلاة الفاقدة للطهور، مُسقط أو غير مسقط؟.

فإن قيل أنّه مُسقط، فهذا خلاف الضرورة، إذ لا خلاف بأن الإتيان بالصلاة الفاقدة غير مُسقط، وإن قيل أنه غير مسقط، إذن، مدرك عدم السقوط هو، التمسك بإطلاق الهيئة، «صلّ» الذي يقتضي وجوب الصلاة التامة، سواء أوتي بالصلاة الناقصة أو لم يؤت بها.

فلو تمّ هذا الإشكال المنقول عن المحقق العراقي، للزم منه، عدم إمكان التمسك بإطلاق الهيئة في سائر هذه الموارد، لأن إطلاق الهيئة في «صلّ» إقترن بإطلاق المادة وهو الصلاة، فقيده، فلم يبق للهيئة إطلاق يقتضي الوجوب مع إيقاع الصلاة كيفما إتفق، وحينما يأتي المقيّد المنفصل ويُقيّد إطلاق المادة وهو الصلاة فلا يتولد من جديد إطلاق في الهيئة يقتضي وجوب الصلاة بطهور سواء أتى بصلاة بطهور أو لم يأت لأن إطلاق الهيئة. سقط بموجب الإشكال المذكور، فأی فرق بين محل الكلام وبين سائر الموارد

التي يرد فيها التقييدات المنفصلة الطارئة على المادة .

ويُجاب ثالثاً:

بأن هذه الإشكال، أساساً، مبني على أن إطلاق الهيئة يُقَيّد بإطلاق المادة، بمعنى، أن الوجوب يُقَيّد بعدم الإتيان بالمتعلق خارجاً، كما إذا قال «صلّ إذا لم يكن هناك صلاة»، وهكذا، بينما هذا التقييد أساساً غير صحيح، فإن مفاد الهيئة وهو الوجوب لا يُقَيّد بعدم الإتيان بالمادة كما حققنا ذلك مفصلاً في بحث الترتب والتراحم، ومنشأ تخيل أن مفاد الهيئة يُقَيّد بمفاد المادة هو دعوى، أنّ الوجوب، أليس يسقط بعد الإتيان بالمتعلق «صلّ أو اغسل»، خارجاً؟. ومعنى سقوط الوجوب أنه مقَيّد بعدم وقوع المادة «الغسل أو الصلاة». مع أن سقوط الوجوب مع الإتيان بالمتعلق ووقوع المادة معناه سقوط فاعليته، لا سقوط فعليته ولا سقوط الخطاب، وإلاّ فإن خطاب «صلّ»، هو «صلّ» تعلق بصرف الوجود، الجامع بين الأفراد فلو فرض أنّ المكلف أتى بصرف الوجود خارجاً في ضمن أحد الأفراد، حينئذٍ يسقط الخطاب خطاب «صلّ» عن الفاعلية والمحركة عقلاً، لأنه يحرك نحو صرف الوجود، الجامع بين الأفراد العرضية والطولية، بينما صرف الوجود تحقق خارجاً، فلا معنى لأن يؤتى بصرف الوجود خارجاً، لأن الخطاب «صلّ»، يبقى بلا أثر، لا أن مفاده، وهو الوجوب، مقَيّد بعدم وقوع المادة «الصلاة» خارجاً، على حد تقييده بسائر الشرائط والخصوصيات. فبناء على هذا فلا يكون إطلاق المادة مقَيّداً لإطلاق الهيئة أصلاً، حتى يتأتى الإشكال وإنما متى ما ثبت الإمتثال، يسقط الوجوب عن الفاعلية والمحركة ومتى ما لم يكن هناك إمتثال فالوجوب باق على الفاعلية.

وحينئذٍ إذا تقيّد إطلاق المادة بالحصّة الاختيارية، وصدر من المكلف حصّة غير إختيارية، فالوجوب هنا يبقى على إطلاقه، ولم يسقط عن الفعلية ولا عن الفاعلية، أمّا أنه لم يسقط عن الفعلية فواضح، وأمّا عن الفاعلية لم يسقط، فلأنه لا إمتثال في المقام، إذن فيبقى الوجوب محرّكاً، فالإشكال،

كان مبنياً على تقييد إطلاق الهيئة بإطلاق المادة، وهو ما لا نقبله، وإنما إطلاق الهيئة ثابت على كل حالة غاية الأمر أن إطلاق المادة يوجب سقوطه عن الفاعلية لا سقوطه عن الفعلية وتفصيل الكلام في المباني في بحث الترتب إن شاء المولى.

ويُجاب رابعاً:

بأنه لو سُلِمَ بأن إطلاق الهيئة، يكون مقيداً، لكن من قال، بأنه مقيد مثلاً بعدم وقوع الصلاة بعنوان أنها صلاة، بل هو مقيد بعدم إمثاله، كأنه قال «صل ما لم تمتثل»، فهناك قيد واحد عقلي عام، وهو قيد عدم الإمثال الذي يقيد به إطلاق الهيئة ولو ببرهان إستحالة بقاء الوجوب بعد إمثاله، فحينئذٍ، إطلاق الهيئة يُقيد بعدم الإمثال، وإطلاق المادة يحقق الإمثال، فيقول هذا إمثال، فيكون خارجاً عن إطلاق الهيئة بإعتباره إمثال، فلو قيد إطلاق المادة بقيد ولو منفصل، بخصوص الحصة الاختيارية وأسقطه عن الحجية فيثبت أن الحصة غير الاختيارية، ليست إمثالاً، إذن فهي ليست خارجة عن إطلاق الهيئة، فيتمسك بإطلاق الهيئة بالنسبة للمكلف الذي أتى بالحصة غير الاختيارية، فلا يكون ممثلاً.

وأما لو كان إطلاق المادة محفوظاً، فلو أتى بالحصة غير الاختيارية يكون قد إمتثل، بمعنى أنه يكون قد أتى بالمتعلق، فهذا القيد العقلي العام، قيد ثابت بلحاظ الهيئة، فهو على كل حال لا يختلف زيادة ونقصاً باختلاف سقوط إطلاق المادة أو بقاء إطلاقها.

فهذا الإشكال، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وقد إتضح أنه عند الشك بالسقوط بالحصة غير الاختيارية، أن مقتضى الأصل اللفظي، هو السقوط، لأن إطلاق المادة معقول ويمكن التمسك به، ومقتضى إطلاق المادة هو تعلق الوجوب بالجامع بين الاختياري وغير الاختياري، هذا هو المقام الأول وهو مقتضى الأصل اللفظي في المسألة الثانية.

## المقام الثاني:

مقتضى الأصلى العملي في المسألة الثانية وتحقيقه، هو نفس التحقيق السابق، في الأصل العملي في المسألة السابقة، فإن قيل بإمكان تعلق الوجوب بالجامع بين الحصّة الاختيارية والحصّة غير الاختيارية، إذن فالشك في المقام، يكون داخلاً في الأقل والأكثر الإرتباطيين، بإعتبار أنه يُعلم بوجوب الجامع بين الحصّتين ولا يُعلم بوجوب الزائد على ذلك، فيدخل في الأقل والأكثر الإرتباطيين وفيه تجري البراءة.

ولو فرض بأن الوجوب، عُلم تعلقه بخصوص الحصّة الاختيارية، وشك في أن الوجوب هل هو مقيد بعدم الحصّة غير الاختيارية أو لا؟، فهنا إن كان الشك في تقييده على نحو الشرط المتأخر، بمعنى أن ثبوت الوجوب لخصوص الحصّة الاختيارية منوط من أول الأمر بعدم وقوع الحصّة غير الاختيارية إلى الأخير، إذن فلو وقعت الحصّة غير الاختيارية في الأثناء، يكون ذلك موجباً للشك في أصل الوجوب، وحيثُذ، لا مجال لإستصحاب الوجوب ولا لأصالة الإشتغال، بل تجري البراءة، لأنه شك في أصل الوجوب.

وأما إذا كان الشك في تقييده على نحو الشرط والقيد المقارن، إذن فهذا الوجوب من أول الأمر كان ثابتاً على كل حال، لأنه لم يكن هناك مُسقط، وبعد أن تقع الحصّة غير الاختيارية في الأثناء، يُشك في أنّ ذاك الوجوب هل سقط أو لم يسقط؟. فإن قبل بجريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية فهو، وإن قيل بعدم جريانه، تصل التوبة إلى البراءة والإشتغال، وحيثُذ إن كانت المُسقطية المحتملة من باب المُسقطية بالتعذر، بمعنى أنّ الغرض محبوب للمولى، لكنّه متعذر، فحيثُذ، يصير الشك من باب الشك في القدرة، فتجري أُصالة الإشتغال، وإن كانت المُسقطية المحتملة، من باب إخراج الغرض عن كونه غرضاً ومحبوباً للمولى بحيث أنه لم يبق محبوباً للمولى، إذن فتجري البراءة كما تقدم تفصيله في المسألة السابقة.

## تذنيب

إنقذح بما قلناه أن البراءة تجري في أكثر الغروض، نعم في بعضها تجري أصالة الإشتغال.

ونريد أن ننبّه هنا أن الغروض الفقهية المتعارفة التي تدخل في المسألة الأولى، أو في المسألة الثانية، هي دائماً، داخلية في موارد جريان البراءة لا الإشتغال، خلافاً للأعلام الذين بنوا في أمثالها على جريان أصالة الإشتغال، من باب الشك في المُسقط.

ولأجل توضيح أن الغروض الفقهية المتعارفة تكون دائماً مجرى للبراءة لا الإشتغال، نأخذ مثلاً، وهو وليّ الميت الذي يعلم بوجوب أداء ما فات وليّه من الصلاة، ويشك في أن هذا الوجوب هل يسقط بفعل الغير أو لا؟. فلو فرض أنه لا يوجد إطلاق في الدليل اللفظي، يقتضي السقوط، أو عدم السقوط، وإنتهى الأمر إلى الأصل العملي، فإن مقتضى القاعدة في المقام، هو البراءة، لا الإشتغال، وتوضيح ذلك: أن احتمال كون فعل الغير مسقطاً للوجوب عن وليّ الميت، هذا الاحتمال، مردد بين ثلاث احتمالات.

الأول: أن تكون مسقطية فعل الغير، بلحاظ كون فعله مستوفياً للملاك، ومحققاً لغرض المولى، كما كان يحصل بفعله، لأجل هذا، يسقط الوجوب عنه.

الثاني: أن تكون مسقطية فعل الغير، بلحاظ كون فعله موجباً لتعذر الملاك والغرض، لا لتحصيله، بمعنى أن الغرض لا يحصل بفعل الغير، ولكنه يتعذر بحيث لا يمكن بعد ذلك، تحصيل الغرض وهذا والملاك للمولى، فيكون فعل الغير موجباً لسقوط الوجوب عن الولي، من باب التعذر، لا من باب الإستيفاء وتحصيل الغرض.

الثالث: أن تكون مُسْقِطِيَّة فعل الغير، للوجوب عن ولي الميت، لا بلحاظ كون فعل الغير مستوفياً للملاك، ولا بلحاظ كون فعل الغير موجباً لتعذر الملاك، بل بلحاظ كون فعل الغير موجباً لإخراج الغرض عن كونه غرضاً للمولى، والمحجوب، عن كونه محبوباً للمولى، بأعتبار أن الغير من أعداء المولى وهو يكره كل فعل يفعله هذا العدو، وهو لا يرضى من عبده التشبه بالكفار وبأعدائه، فبعد أن صدر الفعل من الغير أعداء المولى، المولى حينئذٍ، لا يرضى بصدوره من عبده وهذا معنى إخراجهِ عن كونه محبوباً.

وهذا الإحتمال الثالث، غير وارد في الشرعيات، يعني لا يُحتمل فيها أن تكون مسقطية فعل الغير من باب أن هذا عدو المولى ويوجب خروج الملاك عن كونه محبوباً للمولى.

وأما الأول، وهو إحتمال كون فعل الغير مسقطاً للوجوب عن الولي من باب إستيفائه الملاك، وهذا يستلزم ثبوتاً، أن يكون الوجوب على الولي مقيداً من أول الأمر، بعدم إتيان الغير، ولو على نحو الشرط المتأخر، حيث لا يُتعقل التكليف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، وحينئذٍ لا بُدَّ أن يكون التكليف المتوجه إلى الولي مشروطاً بعدم إتيان الغير على نحو الشرط المتأخر، لوضوح أن الغير لو كان يأتي بالفعل، إذن فالمولى لا يريده بعد، إذ ليس له إلا غرض واحد، وقد إستوفاه فعل الغير، وعلى هذا، إذا شك في هذه المُسْقِطِيَّة، يكون الشك شكاً في أصل الوجوب، بمعنى أن الولي يحتمل أن يكون الوجوب مشروطاً من أول الأمر بعدم إتيان الغير، على نحو الشرط المتأخر، إذن ففي حالة إتيان الغير يشك في أصل الوجوب من أول الأمر،

فتجري البراءة بلا إشكال. هذا إذا كان إحتمال المسقطية بإعتبار الإحتمال الأول، وهو إحتمال كون فعل الغير مستوفياً للملاك.

وأما الإحتمال الثاني، وهو إحتمال كون فعل الغير، مسقطاً من باب تعذر الملاك، وتفويت الغرض، فهذا التفويت مأذون فيه من قبل الشارع فقهيّاً لوضوح أن وليّ الميت، لو كان يعلم مسبقاً بأن غيره، سوف يُصلي عن وليّه بعد مدة، فلا يجب على الولي أن يبادر إلى الصلاة عن الميت.

إذن في المقام، فعل الغير، إمّا أن يكون مسقطاً، أو لا يكون مسقطاً، فإن كان مسقطاً، إذن فقد حصل تفويت لغرض المولى، ولكنه تفويت مأذون فيه، فلا جناح بعد ذلك أن لا يصلي عن وليّه، وإن لم يكن مسقطاً، إذن فغرض المولى يقتضي من الآن الإتيان بالصلاة، إذن فالوليّ، يشك في أصل إقتضاء غرض المولى، لأن غرض المولى المعلوم في المقام، لا يقتضي المنع عن التفويت الناشئ من فعل الغير، وإنما يقتضي المنع عن التفويت الناشئ من فعل نفسه، وهو لا يدري أن التفويت الواقع فعلاً، لو لم يصل، أهو تفويت ناشئ من فعل الغير، أو تفويت ناشئ من فعل نفسه، فإن كان التفويت ناشئاً من فعل الغير فهو مأذون فيه من قبل الشارع، بدليل أن الشارع لم يلزم بالصلاة قبل فعل الغير، وإن كان التفويت ناشئاً من فعل نفسه محضاً، إذن فهو غير مأذون فيه، إذن فالولي يعلم بالتفويت لو ترك الصلاة، ولكن هل هو تفويت يأذن به غرض المولى، أو تفويت لا يأذن به غرض المولى، فيكون الشك شكاً في أصل الإذن والمنع، فتجري البراءة.

نعم لو فرض بأن التزمنا فقهيّاً وبنينا على سقوط الوجوب عن الولي بفعل الغير، مع هذا، كان يجب على الولي أن يبادر إلى الصلاة، لو علم أن الغير يفعلها بعد ذلك، يعني أن المولى لا يرضى بالتفويت الناشئ من فعل الغير بالتعذر، ولا يرضى بالتفويت الناشئ من فعل نفسه، فحينئذ، تجري أصالة الإشتغال، وذلك للعلم بأن التفويت على الإطلاق غير مأذون فيه من قبل المولى، فإذا شك في صدور الإذن وعدم صدوره، تجري أصالة الإشتغال،

ولكن هذا مجرد فرضية في الفقه، وقد عرفت أنه في الموارد المتعارفة فقهيّاً، تجري أصالة البراءة، إذ لم يثبت في شيء منها إلزام المولى للمكلّف بالفعل قبل فعل الغير، لو علم بأنّ الغير سوف يفعل، وهذا معناه أن التفويت الناشئ بسبب التعذّر، الحاصل بفعل الغير، مأذون فيه من قبل المولى، ومعه تجري البراءة.

إذن في الموارد المتعارفة في الفقه تجري البراءة دائماً، هذا هو الكلام في المسألة الثانية.

## المسألة الثالثة من مسائل التعبد والتوصلي

وهي فيما إذا شك في السقوط بالتوصلية، بمعنى السقوط بالحصّة المحرمة، وبعبارة أخرى، هل أنّ الواجب يسقط بالحصّة المحرمة أو لا يسقط بها. فلو وجب غسل الثوب. وشك في أنه هل يسقط بالغسل الغصبي المحترم أو لا؟. فالكلام يقع في مقامين.

المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي.

أمّا المقام الأول:

فلو فرض أنّ الحصّة المحرمة كانت محرمة بنفس العنوان الذي وقع واجباً، دون أن يكون هناك تعدّد في العنوان، كما لو فرض أنّ الغسل بماء دجلة كان محرماً، وأصل الغسل كان واجباً، إذن فهنا الغسل بعنوانه وقع بمطلقه موضوعاً لـ «إغسل» وبقيده موضوعاً، «للاغتسل» بماء دجلة.

في مثل ذلك، لا إشكال في أنّ إطلاق المادة في دليل الواجب، لا يشمل هذه الحصّة المحرمة، سواء قلنا بامتناع إجتماع الأمر والنهي، أو قلنا بجوازه، وذلك لأن من يقول بجواز إجتماع الأمر والنهي، إنّما يقول ذلك، فيما إذا كان عندنا عنوانان متغايران، أحدهما تعلّق به الأمر، والآخر تعلّق به النهي، من قبيل، الصلاة، والغضب، لا فيما إذا كان عندنا عنوان، واحد،

تعلّق الأمر بمطلقه، وتعلّق النهي بمقيّده، فإنه في مثل ذلك، لا يمكن إطلاق المادة في دليل الواجب، «إغسل» للغسل المحرّم، حتى عند القائلين بالجواز. فالمادة تكون مقيّدة لا محالة بالحصة المحلّلة.

وحينئذٍ لو فرض أنّ وقعت الحصة المحرّمة، فيُشكّك في أنّ الوجوب يسقط، أو لا يسقط؟.

وهنا تتمسك بإطلاق الهيئة، أي الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، في إثبات أن وجوب هذه الحصة الخاصة المحلّلة، هو وجوب مطلق ثابت على كل حال، سواء أوتيَ بالحصة المحرّمة، أو لم يؤتَ بها، وتكون النتيجة حينئذٍ عدم السقوط.

وأما إذا كانت الحصة المحرّمة لها عنوان آخر، من قبيل عنوان «الغضب» كما لو كان «الغسل» بهذا الماء حراماً، من باب أنه غضب، إذن، فيدخل في بحث إجتماع الأمر والنهي.

فإن قلنا بإمتناع إجتماع الأمر والنهي، فأيضاً لا يمكن إطلاق دليل الواجب في المقام لهذه الحصة، بإعتبار إمتناع إجتماع الأمر والنهي، وعليه تكون النتيجة كالنتيجة السابقة، وهي التمسك بإطلاق الهيئة.

وأما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فهل يمكن التمسك بإطلاق المادة أو لا يمكن؟؟.

الظاهر من كلمات الميرزا<sup>(١)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٢)</sup> في هذه المسألة أنّهما بنيّا ذلك على مسألة أخرى، وهي أنه هل يشترط في الواجب أن يكون له حسن فاعلي مضافاً إلى حسنه الفعلي، أو أنه يكفي فيه أن يكون له حسن فعلي؟.

فإن قلنا إنه يشترط في الواجب أن يكون له حسن فاعلي مضافاً إلى

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٦.

(٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٤٨.

حسنه الفعلي، فهنا لا يُعقل وقوع الغسل بالمغصوب مصداقاً للواجب، لأنه وإن كان هو مغاير للحرام، إلا أنه هو والحرام موجودان بوجودين بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، فإنّ جواز اجتماع الأمر والنهي هو تعدّد الحرام والواجب ومغايرة إحداهما للآخر، ولكنهما موجودان بفاعلية واحدة وبإيجاد واحد، فيكون فيه قبح فاعلي، ولا يكون فيه حسن فاعلي.

وأما إذا قلنا بأنه يكفي في تعقل الواجب أن يكون فيه حسن فعلي، أي أن يكون الفعل من حيث هو حسن، وإن كان الإيجاد له غير حسن، إذن فلا بأس بإطلاق المادة في المقام، لأنّ المادة الواجبة غير المحرمة، فهذا له حسن فعلي، وذلك له قبح فعلي.

إلا أن الميرزا<sup>(١)</sup> اختار إشتراط الحسن الفاعلي، والسيد الخوئي<sup>(٢)</sup> أنكر ذلك الإشتراط.

والصحيح في المقام أنه، سواء إشتطنا الحُسن الفاعلي أو لم نشترط، فإننا إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي من باب مغايرة الواجب للحرام، فإننا لا نرى بأساً من التمسك بإطلاق المادة.

أما بناء على عدم إشتراط الحُسن الفاعلي، فأيضاً كذلك، لأنّ القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، إذا كان يدّعي تعدّد الحرام مع الواجب وجوداً، فلا بُدّ أن يدّعي تعدّدهما إيجاداً أيضاً وفاعلية، لأنّ تعدّد الفعل مساوق مع تعدّد الفاعلية، وتعدّد الوجود مساوق مع تعدّد الإيجاد.

إذن فالواجب هنا، حسن فعلاً وفاعلية، والحرام قبيح فعلاً وفاعلية، ولا اجتماع لأحدهما مع الآخر.

إذن فالصحيح، بناء هذه المسألة على مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

فإن قلنا بالإجتماع، لم يكن للمادة في دليل الواجب إطلاق، فيُتمسك بإطلاق الهيئة، وهو يقتضي عدم السقوط.

وإذا قيل بالجواز فحينئذٍ نتمسك بإطلاق المادة، ويثبت بذلك، أن الواجب هو الجامع بين الحصّة المحرّمة والحصّة المحلّلة، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة، يكون هو السقوط.

والخلاصة، أنه إذ قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي يكون مقتضى الأصل اللفظي هو السقوط، وذلك تمسكاً بإطلاق المادة، وأمّا إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فيستحيل إطلاق المادة للحصّة المحرّمة، ومعه فيُبنى لا محالة على تقييد المادة بالحصّة المحلّلة، فيُتمسك بإطلاق مفاد الهيئة، وهو الوجوب، لإثبات الوجوب على كل حال، فتكون النتيجة هي عدم السقوط.

هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل اللفظي في المسألة الثالثة.

## المقام الثاني

وهو تأسيس الأصل العملي في هذه المسألة.

والتحقيق أن يُقال أن الشك هنا يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر سواء قيل بامتناع إجتماع الأمر والنهي، أو قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي.

أمّا بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فواضح، لأن المكلف يعلم بتعلق الوجوب بالجامع بين الحصّة المحلّلة والمحرّمة، ولا يعلم بتقييد هذا الواجب بخصوص إحدى الحصتين، فيكون من الشك في الإلزام الزائد، فيدخل في الأقل والأكثر وتجري البراءة.

وأمّا بناءً على اجتماع الأمر والنهي، وأنه يستحيل إطلاق المادة في دليل الواجب للحصّة المحرّمة، فقد يُقال حينئذٍ، أن الشك لا يكون من الشك في الأقل والأكثر، بل يكون من باب الشك في المُسقط، لأنّ تعلق الوجوب بالجامع أمر مستحيل.

إذن فالوجوب قد تعلّق بخصوص الحصة المحلّلة، غاية الأمر، أنّه يُشكّ في أنّ هذا الوجوب مقيد بعدم الإتيان بالحصة المحرّمة، أو أنّه غير مقيد، فيرجع إلى الشك في المُسقط، وحيثنذ فكلّ على مبناه، من حيث البراءة، أو الإشتغال.

وتحقيق الكلام أن يُقال، أنه ينبغي أن نعرف المحذور الذي يوجب إمتناع الإطلاق في المادة وشمول الواجب للحصة المحرّمة، هل هو محذور ناظر إلى مرحلة مقام الإثبات والدليل، أو هو ناظر إلى مقام عالم الجعل والتشريع، بحيث يستحيل في عالم الجعل والتشريع، إطلاق الواجب للحصة المحرّمة.

فإن كان المحذور في إطلاق الواجب محذوراً ثبوتياً وإثباتياً معاً:

إذن فهذا الكلام الذي قلناه تام، وهو أنّ المكلف يعلم ببرهانية هذا المحذور، بأن الوجوب ثبوتاً قد تعلّق بالحصة المحلّلة لإستحالة تعلّقه بالجامع، بين المحلّل والمحرّم ويكون الشك شكاً في المُسقط وفي سعة الوجوب وضيقة لا في سعة الواجب وضيقة.

وأما إذا كان المحذور محذوراً إثباتياً فقط، أي محذوراً مربوطاً بإطلاق المادة في خطاب «اغسل» فقط، إذن، فمعنى هذا أنّه من الممكن للمولى ثبوتاً أن يجعل الوجوب على الجامع، فإذا لم يتم إطلاق في الدليل اللفظي وإنتهت النوبة إلى الأصل العملي، فحيثنذ، المكلف يشك في أن المولى هل جعل الوجوب على الجامع أو أنه جعله على الحصة الخاصة المحلّلة، وحيثنذ يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر.

وتحقيق سبب إمتناع إجتماع الأمر والنهي، وهل أنّ ذلك يكون بسبب محذور ثبوتي أو محذور إثباتي، تحقيق ذلك وتفصيله موكول إلى بحث إجتماع الأمر والنهي.

لكن نلتخص الإشارة إلى ذلك التفصيل فنقول. إنّ الوجوب الواجب،

تارة، يكون واجباً بنحو مطلق الوجود، كما إذا قال «أكرم كلَّ عالم»، ففي مثل ذلك، لا إشكال في استحالة إجتماع الأمر والنهي، بإعتبار أنَّ الأمر المجمعول بنحو مطلق الوجود، يكون إنحلالياً لا محالة، فكل فرد من أفراد المادة يكون موضوعاً للأمر والوجوب، فلو تعلقت الحرمة ببعض أفراد المادة فيستحيل هنا شمول الوجوب لها، وذلك، بسبب التضاد بين الوجوب والحرمة، وهذا ممَّا لا إشكال فيه.

وأما إذا فرضنا أن الواجب، لم يكن بنحو مطلق الوجوب، بل كان بنحو صرف الوجود الجامع بين الأفراد، فهنا لا يوجد محذور بحسب الحقيقة من ناحية التضاد، لأن الوجوب واقف على صرف الوجود ولا يسري منه إلى الأفراد، فإذا ثبتت الحرمة لفرد من الأفراد، لا يلزم من ذلك إجتماع الضدين، وذلك لتعدد الموضوع، إذ موضوع الحرمة هو الفرد، وموضوع الوجوب هو صرف الوجود، وعليه فلا سريان للوجوب المتعلق بصرف الوجود إلى الأفراد أصلاً.

وبناء على هذا، لا يكون المحذور في عدم إجتماع الأمر والنهي هو المحذور الثبوتي.

إذن يكون محذور إجتماع الأمر والنهي محذوراً إثباتياً.

وحاصل هذا المحذور الإثباتي، هو، أن الدليل الذي يدل على إيجاب الجامع بنحو صرف الوجود، يدل بالدلالة الإلتزامية العرفية على الترخيص في تطبيق هذا الجامع على تمام أفرادهِ.

وهذا المدلول الإلتزامي العرفي لدليل «إغسل» وهو الترخيص في تطبيقه على تمام أفرادهِ يكون منافياً لا محالة مع حرمة بعض أفرادهِ، فالتنافي بحسب الحقيقة ليس بين دليل الحرمة وبين المدلول المطابقي لدليل «إغسل»، بل بين دليل الحرمة والمدلول الإلتزامي العرفي لدليل «إغسل». وبذلك يسقط إطلاق المادة كما سيأتي توضيحه في بحث إجتماع الأمر والنهي.

فبناء على هذا المسلك، يكون المحذور في إطلاق المادة محذوراً  
إثباتياً، بلحاظ الدلالة الإلزامية العرفية في دليل «إغسل» ولا يكون هناك  
محذور ثبوتي أصلاً في إطلاق المادة بحسب عالم الجعل.

فلو بُني على مسلك الإمتناع، لكن بعد أن يُؤَوَّل الإمتناع بهذا التأويل،  
حينئذ، يكون المحذور إثباتياً لا ثبوتياً، ومعه يكون الشك ثبوتاً، راجعاً إلى  
الشك في تعلّق الوجوب بالجامع بنحو صرف الوجود، أو بالحصّة، فيدخل  
في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

نعم من يقول بإمتناع إجتماع الأمر والنهي لمحذور ثبوتي بسبب توهم  
محذور التضاد بين وجوب صرف الوجود، وبين الحرمة، مثل المحقق  
الخراساني، حينئذ يكون المحذور عنده محذوراً ثبوتياً لا إثباتياً فقط ومعه  
يرجع الشك في المقام إلى الشك في المسقط، وكل على مبناه كما تقدّم.

وأما إذا قلنا بالإمتناع، بالمشرب الذي أجملناه، فيكون المحذور فيه  
إثباتياً لا ثبوتياً، فحينئذ يكون مقتضى الأصل العملي هو البراءة لأنه يدخل في  
الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وبذلك تمّ الكلام في المسائل الثلاثة التي تكفّلت بتحقيق ما هو مقتضى  
الأصل اللفظي ومقتضى الأصل العملي في المعاني الثلاثة للتوصلي والتعبدية  
إذا شكّ فيها.

## المسألة الرابعة من مسائل التعبدي والتوصلي

وهي المسألة المعقودة لتحقيق حال الأصل اللفظي أولاً، وتحقيق الأصل العملي ثانياً، فيما إذا شك في توصلية الواجب وتبعديته بالمعنى الرابع، أي التوصلي فيما لا يُعتبر في مقام الفراغ في عهده قصد القرية، والتعبدية بمعنى ما يُعتبر في مقام الفراغ عن عهده قصد القرية.

وفي هذا المعنى يقع الكلام، فيما إذا شك بالتوصلية والتعبدية، فهل يمكن إجراء الأصل اللفظي لنفي التعبدية؟ أو في حالة عدم وجود إطلاق للدليل اللفظي وإنهاء النوبة إلى الأصول العملية، فهل يمكن إجراء أصل عملي في مقام التأمين عن خصوصية التعبدية التي بها يمتاز التعبدية عن التوصلي أو لا؟.

ولتحقيق ذلك، ومعرفة وفاء الأصل اللفظي، أو الأصل العملي لنفي خصوصية التعبدية، لا بد أن نعرف مقدمة لذلك، حاق الخصوصية التي بها يمتاز الواجب التعبدية عن الواجب التوصلي في هذه المسألة، وبعد أن نشخص تلك الخصوصية في إمتياز التعبدية عن التوصلي، نبحت حينئذ في إمكانية مساعدة الأصول اللفظية على نفيها أو عدم إمكانيتها، وهل تساعد الأصول العملية على التأمين من ناحيتها أم لا؟.

وفي مقام تحقيق حاق الفرق بين التعبدية والتوصلي، وما يمتاز أحدهما

عن الآخر، يُذكر عدة وجوه، وإن كان تمامها يرجع إلى المعنى الإجمالي للتعبدية والتوصلي، وهو أن التعبدية ما لا يمكن الخروج عن عهده إلا بأخذ قصد القربة فيه، والتوصلي هو ما يمكن الخروج عن عهده من دون حاجة إلى ذلك، إذن فالمعنى الإجمالي للتعبدية والتوصلي محفوظ على كل حال، ومع هذا ذُكرت لتفصيل المعنى الإجمالي وجوه.

### الوجه الأول

هو أن يُقال، بأن الواجب التعبدية هو ما كان الأمر فيه متعلقاً بالفعل مع قصد القربة، بحيث يكون قصد القربة مأخوذاً في متعلق الأمر على حد مأخوذية سائر الأجزاء والشرائط.

والواجب التوصلي، هو ما كان الأمر فيه أمراً واحداً متعلقاً بالفعل على الإطلاق سواء إنضم إليه قصد القربة أو لم ينضم إليه.

وهذا هو الفرق بين الواجبين.

وفي تحقيق حال هذا الوجه وقع كلام حيث ذهب المشهور من المحققين المتأخرين إلى استحالة أخذ قصد القربة قيماً في متعلق الأمر.

وبناءً على هذا، لم يجعلوا أخذ قصد القربة قيماً في متعلق الأمر فارقاً بين التعبدية والتوصلي، وحينئذ وقع الكلام في مرحلتين.

المرحلة الأولى هي في قصد القربة عندما يُراد بالقربة قصد إمتثال الأمر بالخصوص.

المرحلة الثانية هي في الإلتفات إلى سائر القصود القربية الأخرى من قبيل الإتيان بالفعل بقصد كونه ذا مصلحة أو ذا ملاك أو بقصد كونه محبوباً وغيره من القصود الأخرى.

### أما المرحلة الأولى

فإن المعروف بين المحققين هو عدم إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر في

متعلق الأمر، وقد برهنوا على ذلك بعدة بيانات نستعرض بعضها

### البيان الأول:

وهو ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية حيث قال بأن ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الأمر<sup>(١)</sup>.

وحاصل هذا البيان دعوى أن أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر غير معقول للزوم الدور والتهافت والتناقض وذلك.

لأن قصد إمتثال الأمر بحسب طبعه، هو متأخر رتبة عن الأمر، بإعتبار أنه لا يُعقل ولا يمكن وجوده إلا بعد فرض أمر بعد الأمر، وإلا فمن دون فرض أمر لا معنى لقصد إمتثال الأمر، فقصد إمتثال الأمر وجوده متأخر رتبة عن الأمر، فلو كان قصد إمتثال الأمر مأخوذ في متعلق الأمر، للزم كونه بلحاظ آخر، أسبق رتبة من الأمر، لأن متعلق الأمر أسبق رتبة من الأمر، وهذه الأسبقية، أسبقية متعلق الأمر من الأمر، ثابتة على كل حال، وإن كان هناك إختلاف في تفسير هذه الأسبقية وتكييفها.

فإنه إن قيل بأن الأمر مع متعلق الأمر موجودان بوجودين، وأن الإرادة مع متعلق الإرادة موجودان بوجودين، إذن فيكون تأخر الأمر عن متعلقه من باب تأخر العارض عن معروضه، لأن نسبة الأمر إلى متعلقه حينئذ، هي نسبة العرض إلى محلّه، فيكون تأخره عنه، تأخراً وجودياً على حد تأخر العارض عن معروضه.

وإذا قيل بأن الأمر، ومتعلق الأمر، موجودان في أفق نفس الأمر بوجود واحد، وأن الحبّ والمحبوب، وأن الإرادة والمراد موجودان بوجود واحد، إذن فمتعلق الأمر لا يكون متقدماً على الأمر بالوجود، ولكنه متقدم عليه بالطبع على كل حال، على حدّ تقدّم الإنسان على زيد بالطبع، فإن الإنسان

---

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٩.

وزيد وإن كانا موجودين بوجود واحد، ولكن الإنسانية متقدمة على زيد بالطبع، فإن ميزان التقدم بالطبع هو، أنه كلما كان للمتأخر وجود كان للمتقدم وجود، وليس كلما كان للمتقدم وجود كان للمتأخر وجود.

وهنا في زيد والإنسان، كلما كان لزيد وجود، لأن الإنسانية أعم من زيد وهذا الميزان موجود هنا، فإنه كلما كان للأمر بالصلاة وجود، فللصلاة وجود لا محالة في أفق نفس الحاكم والأمر، إذ لا يُعقل أن يأمر الأمر بشيء قبل أن يوجد في ذهنه، فكلما كان للأمر بالصلاة وجود في نفس الأمر كان للصلاة وجود في نفسه، وليس العكس، لأنه قد يتصور الصلاة ولا يأمر بها، وبناء على هذا فتكون الصلاة، أي المتعلق أسبق رتبة من الأمر، لكن سبقاً طبعياً.

وعلى أي حال، سواء قيل بالسبق الوجودي للمتعلق على الأمر، وبيننا على تعدد الوجود للأمر وللمتعلق، أو قلنا بالسبق الطبيعي لمتعلق الأمر على الأمر، وقلنا بأنهما موجودان بوجود واحد، كوجود الإنسانية وزيد الواحد، ففي كلتا الحالتين، المتعلق أسبق رتبة على الأمر.

فإذا كان قصد إمثال الأمر مأخوذاً في المتعلق، يلزم أن يكون متأخراً ومتقدماً، وهو تهافت، فإنه متأخر عن الأمر، لأن وجوده يتوقف على فرض الأمر، وبدون الأمر لا يُتصور وجود لقصد إمثال الأمر. وهو متقدم على الأمر، لأنه أخذ في متعلقه، والمتعلق متقدم عليه.

وهذا البيان واضح الإندفاع، إذ يكفي في إندفاعه قبل أن نتعمق في المسألة أن نقول في المقام، بأن المتأخر غير المتقدم، بينما هو موقوف على الأمر غير ما يكون الأمر موقوفاً عليه، فإن قصد إمثال الأمر، وجوده خارجاً، يتوقف على الأمر، وأما الأمر، فهو يتوقف على الوجود الذهني لقصد إمثال الأمر في أفق نفس الأمر والحاكم، إذ أن هناك وجودين لقصد إمثال الأمر.

أ - أحدهما الوجود الخارجي الذي يأتي به العبد خارجاً.

ب - والآخر وجود ذهني لقصد إمتثال الأمر، وهو وجود في ذهن المولى حينما تصوّر المولى الصلاة بقصد الإمتثال، فأمر بها، بينما هو موقوف على الأمر، إنما هو الوجود الخارجي، وما يتوقف عليه الأمر، إنما هو الوجود الذهني، وعليه فلا دور ولا تهاافت.

وأحسب أن هذا الجواب يُغني عن التعمق أكثر، وكذلك يمنع البيانات الأخرى، عن تتميم بيان الإستحالة.

### البيان الثاني

لِلإستحالة هو أن يُقال، بأن قصد إمتثال الأمر، إذا أُخذ قيداً في متعلق الأمر، يلزم الدور، بإعتبار أن كل أمر مشروط لا محالة بالقدرة على متعلقه، فهو متأخر عن القدرة على متعلقه تأخر المشروط عن شرطه لإستحالة التكليف بغير المقدور، فلا محالة يكون الأمر بالشيء مشروطاً بالقدرة على ذلك الشيء، ومتأخر عنها، فلو فرض أن قصد إمتثال الأمر أُخذ في متعلق الأمر، فيكون الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد الإمتثال، مشروطاً بالقدرة على إيقاع الصلاة بقصد الإمتثال، والمفروض أن المكلف لا يقدر على إيقاع الصلاة بقصد الأمر إلا بعد الأمر، لأنه قبل الأمر لا قدرة على إيقاعها.

وعليه فيلزم الدور من الجانبين، وذلك لأن الأمر متوقف على القدرة على متعلقه، من باب توقف المشروط على شرطه، والقدرة على المتعلق معناها، القدرة على الإتيان بقصد إمتثال الأمر، والقدرة على الإتيان بقصد إمتثال الأمر، تتوقف على الأمر، لأنه من ناحية الأمر تنشأ هذه القدرة، إذن فقد توقف كلٌّ منهما على الآخر، وبذلك يلزم الدور.

وهذا البيان، وإن كان أحسن حالاً من البيان السابق، لكنّه أيضاً لا يرجع إلى معنى صحيح.

وذلك لأننا، وإن سلّمنا أحد التوقفين، وهو توقف القدرة على قصد إمتثال الأمر، على الأمر، وقلنا، بأن القدرة على قصد إمتثال الأمر، إنما تنشأ

من قبل الأمر، لكن من قال، بأن الأمر مشروط بهذه القدرة، ومتوقف عليها، على حد توقف المشروط على شرطه، إذ أن دليل إشتراط القدرة، إنما هو العقل الحاكم بإستحالة التكليف بغير المقدور.

ومن الواضح أن العقل لا يحكم بإستحالة التكليف بغير المقدور، إذا كان نفس التكليف والأمر يحدث القدرة، كما لو فرض مثلاً، أن كلام المولى مع عبده المشلول تكويناً، يوجب إستيناس العبد، وبالتالي شفاؤه، هنا لا بأس بأن يتوجه المولى إلى عبده ويقول له، قم، ذلك أن القدرة على القيام وإن كانت هنا غير موجودة، لكنها سوف تحصل من أمر المولى، وبذلك لا يكون أمر المولى أمراً إخراجياً للعبد، إذ الميزان في إشتراط التكليف بالقدرة إنما هو عدم إخراج العبد من قبل المولى، وعدم الإخراج يكفي فيه نشوء القدرة من قبل نفس الأمر، فلو نشأت القدرة من قبل نفس الأمر، فهذا يكفي في صحة الأمر، وحينئذ يندفع الدور، لأن القدرة على قصد الإمتثال نشأت من الأمر، وهي متأخرة رتبة عن الأمر تأخر المعلول عن علته، ولكن الأمر ليس متأخراً رتبة عن القدرة على قصد إمتثال الأمر تأخر المشروط عن شرطه، وإنما هو متأخر عن إمكان حصول القدرة بالأمر، وإمكان حصول القدرة بالأمر فعلي قبل الأمر، وإن كانت نفس القدرة هي بعد الأمر، ولكن إمكان حصولها بالأمر مطلب واقعي ثابت قبل الأمر.

إذن فلا دور، وهذا غير ما يُقال، من أن الأمر يُشترط فيه القدرة وقت العمل، فإن ذاك الكلام لا يرفع إشكال الدور، لأن الأمر أصبح مشروطاً بالقدرة على العمل، والقدرة في وقت العمل مشروط بالأمر، إذن صار كل منهما مشروطاً بالآخر، وهذا دور.

وكلامنا لا يرجع إلى هذا، وإنما يرجع إلى أن القدرة على قصد الإمتثال، متوقف على الأمر، لكن الأمر هنا ليس متوقفاً ولا مشروطاً بالقدرة، لا بالقدرة حينه، ولا بالقدرة في وقت العمل، بل هو مشروط بإمكان حصول القدرة به، والإمكان أمر ثابت قبل الأمر، لأنه قبل الأمر يصدق قولنا، أنه لو

أمر المولى لحصلت القدرة، إذن فما هو الموقوف على الأمر، غير ما يكون الأمر موقوف عليه، إذ ما هو موقوف على الأمر إنما هو القدرة الفعلية على قصد إمتثال الأمر، وما يكون الأمر موقوفاً عليه ومشروطاً به ليس هو القدرة الفعلية، لأن برهان الإشتراط إنما هو حكم العقل، والعقل لا يأبى عن تكليف العاجز إذا كان نفس التكليف موجباً تكويناً لخروجه عن عجزه، إذن فما هو الشرط في نظر العقل، وما تمّ البرهان عليه، إنما هو إمكان حصول القدرة ولو بالأمر، لا حصول القدرة فعلاً.

إذن فالموقوف على الأمر غير الموقوف عليه الأمر وبذلك يندفع الدور.

### البيان الثالث

للبرهنة على استحالة أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في متعلق الأمر هو أن يُقال، بأن الأمر إذا تعلّق بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر، أصبح المكلف عاجزاً عن الإتيان بها مع قصد إمتثال الأمر، فأخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر، يوجب عجز المكلف عن الإمتثال، وبذلك يكون أمراً بغير المقدور والأمر بغير المقدور غير معقول، وتوضيح ذلك :

هو أن إمكان الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر، يتوقف على أن يكون هناك ذات متعلقاً للأمر، ومصدّقاً للواجب، لوضوح أن ذات الصلاة لو لم تكن متعلقاً للأمر فلا يُعقل الإتيان بها بقصد إمتثال الأمر.

وحينئذٍ إن فرضنا أن الأمر تعلّق بذات الصلاة ولم يؤخذ في متعلقه قصد الإمتثال فلا إشكال في المسألة، لأن ذات الصلاة أصبحت متعلقاً للأمر، فيمكن للعبد أن يأتي بالصلاة بقصد إمتثال الأمر المتعلق بها، لأنه قادر على ذلك.

وأما إذا لم يتعلّق الأمر بذات الصلاة، بل تعلّق بالمجموع المركّب من الصلاة وقيد قصد إمتثال الأمر، فإذا لم تقع ذات الصلاة متعلقاً للأمر، فلا يُعقل أن يقصد بها إمتثال الأمر، لأن قصد إمتثال الأمر بالصلاة، فرع أن يكون

ذاك الأمر متعلقاً بالصلاة، مع أننا فرضنا أن الأمر لم يتعلق بذات الصلاة بل  
تعلق بها مقيّدة بقصد إمتثال الأمر.

وبهذا، لا يتأتى للمكلف أن يقصد إمتثال الأمر بذات الصلاة، وعليه  
يكون الإمتثال غير مقدور له، ويكون الأمر أمراً بغير المقدور.

والجواب المشهور على هذا البيان هو أن يُقال، بأن الأمر وإن كان تعلق  
بالصلاة المقيّدة بقصد إمتثال الأمر، ولم يتعلق بذات الصلاة، لكن هذا هو  
الأمر النفسي الإستقلالي، فإن الأمر النفسي الإستقلالي قد تعلق بالمجموع  
المركّب، أو بالمقيّد بقصد إمتثال الأمر، ولكن هذا الأمر النفسي الإستقلالي  
المتعلق بالمجموع المركّب والمقيّد، ينحل إلى أوامر ضمنية متعددة بعدد  
الأجزاء والتقييدات، إذن فذات الصلاة التي هي جزء الواجب ينالها أمر ضمني  
لا محالة ويتعلق بها، وحيثنّ يصح أن يؤتى بها بقصد إمتثال ذلك الأمر  
الضمني دون قصد إمتثال ذلك الأمر النفسي الإستقلالي المتعلق بالمقيّد، لأنّ  
هذا الأمر الضمني جزء من ذلك الأمر النفسي الإستقلالي الواحد، وهو قد  
تعلق بذات الصلاة باعتبارها جزءاً من الواجب.

هذا مع العلم أنه لا يصحّ طبعاً في سائر الموارد أن يؤتى بجزء الواجب  
فقط بقصد الإمتثال منفصلاً عن باقي الأجزاء، فمثلاً لا يصح أن يؤتى بالركعة  
الأولى فقط بقصد الإمتثال منفصلاً عن الركعة الثانية.

لكن في خصوص المقام حيث أن الجزء الثاني أو القيد هو نفس قصد  
الإمتثال، إذن فلو أتى بذات الصلاة بقصد إمتثال الأمر الضمني المتعلق بها،  
فقد انضم أحد الجزئين إلى الآخر أو انضم القيد إلى مقيّده، وبهذا يتم  
الإمتثال خارجاً.

فحاصل هذا الجواب المشهور هو، إنحلالية الأمر النفسي الإستقلالي  
المتعلق بالمجموع المركّب، أو المقيّد، إلى أوامر ضمنية إنحلالية بنحو يكون  
كل جزء أو كل تقيّد منه حصة من هذا الأمر ومنه الأمر الضمني المتعلق

بالصلاة، فيأتي حينئذ بذات الصلاة، بقصد إمثال ذلك الأمر الضمني المتعلق بها وبذلك يتم الإمثال.

وقد أشكل على جواب المشهور، بإشكالين، أحدهما غير وارد، والآخر وارد عليه.

أما الإشكال غير الوارد على جواب المشهور هو، أن يُقال، بأن هذا الجواب مبني على إنحلال الأوامر النفسية المتعلقة بالمقيدات والمركبات إلى حصص وأوامر ضمنية، من قبيل البياض الواقع على ورقة فإنه يتقطع ويتجزأ تبعاً لتقطع الكتاب وتجزئته، فكذلك هنا في عالم الوجوب، فإن الوجوب المنبسط على المقيّد أو المركب يكون مشتملاً على حصص متعددة، فتكون حصة من الوجوب متعلقة بهذا الجزء، وحصة منه متعلقة بذاك الجزء، وبهذا يتم هذا البيان.

وأجيب عن هذا الإشكال بأننا ننكر هذا الإنحلال ونقول، بأن الأمر المتعلق بالمركب أو المقيّد لا يكون مشتملاً على حصص متعددة، وذلك بنكتة أن المقيّد أو المركب لا يكون متعلقاً للأمر النفسي الاستقلالي الواحد إلا إذا لبس ثوب الوحدة وأصبح واحداً ولو في وعاء الذهن وعالم الاعتبار، ولهذا سُمّي بالمركبات الاعتبارية والوحدات الاعتبارية، إذن فهذا المجموع المركب من الصلاة وقصد الإمثال، أو من السورة والفاتحة والسجود، هو في أفق الذهن وفي عالم نفس الوجود هو وجود واحد لا وجودين، وإلا لو كان وجودات متعددة في أفق ثبوت الحكم لاستحال أن يلبس حكماً واحداً لأن الوجوب الواحد والحكم الواحد لا بدّ أن يكون معروضه في أفق عروضه واحداً أيضاً.

إذن لا بدّ من فرض الوحدة في العروض، وكون هذا المجموع المركب واحداً في أفق العروض، وإذا كان واحداً، إذن فلا معنى للتحصيص في المقام، إذ ليس هنا أشياء عديدة بالنظر التشريعي للحاكم حتى نوزع أمره على حصص المتعلق، بل هنا شيء واحد.

وهذا الإشكال في أصل إنحلال الأمر النفسي الإستقلالي إلى أوامر  
ضمنية متعددة على التقييدات والأجزاء، لا يقول بأن هذا الإنحلال معناه تعدّد  
حصى الوجوب بلحاظ أفق الإعتبار وبلحاظ الصورة الذهنية، بل بلحاظ  
محكيّتها.

وتوضيح ذلك هو أن الوجوب في أفق نفس الحاكم، يكون معروضه  
بالذات، هو الصورة الذهنية الواحدة، حيث تكون معروضاً بنحو من أنحاء  
المعرض لوجوب واحد، إلا أن هذه الصورة الذهنية الواحدة، إنما تكون  
معروضاً لوجوب واحد بلحاظ حكايتها ومرآيتها، لا بلحاظ نفسها، لوضوح  
أن المولى لا يوجب علينا صورته الذهنية، وإنما يوجب علينا محكيّ هذه  
الصورة الذهنية.

إذن فهذه الصورة الذهنية، بما هي فانية في الخارج وبما هي حاكية عن  
مُعْنُونِها تكون معروضة للوجوب، وحيثُتذ هذه الصورة للمجموع المركّب أو  
للمقيّد، إن لوحظت بلحاظ أفق الوجود الذهني، فهي وجود واحد، لأن  
الوحدة الإعتبارية موطنها الذهن، ولكن إذا لاحظنا محكيّتها ومُعْنُونِها  
ومكشوفها الخارجي فلا محالة هو متعدد، وحيث أنها إنما كانت معروضة  
للوّجوب بلحاظ مكشوفها ومحكيّتها لا بلحاظ نفسها، فلا محالة يكون  
الوّجوب أيضاً متعدداً بالعرض وبالتبع بتعدّد محكيّ هذه الصورة ومكشوفها،  
ومن هنا يُسمّى هذا بالإنحلال، لا بالتعدّد، بمعنى أن الوجوبات الضمنية ليس  
لها وجوب تعددي حقيقة في عالم الحكم وفي عالم نفس الحكم. ولكنها  
موجودات إنحلالية بلحاظ المحكي والمرني بالصورة، كأن هذا الواحد يكون  
كثيراً، فالإنحلال المدعى في المقام، إنحلال لا بلحاظ المعرض بالذات  
الذي هو الصورة الذهنية والتي هي واحد في أفق الذهن، بل بلحاظ المعرض  
بالعرض والمكشوف بالصورة، فهذا قابل للتعدّد، فيتعدّد الوجوب بتبعه أيضاً  
بالعرض لا بالذات، وهذا معنى الإنحلال.

إذن فإنحلال الأمر إلى أوامر ضمنية، ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، فهذا

الإشكال على تقريب المشهور لا محصل له .

وأما الإشكال الوارد على جواب المشهور هو أن يُقال، بأنكم تريدون أن تُصَحِّحُوا الإمتثال وقصد الإمتثال بلحاظ الأمر الضمني المتعلق بالصلاة، لا بلحاظ الأمر النفسي الإستقلالي، وحينئذٍ نسألکم .

بأن هذا الأمر الضمني المتعلق بالصلاة لا يخلوا أمره، فهو إما أن يكون قد تعلق بالصلاة المطلقة، أو بالصلاة المقيّدة أو بالصلاة المهملة، أي بالجامع بين المطلق والمقيّد .

فإن فرضنا الأمر الضمني أنه كان قد تعلق بالصلاة المطلقة، فهذا أمرٌ غير معقول، لأن معناه تحقّق الواجب الضمني في غير ضمن المجموع، لأن المطلق ينطبق على الجزء الغير منضم إلى بقية الأجزاء، فلو كان الوجوب الضمني متعلقاً بالجزء على إطلاقه، سواء انضم الجزء الآخر أو لم ينضم، كان هذا خلف قانون الضمنية والإرتباط بين الواجبات الإرتباطية .

وإن فرض أن الأمر الضمني كان متعلقاً بالمقيّد، فهذا أيضاً غير معقول وذلك، لأن المقيّد ينحل بحسب الحقيقة إلى تقيد وذات المقيّد، وبهذا فقد أصبح مركباً أيضاً، وبهذا أصبح له أمران ضمّنيان لا محالة، أمر ضمّني بالتقيّد وأمر ضمّني بذات المقيّد، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى الأمر الضمني بذات المقيّد ونسأل، بأن هذا الأمر الأخير بأي شيء متعلق؟ .

فإن قلتم بأنه متعلق بالمقيّد بالتقيّد وهكذا، ننقل الكلام، وهكذا يتسلسل، لأنه لا يمكن الإلتزام بأن الأمر الضمني متعلق بالمقيّد للزوم التسلسل في الأوامر الضمنية .

وإن فرض أن الأمر الضمني كان متعلقاً بالصلاة المهملة، فهذا أمر معقول، لأن الإهمال هذا، إهمال في مرتبة الوجوب الضمني . لا في مرتبة وأفق الواقع، لأن الواقع، هو الوجوب النفسي الإستقلالي، والوجوب النفسي الإستقلالي لا إهمال فيه، فإن الوجوب النفسي الإستقلالي قد أخذ فيه الصلاة

وأخذ فيه الجزء الآخر الذي هو قصد الأمر، فلا إهمال بلحاظ الأمر النفسي الإستقلالي عندما أخذت فيه السورة والركوع والسجود، وإنما الإهمال بلحاظ مرتبة من مراتب الواقع، يعني لو لوحظ الوجوب الضمني في إطار الوجوب النفسي الإستقلالي، فقد يبدو مهملاً، ولكن هذا لا يعني أن المولى مُهمَل، لأن المولى ليس في مقام جعل الوجوب الضمني فقط، وإنما جعل الوجوب الضمني في ضمن الوجوب النفسي الإستقلالي، وفي الوجوب النفسي الإستقلالي لا إهمال، إذن فهو إهمال في المرتبة، لا إهمال في الواقع، وهذا لا بأس فيه.

إذن فهذا الشق الثالث وهو، أن يكون متعلق الأمر الضمني، هو المهمل، فهذا أمر معقول وصحيح، ولكن حينئذٍ يُشكل على ذلك ويُقال.

بأن المهمة في قوة الجزئية كما عرفنا ذلك في المنطق، فإذا كان المهمل في قوة المقيّد، إذن فيكون حال الأمر الضمني المتعلق بالمُهمَل، كما لو كان متعلقاً بالمقيّد، وعليه أيضاً يعود الإشكال في إستحالة إمتثال الأمر بذات الصلاة، وذلك لأن قصد إمتثال الأمر بذات الصلاة يتوقف على أن تكون ذات الصلاة ممّا ينطبق عليه الواجب، بينما الواجب الضمني في المقام - وهو المُهمَل الذي هو في قوة المقيّد - لا ينطبق على ذات الصلاة، وإنما ينطبق على المقيّد فقط، فيلزم في مقام الإمتثال أن يكون إمكان ضم قصد إمتثال الأمر إلى ذات الصلاة متوقف على إنطباق الواجب الضمني على ذات الصلاة، في حين أن إنطباق الواجب الضمني على ذات الصلاة فرع الضم، أي فرع أن يكون مقيّداً حتى ينطبق عليه الواجب الضمني، لأن الواجب الضمني مُهمَل، والمهمَل في قوة المقيّد، إذن فهو لا ينطبق على الصلاة إلّا بعد تقيّدها، وتقيّدها فرع إنطباقه عليها، إذن فيتعذر الإتيان بهذا الفعل خارجاً، وهذه تمام الصورة الفنية التامة للإشكال الثاني.

ولكن هذا الإشكال، لا يتم بناء على مبادئنا في بحث الإطلاق والتقييد، حيث أننا هناك، نبني على أن المهمل في قوة المطلق لا في قوة المهمَل أو

المقيّد، إذ ليس المهمل التصوري كالمهمل التصديقي، أو القضية التصديقية المهمة في قوة الجزئية، لكنّ المفهوم التصوري المهمل في قوة المطلق، وقد سمّينا هذا بالإطلاق الذاتي، في مقابل الإطلاق اللحاظي. وقد أوضحنا في بحث المطلق والمقيّد، أن مقدمات الحكمة دائماً لا تُثبت أكثر من هذا المقدار من المهمل الجامع بين المطلق والمقيّد، كما بيّنا أن هذا المهمل الجامع قابل للإنطباق والسريان إلى تمام الأفراد، فهو في قوة المطلق اللحاظي، دون أن يلزم من ذلك خرق لقانون الضمنية والإرتباط، وذلك لأن قانون الضمنية والإرتباط، إنما يُخرق لو أننا إلّزمتنا بالإطلاق اللحاظي في الواجب الضمني، لا بهذا الإطلاق الذاتي الذي هو الإهمال، فإن المولى لو قال بأن الواجب هو الركوع، سواء «سجدت أو لم تسجد»، ووجوب الركوع بهذا الشكل نسميه بالإطلاق اللحاظي، لأن المولى يلحظ عدم دخل القيّد ويرفض دخل القيّد، فمثّل هذا ينافي مع الضمنية والإرتباط، وأمّا الإطلاق الذاتي الذي يكفي فيه الإهمال وعدم اللحاظ رأساً فهذا لا ينافي مع الضمنية والإرتباط.

وبناء على هذا، فالمختار في المقام، أن الأمر الضمني الإنحلالي، ليس متعلّقاً لا بالمطلق اللحاظي ولا بالمقيّد اللحاظي، بل هو متعلّق بالمهمل الجامع بين المطلق والمقيّد المسمّى بالأبشروط المقسمي، وهذا الجامع بين المطلق اللحاظي والمقيّد اللحاظي له إطلاق ذاتي، وهو بلحاظ إطلاقه الذاتي، يكون قابلاً للسريان إلى تمام الأفراد.

وبناء عليه، فيُعقل في المقام الإتيان بذات الصلاة، بقصد إمتثال الأمر الضمني المتعلّق بذات الصلاة بلا إشكال، وعليه فالجواب المشهوري تام، وكلا الإشكاليين عليه غير وارد، وبذلك يتبيّن أنه لا محصّل لأصل بيان الإستحالة، إذ ليس في المقام آية أو رواية تقول بأن قصد إمتثال الأمر لا يكون إلّا إذا تعلّق به الأمر، كما يتبيّن بذلك، أن كون قصد إمتثال الأمر لا يكون إلّا إذا تعلّق به أمر، كأصل موضوعي، فهذا أصل لا أساس له، فإنّ قصد إمتثال الأمر، يُعقل أن يكون بأي شيء لا يتم الإمتثال بدونه، سواء كان الأمر متعلّقاً

به أو لم يكن متعلقاً به، وبهذا يتبين أنه يمكن الإتيان بالمقدمة بقصد إمتثال الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بذى المقدمة، لأنه لا يتم الإمتثال بدون.

وفي المقام قصد إمتثال الأمر بالصلاة يتوقف على أن يكون الإمتثال لا يتم بدون الصلاة، وكلما كان الإمتثال لا يتم بدون الصلاة يمكن أن يُقصد إمتثال الأمر بالصلاة.

وأحسب أن هذا مطلب بديهي، فإن هذا المكلف لا يمكنه أن يمثل الأمر المتعلق بالصلاة مع قصد الإمتثال بدون صلاة، إذن فيأتي بها بقصد الإمتثال.

ومن هنا فتمام هذه الضوضاء، كان مبنياً على تخيل أن قصد الإمتثال للأمر بشيء، فرع أن يكون الأمر قد تعلق به بالدقة، ومن هنا وقع الإشكال في أن ذات الصلاة لم يتعلق بها الأمر بالدقة، مع أن قصد إمتثال الأمر بفعل، يكفي فيه مجرد أن هذا الأمر بدون هذا الفعل يبقى بلا إمتثال، وهذا المطلب بديهي الإنطباق على محل الكلام.

نعم إن كان هناك أمل في إثبات الإستحالة، فهو في البيان الرابع الذي أفاده المحقق النائيني قدس سره، إذ أنه من أجود ما أُفيد في بيان الإستحالة.

#### البيان الرابع

في البرهنة على إستحالة أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في متعلق الأمر وهو ما أفاده المحقق النائيني<sup>(١)</sup> قدس سره، حيث ذكر أن أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في متعلق الأمر يلزم منه الدور وأخذ ما هو متأخر متقدماً.

لكن لا بلحاظ متعلق الأمر كما كان الحال في الأول، بل بلحاظ متعلق متعلق الأمر الذي إصطلح عليه الميرزا بإسم الموضوع، أي بلحاظ موضوع الأمر.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٧ - ٧٨.

وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدمتين .

## المقدمة الأولى

هو أن الأحكام الشرعية لها متعلقات، ولها متعلقات المتعلقات، أما المتعلقات الأولية، فهي عبارة عن تلك الأفعال التي يكون ذلك الحكم الشرعي مقتضياً لإيجادها، أو مقتضياً للزجر عنها، «فالصلاة» متعلق لوجوب الصلاة في «أقيموا الصلاة»، «وشرب الخمر» متعلق للحرمة، في «لا تشرب الخمر»، هذه هي المتعلقات الأولية، وأما متعلقات المتعلقات، وهي المتعلقات الثانوية، فهي عبارة عن الأشياء الخارجية التي يكون المتعلق الأولي مربوطاً بها، من قبيل، «الخمر» في «لا تشرب الخمر»، فالشرب هذا، متعلق أولي، لكن الشرب متعلقاً بالخمر، فالخمر أمر خارجي يتعلق به المتعلق، فيكون متعلقاً ثانوياً، وكالعقد في وجوب الوفاء بالعقد، فالوفاء هو المتعلق الأولي، والعقد هو المتعلق الثانوي، وكالزوجة في وجوب الإنفاق على الزوجة، فالإنفاق هو المتعلق الأولي، والزوجة هو المتعلق الثانوي، أو كالوقت والقبلة في «صلّ عند الزوال إلى القبلة»، فإن الصلاة هي المتعلق الأولي، والقبلة هي متعلق المتعلق، لأن الصلاة قيّدت بها، وقد سُمّيَ متعلق المتعلق، بالموضوع، وهذا الموضوع الذي هو متعلق المتعلق يؤخذ دائماً شرطاً للحكم وقيداً في الحكم، وحيث أن الحكم مجعول بنحو القضية الحقيقية، والقضية الحقيقية تكون كل شرائطها مفروضة الوجود، ولهذا يُقال، بأن الموضوعات، أي متعلقات المتعلقات تؤخذ مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، فإنّ الحاكم حينما يريد أن يحكم بوجوب الوفاء بالعقد يقول، إذا وُجد عقد فيجب الوفاء به، إذا وُجدت لديك زوجة، فيجب الإنفاق عليها، إذا كانت القبلة موجودة والوقت داخلاً، فصلّ في الوقت إلى القبلة، إذا كان هناك خمر، فيحرم شربه، وهكذا كل ذلك أمثلة لأخذ الموضوع قيداً في الحكم، أو بتعبير المحقق النائيني، أخذ الموضوع مفروض الوجود في مقام جعل الحكم، على نهج القضية الحقيقية، ونتيجة أخذ الموضوع مفروض

الوجود، تكون فعلية الحكم وثبوتها تابعاً لفعلية موضوعه وتحقق موضوعه. فعلمية وجوب الوفاء بالعقد، فرع فعلية العقد خارجاً، فما لم يوجد عقد خارجاً لا يجب الوفاء بالعقد، وما لم يوجد وقت وقبله خارجاً لا يجب الصلاة في الوقت إلى القبلة، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، والمفروض أن هذه الموضوعات أخذت شرائط وفروض وجودها في مقام جعل الحكم، فيكون فعلية المجعل تابعة لفعلية هذه الشرائط ووجودها خارجاً، هذا بحسب عالم الفعلية، ولكن بحسب عالم الجعل والإنشاء، تكون مرتبة وجود هذه الموضوعات قبل مرتبة الحكم بالنظر الإنشائي والتصوري للجعل،

يعني أن الحاكم يُنيط حكمه بفرض وجود هذه الأشياء، وهذا الفرض وإن كان هو غير وجودها خارجاً، لكن هذا الفرض حينما يُنظر إليه بالنظر الطريقي فالمولى يرى به عين المفروض، إذن فحكمه يراه بهذه الرؤية كأنه بعد المفروض، كأن إنشاء وجعله بعد المفروض، ويرى هذه الأشياء في رتبة سابقة على جعله وإنشائه.

إذن فهناك سبقتان رتبتان.

أ - سبق رتبي حقيقي لوجود العقد خارجاً على وجوب الوفاء خارجاً، وهذا السبق الرتبي الحقيقي، ملاكه، أن فعلية المجعل منوطة بفعلية موضوعه.

ب - وهناك سبق رتبي لحاظي على نفس الجعل والإنشاء بحسب نظر المولى لهذه الأشياء، لأن المولى في مقام الجعل، أناط جعله بفرض هذه الأشياء فرضاً حاكياً عن المفروض وطريقاً إلى المفروض، وهو بهذا النظر، يرى كأن جعله في طول المفروض، لا في طول الفرض فقط.

إذن فحاصل المقدمة الأولى، هو أنه يجب التمييز بين المتعلقات الأولية والمتعلقات الثانوية المسماة بالموضوعات، فالمتعلقات الأولية، ليست مأخوذة قديماً في الحكم، ولا مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، كيف

وهي من تبعات نفس الحكم ومن نتائج نفس الحكم، وأما متعلقات المتعلقات التي هي نفس الموضوعات، فهي دائماً تكون قيوداً وشروطاً للحكم.

وحيث أن الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية، وحيث أن الموضوع في القضية الحقيقية دائماً يكون مفروض الوجود، إذن فهذه القيود تكون مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم، وينتج عن ذلك تقدمان رُتَبَان.

أ - أحدهما تقدم وجودها الخارجي على فعلية المجعول.

ب - والآخر، تقدّمها بحسب النظر التصوري للمولى على الجعل والإنشاء، وهذه المقدمة تكون بمثابة الكبرى.

### المقدمة الثانية

وهي بمثابة الصغرى لهذه الكبرى وحاصلها.

هو أنه لو أخذ قصد إمتثال الأمر قيدياً في متعلق الأمر، إذن يصبح عندنا متعلقان، متعلق، ومتعلق المتعلق، أما المتعلق، فهو نفس قصد الإمتثال، وهذا المتعلق نسبته إلى الأمر نسبة الركوع والسجود إلى الأمر، وليس هذا مأخوذاً شرطاً أو قيدياً في الأمر، وأما متعلق المتعلق، وهو نفس الأمر، لأنه قصد إمتثال ماذا أخذ في متعلق الأمر؟. طبعاً، الذي أخذ في متعلق الأمر، هو قصد إمتثال الأمر، إذن فنسبة الأمر إلى قصد إمتثال الأمر، نسبة القبلة إلى الصلاة، فكما أن الصلاة إلى القبلة، تكون القبلة متعلقاً للمتعلق، كذلك تكون في أخذ قصد إمتثال الأمر، فيكون الأمر متعلقاً للمتعلق، أي أنه متعلق ثانوي للأمر.

فإذا كان الأمر كذلك، طبقنا عليه حينئذٍ الكبرى المنقّحة في المقدمة الأولى، وهي أن المتعلقات الثانوية، يلزم أخذها قيوداً في الأمر وفي الحكم مفروضة الوجود في مقام الجعل.

وينتج عن ذلك، أن نفس الأمر يجب أن يؤخذ قيدياً في الأمر ومفروض

الوجود فيه . فكما أن الأمر الذي يريد أن يأمر بالصلاة إلى القبلة، يجب عليه أن يأخذ القبلة مفروضة الوجود، والوقت مفروض الوجود أيضاً، فيقول إذا كانت هناك قبلة، وكان هناك زوال فصلٌّ عند الزوال إلى القبلة، كذلك يجب أن يقول إذا كان هناك أمر فأقصد إمثال الأمر، وهذا معناه، أخذ الأمر قيداً في الأمر وأخذه مفروض الوجود في مقام جعل الأمر .

ويلزم من ذلك تهافت في عالم فعلية المجعول وفي عالم الجعل .

أما في عالم فعلية المجعول، فلأننا قلنا بأن كل مجعول، فعليته تابعة لفعلية موضوعه، أي لفعلية تلك القيود والمتعلقات الثانوية التي أخذت مفروضة الوجود، فوجوب الوفاء بالعقد، فعليته تابع لفعلية العقد، فهنا أيضاً، يكون فعلية الأمر بالصلاة تابعاً لفعلية متعلقاته الثانوية التي منها نفس الأمر، فيكون فعلية الشيء متوقفاً على فعلية نفسه، وهذا تهافت بحسب عالم الفعلية .

وأما في عالم الجعل والإنشاء، فلأن المولى بالنظر التصوري اللحاظي في عالم الجعل، فهو يرى أن جعله بعد مفروضاته، لأنه يأخذ المتعلقات الثانوية مفروضة الوجود، إذن فهو بالنظر الفرضي اللحاظي يرى أن جعله بعد مفروضاته، وحينئذٍ، فإن كان ما يفرض وجوده نفس الأمر، فكأنه يرى تهافتاً أيضاً، حيث يرى كأن أمره بعد أمره، إذن فلا يمكنه أن يُشكّل قضية ويقول، إذا كان أمري موجوداً فأمرى موجود .

إذ من الواضح، أن هذا لا معنى له، إذ لا معنى لتشكيل قضية يكون جزاؤها نفس عين شرطها .

وخلاصة النكتة في بيان المحقق النائيني<sup>(١)</sup>، هو التمييز بين المتعلق الأولي والمتعلق الثانوي، والإلتفات إلى نكتة أنّ ما يكون مأخوذ مفروض الوجود وقيداً في الحكم إنما هو متعلق المتعلق لا المتعلق الأولي، بينما

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨ .

أصبح متعلق المتعلق هنا، هو الأمر، فيكون قيداً لنفسه، فيلزم بهذا المحال .  
وقد أجاب السيد الخوئي «قده»<sup>(١)</sup> عن هذا البيان بما حاصله، المنع من إطلاق المقدمة الأولى في البرهان وبيان ذلك .

هو أننا قلنا في المقدمة الأولى في هذا البرهان، أن المتعلقات الثانوية دائماً تؤخذ قيداً في الأمر وشرطاً مفروض الوجود في مقام جعلها وإنشائها، ولازم ذلك أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام جعل الأمر .

هنا يستشكل السيد الخوئي ويقول، أنه لا يوجد برهان على أن كل متعلق المتعلق يجب أن يؤخذ مفروض الوجود في مقام جعل ذلك الحكم، وإنما أخذه مفروض الوجود في مقام جعل الحكم بحيث يرجع إلى قضية شرطية، مفادها، أنه إذا كان هناك عقد فيجب الوفاء به، إذا كان هناك قبله وزوال فصل، ويكون ملاك ذلك أمران

أ - إماما ملاك إثباتي .

ب - وإماما ملاك ثبوتي .

فإن وُجد أحد الملاكين، قلنا بأن متعلق المتعلق قد أخذ مفروض الوجود وأما إذا لم يوجد أحد هذين الملاكين، فلا موجب لأخذ متعلق المتعلق مفروض الوجود .

أما الملاك الإثباتي، فهو الإستظهار العرفي، فإذا إستظهر عرفاً من الدليل أن المولى لا يريد متعلق المتعلق وأن متعلق المتعلق ليس من مقدمات الواجب، وإنما هو من مقدمات الوجوب، حيثُ هذا الإستظهار بنفسه يكون كاشفاً عن أخذ هذا القيد قيداً في الوجوب، أي مفروض الوجود، فحينما يقول المولى، أوفوا بالعقود، يجب الوفاء بالعقود، لكن العرف هنا لا يفهم من ذلك، أن العقد مقدمة وجودية، حيث أن من لم يكن لديه عقد يجب عليه

---

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٥٨ .

أن يُنشئ عقداً حتى يأتي به، وإنما العرف يفهم من هذا البيان، أن العقد مقدمة وجوبية لا مقدمة وجودية، وأن المولى لا يلزم من ليس عنده عقد أن يحدث العقد، وإنما المولى يريد مِمَّن أحدث عقداً أن يفى بعقده.

إذن فهذا الإستظهار العرفي بنفسه يكون قرينة على أن العقد قد أخذ مفروض الوجود وقيداً للوجوب لا للواجب، إذن فيرجع قوله «أوفوا بالعقود» بقرينة هذا الإستظهار العرفي، إلى قضية شرطية، وهي أنه إذا وُجد لديك عقد فيجب الوفاء به، هذا هو الملاك الإثباتي.

وأما الملاك الثبوتي، وهو فيما إذا كان متعلق المتعلق أمراً غير إختياري للمكلف، حينئذ لا بدّ للمولى من أن يأخذه قيداً في الوجوب ومفروض الوجود في مقام جعل الوجوب، إذ لو لم يأخذه قيداً في الوجوب، وجعل الوجوب على الإطلاق، سواء وُجد ذلك القيد الغير إختياري أو لا، للزم التكليف بغير المقدور، من قبيل الزوال، لو قال صلّ عند الزوال، فالزوال هنا يجب أن يؤخذ قيداً في الوجوب ومفروض الوجود في مقام جعل الحكم، وذلك لأن الوجوب لو لم يقيّد بالزوال لكان مطلقاً وكان معنى هذا صلّ عند الزوال سواء وُجد زوال أو لم يوجد زوال، وهذا معناه، التكليف بغير المقدور في حال عدم وجود زوال، وعليه فلا بدّ أن يكون الزوال قيداً في الوجوب لئلاً يلزم فعلية الوجوب في حال فقدان الزوال، وبه يلزم التكليف بغير المقدور، إذن فأخذ القيد مفروض الوجود وقيداً للحكم يتوقف على أحد هذين الملاكين، إما الإستظهار العرفي، وإما لزوم محذور عقلي كالتكليف بغير المقدور إذا لم يأخذه قيداً.

ولكن إذا لم يلزم شيء من هذين المحذورين فحينئذ لا نلتزم بأخذ متعلق المتعلق قيداً في الحكم ومفروض الوجود في مقام جعل الأمر، ولهذا في خطاب لا تشرب الخمر، الخمر هنا متعلق المتعلق، لكن لا يلزم أخذه مفروض الوجود، إذ ليس معناه، أنه إذا وُجد خمر فلا تشربه، وإنما معناه، حرمة فعلية مطلقة لشرب الخمر سواء وُجد خمر أو لم يوجد، وهذا إنما هو

من ناحية أنه لا يوجد لا إستظهار عرفي يقتضي أخذ الخمر قيداً في الموضوع، ولا يوجد محذور عقلي في عدم أخذه قيداً في الموضوع، ولهذا لا يؤخذ قيداً في الموضوع.

فإذا تَمَّت هذه المناقشة في إطلاق الكبرى، حينئذٍ نأتي إلى الصغرى، أي إلى المقدمة الثانية، وهي أنه لو أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر فسوف يكون نفس الأمر متعلقاً للمتعلق، أي موضوعاً.

هنا السيد الخوئي<sup>(١)</sup> قدس سره يُسَلِّم بهذه الصغرى لو تَمَّت، ولكنه يقول بأن هذا لا يتم، إذ ليس من الضروري في كل موضوع أن يكون مأخوذاً مفروض الوجود في مقام جعل ذلك الحكم، وإنما يلزم أخذه مفروض الوجود في حالتين.

أ - حالة وجود ظهور عرفي في ذلك.

ب - حالة وجود محذور عقلي من عدم أخذه كذلك، كلزوم التكليف بغير المقدور لكن كلا الأمرين غير موجود في المقام.

أما الأمر الأول، فواضح أن المولى حينما يقول «صلّ بقصد إمتثال الأمر» فإنه ليس بهذا الخطاب ظهور عرفي في وجود حالة منتظرة من ناحية الأمر بوجه من الوجوه.

وأما إنتفاء المحذور العقلي، فلأن الأمر، وهو الموضوع في المقام، وإن كان غير إختياري للمكلف وحاله من هذه الناحية حال الوقت والقبلة فإنهما غير إختياريين للمكلف، ولكن هناك نكتة تُفَرِّق بين الأمر، وبين الوقت والقبلة، وهي أن المولى لو لم يأخذ الوقت قيداً ومفروض الوجود، للزم إطلاق الوجوب حتى لحال فقد الوقت، فيكون وجوب صلاة الظهر ثابتاً حتى قبل الزوال وحتى بدون زوال، وهذا تكليف بغير المقدور، وأما إذا لم يأخذ

---

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠.

الأمر قيداً في موضوع الأمر ومفروض الوجود، فلا يلزم إطلاقه لحالة عدم الأمر، لأنه بنفس وجوده ينتفي عدم الأمر، ويتحققه يستحيل حينئذ أن لا يكون هناك أمر. فهذا القيد، هذا الموضوع، يوجد بنفس الخطاب وبذلك يختلف عن بقية الموضوعات، فإنه بـ«صل» عند الزوال لا يوجد الزوال، لأن الزوال مربوط بحركة الفلك، وهكذا فإنه بـ«صل» إلى القبلية لا يوجد القبلية، لأن القبلية مربوط بثبات الأرض، إذن فيجب أن يكون هذا الخطاب بنفسه مقيداً بالوقت والقبلية إذ لو لم يقيد بالوقت والقبلية، لكان مطلقاً حتى لحال فقدهما، ومعنى هذا، التكليف بغير المقدور.

إذن ففي المقام، هذا الموضوع، متعلق المتعلق الذي هو نفس الأمر، وإن كان أمراً غير إختياري، لكنه يوجد بنفس الخطاب، ويحفظ بنفس الإيجاب، فلا يُعقل أن يكون للخطاب إطلاق لحال فقدته حتى لو لم يقيد، وعليه فلا يلزم في المقام تقييده ولا في عالم الجعل.

هذا تمام مناقشة السيد الخوئي<sup>(١)</sup> لأستاذه المحقق النائيني قدس سره. وإلى هنا نكون قد استعرضنا أربعة وجوه للبرهنة على استحالة أخذ قصد الأمر قيداً في متعلق الأمر بما فيها مناقشة السيد الخوئي لأستاذه.

والتحقيق في المقام، أنه لا يُعقل أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في متعلق الأمر، وفاقاً لأصحاب هذه الوجوه، وإن اختلف أسلوب البرهنة على ذلك، وذلك لعدة وجوه أخرى يمكن أن تُعتبر مستقلة عن تلك الوجوه، ويمكن أن يُعتبر بعضها إصلاحاً وتنقيحاً لبعض ما أُفيد من الوجوه التي استُدل بها على الإستحالة.

## الوجه الأول

من الوجوه المختارة لإثبات استحالة أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في

(١) محاضرات نياض: ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١.

متعلق الأمر، كما يمكن إعتباره إصلاحاً لما أفاده المحقق النائيني قدس سره، حيث نبين في هذا الوجه ملاكاً للإستحالة يندفع به ما أورده السيد الخوئي على أستاذة الميرزا قدس سره، حيث أن الميرزا<sup>(١)</sup> قدس سره، كان يرى بأن المتعلقات الثانوية التي يتوقف عليها المتعلق الأولي، من قبيل الوقت والقبلة والعقد والزوجية، هذه المتعلقات الثانوية، يجب أن تؤخذ قيوداً في الحكم وفي الوجوب مفروضة الوجود في عالم جعل الحكم.

ومن هنا كان يطبق هذه الكبرى على نفس الأمر، لو أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر، وكان يرتب الميرزا على ذلك، أن قصد إمتثال الأمر حينئذ، يكون متعلقاً أولياً، والأمر يكون متعلق المتعلق، إذن يجب أخذه قيداً في الأمر مفروض الوجود في مقام جعل الأمر، وهذا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه. وكان السيد الخوئي<sup>(٢)</sup> يعلق على كلام الميرزا أستاذة بأنه لا برهان عقلي على أن كلّما يتوقف عليه المتعلق من المتعلقات، يجب أن يؤخذ قيداً في الأمر ومفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء، إلّا إذا وُجد أحد ملاكين إستظهار عرفي، أو محذور عقلي من عدم أخذها قيوداً في الحكم، حينذاك فقط، يجب أخذها قيوداً في الحكم ومفروضة الوجود، وإنما يلزم المحذور العقلي عند السيد الخوئي قدس سره، فيما إذا كان هذا الشيء أمراً غير اختياري، فإنه حينذاك، لو لم يؤخذ في موضوع الأمر قيداً وشرطاً للزم إطلاق الأمر حتى لحال فقد هذا الأمر الغير إختياري، وبذلك يلزم التكليف بغير المقدور.

وكلام السيد الخوئي إلى هنا متفق مع كلام الميرزا قدس سره.

لكن السيد الخوئي، يستثني من ذلك شيئاً واحداً، وهو الأمر غير الإختياري الذي يحصل بنفس الخطاب والأمر، مثل هذا الأمر الغير إختياري،

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٧.

(٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١.

لا يلزم أخذه قيداً في الموضوع، لأنه حتى لو لم نأخذه قيداً في الموضوع، فهو حاصل على كل حال، لأن الأمر يكفل وجوده، كما لو فرض بأن أمر المولى كان يحرك الفلك ويوجد الزوال، حينئذ لا يكون المولى بحاجة إلى أن يقيّد أمره به لأنه بالأمر سوف يتحرك الفلك ويوجد الزوال، وإنما كان يلزم أخذه قيداً في متعلق الأمر فيما إذا لم يكن نفس الأمر متكفلاً لإيجاده، وضامناً لتحقيقه، وما دام مكفول الوجود بنفس الخطاب، فلا يلزم أخذه قيداً ولا يترتب عليه محال أو تقدم للشيء على نفسه.

ولكننا نحن نركّز على هذه الإضافة، التي كان السيد الخوئي يتملّص بها من إشكال استاذ الميرزا قدس سرّه ونقول.

إن أخذ قصد الإمتثال في متعلق الأمر يلزم منه توقف الصلاة توقف المتعلق وهو الصلاة مع قصد الإمتثال، على أمر غير إختياري، وهذا الأمر الغير إختياري، ليس هو الأمر حتى يُقال، أنه مكفول الوجود بنفس الخطاب، بل هو شيء آخر غير الأمر، وهو بالتالي غير مكفول الوجود بنفس الخطاب، وحينئذ، نطبّق عليه القاعدة التي يبينها السيد الخوئي نفسه، إذن فيجب أن يؤخذ قيداً في موضوع الأمر، وتوضيح ذلك يكون ببيان مقدّمتين.

### المقدمة الأولى

وهي أن الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر ليس فقط يتوقف صدوره من المكلف على وجود الأمر فحسب، بل أيضاً يتوقف على وصول هذا الأمر إلى المكلف، ولو بأدنى مراتب الوصول إذ أنّ الوصول له مراتب، الوصول القطعي، والوصول الظني، والوصول الإحتمالي، والمكلف لا يُعقل أن تصدر منه الصلاة بقصد إمتثال الأمر حتى لو كان هناك أمر إذا لم يكن قد وصل إليه هذا الأمر لا بالوصول القطعي، ولا بالوصول الظني، ولا بالوصول الإحتمالي، وإلّا لو أنّ المكلف أتى بالصلاة بقصد إمتثال الأمر من دون أن يكون الأمر واصلًا إليه ولو احتمالاً، لكان هذا المكلف مُشرّعاً فيما أتى به، وكان ما فعله حراماً، لأن معنى عدم الوصول ولو إحتمالاً، يعني أنه لا يحتمل

الأمر، وحينئذٍ كيف يأتي بالصلاة بقصد الأمر، مع أنه لا يحتمل الأمر، إذن فلا بدّ من وصول الأمر ولو وصولاً احتمالياً حتى يأتي بالصلاة بقصد إمتثال الأمر ولو رجاءً أو احتمالاً على أقل تقدير.

وإذا كان المتعلق في المقام، وهو الصلاة، متوقف أيضاً على وصول الأمر والتصديق به ولو ظناً أو احتمالاً.

حينئذٍ يُقال، بأن وصول الأمر هذا، شيءٌ غير اختياري كنفس الأمر، ولا يتكفله نفس الخطاب، ولا يُنشئه نفس الخطاب، إذ أن الخطاب يكفل وجود الأمر، لا أنه يكفل وصوله، إذن فينطبق عليه نفس القاعدة التي اعترف بها السيد الخوئي، حيث قال، بأنه إذا توقف المتعلق على أمر غير اختياري لا يكفل وجوده نفس الخطاب، ولا يتحقق بنفس الخطاب فإنّ مثل هذا، يجب أن يؤخذ قيداً في موضوع الحكم، وكلام السيد ينطبق هنا في محل الكلام، لأن المتعلق، وهو الصلاة بقصد إمتثال الأمر يتوقف صدوره من المكلف على أمر غير اختياري، وهو وصول الأمر الشرعي، لا واقع الأمر الشرعي. ووصوله أمر غير اختياري، ولا يتحقق بنفس الخطاب، لوضوح أنه بنفس الخطاب الذي يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية، لا يُكفل وصوله، بل قد يصل وقد لا يصل.

إذن بمقتضى الكبرى المعترف بها من قبل السيد الخوئي، لا بدّ أن يكون وصول الأمر مأخوذاً في موضوع الأمر.

نعم إذا كان الأمر مجعولاً بنحو القضية الخارجية الجزئية، كما لو توجه المولى إلى شخص بعينه، وقال له، «صلّ بقصد القرية»، فهنا المولى، تكفل بإيجاد الأمر، وتكفل بإصاله، في مثل هذه الحالة، لا حاجة إلى أخذ الوصول قيداً في الموضوع.

لكن إذا كان الحكم مجعولاً على نهج كلي وعلى طرز القضايا الحقيقية، إذن فهذا الخطاب لا يكون مُنشئاً للوصول.

إذن فالوصول أمر غير إختياري وقد توقف عليه المتعلق، ولا يكفل وجوده نفس الخطاب، إذن فيجب أن يؤخذ في موضوع الأمر، فينحل قوله «صلّ بقصد الأمر» إلى قوله «إذا كان الأمر واصلاً إليك فصل بقصد الأمر».

### المقدمة الثانية

وحاصلها هو أننا قد برهنا في بحث القطع، أنه يستحيل أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، وهذا المطلوب، قد إنتفتت عليه كلمات المانع والمثبتين للإستحالة، بما فيهم السيد الخوئي المانع للإستحالة فإنه هنا يعترف بذلك.

كما كان يعترف بإستحالة أخذ نفس الحكم في موضوع شخصه، ذلك أنه لو أخذ وصول ذلك الحكم في موضوع ذلك الحكم للزم التهافت، وذلك لأن الحكم بمقتضى كونه قد قُيد بوصول نفسه، يكون متأخراً رتبة عن وصول نفسه، وبمقتضى كون الوصول إنكشاف لنفسه والإنكشاف في طول المنكشوق بحسب نظر المنكشف لديه، إذن فيكون في طول الأمر، وعليه يكون كل واحد منهما في طول الآخر وهذا هو التهافت الموضح في مباحث القطع.

وحينئذٍ إذا تَمَّت هاتان المقدمتان، يتبرهن إستحالة أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر.

وليكن هذا توضيحاً أو تنقيحاً لما أفاده المحقق الميرزا قدس سره.

غاية الفرق بين هذا البيان، وبين ما ذكره المحقق الميرزا، هو أن الميرزا، كان يدّعي أن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر يتوقف على أن يكون نفس الأمر مأخوذاً في موضوعه، بينما نحن نقول، بأن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر يتوقف على أن يكون وصول الأمر مأخوذاً في موضوعه، وهذا أيضاً محال كالأول.

والنتيجة أنه بضم المقدمة الأولى إلى الثانية، يتبرهن إستحالة أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر.

### الوجه الثاني

للبرهنة على إستحالة أخذ قصد الأمر قيداً في متعلق الأمر.

ويمكن اعتبار هذا الوجه الثاني تنقيحاً للوجه الأول من الوجوه الأربعة التي تقدم الإشكال عليها، وكان حاصل الوجه الأول هو، أنه لا يُعقل أن يؤخذ في متعلق الأمر ومعرضه ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر، كما عبّر المحقق الخراساني<sup>(١)</sup>، لأنه يلزم من ذلك التهافت في الرتب، وتوضيحه.

أن قصد إمتثال الأمر بحيث أنه في طول الأمر ولا يكاد يتأتى إلّا بلحاظ الأمر، إذن فهو في مرتبة متأخرة عن الأمر، وحيث أنه أخذ في متعلق الأمر ومعرضه والمعرض أسبق رتبة من العارض، إذن فيكون متقدماً على الأمر، وهذا هو معنى التهافت في الرتب حيث يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً.

وقد أشكل على هذا الوجه الأول بما حاصله.

إن المتأخر غير المتقدم، إذ أن المتأخر هو قصد إمتثال الأمر بوجوده الخارجي، بينما المتقدم هو قصد إمتثال الأمر بوجوده الذهني والعنواني، لوضوح أن الأمر وإن كان في عالم نفس الحاكم، نسبته إلى متعلقه من قبيل نسبة العارض إلى معرضه، لكنّه لا يعرض على واقع متعلقه الخارجي، فهو لا يعرض على واقع الركوع والسجود وقصد الإمتثال بوجوده الخارجي، وإنما يعرض على عناوين هذه الأشياء، إذن فهو متأخر بالرتبة عن الوجود العنواني للركوع والسجود وقصد الإمتثال، لا عن الوجود الخارجي، وعليه فلا يلزم التهافت، والتناقض في الرتب، لأن ما هو متأخر عن الأمر هو الوجود الخارجي لقصد إمتثال الأمر وما هو متقدم بالرتبة على الأمر هو الوجود

---

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٠٩.

العنواني لقصد إمتثال الأمر، والعنوان غير المعنون، فليكن المعنون متأخراً وليكن العنوان متقدماً.

والآن في هذا الوجه الثاني، نحاول أن ندفع هذا الإشكال عن الوجه الأول، ونريد أن نُصحح الوجه الأول.

وذلك بتقريب أن الأمر في أفق نفس الحاكم وإن كان حاكماً على الوجود العنواني لا على الوجود الخارجي الحقيقي كما ذكرنا آنفاً، فيكون متأخراً عن الوجود العنواني، بحيث أن الحاكم بنظره التشريعي يرى أن الوجود العنواني له ثبوت وتقرّر في مرتبة سابقة، ثم يطرأ عليه الأمر على حدّ طرؤ العارض على المعروض.

هذا هو سنخ نظر المولى التشريعي في مقام جعل أمره وجعل حكمه، فهو يرى شيئين مرتبين، أحدهما بالنسبة إلى الآخر بمثابة العرض مع المعروض، العرض هو الأمر، والمعرض هو الوجود العنواني لمتعلق الأمر.

إذن فهذان الأمران هما مرتبانان في الواقع أيضاً ترتب العارض على معروضه، وليساً مرتبين بالنظر التشريعي التصوري للناظر.

وهذا كنّا نعترف به سابقاً، لكن هو بحاجة إلى نكتة مختصرة حتى يتم بها البرهان،

وحاصل هذه النكتة هو، أن يُقال، أن هذا الوجود العنواني الذي هو بحسب لحاظ المولى يُرى أنه قبل الأمر وفي مرتبة سابقة عليه كما هو في الواقع كذلك، هذا الوجود العنواني هل هو ملحوظ للمولى بما هو عنوان وبما هو صورة ذهنية، أو أنه ملحوظ للمولى بما هو فإن في معنونه بحيث أن المولى يراه كأنه هو المعنون؟.

ومن الواضح، أن هذا الوجود العنواني بالنظر التصوري للمولى في مقام جعل حكمه، هو لا يتصوره بما هو عنوان في مقابل المعنون وبما هو صورة في مقابل الحقيقة، إذ لو تصوره هكذا لما أمر به، ذلك لأن المولى يريد

المعنون دون العنوان، وإنما يتصوره المولى من أول الأمر بما هو المعنون وبما هو الحقيقة، أي بما هو فأن ومرآة للمعنون.

إذن فهو بالنظر التصوري يرى به المعنون ولهذا يعلق عليه أمره، وقد فرضنا أن المولى يراه في مرتبة سابقة على الأمر وهو يرى به المعنون، إذن فهو في شخص هذه الرؤية يرى المتعلق وهو المعنون أسبق رتبة من الأمر بحيث يكون له نحو من التقرّر والثبوت بقطع النظر عن الأمر ومن ثم يطرأ عليه الأمر، لأن هذا مقتضى الجمع بين مطلبين صدقنا بهما معاً.

أ - المطلب الأول، هو أن المولى يرى أن معروض أمره أسبق رتبة من أمره ومفروغ عنه بقطع النظر عن أمره، وهذه الرؤية من المولى مطابقة للواقع فأن حاق المطلب أيضاً هو هذا، لوضوح أن الأمر متأخر عن الوجود العنواني لمتعلقه تأخر العارض عن معروضه.

ب - والرؤية الثانية للمولى، أنه يرى أن هذا الوجود العنواني هو عين المعنون، لأنه يلحظه بما هو فأن في معنونه وبما هو مرآة لمعنونه.

ومن الواضح أن هذه الرؤية الثانية خلاف الواقع، لأن الواقع أن العنوان غير المعنون وليس عينه، ونفس المولى لو التفت بعد أن يجعل الحكم على معروض حكمه بنظرة ثانية لأعترف بأن معروض حكمه إنما هو العنوان وليس هو المعنون، لكن في شخص تلك النظرة التي بها قوام جعل الأمر من قبل المولى، لا بدّ وأن يكون الوجود العنواني ملحوظاً بما هو فأن في المعنون وبما هو مرآة له وإلاّ لو لاحظته بما هو عنوان في مقابل معنونه لما طلبه ولما أراد.

ومن مجموع هاتين الرؤيتين للمولى، يتحصّل أنه يستحيل أخذ قصد الأمر قيماً في متعلق شخص ذلك الأمر وذلك لأنّ قصد إمتثال الأمر يصبح حينئذ متعلقاً للأمر، فيكون الأمر متقدماً ومتأخراً عن الوجود العنواني لقصد

الأمر، وهذا أمر يراه المولى رؤية مطابقة للواقع، إلا أن المولى في شخص لحاظه المقوم لجعله للحكم سوف لن يرى هذا الوجود العنواني بقصد الإمثال بما هو عنوان في مقابل المعنون، بل يراه بما هو عين المعنون بالفناء والمرآتية، إذن هو يرى التقدم والمفروغية عن المتعلق، وطرو الأمر عليه بعد المفروغية عنه بما هو ملحوظ فإن في متعلقه، مع أنه إذا لوحظ قصد إمثال الأمر بما هو فإن في معنونه إذن لا يُعقل المفروغية عنه قبل الأمر بحيث يكون له هناك نحو تقرر وتعقل بقطع النظر عن طرو الأمر عليه، بل هو متقوم بالأمر.

وبهذا الوجه الثاني الذي إعتد عليه المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، يتم برهان الوجه الأولي على الإستحالة.

الوجه الثالث على إستحالة أخذ قصد إمثال الأمر في متعلق الأمر وقد تقدم انفاً كلاماً لتصحيح بعض الوجوه وكان حاصله.

أن الأمر ينحل إلى أوامر ضمنية فيكون هناك أمر ضمني بالصلاة، وأمر ضمني آخر بقصد إمثال الأمر، وهكذا، وقد علقنا هناك على هذا الإنحلال، وقلنا، بأن هذا الأمر المنحل أو المشتتل على أمرين ضمنيين لا يُعقل أن يكون أمراً حقيقياً مجعولاً بداعي البعث والتحريك وبتمام حصصه الضمنية محرراً وباعثاً حقيقة، بل هو لو جعل كذلك، فإنه لا يعدو كونه إعتباراً ولقلقة لسان وبالتالي هو أمر مستحيل، وتوضيح ذلك هو.

إننا إذا لاحظنا الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة، نقول، بأن هذا الأمر لو لم يكن معه أمر آخر ضمني متعلق بقصد الإمثال، هل كان يكفي وحده لتحريك العبد نحو الإتيان بالفعل لو لم يكن لديه داعي نفساني وشهواني للإتيان به، أو أنه لا يكفي لذلك؟.

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٢٤.

فإن فُرض أن هذا الأمر المتعلق بالفعل - بقطع النظر عن إنبساطه على قصد الإمتثال وإشتماله على الوجوب الضمني الآخر - إن فُرض أنه كان محركاً للعبد نحو الإتيان بمتعلقه وموجباً لقدح الإرادة في نفس العبد للإتيان بالصلاة، إذن فهذا عبارة أخرى عن قصد الإمتثال، ومعه تلغو محركاته، ويلغو جعل الأمر الضمني الآخر متعلقاً بقصد الإمتثال، لأن قصد الإمتثال ليس له معنى إلّا الإرادة التي نشأت من الأمر وتولدت منه، فإذا كان الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة - وبقطع النظر عن تعلقه بالجزء الثاني وهو قصد الإمتثال - إذا كان هذا الأمر كافياً لتحريك العبد وقدح الإرادة في نفسه لو لم يكن لديه أيُّ دافع نفساني شهواني، إذن على هذا يلغو جعل وجوب الحصة الأخرى المتمثلة بقصد الإمتثال، ولا يكون الوجوب المجعول على قصد الإمتثال مؤثراً في المحركة، لكفاية هذا الأمر في المحركة، كما أنه لا يكون مؤكداً للمحركة، ذلك لأن التأكيد أنما يُتصور في أمرين إستقلايين أحدهما يؤكد الآخر، لا في أمرين ضمنيين مرجعهما إلى روح واحدة بملاك واحد، إذ في مثله لا معنى للتأكد، إذن لا يُعقل جعل الوجوب بنحو يشتمل على الوجوب الضمني: الآخر، ويكون صدوره بداعي البعث والتحريك لغواً.

وإن فُرض أن الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة، لم يكن كافياً لتحريك العبد نحو الصلاة، ولم يكن موجباً لقدح الإرادة في نفس العبد نحو الصلاة، إذن فالأمر الضمني الآخر لا يوجب ذلك بالضرورة، لأن الأمر الضمني الثاني هو صنو الأمر الضمني الأول إذ كلاهما مرجعهما إلى أمر واحد ودعوة واحدة ومولوية واحدة، إذن فجعل الأمر الضمني الثاني بداعي الباعثية والمحركة أمر غير معقول.

ونحن لا نقصد من قصد الإمتثال إلّا الإرادة التي نشأت من قبل المولى، فإن فُرض أن الأمر المتعلق بذات الصلاة يوجب إرادة، ويقتضي قدح الإرادة في نفس العبد، إذن فيكون وحده كافياً في ذلك، ويستحيل أن يكون للأمر الضمني الآخر المعلق بقصد الإمتثال أيُّ محركة لا تأسيسية ولا تأكيدية، أما

تأسيسية فواضح، لأن الأمر الأول هو المحرك، وأما تأكيدية فلما بيناه من أن التأكيد إنما يكون بين الأوامر الإستقلالية دون الضمنية التي روحها وملاكها أمر واحد، وهكذا إذا كان الأمر المتعلق بذات الصلاة لا يكفي وحده لفتح الإرادة في نفس العبد، فإن ضم الأمر الضمني الآخر إليه لا يوجب كفاية ذلك.

نعم هنا يوجد فائدة واحدة من ضم الأمر الضمني الثاني إلى الأول. كما لو فرضنا أن المولى لم يضم الأمر الضمني الثاني إلى الأول، بل بقي الأمر الأول وحده، وقد صلى العبد بداع نفساني أو شهواني مآ، ثم بعد ذلك أصبح خيراً وملتزماً بأوامر مولاه، حينئذ يمكن لهذا العبد أن يقول بأن أمر مولاه قد سقط عنه لأن أمر مولاه كان قد تعلق بجامع الصلاة دون أن يقيدها بشيء، وقد أوجد هذا العبد الصلاة، وبها سقط الأمر المتعلق بها دون أن يكون هذا الأمر هو المحرك، ولكن هذا العبد الذي أوجد الصلاة قبل هدايته بدافع شخصي، الآن وبعد هدايته والتزامه بأوامر مولاه، يقول، بأن الأمر بالصلاة لا يزال موجوداً في حقه، لأن صلاته تلك غير صحيحة، فيجب عليه أن يصلّيها، فالفائدة هنا هي، أن الأمر الضمني الثاني حفظ الأمر الضمني الأول عن السقوط<sup>(١)</sup>.

---

(١) كون فائدة الأمر الضمني الثاني، منحصرة في حفظ الأمر الضمني الأول، في النفس منها شيء، إذا قد يُسأل، أنه إذا كان الأمر الضمني الثاني معدوم المحركة والباعية، فكيف يحفظ هذه المحركة والباعية للأمر الأول، وفاقد الشيء لا يعطيه، من هنا قد يقال، بأن هذا الأمر الضمني الثاني، له تأثير مآ، في بعث المحركة والباعية في الأمر الضمني الأول، ولا أقل من كون هذا التأثير في الأمر الضمني الأول على نحو الشرط أو المقتضي أو عدم المانع. فإن قيل بأن تأثير الأمر الضمني الثاني، على نحو واحد من أجزاء العلة، إذن فهو شريك في التأثير، دون أن يفرق الحال من كونه في عرض الأول أو في طوله، وإن كنا نختار كون تأثيره في طول الأول، وحينئذ يكون له باعية ومحركة بعد أن سقط الأمر الأول عن الباعية والمحركة بالعصيان، وإن قيل بأنه مستقل في التأثير في الباعية والمحركة، وهو أمر معقول أيضاً، فأيضاً يكون هو المطلوب، =

لكن هذه الفائدة لا تصحح ما نحن بصدد البرهنة على إستحالته، وهو أن الأمر الضمني الثاني، لا يُعقل جعله باعثاً ومحركاً حقيقة، ولا محركاً في عرض محركية الأمر الأول.

إذن، جعل أمر نفسي على المجموع المركب بحيث يكون بتمام حصصه الضمنية بداع الباعثية والمحركة حقيقة - يبقى مستحيلاً، وهذه الفائدة لا تدفع هذا البرهان على الإستحالة.

الوجه الرابع من الوجوه التي يمكن بيان هذه الإستحالة به هو.

إنه إذا تعلّق أمر بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر، فهنا أمر إستقلالي واحد، وهو متعلّق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر، ولا محالة أن كل أمر يُحرك نحو متعلقه وهو مقتضى للجري على طبقه، وقد تقدّم أنّاً أن تحريك الأمر نحو شيء، ليس على حدّ تحريك المقتضيات التكوينية لمعلولاتها، لأن الأمر لا يدفع المكلف نحو متعلقه دفعاً، كما يدفع قانون الجاذبية قطرة المطر إلى سطح الأرض تكويناً، وإنما دافعية الأمر ومحركيته، مرجعها إلى قدح الإرادة في نفس العبد، فقدح الإرادة في نفس العبد هو الذي يمثل محركية الأمر ودافعيته للعبد، فإذا انقدحت الإرادة في نفس العبد جرى على طبقها خارجاً، إذن فهذا الأمر الذي فرضناه متعلقاً بالمجموع المركب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر يوجب قدح الإرادة في نفس العبد نحو متعلقه، وهذه الإرادة التي يقدحها هذا الأمر النفسي الإستقلالي الواحد المتعلق بالمجموع المركب، هذه الإرادة تُتصوّر على ثلاثة أنحاء، وكلها مستحيلة، وبهذا يكون أصل هذا الأمر مستحيلاً.

= وعلى هذا الأساس، نصتح استحالة أخذ قصد الأمر، قيداً في متعلق الأمر، لما تقدم في التعليق على هذا الوجه «المقرر».

## النحو الأول

من أنحاء الإرادة التي يقدحها الأمر هو:

إن الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد الإمتثال يحرك نحو متعلقه الذي هو المجموع، وذلك بقدح إرادة واحدة متعلقة بالمجموع على حدّ سائر الموارد، فلو أن المولى أمر بالمجموع المركب من الركوع والسجود والتشهد والتسليم، فهذا الأمر يوجب قدح إرادة واحدة نحو المجموع، مطابقاً مع إرادة المولى التشريعية، لأن مقتضى عبوديته أن يكون مريداً لكل ما يريده مولاه، فإذا أراد المولى المجموع المركب أراد العبد المجموع المركب، ومعنى هذا أن هذا العبد يتكون في نفسه من بركات هذا الأمر المولوي النفسي إرادة للصلاة مع قصد الإمتثال.

وهذا أمر غير معقول، وذلك لأن هذه الإرادة التي نشأت من قبل الأمر، هي بنفسها قصد إمتثال للأمر إذ بمجرد تعلقها بالصلاة، وقبل أن تصل إلى الالتفات إلى تعلقها بالجزء الثاني الذي هو قصد الإمتثال، فقد تمّ قصد الإمتثال، إذ لا يُراد بقصد الإمتثال إلاّ إرادة الفعل إرادة ناشئة من أمر المولى، إذ هذه الإرادة بنفسها مصداق لقصد الإمتثال بالحمل الشائع، لأنها نشأت من الأمر، وبمجرد تعلقها بالصلاة يحصل قصد الإمتثال، إذن فلم يبق مجال لكي يريد قصد الإمتثال، لأن قصد الإمتثال قد وُجد خارجاً بمجرد تعلق الإرادة بالصلاة التي هي الجزء الأول من المجموع المركب، وإلاّ لو قيل بإنبساط هذه الإرادة على الجزء الثاني من المركب ضمناً، للزم من ذلك، تحصيل الحاصل، لأنه يكون إرادة لما هو موجود بنفس هذه الإرادة، وهذا أمر غير معقول، إذن فهذا النحو من المحركة لهذا الأمر غير معقول، وفي أحسن الحالات، لو قيل بإنبساط الإرادة على الجزء الثاني من المجموع المركب، فإنما يُعقل هذا فيما إذا كان تعلق هذه الإرادة بأحد الجزئين لا يُحقق بنفسه الجزء الآخر، كما هو الحال في إرادة تعلّقت بالمجموع المركب من الركوع والسجود، هنا يمكن أن يُقال، بأن تعلقها بالركوع لا يُحدث سجوداً في

الخارج، إذن يبقى مجال لتعلق الإرادة بالسجود أيضاً، بخلاف المقام، فإن الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة تُحدث قصد الإمتثال، إذ ليس قصد الإمتثال إلا تعلق إرادة بالصلاة نشأت من قبل أمر المولى، وهذه كذلك، إذن فلا يبقى مجال لتعلقها بالجزء الثاني الذي هو قصد الإمتثال، بل يكون هذا تحصيل للحاصل، وهو محال.

### النحو الثاني

في المقام هو أن يكون أمر المولى المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد الإمتثال، يكون محركاً، لكن محركية تتمثل في إرادة واحدة متعلقة فقط بأحد الجزئين، وهو الصلاة، من دون أن تكون هناك إرادة ومحركية نحو الجزء الثاني.

وهذا أيضاً أمر غير معقول، وذلك لأن فرض تعلق الأمر بكلا الجزئين هو فرض محركيته نحو كلا الجزئين، إذ كيف يُعقل أن يكون الأمر متعلقاً بكلا الجزئين، ولا يكون محركاً إلا نحو أحد الجزئين، لأن الإرادة المنقذحة من أمر المولى لها إقتضاء بالنسبة إلى الجزء الآخر، وإلا فمعنى هذا أن الأمر لا يُحرّك نحو جزء متعلقه، وهذا مساوق لعدم تعلقه به، لأن تعلق الأمر بشيء مساوق للتحريك نحوه، فإذا لم يكن محركاً نحوه، إذن فلا يكون متعلقاً به وهو خُلِقَ تعلقه به كما فُرض، إذن فهذا النحو باطل أيضاً.

### النحو الثالث

الذي يُتصوّر لمحركية هذا الأمر هو: أن يكون لهذا الأمر محركيتان طوليتان، المحركية الأولى تتمثل في محركية الأمر الضمني المتعلق بقصد الإمتثال نحو قصد الإمتثال، وهذا الأمر الضمني المتعلق بقصد الإمتثال يحرك نحو قصد الإمتثال، ومعنى أنه يُحرّك نحو قصد الإمتثال، يعني أنه يوجب في نفس العبد قدح إرادة قصد الإمتثال، إذن ففي المرتبة الأولى يكون هناك إرادة

لقصد الإمتثال، لا إرادة للصلاة، ولا إرادة للمجموع المركّب، بخلاف النحويين المتقدمين .

فهنا في النحو الثالث، يوجد في المرتبة الأولى إرادة لقصد الإمتثال، وهذه الإرادة تمثّل محرّكة الأمر الضمني الثاني المتعلّق بقصد الإمتثال، فهذا الأمر الضمني الثاني، يُحدث في نفس العبد إرادة، كي يقصد الإمتثال وكي يريد الصلاة، أي يريد أن يريد الصلاة، ثمّ في طول ذلك وفي المرتبة الثانية تنشأ محرّكة ثانية تتمثّل في إرادة نفس الصلاة، وبذلك يكون هناك إرادتان طوليتان، الإرادة الأولى هي إرادة قصد الإمتثال، وهذه تمثّل محرّكة الأمر الضمني الثاني وهو الأمر المتعلّق بقصد الإمتثال، وفي طول ذلك إرادة ثانية متعلّقة بنفس الصلاة، وهذه الإرادة الثانية، هي متعلّق الإرادة الأولى، بحيث يصحّ بين الإرادتين وضع (فَاء الترتيب) حيث نقول، بأنه أراد أن يقصد الإمتثال بالصلاة فقصد الإمتثال بالصلاة، فإرادة قصد الإمتثال بالصلاة قبل (فَاء الترتيب) .

هذه المحرّكة الأولى، وإرادة قصد الإمتثال بالصلاة بعد (فَاء الترتيب)، هذه المحرّكة الثانية، (والفاء) بينهما بإعتبار الترتب الطولي بين المحرّكتين .

وهذا النحو أيضاً غير معقول، وذلك، لأن معنى هذا أن الأمر له إقتضاء أن طوليان، أي أنّ إقتضاء الأمر الضمني الأول في طول الأمر الضمني الثاني، ومعنى هذا، أنه في مرتبة إقتضاء الأمر الضمني الثاني لا إقتضاء للأمر الضمني الأول، إذ المفروض أن إقتضاء الأمر الضمني الأول ومحرّكته في طول محرّكة الأمر الضمني الثاني، إذن ففي مرتبة محرّكة الأمر الضمني الثاني لا إقتضاء للأمر الضمني الأول .

وهذا غير معقول، بإعتبار أن الوجوبين ليسا في المقام طوليين، ليكون إقتضاؤهما طولياً، بل هما عرضيان ببرهان أنهما ضمانيان مجعولان لوجود واحد، إذ شأن الوجوبات الضمنية أن تكون وجوبات عرضية .

وحينئذ نسأل، أنه في مرتبة إقتضاء الوجوب الضمني الثاني، هل أن الوجوب الضمني الأول موجود أو غير موجود؟  
فإن قيل بأنه غير موجود، إذن فهذا إلتزام بالطولية بين نفس الوجوبات الضمنية، وهو خلف وحدتها وجوداً، فإن الوجوبات الضمنية موجودة بوجود واحد.

وإن قيل، بأن الوجوب الضمني الأول موجود في مرتبة إقتضاء الوجوب الضمني الثاني، إذن يستحيل أن لا يكون له إقتضاء لأن الوجوب، فرضه مساوق مع فرض محركته وإقتضائه، فكيف لا يكون له إقتضاء في هذه المرتبة، إذن فتمام الأنحاء الثلاثة المتصورة لداعوية ومحركة الأمر المتعلق بالمجموع المركب مستحيلة، ولعلّ هذا هو حاقّ مقصود المحقق الأصفهاني من العبارة المجملة، التي برهن بها على إستحالة أخذ قصد إمتثال الأمر قيلاً في متعلق الأمر، ببيان أنه يلزم منه داعوية الشيء لداعوية نفسه أو محركة الشيء لمحركة نفسه<sup>(١)</sup>، وإذا إمتنعت هذه الأنحاء الثلاثة، إمتنع جعل الأمر للمجموع المركب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر.

### المرحلة الثانية

هي أنه بعد أن تبرهن على إستحالة أخذ قصد إمتثال الأمر قيلاً في متعلق شخص ذلك الأمر، يقع الكلام في المرحلة الثانية، وهي أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، دون أن يُراد بهذه القربة قصد إمتثال شخص ذلك الأمر، بل يؤخذ قصد القربة بشكل أوسع وتُعمل فيه بعض العنايات لنرى هل أن هذه الإستحالة المبرهنة تسري ببعض ملاكاتها أو بكل ملاكاتها إلى الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القربة في متعلق الأمر، أو أن بعض هذه الأنحاء سيكون معقولاً ولا يلزم فيه محذور الإستحالة؟. والأنحاء المتصورة لأخذ قصد القربة في متعلق الأمر هي.

---

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ١٩٥.

النحو الأول، هو أن نُعمل أخفَ عناية ممكنة في المقام، وذلك بأن نقول، بأن المأخوذ في متعلق الأمر ليس هو أخذ قصد إمتثال شخص ذلك الأمر وإنما المأخوذ هو قصد إمتثال طبيعي الأمر من دون نظر إلى شخص ذلك الأمر وفرقٌ هذا عما تقدّم البرهان على إستحالته هو، أنه فيما تقدّم كما نفرض أن الأمر تعلق بالصلاة مع قصد إمتثال شخص ذلك الأمر، بحيث يكون للمولى نظر إلى شخص ذلك الأمر.

أما هنا فنفرض أن الأمر تعلق بالصلاة مع قصد إمتثال أمر المولى بنحو كلي، قابل للإنطباق على شخص ذلك الأمر، حيث يكون شخص ذلك الأمر مصداقاً وفرداً من جامع الأمر الملحوظ في مقام جعل الأمر من قبل المولى.

فهل هذا معقول وهل بهذه العناية ترتفع ملاكات الإستحالة المتقدمة أو لا ترتفع؟.

والصحيح أنه بهذه العناية، يرتفع حيثُذ الوجه الثاني من وجوه الإستحالة الأربعة المتقدمة، دون إرتفاع الوجوه الثلاثة الأخرى من وجوه الإستحالة الأربعة، وعليه، فلنا في المقام دعويان.

### الدعوى الأولى

هي أنه لو أخذ جامع الأمر، بدلاً عن شخص الأمر، فإنه يرتفع الوجه الثاني الذي كنّا نُصلح به كلام المحقق الخراساني، وقلنا أنه من تحقیقات المحقق العراقي وقد كان حاص الوجه الثاني هذا، هو أنّ الأمر في مقام جعل الأمر على شيء، يرى أن متعلق الأمر بمثابة المعروض للأمر، ولأجل ذلك، يراه المولى بنظره التصوري التشريعي مفروغاً عنه ومتحصلاً تام التحصّل بقطع النظر عن الأمر، فلو فرض أنّ قصد إمتثال الأمر كان مأخوذاً فيه، لزم كونه غير متحصّل وغير متقوم بذاته بقطع النظر عن الأمر، وهذا حُلف لحاظ المولى، فيحصل بذلك التهاافت في لحاظ المولى، إذ كان يراه تام التحصّل بقطع النظر عن الأمر، بينما هو مأخوذ فيه، ومعنى ذلك أنه غير تام التحصّل إلّا بالأمر.

وهذا الوجه المنسوب إلى المحقق<sup>(١)</sup> العراقي، لا يرد هنا فيما إذا كان المأخوذ في متعلق الأمر قصد إمتثال طبيعة أمر المولى، دون نظر إلى شخص ذلك الأمر.

وقد قُرب سريان الإستحالة بهذا الوجه الثاني إلى محل الكلام، بتقريب ابتدائي، نذكر حاصله، ثم ندفعه ونُبين أنه لا يرد على محل الكلام.

أمّا التقريب الابتدائي لسريان الإستحالة بذلك الوجه، إلى محل الكلام هو أن يُقال.

أنه بعد أن فرضنا، أن متعلق الأمر، يكون مأخوذاً وملحوظاً بما هو أمر سابق رتبة على الأمر ومتقدّم على الأمر في التحصّل والتقوم، إذن فيكون هذا المتعلّق لا محالة مقيداً ومحضّصاً بخصوص الحصة التي تكون تامة التحصّل في مرتبة سابقة على الأمر، وبذلك يستحيل أن يبقى لهذه الحصة إطلاق للحصة التي لا تتحصّل إلّا بالأمر.

وبتعبير آخر هو أنه يوجد في المقام حصتان.

أ - حصة أولى، وهي الصلاة المأني بها بقصد إمتثال شخص هذا الأمر.

ب - وحصة ثانية، وهي الصلاة المأني بها بقصد إمتثال أمر آخر منه أو أمر المولى.

والحصة الأولى، هي الحصة التي تكون متقومة ومتحصلة بالأمر، وفي طول هذا الأمر، ولا يمكن وقوعها في مرتبة سابقة على هذا الأمر.

والحصة الثانية، التي يؤتى بها بداعي إمتثال أمر آخر من أوامر المولى، غير شخص هذا الأمر هي التي تكون تامة التحصّل والتعقل، وهي التي يأتي العبد بها بقصد إمتثال أمر آخر.

---

(١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٢٩.

وقد بينا سابقاً، أنه لا يُعقل أخذ الحصة الأولى المتقومة بالأمر في موضوع الأمر، ذلك لأن هذا خلف ما يراه المولى من تقدّم المعروض على عرضه في أفق حكمه، لكن مع هذا، فإن المحقق العراقي يقول بسريان هذا الوجه إلى محل الكلام، إذا كان المأخوذ هو الجامع بين الحصتين، على نحو يكون لهذا الجامع إطلاق يشمل الحصة الأولى التي لا تتحصل إلا بالأمر وفي طوله، وذلك لأنه بعد فرض أن ما يؤخذ معروضاً لأمر المولى لا بد وأن يكون تام التحصل والتعقل وغير متقوم بشخص ذلك، إذن فلا محالة من تخصص المتعلق بخصوص الحصة الثانية، ولا يُعقل إنطباقه على الحصة الأولى، لأنها ليست تامة التحصل والتعقل إلا بشخص الأمر، وحيث يحصل ضيق قهري في معروض هذا الأمر بنحو لا يُعقل إنطباقه على الحصة التي لا تتحصل ولا تتعلّق إلا بالأمر، إذن فيستحيل أخذ الجامع الشامل بالإطلاق لقصد إمتثال شخص ذلك الأمر، وبهذا يتم تعميم سريان الإستحالة.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، وذلك لأنه خلط بين الرؤية التصورية والتقيّد التشريعي المولوي.

وتوضيح ذلك. هو أن كون المعروض سابقاً على الأمر ومتحصلاً بقطع النظر عنه، تارة، يُفرض أنه يؤخذ قيداً تشريعياً في متعلق الأمر على حدّ أخذ قيد الطهارة والإستقبال في متعلق الأمر ومعروضه، كما عندما يأمر المولى بالصلاة، فإنه يقيد مولوياً وتشريعياً الصلاة بعدة قيود، أحدها الطهارة، والآخر الإستقبال، والثالث التحصل بقطع النظر عن الإستقبال، بل يأخذه المولى قيداً مولوياً وتشريعياً، كما يأخذ قيد الإستقبال الطهارة في معروض أمره، وحيث كما أن معروض الأمر لا ينطبق على فاقد الطهارة وعلى فاقد الإستقبال، فهو كذلك لا ينطبق هذا المعروض على الحصة وعلى الفرد الذي هو في طول الأمر، لأنه فاقد للشرط الثالث الذي هو التحصل، والذي ينبغي أن يكون متعلقاً ومتحصلاً بقطع النظر عن الأمر.

لكن لا يوجد في المقام برهان، أو دليل عقلي أو شرعي، على أن التحصل بقطع النظر عن الأمر قد أخذ قيداً مولوياً تشريعياً في معروض الأمر.

نعم الشيء الذي يثبت بالبرهان هو، أن المولى حينما يجعل أمره على معروضه، يرى معروض أمره برؤية تصورية متحصلاً بقطع النظر عن أمره، وهذا شيء يمكن البرهنة عليه، وهو رؤية المولى لمعروضه، برؤية تصورية في مقام جعل أمره على مطلوبه، لا أنه يأخذه قيداً مولوياً وتشريعياً في معروض مطلوبه، بل هو بحكم أنه يوجد في نفسه عروض الأمر على شيء، فهو يرى ذاك الشيء أسبق من الأمر وتام التحصل بقطع النظر عن الأمر، لا أنه يأخذه قيداً مولوياً بما هو مشترع، فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يكون محط نظره التصوري، سنخ ماهية غير متقومة بالأمر، لأجل أن يُتاح للمولى أن يراها قبل الأمر، وهذا المطلب يكفي فيه أن تكون هذه الماهية، هي الجامع بين الحصتين، لأنه إذا أخذ الجامع بين الحصة الطولية والحصة القبلية في معروض الأمر، يُصبح من الواضح كون هذا الجامع تام التحصل بقطع النظر عن الأمر، بل بما هو ماهية في أفق العروض، يكون تام التحصل بقطع النظر عن الأمر، لأن إنتزاع هذا الجامع بين الحصتين إنما يكون بإلغاء الخصوصية التي بها كان الطولي طولياً وبإلغاء هذه الخصوصية. لا يبقى لهذه الماهية المنتزعة تقوم بالأمر، بل تكون تامة التحصل بقطع النظر عن الأمر، لأن الجامع بين المتقوم وغير المتقوم غير متقوم لا محالة، وإذا كان غير متقوم، إذن يمكن للمولى أن يراه رؤية تصوّرية بما هو مفروغ عنه قبل الأمر، من دون أن يأخذ هذه المفروغة قيداً في معروض أمره، لأنه يستحيل حينئذٍ إنطباقه على الفرد الطولي.

وهذه قاعدة عامة، إذ في كل مورد ينشأ فيه محذور ضيق النظر التصوري للمولى، حيث لا يُعقل أن يكون نظره منصباً على الحصة الطولية، في ذاك المورد، يُعقل حينئذٍ أخذ الجامع بين الحصة الطولية وغيرها بنحو يكون لهذا الجامع إطلاق لتلك الحصة، وهذا الإطلاق لا يكون معناه، أن تلك الحصة هي أيضاً منظورة للمولى ليلزم كونه يرى الطولي في المرتبة السابقة، وذلك لأن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود وبين الحصص، بل

الإطلاق هو إلغاء للخصوصيات وقصر النظر على صرف الوجود، ويرجع هذا الإطلاق إلى الإنطباق القهري لهذه الطبيعة على أفرادها الطولية والعرضية، من دون أن يلزم من ذلك وقوع ما هو متأخر تحت النظر.

نعم يلزم من ذلك، أن يكون ما هو متأخر مصداقاً لما هو تحت النظر لا وقوعه تحت النظر.

وكونه مصداقاً لما هو تحت نظر المولى شيء، وكونه واقعاً تحت نظر المولى شيء آخر، فحينما يقول المولى، أكرم الإنسان، فإن زیداً لم يقع تحت نظر المولى، لأن المولى لم يرَ إلا ماهية الإنسان دون أن يرى زیداً أو عمرواً، ولكن زیداً مصداق لما يقع تحت النظر، لا أنه هو وقع تحت النظر.

إذن لا بأس من أخذ طبيعي قصد إمتثال الأمر الجامع بين إمتثال شخص ذلك الأمر وبين غيره من الأوامر في معروض الأمر.

نعم هذا الجامع، صدقة بحسب الخارج، ينحصر فردة بالفرد الطولي، إذ لا يوجد عندنا أمر آخر غير هذا الأمر، لكن إنحصار فردة بالحصة الطولية لا يلزم منه المحذور، لأن ما تحت النظر إنما هو الطبيعة، والطبيعة تُرى متقدمة.

هذا هو تمام توضيح النكتة في الفرق بين المقامين.

وعليه فالصحيح، أن البرهان الثاني من البراهين الأربعة لا يجري في المقام، فلو أننا بقينا مع هذا البرهان فقط، لقلنا بإمكان أخذ قصد إمتثال طبيعي الأمر في متعلق الأمر، لكن البرهان الأول والثالث والرابع، يجري في المقام، وهذه هي دعوانا الثانية.

### الدعوى الثانية

هي أن الوجوه الثلاثة الأخرى للإستحالة تجري في المقام، فلا يُفرّق في هذه الوجوه بين أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر قصد إمتثال شخص ذلك الأمر، أو قصد إمتثال جامع الأمر القابل للإنطباق على شخص ذلك الأمر.

أما الوجه الأول الذي كان حاصله، أنه لو أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر، ومن المعلوم أن إتيان الصلاة بقصد الإمتثال يتوقف على وصول الأمر، إذن فلا بد من أخذ وصول الأمر في عالم جعل ذلك الأمر، فيكون من باب أخذ وصول الأمر في موضوع شخص ذلك الأمر وهو مستحيل.

وهذا الوجه بروحه يأتي في المقام أيضاً فإنه لو أخذ قصد إمتثال طبيعي الأمر في متعلق الأمر، فهذا يتوقف على وصول طبيعي الأمر الجامع بين شخص هذا الأمر وغير هذا الأمر، إذن فلا بد من أخذ وصول صبيعي الأمر في موضوع شخص هذا الأمر، فيرجع قول المولى «صل» بقصد إمتثال طبيعي الأمر إلى قضية شرطية حاصلها أنه إذا وصل إليك أمر ما فصل بقصد إمتثال الأمر وهذا وإن لم يلزم منه أخذ العلم بشخص الأمر في موضوع شخصه، بل إنما يلزم منه أخذ العلم بطبيعي الأمر في موضوع شخص الأمر، ولكنه على أي حال يلزم الدور في عالم الفعلية، لأن المفروض خارجاً أنه لا يوجد أمر آخر بالصلاة غير شخص هذا الأمر، وحينما يتوقف فعلية الأمر بالصلاة على فعلية وصول جامع الأمر، وينحصر جامع الأمر خارجاً بشخص هذا الأمر، إذن فيرجع بالتالي إلى أن فعلية هذا الأمر متوقفة على وصول شخص هذا الأمر، لأن هذا الأمر أنيط بوصول طبيعي الأمر، وطبيعي الأمر منحصر بحسب الفرض في شخص هذا الأمر، فبحسب النتيجة تكون فعلية الأمر المجهول في هذه القضية، متوقفة على وصول شخص هذا الأمر لإنحصار الجامع به، وهذا معناه توقف فعليته على وصوله، وتوقف وصوله على فعليته، وهو معنى التهافت والدور.

وعليه فالوجه الأول يبقى وارداً في المقام.

نعم، لو فرض أنه يوجد لطبيعي الأمر مصاديق أخرى غير شخص هذا الأمر، كما لو وجد أوامر قبلية بالصلاة غير أمر «صل» بقصد إمتثال الأمر، حينئذ لا يلزم الدور في عالم الفعلية، إذ يمكن أن يصل ذاك الأمر ويتحقق به موضوع فعلية هذا الأمر، لكن بعد فرض إنحصار طبيعي الأمر بشخص هذا

الأمر، إذن فسوف يتوقف خارجاً فعليه هذا الأمر المجموع على وصول الجامع المنحصر في ضمن هذا الفرد، والنتيجة توقفه على وصول شخصه، فيلزم التهافت في عالم الفعلية.

وكذلك يسري الوجه الثالث في المقام والذي كان مفاده، أن الأمر إذا تعلّق بالصلاة بقصد إمتثال الأمر، بحيث كان ينحل إلى أمرين ضمنيين، أحدهما بذات الصلاة، والآخر بقصد إمتثال الأمر.

كذلك يُقال هنا، أن الأمر الضمني الثاني لا تُعقل محركته، وذلك لأن المكلف إن كان يكفيه الأمر الأول للمحركية وهو أمر «صل»، إذن فسوف يتحرك عنه، ولا يكون الأمر الثاني محركاً، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً لعدم تعقل التأكيد في الأمرين الضمنيين، وإن كان المكلف لا يكفيه الأمر الضمني الأول حتى يتحرك، إذن فلن يحركه الأمر الضمني الثاني، لأن حاله حال الأول.

وهذا البيان بعينه، يسري إلى محل الكلام، إذ لا يفرق في هذا الوجه، بين أن يكون متعلق الأمر الثاني قصد إمتثال شخص هذا الأمر، أو قصد إمتثال طبيعي الأمر الشامل له، فإنه على كل حال، هذا الأمر الضمني الثاني لا يصلح للمحركية، لأن العبد إن كان منقاداً، تحرك عن الأمر الأول وتمّ بذلك المطلب، وإن لم يكن منقاداً فسوف لن يتحرك، لا عن الأمر الأول، ولا عن الأمر الثاني.

وكذلك يجري في المقام الوجه الرابع الذي كان ملخصه هو. أن الأمر إذا كان متعلقاً بالمجموع المركّب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر، فإن محركته نحو المجموع، معناه قدّحه للإرادة في نفس العبد نحو المجموع.

ومن الواضح أن إنقذاح الإرادة في نفس العبد نحو المجموع، من الصلاة وقصد إمتثال الأمر غير معقول وذلك.

أن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة، يتحقق الجزء الثاني، وهو قصد

الإمتثال لأن قصد الإمتثال ليس إلّا الإرادة الناشئة من أمر المولى وهذه إرادة ناشئة من أمر المولى، والمفروض أنه يستحيل أن تكون هذه الإرادة متعلقة بالجزء الثاني، لأن ذلك يكون من إرادة تحصيل الحاصل.

وهذا الكلام بعينه يأتي في محل الكلام، فإن الأمر المتعلق بالمجموع المركّب من الصلاة وقصد إمتثال طبيعي الأمر، إذا كان محرّكاً، فمحرّكته تكون بقدر الإرادة نحو هذا المجموع، وقدر الإرادة نحو هذا المجموع، غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالجزء الأول، وهو الصلاة، يتم الجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو قصد إمتثال طبيعي الأمر، وهذه الإرادة هي مصداق لقصد إمتثال طبيعي الأمر، إذن فكيف يمكن أن تتعلّق هذه الإرادة في عرض تعلقها بالجزء الأول بالجزء الثاني؟.

النحو الثاني، وهو أن نُعمل فيه أشدّ العناية، لنرى ماذا يسقط بها من الوجوه الأربعة المتقدمة، بعد أن أسقطنا الوجه الثاني بأضعف العناية.

وهذا النحو الثاني من العناية، هو أن يؤخذ في متعلق الأمر عنوان ملازم لقصد إمتثال الأمر، لا نفس قصد إمتثال الأمر، كما نقل الميرزا عن أستاذه الشيرازي أنه لو فرض أن أخذ في موضوع الأمر عنوان ملازم مع قصد إمتثال الأمر فلا يلزم من ذلك محذور، وقد اعترض على ذلك بإعتراضات،

الإعتراض الأول، هو أن هذا، فرضه فرض إنياب الأغوال، إذ من أين نأتي بذلك العنوان الملازم لقصد إمتثال الأمر الذي متى ما تحقق تحقق ذاك، ومتى لم يتحقق لا يتحقق ذاك.

الإعتراض الثاني، هو ما ذكره المحقق<sup>(١)</sup> الميرزا، من أنه لو تصورنا هذا القول وفرضنا عنواناً ملازماً لقصد إمتثال الأمر، فأيضاً يلزم المحذور، لأن هذا العنوان الملازم، يمكن للعقل أن يفرض ولو فرضاً، إنفكاكه عن

---

(١) فرائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨١.

ملازمه، فلو فُرض أن المولى أمر بالصلاة مع ذلك العنوان الملازم، ثم تحقق هذا العنوان الملازم، دون أن يتحقق معه قصد الإمتثال، ولو بفرض المحال، فإنه ليس محالاً، حيثنذ، ماذا يكون موقف المولى إتجاه هذا الفرض؟.

فإن هو إكتفى بالصلاة فقط فهذا خلاف الضرورة، إذ الصلاة لا تُقبل إلاّ عبادةً، وإن كان لا يكتفي بها، فهذا معناه، أنه يأخذ في متعلق الأمر قصد الإمتثال لا العنوان الملازم، وأنما العدول عن عنوان قصد الإمتثال إلى ذلك العنوان الملازم تغطية، وإلاّ فالماخوذ في الحقيقة في متعلق الأمر، إنما هو نفس قصد الإمتثال.

وكلا هذين الاعتراضين ليس بشيء.

أما الإعتراض الأول، وهو أنه من أين نُحصّل هذا العنوان الملازم؟.

فمن الواضح أنّ كل ضدين لا ثالث لهما يكون أحد الضدين ملازماً لعدم ضده لا محالة، وهذا أمر واضح، وحيثنذ نأتي إلى محل الكلام ونقول، بأن داعي إمتثال الأمر ضد - بالمعنى العرفي دون الفلسفي - للمعنى العرفي للداعي النفساني، وبعبارة أخرى، فإنّ الداعي الإلهي والداعي النفساني متضادان وليس لهما ثالث، إذ لا يُعقل أن يقع الفعل الإختياري إلاّ، إمّا بداعي إلهي، وإمّا بداعي نفساني دينوي، وهذان أمران متضادان ومتقابلان ولا ثالث لهما، وحيثنذ، فعدم إحداهما يساوي وجود الآخر من حيث الملازمة، فعدم كونه بداع نفساني أمر ملازم مع كونه بداع إلهي، وحيثنذ، فليُفرض أن هذا الأمر الملازم المأخوذ في متعلق الأمر هو عبارة عن أمر عديمي، مرجعه عدم ضد هذا الداعي، ويكون مأخوذاً في متعلق الأمر.

وبهذا يندفع الإعتراض الثاني، الذي كان يفرض الإنفكاك بين قصد الإمتثال والعنوان الملازم وذلك.

لأنه إن أُريد بفرض الإنفكاك، فرضه من باب فرض المحال، من قبيل فرض الإنفكاك بين العلة والمعلول، وفرض إرتفاع النقيضين، وإجتماع

الضدين، فهذا لا معنى له، لأنه لا يلزم على الأمر في مقام جعل الأمر أن يجعل أمره وافياً بفرضه إلاً بلحاظ الفروض الممكنة لا بلحاظ الفروض المستحيلة، وإلاً لكان كل أمر صادر من المولى غير واف بفرضه، إذ لو جاز إجتماع التقيضين لأمكن للعبد أن يصلي ولا يصلي في آن واحد، وحينئذ ماذا يصنع المولى في هذا الفرض وهو كما ترى سفسطة.

وإن أُريد بالفرض، الفرض الذي هو ممكن الوقوع، والذي يحصل غالباً في الملازمات الغالية، كالزى المخصوص، الملازم كون لابس عالماء، وأحياناً يحصل الانفكاك بينهما، حينئذ إذا كان هذا هو المقصود من الفرض المحال، فهذا غير موجود في المقام، لأن عدم أحد الضدين الذي لا ثالث لهما، يستحيل إنفكاكه عن الضد الآخر بحسب الخارج، إذن فالإعتراض الثاني ساقط.

إذن ففي الأساس، لا بد أن يُبحث عن أنه، لو أخذ هذا العنوان الملازم في متعلق الأمر، فهل يلزم من ذلك محذور التهافت في اللحاظ والرؤية، أو لا يلزم.

ومن الواضح أن الوجه الثاني من الوجوه الأربعة يبقى على سقوطه هنا، لأن هذا العنوان الملازم، لا يلزم من إدخاله في معروض الأمر، أن المولى يرى أمره في مرتبة معروض أمره، لأن هذا العنوان ملازم مع قصد إمتثال الأمر، ولم يستبطن في أحشائه عنوان الأمر وماهية الأمر، فأخذه في متعلق الأمر لا يلزم منه محذور التهافت في اللحاظ وفي الرؤية، بحيث أن المولى يرى أن أمره قد صعد إلى مرتبة معروض أمره وقوم معروض أمره، إذن فهذا المطلوب غير لازم في المقام.

ولكن بقية الوجوه الأربعة تبقى واردة في المقام، فإن الوجه الأول يرد في المقام، لأن تمكّن المكلف من الإتيان بالصلاة مع ذاك الأمر الملازم مع قصد الإمتثال، يتوقف على وصول الأمر لا محالة، كما أن نفس قصد الإمتثال لا يكون إلاً في حق من وصل إليه الأمر، كذلك ذاك المطلوب الملازم مع قصد

الإمتثال، لا يتأتى إلا بمن وصل إليه الأمر، فيلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر فيأتي الإشكال السابق، وكذلك الإشكال الثالث، والإشكال الرابع، لأن الأمر المتعلق بالصلاة مع ذاك العنوان الملازم مع قصد الإمتثال ينحل إلى أمرين، أمر بذات الصلاة، وأمر بذاك العنوان الملازم لقصد الإمتثال، وهذا الأمر الثاني، محركته نحو هذا الملازم هي روحاً، عبارة أخرى عن كونها مساوقة خارجاً مع المحركة نحو قصد الإمتثال.

وحينئذ يأتي فيها نفس ما قلناه هناك من استحالة هذه المحركة، لأن الأمر بالصلاة، إن كان محركاً، إذن فهو يكفي لإيجاد هذا الأمر الملازم، وإن لم يكن محركاً، لم يكن هذا محركاً.

وكذلك التقريب الرابع أيضاً، يُقال فيه، إن الإرادة التي يقدها هذا الأمر الوحداني المتعلق بالمجموع المركب يستحيل أن تتعلق بالمجموع المركب، لأنها بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق ذاك العنوان الملازم تكويناً.

إذن فنفس تلك الوجوه تأتي في المقام، وبهذا يتضح عدم فائدة هذه العناية الثانية، ومن هنا ننتقل إلى العناية الثالثة.

النحو الثالث من العناية، وتكلم فيه عن إمكان أخذ قصود قريبة أخرى في متعلق الأمر، على أساس أن قصد القرية غير منحصر بقصد إمتثال الأمر، ونذكر من هذه القصود الأخرى أربعة قصود هي:

أ - قصد المحبوبة.

ب - قصد المصلحة.

ج - قصد كونه حسناً ذاتاً.

د - قصد كونه سبحانه أهلاً للعبادة.

وهذه القصود، ينبغي أن تُسقط منها إثنين، وهما القصد الثالث والرابع، ذلك لوضوح أن الإتيان بفعل، بداعي أن المولى أهل للعبادة، فرع أن يكون

هذا بنفسه عبادة، إذ لا يمكن أن تكون عباديته بنفس هذا الداعي، إذن فلا بدّ من داعٍ آخر قبل فرض كونه أهلاً للعبادة، إذ بقطع النظر عن هذا الداعي، لو لم يكن هذا عبادة، فلا معنى لأن يؤتى به لأن المولى أهل للعبادة، وكذلك كونه حسناً ذاتاً، فإن الإتيان بفعل بداعي حسنه الذاتي، فرع أن يكون مصداقاً معنوياً بعنوان حسن ذاتاً وهو عنوان التّعبد للمولى أو الطاعة له إذن فلا بدّ قبل ذلك من فرض عنوان التّعبد إذ العبادية لا يمكن أن تكون ناشئة من هذين الداعيين، فينحصر الأمر في الداعيين الآخرين، وهما داعي المحبوبة وداعي المصلحة، وإذا كان يوجد للحكم الشرعي ثلاثة عوالم هي، عالم الخطاب والجعل، وعالم الإرادة والمحبوبة، وعالم الملاك والمصلحة، ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة قابليته للمحركية، فيقع الكلام إذن في أخذ محركية العالم الثاني ومحركية العالم الثالث في متعلق الأمر.

وبعد أن أنهينا الكلام عن العالم الأول، وإستعرضنا كل ما قيل في محركيته، نتوجه: الآن إلى محركية العالم الثاني، عالم المحبوبة المولوية والإرادة، والعالم الثالث، عالم المصلحة والملاك، لنرى هل أنه يمكن أخذ هذين القصدين في المتعلق أو لا يمكن؟.

ومن الواضح أنه لا إشكال بحسب مقام الإثبات، في أنه، لا يُحتمل أن يكون قصد الإرادة، وكون قصد المصلحة والملاك، مأخوذاً بخصوصه قيداً في متعلق الأمر. لأنه لو كان مأخوذاً بخصوصه قيداً في متعلق الأمر، إذن لما صحّ حيثنّذ الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر، بل لكان الإتيان بها بهذا الداعي غير مجزٍ وغير صحيح في مقام الإمتثال، مع أنه لا إشكال في صحته وإجزائه، بل للزم بناء على أخذ قصد الإرادة وقصد المصلحة في المتعلق، لزم إمتناع الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر، لا مجرد عدم صحة ذلك، لأن الصلاة، إذا كانت متعلقاً للأمر بقيد الإتيان بها بقصد الإرادة، أو قصد المصلحة، حيثنّذ لا تكون ذات الصلاة واجباً نفسياً إستقلالياً ليؤتى بها بقصد إمتثال الأمر، وإنما تكون واجباً ضمناً، والواجب الضمني إنما يُعقل الإتيان به بقصد إمتثال الأمر

في حال، يكون الجزء الثاني من الواجب منضمّاً إليه ولو بنفس ذلك القصد.

وفي المقام، إذا ضممنّا قصد إمتثال الأمر إلى الصلاة، لا يكمل الواجب، لأن الجزء الثاني من الواجب بحسب الفرض هو قصد المصلحة أو قصد الإرادة، إذن فيكون حال الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر مثل حال الإتيان بالركعة الأولى فقط بقصد إمتثال الأمر، وهذا معنى الإتيان بالواجب الضمّني بقصد إمتثال الأمر بحال عدم إنضمام الجزء الآخر إليه، وهذا أمر غير معقول في نفسه.

وبهذا يتضح عدم أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة بخصوصه في متعلق الأمر إثباتاً. وإلا للزم محذور عدم الإجتزاء بالصلاة المأتي بها بقصد إمتثال الأمر، بل لزم عدم تعقّل ذلك.

ولكن مع أنّ هذا الأمر غير محتمل إثباتاً، نريد أن نبحث، في أنه هل يمكن ثبوتاً أخذ قصد الإرادة أو قصد المصلحة في متعلق الأمر إستطراقاً فيما بعد لمعرفة أنه هل يمكن أخذ الجامع بين الكل أو لا يمكن، ومن هنا يقع الكلام في جهتين.

### الجهة الأولى

هي في أنه هل يمكن أخذ خصوص هذين القصدين، وهما قصد الإرادة أو قصد المصلحة في المتعلق أو لا يمكن، هذا مع الجزم بأنه حتى لو كان ممكناً ثبوتاً، فإنه غير واقع إثباتاً، ولكن هذه المحاولة إستطراقاً إلى الجهة الثانية.

### الجهة الثانية

وهي التي نبحت عن إمكان أخذ الجامع بين القصود كلّها بما فيها أخذ قصد إمتثال الأمر.

أمّا الكلام في الجهة الأولى، وهي في إمكان أخذ الإرادة والمحبوبة في

متعلق الأمر والتحرك عنهما ثبوتاً، فهل يلزم منه محذور بلحاظ عالم الأمر تارة، أو بلحاظ عالم الإرادة أخرى؟.

أما بلحاظ عالم الأمر، فالأمر الشرعي المتعلق بحسب هذا الفرض بالصلاة المأمي بها بقصد الإرادة والمحبوبة، فالصحيح أنه لا يلزم شيء من الوجوه الأربعة التي كانت براهين للإستحالة إثباتاً.

أما الوجه الأول، وهو لزوم الدور، بسبب كون أخذ قصد إمثال الأمر، فرع وصول الأمر، فيكون أخذ وصول الأمر شرطاً في الأمر المجمعول، فيلزم من ذلك، توقف الأمر على وصوله، توقف فعلية الأمر على فعلية وصوله.

هذا المحذور لا يأتي في المقام، لأن الأمر هنا، تعلق بالصلاة مع قصد الإرادة لا مع قصد الأمر، والإتيان بالصلاة بقصد الإرادة يتوقف على وصول الإرادة لا على وصول الأمر، إذن فغاية ما يلزم من ذلك، أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، لا أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، وما هو مستحيل، إنما هو أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، دون أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، فإنه لا إستحالة فيه، إذن فالوجه الأول لا يرد على محل الكلام.

وأما الوجه الثاني، وهو كون المولى في عالم اللحاظ، يرى أن معروض أمره سابق تحصلاً وتعقلاً على نفس أمره، فكيف يرى بعد ذلك أن معروض أمره متقوم بالأمر، هذا أيضاً لا يجري في المقام، وذلك لأن معروض أمره في المقام لم يؤخذ فيه قصد إمثال الأمر ليكون متقوماً بالأمر، بل أخذ فيه قصد الإرادة، إذن فلا يلزم محذور كون معروض الأمر متقوماً بالأمر.

وأما الوجه الثالث، فإنه لا يجري في المقام، لأن الأمر هنا المتعلق بالمجموع المركب ينحل إلى أمرين ضمنيّين، أحدهما، الأمر بذات الصلاة، والآخر الأمر بداعي الإرادة، وهذا الأمر الثاني صالح للمحركية في المقام، ولا يُغني عن محركيته محركية الأمر الأول، ذلك لأن محركية الأمر الأول، معناها، محركية الأمر لا محركية الإرادة، بينما الأمر الثاني، يريد من العبد أن

يتحرك عن الإرادة، بمعنى أن يكون العبد أشدَّ تحركاً، بحيث لا ينتظر وجود أمر آخر غير الإرادة، لكي يتحرك، بل يتحرك وإن لم يكن هناك أمر، إذن فمحرّكية الأمر الأول لا تحقق مقصود الأمر الثاني لكي يكون الأمر الثاني لغواً في المقام.

وأما الوجه الرابع، فهو أيضاً لا يجري في المقام، إذ من الواضح أنه بالإمكان أن يكون هذا الأمر بالمجموع، مُحدثاً لإرادة متعلقة بالمجموع.

ولا يُقال هنا، أن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يحصل الجزء الثاني، فلا يُعقل حينئذٍ إنسائها على الجزء الثاني، وذلك لأنّ هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة لا يحصل الجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو عبارة عن القصد الناشئ من عالم الإرادة، وهذه الإرادة نشأت من عالم الأمر، فمجرد تعلقها بالصلاة لا يحقق الجزء الثاني تكويناً، لأنه يستحيل تعلقها به.

إذن فتمام هذه الوجوه الأربعة، لا تأتي بحسب عالم الأمر.

وأما في عالم الإرادة، فأيضاً لا يلزم أيّ محذور من هذه المحاذير الأربعة.

أما المحذور الأول والثالث والرابع فكلها لا موضوع لها بالنسبة إلى عالم الإرادة وذلك.

لأن المحذور الأول والثالث والرابع، كلها مبنية على أن الأمر لا بدّ وأن يكون محرّكاً وباعثاً نحو أمر مقدور، وهذا إنما هو شأن عالم الأمر لا شأن عالم الإرادة والحب، إذ في عالم حب المولى، لا يلزم أن يكون هذا الحب باعثاً ومحرّكاً بحيث لو لم يكن باعثاً لما كان هناك حب، فإن الباعثية والمحرّكية من مقدمات عالم الأمر لا مقدمات عالم الإرادة، وعليه فأني محذور في أن تتعلّق الإرادة بكلا الجزئين، تتعلّق بالصلاة، وتتعلّق بقصد التحرك عن الإرادة.

فلو فرضنا أنه يلزم من ذلك إرادة أمر غير مقدور، أو يلزم من ذلك عدم

محركة الإرادة، فإن هذا ليس عيباً في الإرادة، وإنما هو عيب في الأمر، فالوجه الأول والثالث والرابع كلها مبنية على ملاحظة عالم الأمر، وأمّا بملاحظة عالم الإرادة والحب فلا محذور من فرض تعلق الإرادة بغير المقدور، أو فرض عدم محركة الإرادة.

وأما الوجه الثاني، فقد كان بحسب تقريبه المتقدم لا يُفَرَّق فيه بين عالم الأمر وعالم الإرادة ولهذا يُخَيَّل وروده هنا، إذ كما أن الأمر في عالمه له معروض، والأمر يرى أن معروض أمره متحصل قبل أمره فلا يمكن أن يتقوّم بشخص أمره، هنا أيضاً، فإن المرید بنظره الإرادي يرى أن لإرادته معروضاً، وأن هذا لمعروض مُتَحَصِّل قبل إرادته فلا يمكن أن يتقوّم بشخص تلك الإرادة.

ولكن بالإمكان التخلّص من ذلك بالعناية الأولى من العنايةات المتقدمة، وذلك بأن يؤخذ طبعي الإرادة، لا شخص هذه الإرادة، وحينئذ لا يلزم المحذور، لأن تلك العناية، كما تقدمت تفي بدفع محذور الوجه الثاني، وبهذا لم يبق إشكال لا بلحاظ عالم الأمر ولا بلحاظ عالم الإرادة.

وأما في أخذ قصد المصلحة في المتعلق، فالكلام فيه، هو الكلام الآنف، ونفس ما قلنا، في دفع المحاذير الأربعة، نقوله هنا لو أخذ قصد المصلحة بلحاظ عالم الأمر.

وأما لو أخذ قصد المصلحة في المتعلق بلحاظ عالم نفس المصلحة، على أساس أن المصلحة لها عالم أيضاً، فأيضاً هذه المحاذير الأربعة لا يلزم شيء منها، إذ كلها لا موضوع لها بالنسبة إلى عالم نفس المصلحة.

أما الوجه الأول والثالث والرابع، فلأنها كما تقدم، مختصة بعالم الأمر، وأمّا المصلحة فليس عيب فيها أن تكون متعلقة بغير المقدور، أو تكون غير قابلة للمحركة والباعثية.

وأما الوجه والمحذور الثاني، فأيضاً لا يرد على محل الكلام وإن كان

يُتَخَيَّلُ وروده، حيث يُقال، بأن هذا المحذور الثاني إنما يُتَصَوَّرُ بالنسبة إلى محمول له عروض بحسب عالم نفس المولى، حيثُ يُقال، بأنه يلزم التهافت في لحاظ المولى، لأن هذا المولى يرى معروضه متحصلاً قبل العارض وليس متقوماً بالعارض.

لكنّ هذا لو كان، فإنما يكون في الأمر مع معروضه أو في الإرادة مع معروضها. وأما المصلحة، فهي بحسب الحقيقة أمر واقعي تكويني ليس عروضها عروضاً لحاظياً في لحاظ المولى ليلزم التهافت في عالم العروض، وبهذا يندفع المحذور الثاني.

وأما ما ذُكر في تقارير<sup>(١)</sup> المحقق النائيني من إستحاله ذلك في عالم المصلحة، بدعوى أن المصلحة إذا كانت قائمة بالفعل المأتي به بداعي المصلحة، يلزم الدور في مقام الإتيان، لأن الإتيان بالفعل بداعي المصلحة، فرع قيام المصلحة بالفعل وقيام المصلحة بالفعل فرع أن يؤتى به بداعي المصلحة فيلزم الدور.

ويُجاب عن هذا البيان، بأن الإتيان بالفعل بداعي المصلحة لا يتوقف على قيام المصلحة بذات الفعل، بل يتوقف على دخل الفعل في إيجاد تلك المصلحة، وهذا الدخول للفعل موجود على كل حال، سواء انضم إليه داعي المصلحة، أو لم ينضم إليه داعي المصلحة.

وبذلك تلّخص، أن أخذ قصد المصلحة بالخصوص في متعلق الأمر، لا يلزم منه محذور الإستحالة، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عوالم قبل الأمر.

نعم هذا غير مُحتمل إثباتاً كما تقدّم، وإنما نذكره إستطرافاً إلى بحث

---

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨١.

الجهة الثانية، وهي في أخذ الجامع بين القصدين، قصد الإرادة، وقصد المصلحة ثبوتاً.

وقبل الدخول في بحث الجهة الثانية، نسجل شكاً صغرياً في المقام، وهو أن قصد المصلحة لا بدّ وأن يكون قصداً قريباً إذ لعلّ قصد المصلحة أصلاً لا يكون قصداً قريباً، وذلك لأن المصلحة.

تارة تُفرض أنها مصلحة للمولى كما هو الحال في الموالى العرفية، فإن العبد قد يأتي ببعض الأشياء وإن كان مولاه غني عنها ولا يهتم بمصالح نفسه ولا يحبّها، فمثل هذه عبودية وتقرّب نحو المولى.

وأخرى يُفرض أن المصالح، مصالح العبد، لا مصالح المولى، كما هو الحال في ملاكات أحكام مولانا سبحانه وتعالى، فإن ملاكات أحكامه هي عبارة عن مصالح العباد، لا مصالح ذاته المقدسة، وحيثُ لو أن إنساناً أتى بالفعل بإعتبار المصلحة، فصار يدفن الموتى بإعتبار مصلحة دفن الموتى، وهي التخلص من إضرار الجثث.

وحيثُ هذا الإنسان الدفان، تارة لا ينسب هذه المصلحة إلى المولى بأي شكل من الأشكال، إذن كيف يكون هذا تقريباً إلى المولى حتى يصدق عليه أنه عبادة، وتارة أخرى يكون المحرّك لهذا الإنسان، هذه المصلحة، بإعتبار كونها مورداً لإهتمام المولى، إذن يرجع إلى التحرك عن الإرادة ولم يبق تحركاً صرفاً عن المصلحة.

وبعد تسجيل هذا الشك الصغري، نرجع إلى ما كنا فيه، من بحث الجهة الثبوتية، حتى نرى، هل أن محذور أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر يسري أيضاً فيما لو أخذنا الجامع بين قصد إمتثال الأمر، وقصد المصلحة، وقصد المحبوبة، أو لا يسري؟.

وحيثُ يُقال، بأنه إذا كان محذور الإستحالة هو الوجه الأول من الوجوه الأربعة، حيث كان يلزم من أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر، أخذ

وصول الأمر في موضوع الأمر، ذلك لأن الإتيان بالصلاة بقصد إمتثال الأمر يتوقف على وصول الأمر بمرتبة من مراتب الوصول، فحيث لا بد للمولى من أن يأخذ وصول الأمر شرطاً وقيداً في موضوع الأمر وهو محال.

إن كان هذا هو مدرك الإستحالة، فهذا المدرك لا يجري فيما إذا أخذ الجامع بين قصد إمتثال الأمر وقصد المصلحة وقصد المحبوبة، وذلك، لأن الإتيان بالصلاة مع جامع هذه القصود لا يتوقف على وصول الأمر، بل يكفي قيد وصول المصلحة أو وصول المحبوبة، وإن لم يصل الأمر، إذ أن المولى غير ملزم بأخذ وصول الأمر قيداً في موضوع الأمر فيما إذا علّق أمره بالصلاة على الجامع، بل المولى هنا يأخذ في موضوع أمره، وصول ما يحصل به التقرب، ولو كان هو المصلحة، وعليه فلا يلزم من ذلك دور في عالم الفعلية، لأن فعلية الأمر تتوقف على وصول إحدى الجهات المولوية ولو كان هو المصلحة إن لم يكن هو الأمر، إذن فلا دور في عالم الفعلية.

وإنما يلزم الدور في عالم الفعلية فيما إذا أخذ قصد إمتثال الأمر بالخصوص، فيتوقف على وصول الأمر بالخصوص، وبذلك يلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر.

وأما جامع القصد، فهذا لا يتوقف على وصول الأمر بالخصوص بل يكفي فيه وصول المصلحة، فيأمر المولى بالصلاة مع الجامع إذا وصلت المصلحة، وهذا أمر معقول يتوقف فيه فعلية الأمر على فعلية وصول المصلحة، ولا دور في ذلك.

وكذلك لا يجري الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدمة للإستحالة، فيما إذا أخذ الجامع قيداً في المتعلق، لأن الوجه الثاني كان يلزم منه التهافت في عالم لحاظ المولى، لأن المولى كان يرى معروض أمره سابقاً تحصيلاً وتعقلاً على نفس الأمر، وصار الآن يراه متقوماً بنفس الأمر ولا حقاً له.

وهذا الوجه لا يجري في مقام أخذ الجامع، لوضوح أنه مع أخذ الجامع

لا يُرى قصد إمتثال الأمر بعنوانه في معروض الأمر حتى يكون هذا خلف لحاظ المولى للمعروض سابقاً على عرضه وأمره، بل غاية ما يُرى في المعروض، هو العنوان الجامع، فلا يلزم التهاافت في لحاظ المولى. فمن كان مدرك الإستحالة عنده أحد هذين الوجهين، الأول أو الثاني، لا يصح منه القول بإستحالة أخذ الجامع.

ولكن إذا كان مدرك الإستحالة هو الوجه الثالث، فهذا الوجه يمكن إجراؤه في المقام، لأنّ الأمر الثالث كان يقول، أن الأمر إذا تعلق بالصلاة مع قصد الإمتثال، فهناك أمران ضمّنّيان، أمر بذات الصلاة، وأمر بقصد إمتثال الأمر، وقد قلنا هناك أن هذا الأمر الضمّني الثاني المتعلق بقصد إمتثال الأمر لا تعقل محركته ولا يُعقل جعله بداعي المحركة.

وذلك لأن الأمر الضمّني الأول المتعلق بذات الصلاة إن كان كافياً في محركة العبد نحو الصلاة، فهذا عبارة أخرى عن قصد الإمتثال، فلا حاجة إلى الأمر الثاني، ولا يُعقل حينئذٍ محركة الأمر الثاني، لا تأسيساً ولا تأكيداً.

وإن كان الأمر الضمّني الأول غير كاف للمحركة نحو الصلاة، فالثاني مثله أيضاً، لأن مرجعهما إلى أمر واحد وروح واحدة.

وهذا الوجه بعينه يجري في المقام عندما يكون المأخوذ قيداً في المتعلق هو الجامع بين قصد إمتثال الأمر وبقية القصد القرية، وذلك لأنه يكون عندنا حينئذٍ أمران ضمّنّيان، أحدهما متعلق بذات الصلاة والآخر متعلق بجامع قصد القرية، وحينئذٍ يُقال، بأن الأمر الثاني لا يكون صالحاً للمحركة، لأنه إن فرض أن الأمر الضمّني الأول المتعلق بذات الصلاة، أنه كان صالحاً للمحركة ولقدح الإرادة في نفس العبد نحو الصلاة، إذن فهذا بنفسه إيجاد لذلك الجامع الذي يأمر به الأمر الثاني، إذ أن قدح الإرادة من قبل الأمر بالصلاة عبارة أخرى عن قصد القرية، فلا يبقى مجال لمحركة الأمر الضمّني الثاني المتعلق بقصد القرية لا تأسيساً ولا تأكيداً، لعدم تعقل التأكيد في الأوامر الضمنية، وإن كان الأمر الضمّني الأول المتعلق بذات الصلاة لا يصلح أن يحرك وأن يقدح إرادة

في نفس العبد، إذن فالأمر الضمني الثاني أيضاً مثله من هذه الناحية، لأن ملاك تحريكهما واحد.

وكذلك إذا كان مدرك الإستحالة هو الوجه الرابع، فإنه يجري في المقام لأنه كان يُقال في الوجه الرابع أنه إذا تعلق الأمر بالمجموع المركب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر، فهذا الأمر، إن أوجب إنقذاح إرادة ومحركة، فمعنى ذلك أنه يُنشئ إرادة متعلقة بالمجموع المركب من الصلاة وقصد إمتثال الأمر، وهذا غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق تكويناً الجزء الآخر، إذن فلا تكون هذه الإرادة ممكنة التعلق بالجزء الآخر أصلاً إذ بمجرد تعلقها بالصلاة قد تحقق قصد الإمتثال، فكيف تتعلق الإرادة بأمر قد تحقق بمجرد وجودها.

هذا البيان نفسه، يجري في محل الكلام أيضاً، إذ يُقال هنا، أنه إذا تعلق الأمر بالصلاة مع جامع قصد القربة، حينئذ يُقال، بأن هذا الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القربة، إن كان محركاً، فمحركيته تكون بقدره لإرادة في نفس العبد متعلقة بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القربة، مع أن تعلق الإرادة من قبل هذا الأمر بالمجموع المركب من الصلاة وقصد القربة غير معقول، لأن هذه الإرادة بمجرد تعلقها بالصلاة يتحقق قصد القربة، لأن قصد القربة يتحقق بهذه الإرادة، لأنها ناشئة من قبل الأمر، فكيف تنبسط هذه الإرادة على الجزء الثاني الذي هو قصد القربة؟، إذن فمحركة هذا الأمر نحو مجموع متعلقه أمر غير معقول، والأمر الذي لا يُعقل محركيته نحو مجموع متعلقه لا يُعقل جعله على مجموع ذاك المتعلق.

وبهذا يتضح أن أخذ الجامع بين أخذ قصد الأمر والقصود الأخرى أيضاً غير معقول، لا على أساس الوجه الأول والثاني بل على أساس ما بعد ذلك من الوجوه.

وبهذا إتضح، أن أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر غير معقول لأنه

لا يكفي لدفع المحذور وكذلك تبين أن أخذ الجامع بين قصد إمتثال الأمر وغيره من القصد أيضاً غير معقول .

نعم أخذ غيره بالخصوص معقول، لكنه تقدّم أنه غير محتمل إثباتاً .  
وبذلك أيضاً تبين، أن الوجه الأول من الوجوه الأربعة التي كانت تُقال للفرق بين هوية الواجب التعبدي، والواجب التوصلي، وهو أنه في التعبدي يؤخذ قصد القرية وفي التوصلي لم يؤخذ قصد القرية في المتعلق، هذا الوجه المفترق بين الواجبين غير معقول وفاقاً لمشهور المحققين المتأخرين، وبعد هذا تنتقل إلى ذكر الفرق الثاني المتصور بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي .

### الفرق الثاني

بين الواجب التعبدي، والواجب التوصلي المتصور، هو .

أن يُقال، أن الواجب التعبدي والواجب التوصلي، ليس الفرق بينهما من ناحية متعلق الأمر، بل من ناحية وحدة الأمر وتعدّده، إذ في الواجب التعبدي، يوجد أمران بحسب الحقيقة، أمر مجعول متعلق بذات العمل، وأمر مجعول بجعل آخر، متعلق بقصد إمتثال ذلك الأمر الأول، فقصد الإمتثال، أخذ في متعلق الأمر الثاني، وأريد به قصد إمتثال الأمر الأول، لا أنه أخذ في متعلق نفس الأمر الأول قصد إمتثال ذلك الأمر الأول .

وقبل الدخول في كلام المحققين، حول هذا الكلام، نُلفت إلى أنّ هذا الكلام، هو محاولة، للتخلص من محذور الوجه الأول، والوجه الثاني للإستحالة .

أمّا التخلص من الوجه الأول، الذي كان يرى لزوم أخذ وصول الأمر في موضوع شخص ذلك الأمر، فيمكن التخلص منه بهذا البيان، حيث يُقال، في المقام، يوجد أمران وجعلان، أحدهما أمر بذات الصلاة، وهذا الأمر لم يؤخذ في متعلقه قصد الإمتثال ليلزم أخذ الوصول في موضوعه، والأمر الثاني، هو الأمر بقصد إمتثال الأمر الأول، إذن فالأمر الثاني أخذ في متعلقه

قصد إمتثال الأمر الأول، ولازم ذلك، أن يؤخذ في موضوعه وصول الأمر الأول، ولا محذور في ذلك، إذ غايته، أن فعلية الأمر الثاني تتوقف على فعلية وصول الأمر الأول، لا أن فعلية الأمر الأول تتوقف على وصول شخص ذلك الأمر، وبهذا يندفع الوجه الأول لو تمّ هذا البيان في نفسه ولم يرد عليه محذور آخر.

وأما التخلص من محذور الوجه الثاني الذي كان يرى لزوم التهافت في عالم لحاظ المولى وعالم جعله، فهو ممكن أيضاً بنفس بيان التخلص الأول، حيث يُقال، إن المولى حينما أمر بالصلاة أولاً لم يأخذ في معروض أمره هذا، قصد إمتثال الأمر، ولكن حينما أمر ثانياً أخذ في المعروض قصد إمتثال الأمر الأول، فالمولى هنا، يرى تحصيل وتعقل الأمر الأول قبل الأمر الثاني، لا أنه يرى نفس تحصيل الأمر الثاني قبل الأمر الثاني ليلزم منه كون الملحوظ متأخراً ملحوظ متقدماً ويلزم التهافت في اللحاظ، إذن فلا تهافت ولا إشكال.

لكن لو تجاوزنا هذين الوجهين من وجوه الإستحالة، وتعقلناهما، فإنّ الوجه الثالث والرابع يُفسدان طريقة تعدّد الأمر للتخلص من هذه المشكلة.

وذلك لأن ما بينّا في الوجه الثالث يجري في المقام حرفاً بحرف، وذلك لأن الأمر الثاني والأمر الأول، وإن فرضا أنهما مجعولين بجعلين وإنشاءين، لكن روحهما أنهما أمران ضمنيان، يعني أنهما ناشئان من غرض واحد وملاك واحد، غاية الأمر أن المولى لم يمكنه أن يُنشئ إنشاءً واحداً على طبق غرضه لثلاً يقع المحذور، فيعمد إلى إنشاء إنشاءين وجعل جعلين دون أن يتغيّر في كون مرجعهما الغرض الواحد والملاك الواحد.

ومن هنا قلنا سابقاً أنه إن كان الأمر الأول كافياً للمحركية نحو ذات الصلاة، إذن فالأمر الثاني لا يُعقل محركيته لا تأسيساً ولا تأكيداً، أما تأسيساً فواضح، وأما تأكيداً، فلأنه وإن كان مجعولاً بجعل مستقل، لكنه ليس وراءه ملاك مستقل ليكون من باب التأكيد في الملاكات والأغراض، بل الأمر الثاني يُعتبر عن نفس ما يعتبر عنه الجعل الأول من الملاك والغرض، إذن فكما لا

يُعقل التأكيد بين الأمرين الضمنيين، كذلك لا يُعقل التأكيد بين هذين الأمرين وإن كانا مجعولين بجعلين إستقلاليين، لأن هذه الإستقلالية من باب إضطرار المولى وعجزه عن دمجهما في خطاب واحد.

وإن كان الأمر الأول غير كاف للمحركية، إذن فالأمر الثاني مثله أيضاً، لأن الأمر الثاني ليس محركيته وملاكاته إلا عين جهات الأمر الأول التي تقتضي التحريك فيه، إذن فالأمر الثاني مُبرهن على إستحالته، بدعوى أنه غير قابل للمحركية، فلا يُعقل جعله بداعي كونه محركاً وباعثاً نحو قصد الإمتثال.

نعم لو كان الأمر الثاني ناشئاً من ملاك آخر غير ملاك الأمر الأول، لأمكن جعله محركاً ولو بنحو التأكيد والتشديد، بإعتبار أن الإنسان الشقي قد يفوت ملاكاً واحداً للمولى، لكن إذا اجتمعت ملاكات متعددة في مورد واحد حينئذٍ هذا الشقي، لا يكون مستعداً إلى تفويتها جميعاً، وبهذا يتضح أنه لا يمكن إندفاع المحذور.

وتمام فذلكة الموقف حينئذٍ هي، أن ما بيناه من البرهان في الواقع لا يُفَرِّق فيه، بين أن يكون الأمر الضمني ضمناً صورة وحقيقة، أو يكون الأمر الضمني ضمناً حقيقة، وبين أن يكون إستقلالياً صورة، فهو على كل حال يجري فيه هذا البرهان.

اللهم إلا أن نُعطي للأمر الثاني، معنى جديداً غير المعنى الذي قصده هؤلاء المحيلون، بحيث نُخرجه عن كونه أمراً، ونجعله شيئاً آخر، وهذا ما سوف نتعرض له، وكلّ ما تقدّم كان الكلام يدور فيه حول شكل واحد من أشكال تعدّد الأمر للتخلص من عويصة الإستحالة.

إلا أن المحققين ذكروا شكلين آخرين لتعدد الأمر، وبهما أو بأحدهما يمكن التخلص من عويصة الإستحالة.

الشكل الأول، هو أن يُفرض وجود أمرين، الأمر الأول متعلق بذات الصلاة ومطلق، بمعنى أن متعلقه هو الطبيعة المطلقة الجامعة بين الصلاة

القربة وغيرها، والأمر الثاني متعلق بإتيان ذلك الجامع بقصد إمتثال أمره.

الشكل الثاني، هو ما ذهب إليه المحقق النائيني<sup>(١)</sup>، وحاصله.

أن الأمر الأول المتعلق بذات الصلاة، لم يتعلق بالصلاة المقيدة بقصد القربة، ولم يتعلّق بالصلاة المطلقة من حيث قصد القربة، إذن هو أمر ليس مقيداً ولا مطلقاً، ذلك لأن التقييد كما تقدّم غير معقول، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالمقيد بقصد القربة، وأمّا الإطلاق فهو أيضاً غير معقول حيثنّذ على مبنى الميرزا، وحاصله، أنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، فكلّما كان التقييد بقصد القربة مستحيلاً كان الإطلاق من هذه الناحية مستحيلاً أيضاً. وإذا كان الأمر غير متعلق لا بالمقيد ولا بالمطلق فلم يبق إلّا أن يكون متعلقاً بالمهمّل، وهذا الإهمال معقول، لا يلزم منه الإهمال في الواقع، لأن الأمر الأول ليس هو تمام الواقع، بل هو شق من الواقع، والشق الثاني هو الأمر الثاني، ولهذا تكون وظيفة هذا الأمر الثاني رفع هذا الإهمال وتعيين ما هو لبّ متعلّق الأمر الأول، فإنّما أن يرفعه إلى التقييد فيثبت بذلك التعبدية، وإما أن يرفعه إلى الإطلاق فيثبت بذلك التوصليّة.

فالفرق بين الشكّلين هو أن الأمر الأول في الشكل الأول يفرض تعلقه بالمطلق، وفي الشكل الثاني يفرض تعلقه بالمهمّل لا بالمطلق ولا بالمقيد، ولهذا يسمّى الأمر الثاني «بتممّ الجعل»، لأنّ الجعل المهمّل لا يصح أن يبقى على إهماله فلا بدّ من تكميمه بما يرفع إهماله لئلاّ يلزم الإهمال في تمام مراتب الواقع، إذن لا بدّ من الكلام عن كل واحد من هذين الشكّلين.

أمّا الشكل الأول، وهو تعلق الأمر الأول بالمطلق، وتعلق الأمر الثاني بالإتيان به بقصد القربة، فقد إستشكل في ذلك المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup> وغيره بما حاصله، أنه لو أتى بذات الصلاة من دون قصد القربة، فهذا مصداق لما

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٦.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١١١.

تعلق به الأمر الأول، لأن المفروض أن الأمر الأول قد تعلق بالمطلق، والمطلق كما ينطبق على الواجد ينطبق على الفاقد، وحينئذ نسال، أنه هل يسقط الأمر الأول أو لا يسقط؟.

فإن قيل أنه يسقط من ناحية الإتيان بمتعلقه، إذن لم يبق موضوع لإمتثال الأمر الثاني، لأن الأمر الثاني يأمرنا بقصد إمتثال الأمر الأول، وقد سقط، إذن فلا محالة يسقط الأمر الثاني أيضاً، لإنتفاء موضوعه، وهذا يؤدي إلى أن من أتى بالصلاة لا يقصد الإمتثال يسقط عنه كلا الأمرين وهذا خُلِفُ.

وإن قيل بأن الأمر الأول لا يسقط، بل يبقى حتى بعد الإتيان بمتعلقه، محركاً نحو الإتيان بمتعلقه، فهذا أمر غير معقول، لأن الأمر إنما يحرك بمقدار ما تعلق به، وما تعلق به بحسب الغرض إنما هو المطلق، والجامع وُجد في الخارج، فلو حرك نحوه مرة أخرى للزم التحريك نحو الحاصل، ولا يُعقل التحريك نحو الجامع بعد حصوله، إذن فهذا الشق أيضاً غير معقول، وعليه فأصل هذه الفرضية أيضاً غير معقولة.

وفي مقام الجواب يُقال، بأننا نختار الشق الأول، وهو أن الأمر الأول المتعلق بالمطلق يسقط بعد الإتيان بذات الفعل، ولكن رغم هذا فإن سقوط الأمر الأول يكون من باب تعذر بقائه لا من باب إستيفاء غرضه، وذلك لأن الغرض شيء وحداني قائم بمجموع الأمرين ولا يُستوفى إلا بالإتيان بالصلاة مع قصد القرية، إذن فسقوط الأمر الأول يكون سقوطاً إضطرارياً وليس سقوطاً إستيفائياً، وحينئذ إذا كان الأمر كذلك وكان الغرض محفوظاً، فنفس ذاك الغرض المحفوظ يستدعي خطاباً آخر وإنشاء أمر آخر على طبقه من جديد، فإن إبتلي الأمر الثاني بنفس ما إبتلي به الأمر الأول وسقط سقوطاً إضطرارياً فلا بد أن يُنشئ أمراً آخر أيضاً، وهكذا حتى يحصل بحسب الخارج السقوط بإستيفاء الغرض، وهو الإتيان بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر، وبهذا يتبين أن الأمر الثاني لم يرتفع موضوعه، لأن موضوعه إمتثال الأمر المتعلق بذات الصلاة، والأمر المتعلق بذات الصلاة إن سقط شخص من أشخاصه سقوطاً

اضطرارياً، أنشئ شخص آخر من أشخاصه حتى يسقط سقوطاً إستيفائياً بالإتيان بالصلاة مع قصد القربة، إذن فلا إشكال من هذه الناحية.

نعم يبقى وارداً في المقام مدعى الإستحالة، وهو إشكالنا الذي حققناه فيما تقدم، وذلك بأن يُقال، بأن الأمر الثاني يكون لغواً حيثُذ وغير قابل للمحركية، لأنه كان المراد منه التوصل إلى قصد الإمثال، والمفروض أن الأمر الأول بنفسه يكفي لذلك، لأنه كلما مات هذا الأمر وسقط سقوطاً اضطرارياً أتى به من جديد.

وبعبارة أخرى، وإن فرضنا أن الأول قد يسقط بشخصه، فهو لا يسقط بنوعه، لأنه لم يؤتى بالصلاة مع قصد القربة، فالغرض يبقى محفوظاً في فرد آخر في نوعه، ومعه لا فائدة للأمر الثاني.

وإن شتم قلتم، أن الأمر الأول، إن سقط بنوعه أيضاً كما يسقط بشخصه عند الإتيان بالصلاة بلا قصد القربة، فالأمر الثاني يبقى بلا موضوع، فيسقط.

وإن حُفظ بنوعه، وسقط بشخصه، فهو كافٍ في حصول المقصود كما عرفت.

وأما الشكل الثاني، وهو مختار المحقق النائيني<sup>(١)</sup> قدس سره، وخلاصته، هو أن الأمر الأول متعلق بالطبيعة المهملة، لا المقيّدة بقصد إمثال الأمر، ولا المطلقة من هذه الناحية، والأمر الثاني يتعلق بالإتيان بتلك الطبيعة بقصد إمثال أمرها، وكان سبب عدول الميرزا عن الشكل الأول إلى الشكل الثاني، هو أن الميرزا يبنى على أن إستحالة التقييد توجب إستحالة الإطلاق فإذا إستحال أخذ قصد القربة قيداً في متعلق الأمر الأول، إستحال كونه مطلقاً من هذه الناحية، إذا إستحال التقييد والإطلاق معاً لم يبق إلا الإهمال، فلا بد أن يكون متعلق الأمر مهملاً، إلا أن هذا الإهمال ليس أبدياً، بل هو إهمال في مرتبة جعل الأمر الأول

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٦.

لا في تمام مراتب الواقع، إذ أن الأمر الثاني يمثل مرتبة أخرى من مراتب الواقع ونفس الأمر، وفي مرتبة الأمر الثاني سوف يتعين المطلوب، ويتوضح أن المطلوب هو المقيد لا المطلق.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي بإعتراضين<sup>(١)</sup>.

الإعتراض الأول وهو إعتراض على المبنى حيث يُقال، بأن استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق، لكي يتعين المصير إلى الإهمال في الأمر الأول، بل إستحالة التقييد قد توجب ضرورة الإطلاق دون أن تصل النوبة إلى الإهمال، وهذا نقاش في المبنى نؤجله إلى بحث صلب مسألة التعبدية والتوصلي، حيث نرى هناك هل أن إستحالة التقييد توجب إستحالة الإطلاق أو لا توجب.

الإعتراض الثاني للسيد الخوئي<sup>(٢)</sup> على استاذة، هو أن الإهمال في الأمر الأول غير معقول. وهذا الإدعاء، يُبين تقريبه بأحد بيانين.

إذ تارة يُبين بلحاظ نفس الحكم، وأخرى يبين بلحاظ الحاكم.

أما البيان الأول، فيُقال فيه، بأن الحكم يعني هذا المجعول في الأمر الأول، له حظ من الوجود لا محالة، غاية الأمر، أنه وجود مناسب له في أفق الإعتبار وكل شيء له حظ من الوجود لا بدّ وأن يكون في أفق وجوده له تعين وتحدّد، لإستحالة التردّد في أفق وجود الشيء، وما هو متعلق الأمر الأول في أفق جعله الذي هو أفق وجوده، لا بدّ أن يكون له تعين وتحدّد أيضاً، لإستحالة المردّد والمُبهم.

نعم لا بأس بأن يكون للشيء إيهام وتردّد في مرحلة تالية لوجوده، وهي المسماة بمقام الإثبات، إذ يمكن بحسب مقام الإثبات والانكشاف أن يكون معجلاً ومردّداً.

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ١٨٧ - ١٧٩.

(٢) نفس المصدر ص ١٧٨.

وأما البيان الثاني، وهو البيان بلحاظ الحاكم فيقال فيه، بأنه يستحيل أن يكون الأمر الأول معلقاً بالمهمّل، لأن هذا، معناه أن المولى في عالم الجعل لا يدري ماذا يطلب، هل المطلق أو المقيد.

ومن الواضح أن المولى لا يُعقل أن يشك فيما يطلب، وإن كان غير المولى يشك فيما يطلب المولى.

وأنت كما ترى فإن كلا البيانيين روحهما واحدة، وإن اختلف طرز البيان فيهما، سوف يختلف طرز الجواب عنهما، وإن كانا لا يرجعان إلى معنى محصّل.

أما البيان الأول، وهو كون الإهمال غير معقول، لأن الأمر المجعول التشريعي له حظ من الوجود فلا بد أن يكون متعيناً في أفق وجوده لإستحالة المردّد والمبهم.

هذا الكلام جوابه هو، أن تعلق الأمر الأول بالطبيعة المهملة ليس معناه، تعلق الأمر بالمردّد بين المطلق والمقيد بحيث يكون المتعلق هو المردّد بينهما في لوح الأمر ونفس الأمر والواقع، حيث يكون متعلق الأمر شيئاً مردّداً، لا هو المطلق بعينه ولا هو ليس المطلق بعينه ولا هو المقيد بعينه ولا هو ليس المقيد بعينه، وهكذا تردّد ثبوتاً ولباً بين المطلق والمقيد، مثل هذا التردد لو كان هو المراد من الإهمال فهذا أمر محال.

ولكن المراد من الإهمال ليس الوجود المردّد للطبيعة، بل للطبيعة وجود متعين في أفق الحكم وأفق الجعل، إلا أن هذا الوجود المتعين لذات الطبيعة لم ينضم إليه لا الإطلاق ولا التقيد، لأن التقيد عبارة عن لحاظ القيد مع الطبيعة، والإطلاق عبارة عن رفض القيد عن الطبيعة، ولكن ليس معنى هذا، أن وجود الطبيعة الذهني في أفق الأمر والجعل يكون وجوداً مردّداً، بل هو وجود متعين، غايته أنه نُفيت عنه الإضافة، لا أنه وجود المردّد، فالإهمال الذي تنعقله أجنبي عن باب الفرد المردّد وإستحالة التردد في الوجود، ومن جواب البيان الأول هذا،

يُعرف حال جواب البيان الثاني، فيُقال أن المولى لا يتردد، فإن مطلوبه بمقدار سعة ذات الطبيعة الملحوظة مهملة.

وتوضيحه، كما تقدّم في دفع البيان الأول، هو أن المولى يُعقل أن يتعلّق لحاظه بذات الطبيعة بدون ضم لحاظ القيّد وبدون ضم رفض القيّد، وحيثُذ، مثل هذه الطبيعة لا محالة لها نحو من السعة في مقام الإنطباق على أفرادها، ومطلوب المولى هو هذه الطبيعة بمقدار ما لها من سعة في مقام الإنطباق، وما دام سعتها في مقام الإنطباق متعيّناً، لا محالة، إذن يكون مطلوب المولى متعيّناً

فإن قلنا أن المهمل في قوة المقيّد، فحيثُذ، يكون مطلوب المولى وسيع بمقدار قابلية هذه الطبيعة المهمة للإنطباق، والمفروض أنها في قوة المقيّد، إذن فلا يسري مطلوب المولى إلى غير المقيّد.

وإن قلنا أن المهمل في قوة المطلق، إذن فهذه الطبيعة تسري إلى تمام الأفراد، إذن فمطلوب المولى يسري إلى تمام الأفراد، وهنا لا بدّ من صرف عنان الكلام إلى هذا البحث وهو بحث، هل أن الطبيعة المهمة في قوة المقيّد أو في قوة المطلق، وبهذا ينتقح الموقف، وتوضيح ذلك.

هو أننا تعرضنا إجمالاً في المطلق والمقيّد إلى نظريتين في سريان الطبيعة إلى تمام أفرادها.

النظرية الأولى، هي أن الطبيعة بذاتها، لو خُلّيت ونفسها لا تقتضي السريان ولا تقتضي عدم السريان، وإنما السريان من شؤون الإطلاق اللحاطي، يعني من شؤون لحاظ رفض القيود، وعدم السريان من شؤون التقييد اللحاطي، أي من شؤون لحاظ القيّد، فالمقتضي للسريان ليس هو الطبيعة، بل هو لحاظ عدم القيّد ورفض القيّد المسمّى بالإطلاق اللحاطي، فلحاظ ذات الطبيعة وحده لا يقتضي السريان.

النظرية الثانية: هي أن الطبيعة بذاتها تقتضي السريان ما لم يمنع عنه مانع، والمانع هو لحاظ التقيّد، فلحاظ التقيّد إذا انضم إلى الطبيعة يمنع عن

تأثير إقتضاها الذاتي في السريان، وإلا فالطبيعة بذاتها مقتضية للسريان والإنطباق على تمام الأفراد.

وفرق النظرية الثانية عن النظرية الأولى هو، أن المقتضي للسريان في الأولى، أمر خارج عن الطبيعة، وهو الإطلاق اللحاضي، والمقتضي للسريان على النظرية الثانية هو ذات الطبيعة، غاية الأمر، أنه سنخ مقتض قد يقترن بالمانع وهو لحاظ التقيد

والفرق العملي بين النظريتين يظهر في الطبيعة المهملة التي لم ينضم إليها لا تقيد لحاظي، ولا إطلاق لحاظي.

فإن قلنا بالنظرية الأولى وهي أن السريان والإنطباق من شؤون الإطلاق اللحاضي وأما الطبيعة ذاتها فلا تقتضي السريان، إذن فالطبيعة المهملة في قوة المقيّدة، لأن الطبيعة إنما تسري إلى الأفراد بقوة الإطلاق اللحاضي، فإذا لم ينضم إليها لا إطلاق لحاظي ولا تقيد لحاظي، إذن لا تسري إلى تمام الأفراد، وهذا معنى أنها في قوة المقيّدة.

وإن اخترنا النظرية الثانية كما هو الصحيح، وقلنا بأن الطبيعة بذاتها تقتضي السريان ما لم يمنع عن ذلك اللحاظ التقيدي، فحينئذ، تكون الطبيعة المهملة في قوة المطلق، لأن المقتضي للسريان موجود، والمانع مفقود.

أما المقتضي للسريان، فهو ذات الطبيعة، وذات الطبيعة محفوظة تحت اللحاظ.

وأما المانع عن السريان، فهو لحاظ القيد، والمفروض عدمه، إذن فتسري، وهذا معناه أن الطبيعة المهملة تكون في قوة المطلقة.

إذن فالمبنى المختار في باب المطلق والمقيّد، هو كون المهمل في قوة المطلق.

ومنه يظهر، أنه لا يأتي إشكال، أن المولى لا يعرف مطلوبه ولا حدود مطلوبه، بل إن ما هو مطلوب المولى معلوم الحدود في كلا العالمين، في

عالم الوجود الذهني، وفي عالم الإنطباق والسريان، أمّا في عالم الوجود الذهني، فلا تردد في الوجود الذهني، وأمّا في عالم الإنطباق والسريان، فلأن هذا المهمل إمّا في قوة القيّد، بناء على النظرية الأولى، وإمّا في قوة المطلق، بناء على النظرية الثانية.

نعم، من هنا ينقدح بيان آخر للإشكال على تعدّد الأمر بنحو الإهمال، حاصله.

أنه إن كنّا من أصحاب النظرية الأولى القائلة، بأن المهمل في قوة المقيّد في مقام الإنطباق والسريان، إذن فلا حاجة في مقام حل مشكلة قصد القربة إلى الأمر الثاني أصلاً، بل يكفي الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة.

وذلك لأن الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة، حيث أنه لم يؤخذ في متعلقه قصد القربة فلا يلزم شيء من الإشكالات والبراهين السابقة التي برهنت على استحالة أخذ قصد القربة قيّداً أو جزءاً في متعلق الأمر، وحيث أن المهمل في قوة المقيّد، إذن فالعبد لا يمكنه أن يمثل الأمر الأول إلا بالإتيان بمصداق المقيّد، وذلك، بأن يأتي بالصلاة مع قصد القربة، لأنه لو أتى بها بدون قصد القربة لا ينطبق عليه الطبيعة المهملة، لأننا فرضنا أن المهملة في قوة المقيّدة، ومعنى هذا، أن المهملة لا تنطبق على غير المقيّد، وحينئذٍ، يتبيّن أنه لا حاجة إلى الأمر الثاني وإلى متمم الجعل، هذا إن كانت المهملة في قوة المقيّد.

وأما إذا كانت المهملة في قوة المطلق، حينئذٍ يكون هذا رجوع إلى الشكل الأول، ولم يكن شكلاً آخر في مقابل الشكل الأول، لأننا إذا قلنا أن المهملة في قوة المطلق، فهذا معناه، أننا نشايح النظرية الثانية في الإطلاق القائلة بأن الإطلاق من شؤون ذات الطبيعة، وعليه يصبح متعلق الأمر الأول مطلقاً، غاية الأمر لا إطلاقاً لحاظياً، بل إطلاقاً ذاتياً، وحينئذٍ لا يكون شكلاً آخر في مقابل الإطلاق.

نعم يكون إطلاقاً ذاتياً في مقابل الإطلاق للمحاذي.

وحينئذٍ، فما أُورد على الشكل الأول، وما دفعنا به الإيراد عنه، يأتي هنا إشكالاً ودفعاً نقضاً وإبراماً.

وبهذا تبين، أن الصحيح في مقام الاعتراض على الشكل الثاني لتعدد الأمر، هو أن يقال.

إن الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة، إن قلنا بأن الطبيعة المهملة في قوة الطبيعة المطلقة بحيث أنها تسري إلى تمام الأفراد باعتبار كفاية الإطلاق الذاتي في السريان، إذن فيرجع الشكل الثاني إلى الشكل الأول، ويرد عليه نفس ما أوردناه على الشكل الأول نقضاً وإبراماً.

غاية الأمر، أن الإطلاق هنا، إطلاق ذاتي في مقابل الإطلاق اللحاظي.

وإن قلنا أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّدة. بحيث بنينا على أن السريان والإطلاق من شؤون الإطلاق اللحاظي ولا يكفي ذات الطبيعة في السريان والإطلاق، فبناءً على ذلك، تكون الطبيعة المهملة في قوة المقيّدة، وحينئذٍ يرد على تعدد الأمر بالنحو الذي ذكر إشكالان.

أ- الإشكال الأول، تقدّم، وقلنا أنه لو تعقلنا الأمر بالطبيعة المهملة وفرضنا أنها في قوة المقيّدة، حينئذٍ يمكن الإكتفاء بالأمر الأول، دون الحاجة إلى الأمر الثاني، وذلك أن الأمر الأول يحقق فائدة المولى من الأمر بالمقيّد، من دون أن يرد محذور الأمر بالمقيّد، لأن المولى لم يأخذ قصد الأمر قيّداً في الطبيعة ليلزم المحذور المشهور، وهو أخذ المتأخر في المتقدم، بل المولى لاحظ ذات الطبيعة دون أن يلحظ معها قصد الأمر، وحينئذٍ لا يرد المحذور، ومقصود المولى يحصل بذلك، لأن مقصوده هو إلزام العبد بأن يأتي بالفعل من قبله، ولم يكتفِ بالفعل المأتي به بداع نفساني، وهذا الإلزام يحصل في المقام على أي حال، لأن المفروض أن الطبيعة المهملة في قوة المقيّدة، إذن فالأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهملة لا يمكن إمثاله، إلّا أن يؤتى بالمقيّد، وبذلك يتحقق مقصود المولى، إذن فلا حاجة إلى جعل الأمر الثاني.

ب - وأما الإشكال الثاني، الذي يرد عليه حيثنذ، فهو أن هذا الأمر الأول المتعلق بالطبيعة المهمة، إذا قلنا بأن الطبيعة المهمة في قوة المقيّدة، فحيثنذ، لا يرد عليه أكثر براهين إستحالة التقييد، لكن يرد عليه بعض تلك البراهين.

فالبرهان الثاني وهو لزوم أخذ المتأخر في المتقدم، والتهافت في لحاظ المولى، إنّ هذا البرهان لا يرد في المقام، لأن المولى لم يلحظ قصد الأمر في معروض أمره ليلزم التهافت في لحاظ المولى، كما أن البرهان الثالث والرابع لا يرد، وهو أنّ الأمر إذا تعلق بالصلاة مع قصد الأمر، فإن حصة منه تكون غير قابلة للمحرّكية، وهي الحصة المتعلقة بقصد الأمر، مثل هذا لا يرد في المقام، لأنه في المقام، فُرض أن الأمر يتعلّق بذات الطبيعة، لا بالطبيعة مع قصد الأمر، ليلزم أن تكون حصة من الأمر غير قابلة للمحرّكية.

ولكن البرهان الأول، يرد في المقام، وذلك لأن الأمر بالطبيعة المهمة بعد أن فرضنا أن الطبيعة المهمة في قوة المقيّدة، إذن لا يمكن إمتثال هذا الأمر إلّا بالإتيان بالصلاة مقيّدة مع قصد إمتثال الأمر.

ومن الواضح أن الإتيان بالصلاة مع قصد إمتثال الأمر يتوقف إمكانه على وصول الأمر، إذن فلا بدّ للمولى من أخذ وصول الأمر في موضوع هذا الأمر، فيلزم المحذور.

وعليه فإن البرهان الأول الذي برهنا به على إستحالة تعلق الأمر بالصلاة المقيّدة مع قصد إمتثال الأمر وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، هذا البرهان يجري هنا، لأن الأمر هنا، وإن كان لم يتعلّق بالمقيّد، بل تعلق بذات الطبيعة المهمة، لكن بعد أن فرضنا أن هذه الطبيعة المهمة لا تنطبق إلّا على المقيّد، لأن المهمة في قوة المقيّدة، إذن فالمكلف لا يمكنه الإمتثال إلّا بالمقيّد، فتكون قدرته على الإمتثال موقوفة على تمكّنه من قصد الأمر، وتمكّنه من قصد الأمر فرع وصول الأمر، إذن فيجب على المولى أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، وهذا هو المحذور.

ومما ذكرنا، ظهر أيضاً الجواب على كلام آخر يُستفاد من بعض كلمات المحقق العراقي عندما يحاول الفرار من محذور أخذ قصد إمتثال الأمر قيداً في متعلق الأمر.

وملخص كلام العراقي<sup>(١)</sup> هو أنه تصوّر للأمر صوراً ثلاث.

الصورة الأولى، هي أن يتعلق الأمر بالمطلق، بالذات المطلقة من ناحية قصد القربة.

الصورة الثانية، هي أن يتعلق الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد القربة، وكلتا هاتين الصورتين لا تنفع المولى في باب التعبدات.

أما الصورة الأولى وهي الأمر بالمطلق فلأنه خلاف غرضه.

وأما الصورة الثانية، وهي الأمر بالمقيّد، فلأن إشكال علماء الأصول مستحكم، باعتبار استحالة تعلق الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد القربة.

الصورة الثالثة، هي أن يتعلق الأمر بالحصّة الخاصة المقيّدة، لكن بنحو يكون القيد والتقيد كلاهما خارجاً عن متعلق الأمر، وبهذا يختلف عن الأمر بالمقيّد، إذ أن الأمر بالمقيّد معناه، دخول التقيد وخروج القيد، بينما في الصورة الثالثة المسمّاة بالحصّة التوأم، يكون الأمر متعلقاً بالحصّة التوأم مع القيد، لكن بنحو، لا التقيد ولا القيد يكون داخلاً تحت الأمر، بل ما هو تحت الأمر، إنما هو ذات المقيّد، وعندما يؤخذ المقيّد هكذا، يؤخذ كمعرّف ومُشير إلى ذات الحصّة التوأم، كما هو الحال في سائر العناوين المعرّفة المشيرة، فإذا قال سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، إتبعوا بعدي خاصف النعل، فهنا، مقيّد، وقيد، وتقيد، فالمقيّد هو ذات الإمام عليه السلام، والقيد هو خصف النعل، والتقيد هو إنتساب خصف النعل إلى الإمام عليه السلام.

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

ومن الواضح أن موضوع وجوب الإتياع هو ذات المقيّد، وأما التقيّد والقيّد فهما خارجان عن موضوع الإتياع وإنما أخذ عنوان خاصف النعل مشيراً ومعرّفاً إلى ذات الحصّة الخاصة التي حبّأها الله سبحانه بنعمة الإمامة وكرامتها .

إذن ففي هذه الصورة الثالثة تعلّق الأمر بذات الحصّة التوأم مع القيّد بنحو لا يكون التقيّد ولا القيّد تحت الأمر، بل هما مجرد معرّف ومشير، إذن فهذه صورة ثالثة في الصورتين السابقتين .

وبناء على هذه الصورة الثالثة للأمر، يمكن للمولى حينئذٍ، أن يتوصل إلى غرضه في باب التعدييات بأمر واحد متعلّق بالحصّة التوأم من دون أن يلزم أيّ محذور، لأن المحذور إنما يلزم لو أخذ قصد الأمر قيّداً في متعلّق الأمر، وهنا لم يؤخذ، لأن المطلوب هنا خروج القيّد والتقيّد من تحت الأمر، وبهذا يكون المولى قد وصل إلى غرضه، لأن الأمر وقف على الحصّة دون أن يسري منها إلى باقي الحصص، لأن المفروض أن الطبيعة في هذه الصورة أخذت بنحو الحصّة ولم تؤخذ بنحو المطلق .

ذكرنا فيما تقدم أن هذه الصورة الثالثة قد ظهر جوابها مجملًا ممّا تقدّم، وتفصيل هذا الجواب أن يُقال .

إن موضوع الحكم في القضية، تارة يكون حصّة لها تعيّن ونميّز في المرتبة السابقة على تقيدها بالقيّد كما هو الحال في الأعيان الخارجية، فمثلاً الحصّة المعيّنة من الإنسان التي حبّأها الله تعالى بكرامة الإمامة، وهي ذات الإمام عليه السلام، هذا الإنسان الخاص، بقطع النظر عن إتصافه بخصف النعل، له تعيّن وتميّز عن باقي الحصص وأفراد الإنسان .

وتارة أخرى يفرض أن الحصّة المقيّدة ليس لها تعيّن في مقابل سائر الحصص، إلّا بنفس هذا التقيّد، كما هو الحال في الحصص المفهومية الكلّية، فالإنسان الأبيض يُميّزه عن الإنسان، الإنسان الأسود، أو الأصفر، فتميّزه بنفس تقيّده بالبياض والسواد وغيره، وإلّا بقطع النظر عن تقيّده

بالبياض، الإنسان واحد على كل حال، وهو حقيقة واحدة في الجميع، وهذا التميز ليس في المرتبة السابقة على هذا التقيد.

وحينئذٍ ففي القسم الأول في الحصص الخارجية التي يكون لها تعيين وتميز في المرتبة السابقة على تقيدها بالقيد الأمر معقول فيه، لأن كلاً من القيد والتقيد خارجاً عن موضوع الحكم. ولو أخذ القيد والتقيد فهو يؤخذ كمشير ومعرف إلى ذات تلك الحصة، لأن تلك الحصة لها تعيين وتميز في نفسها في مقابل سائر الحصص.

ولكن ماذا يصنع المولى في القسم الثاني، وهو الحصص المفهومية التي يكون تعيينها وتميزها وتحصيص بعضها في مقابل بعضها الآخر يكون بنفس هذا التقيد فهنا إن فرض أن الحكم تعلق بذات الطبيعة من دون أن يكون التقيد والقيد داخلياً في معروض الحكم، بل هما خارجان عن معروض الحكم، حينئذٍ نسأل، بأن هذا الحكم سوف يقف على الحصة المتعينة المتميزة، أو أنه سوف يسري إلى سائر الحصص؟

هذا الكلام مربوط بما نقحناه فيما تقدم، من كفاية الإطلاق الذاتي وعدم كفاية الإطلاق الذاتي والإحتياج إلى الإطلاق للناظر. فإن قلنا كما هو الصحيح، أن الإطلاق يكفي فيه نفس ذات الطبيعة ولا حاجة في سريان الطبيعة إلى لحاظ الإطلاق، بل الطبيعة في نفسها مقتضية للسريان والإنطباق ما لم يمنع عن ذلك مانع والمانع هو التقيد.

وبناءً على هذه النظرية، إذن يستحيل وقوف أمر المولى على الحصة، بل يكون الأمر حينئذٍ سارياً إلى المطلق وإلى تمام الأفراد لأن المقتضى موجود والمانع مفقود، أما المقتضى للسريان فهو ذات الطبيعة وأما المانع عن السريان المفقود فهو التقيد والمفروض أن التقيد والقيد كلاهما خارج عن مركب الحكم لأن مركب الحكم هو ذات الطبيعة. وذات الطبيعة تقتضي السريان إذن يستحيل أن يقف الحكم على الحصة التي أراد أن يقف عندها المحقق العراقي بل الحكم هنا يسري إلى تمام الأفراد.

نعم لو قلنا بالنظرية الثانية، وهي أن إطلاق الطبيعة لا يكفي فيها ذاتها، بل تحتاج إلى لحاظ الإطلاق فحينئذ يكون مرجع الحصة التوأم إلى ما سَمَّيناه بالطبيعة المهملة والآن نسميه بالحصة التوأم يعني أن المولى يأمر بالطبيعة المهملة بلا لحاظ الإطلاق ولا لحاظ التقيد حيث يكون لا لحاظ التقيد داخل في معرض الحكم ولا لحاظ الإطلاق داخل في معرض الحكم.

وهذا ما سَمَّاه المحقق النائيني بالطبيعة المهملة فإذا ركب الحكم على الطبيعة المهملة هذه وهي المسماة بالحصة التوأم فإن الأمر لا يسري حينئذ إلى غيرها بناء على أن السريان فرع الإطلاق اللحاظي.

وبهذا تبين أن الحصة التوأم في عالم التقيدات المفهومية التي يكون تمايزها بنفس التقيد أساساً غير معقول لا في المقام ولا في غير المقام إلا بناء على هذا المبنى، مبني أن المهملة في قوة التقيد فترجع الحصة التوأم إلى الطبيعة المهملة.

وأما بناءً على ما هو المختار من كفاية الإطلاق الذاتي في السريان، وأن الطبيعة المهملة في قوة المطلقة، حينئذ، إذا لم يكن القيد والتقيد داخلان في مركب الحكم ومعرضه، فلا محالة، يكون مطلقاً، ولا يتصور وقوفه حينئذ على الحصة.

وبهذا تبين، أن تصحيح المشكلة بالحصة التوأم عند المحقق العراقي قدس سره، في غير محله.

وبهذا تبين أيضاً، عدم صحة كلا الجعلين لتعدد الأمر.

وهناك شكل ثالث لتعدد الأمر، مقابل للشكلين السابقين إقترحه المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، وذلك أن الشكلين السابقين لتعدد الأمر كانا معاً مشتركين في خصيصة، وهي أن كل واحد من الأمرين مجعول بجعل غير الجعل المتعلق

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٢.

بالأمر الآخر، فهناك جعلان ومجعلان على اختلاف بين الشكلين في تحقيق حال ما هو المتعلق، وهل هو المهمل، أو هو المطلق؟.

أما هذا الشكل الثالث، فهذا يختلف عن كلا الشكلين السابقين، فهو يرى تعدّد الأمر، لا تعدّد الجعل. أمر متعلق بذات العمل، وأمر آخر متعلق بالإتيان بقصد الامتثال.

ولكن هذين الأمرين، ليسا مجعولين بجعلين وبإنشائين، بل هما مجعلان بجعل وإنشاء واحد رغم ما بينهما من الطولية والترتب، إذ أن الأمر المتعلق بقصد الإمتثال، مترتب على الأمر المتعلق بذات العمل، وهو في طوله، لأن الأمر المتعلق بذات العمل، يحقق موضوعاً للأمر الثاني المتعلق بقصد امتثال الأمر الأول المتعلق بذات العمل، ولكن رغم كونهما طوليين ومجعولين بجعل واحد، فإن هذه الطولية بينهما لا تنافي كونهما عرضيين في مقام الجعل، وكونهما مجعولين بجعل واحد.

وقد شبه المحقق العراقي ذلك، بمثل خطاب صدق العادل<sup>(١)</sup>، في مسألة حجية خبر الواحد، حيث تعرّض المحقق العراقي هناك لإشكال حجية الخبر مع الوساطة، حيث يلزم منه إتحاد الحكم مع موضوعه، حيث أنه في بحث حجية خبر الواحد يوجد بحث خلاصته.

هو أن خطاب صدق العادل، كيف يمكن شموله للخبر مع الوساطة؟. وحيث عمد المحقق إلى تشبيه المقام بذلك المقام، فكان لا بدّ من ذكر الإشكال في بحث حجية الخبر، ثم التعرض لذكر وجه المشابهة، وحاصل الإشكال في بحث حجية الخبر هو.

أن خطاب صدق العادل، إنما هو بلحاظ الأثر الشرعي، إذن فلا بدّ أن يكون خبر العادل ذا أثر شرعي حتى يُعقل توجه الشارع لإيجاب تصديقه،

---

(١) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

فمثلاً لو أخبر العادل عن الإمام عليه السلام، بوجوب السورة، فهذا يُعقل توجه الشارع لإيجاب تصديق العادل، لأن خبر العادل هنا له أثر شرعي وهو وجوب السورة.

لكن، لو أخبر العادل عن خبر العادل عن الإمام بوجوب السورة، كما لو أخبر سماعة عن زرارة عن الإمام، فهذا العادل أخبر عن زرارة، حينئذٍ، ما هو الأثر الشرعي لخبر سماعة في المقام؟. فيُقال، إن الأثر الشرعي في المقام، هو نفس وجوب تصديق العادل، لأن هذا العادل أخبر عن أخبار زرارة، وأخبار زرارة، أثره الشرعي هو، وجوب تصديق العادل، من هنا نشأ الإشكال، فقول، أنه وجوب تصديق العادل، كيف يُعقل أن يشمل أخبار العادل، سماعة مثلاً، الذي أخبر عن زرارة، مع أن هذا ليس له أثر إلا نفس هذا الوجوب، فيلزم إتحاد الحكم مع موضوعه وغير ذلك من التفاصيل التي ذُكرت في تقريب إشكال الخبر مع الوساطة.

وقد أُجيب هناك، بأنه هنا يوجد وجوبان، وأمران بتصديق العادل، أو بعدد الأخبار بحسب الخارج، لأن صدق العادل، قضية حقيقية تنحل إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع خارجاً، وبعدد ما هنالك من أخبار للعدول ذوات شرعية. وحينئذٍ، فهذا يوجد وجوبات متعددة طويلة.

الوجوب الأول، هو وجوب صدق العادل الذي أخبر بوجوب السورة.

الوجوب الثاني، وجوب صدق العادل الذي أخبر عن الخبر الأول، وهذا الوجوب، في طول الوجوب الأول، لأن هذا الخبر أثره الشرعي، هو الوجوب الأول، وإنما توجه وجوب تصديق الخبر الثاني، بلحاظ أن الخبر الثاني أخبر عن الخبر الأول، والخبر الأول موضوع لوجوب التصديق، إذن فالأثر الشرعي الملحوظ في موضوع الوجوب الثاني هو نفس الوجوب الأول.

وهذا معناه، أن هذين الوجوبين طويلان، وأحدهما وهو وجوب تصديق

زرارة بإخباره بوجوب السورة، هذا يحقق موضوعاً لوجوب تصديق سماعه الذي يخبر عن زرارة بوجوب السورة.

وهذان وجوبان طوليان، ولكن هذين الوجوبين والأمرين الطويلين مجعولان بجعل واحد في خطاب صدق العادل، وهذا برهان على أن الطولية بين الأمرين والترتب بين المجعولين لا ينافي وحدة الجعل ووحدة الإيجاب، فإذا صح هذا في خطاب صدق العادل، فليصح أيضاً في المقام، وهو أن يكون الأمر المتعلق بذات العمل والأمر المتعلق بقصد الإمثال، وهما أمران طوليان، من قبيل صدق العادل، فكما صح هذا هناك، فليصح هنا أيضاً. وبذلك ينحل الإشكال.

والتحقيق في المقام، أن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه. وذلك، لأن محاولة المحقق العراقي تصوير تعدد الأمر بوجود أمرين طويلين أحدهما متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بقصد الإمثال، هذه المحاولة تتراوح بين شقين.

فهو إما أنه يعتبر هذين الأمرين الطويلين، أمرين ضمنيين مرجعهما إلى أمر نفسي إستقلالي واحد، وإما أنه يبنى على أنهما فردان إستقلاليان من الأمر وحكماً مستقلاً، إذن نتكلم عن كلا الشقين.

أما الشق الأول، فإن أراد فيه أن يعتبر الأمرين ضمنيين طويلين مرجعهما إلى أمر نفسي إستقلالي واحد ورغم هذا يقايسهما بأمر «صدق زرارة»، فهذا غير معقول، وحتى يتضح عدم المعقولية، لا بدّ من التكلم عن المقيس والمقيس عليه، فتكلم في المقيس عليه أولاً، ثم نرجع إلى محل الكلام.

فالمقيس عليه، وهو خطاب «صدق العادل» الذي يشمل «زرارة، وسماعة» الذي يروي عن زرارة، ففي هذا الخطاب، الحكم بوجوب تصديق العادل له وعاءان.

أ - الوعاء الأول، وعاء عالم الجعل والإنشاء من قبل المولى.

ب - الوعاء الثاني، وعاء عالم الفعلية والتحقق يتبع تحقق موضوعه خارجاً.

أما في عالم الجعل والإنشاء، فمن الواضح، أنه لا طولية بين الوجوبات، لأنه لا إثنية ولا تعدد، فضلاً عن الطولية، إذ في عالم الإنشاء، الجعل واحد، فلا محالة يكون المَجْعول بالذات والمَقوم للجعل في أفق الجعل واحد أيضاً، إذ كل جعل واحد هو متقوم بمَجْعول بالذات واحد، وإنما التعدد والطولية يكون في عالم الفعلية، حيث أن المَجْعول ينحل إلى أفراد متعددة من الوجوب بعدد أفراد موضوعه خارجاً فتكثر الأحكام بتكثر الموضوعات خارجاً، فيكون هناك وجوبات وفعليات عديدة بعضها في طول بعضها الآخر، فإن فعلية وجوب تصديق سماعه في طول فعلية وجوب تصديق زرارة، فالطولية بين الفعليتين في عالم الفعلية، وحيثُ نأتي إلى محل الكلام.

فإذا فُرض أن الأمر بذات الفعل والأمر بقصد الإمثال كانا أمرين ضمنيين مرجعهما إلى أمر واحد، حيثُ لا يمكن أن نتصور التعدد والطولية لا في عالم الجعل ولا في عالم الفعلية.

أما في عالم الجعل، فلأنه ليس هناك تعدد فضلاً عن الطولية، لأنه في عالم الجعل يوجد جعل واحد، فلا محالة يكون إذن مَجْعول واحد.

وأما في عالم الفعلية، فأيضاً لا يُعقل الطولية، إذ لا يُعقل التعدد هنا، باعتبار أن الأمرين ضمنيان، والضمنية تُحفظ حتى في عالم الفعلية، فإن الضمنية معناها أنه في عالم الفعلية أيضاً تكون فعلية كل واحد منهما فعلية ضمنية لا فعلية إستقلالية، إذ كما أنه في عالم الجعل جعله جعل ضمني، كذلك في حالة الفعلية أيضاً تكون فعليته فعلية ضمنية، إذن في عالم الفعلية يوجد عندنا فعليتان ضمنيتان، ومعنى هذا، أن الفعليتين الضمنيتين فعلية واحد إستقلالية، وحيثُ، إذا كانت فعليتهما فعلية واحدة إستقلالية موجودة بوجود واحد في عالم الفعلية فكيف يُعقل الطولية والترتب بينهما.

ومن هنا يتضح الفرق بين خطاب «صلّ» هنا، وخطاب «صدّق العادل» هناك، فإن خطاب «صدّق العادل» حيث أنه ينحل في عالم الفعلية إلى أحكام متعددة إستقلالية، إذن فيُعقل تصور الطولية فيه بين حكم وحكم، وأمّا هنا، فحيث أننا نريد التحقّظ على الضمنية، إذن فالأمران الضمّنيان هما ضمّنيين في تمام العوالم بما في ذلك عالم الفعلية، إذ فيه، فعليتهما فعليتان ضمّنيتان، إذن فهما فعلية واحدة يستحيل فيها الطولية والترتب.

هذا إذا أُريد التحقّظ على الضمنية بين الأمرين.

وأما الشق الثاني، وهو أن يريد المحقق العراقي بالأمرين أنهما أمران إستقلاليان، غاية الأمر أنهما مجعولان بجعل واحد، وبذلك يصير حالهما حال وجوب «صدّق زرارة» ووجوب «صدّق سماعة» فكما أن خطاب «صدّق زرارة» يتضمن وجوبات إستقلالية، فكذلك الأمر المتعلق بذات الفعل والأمر المتعلق بقصد إمتثال الفعل، فهما وجوبان إستقلاليان أيضاً، غاية الأمر أنهما أنشأ بجعل واحد، إذن تُعقل الطولية بينهما في عالم الفعلية لأنهما إستقلاليان غير ضمّنيين.

إلا أن هذا غير تام في محل الكلام وذلك، لأن هذا إنما يُعقّل في محل الكلام، فيما إذا صادف المولى في هذا الخطاب نفس ما صادفه في خطاب «صدّق العادل» وتوضيح ذلك.

أن المولى، في خطاب «صدّق العادل» أراد أن يجعل وجوبين أحدهما وجوب تصديق زرارة، والآخر وجوب تصديق سماعة، وكلاهما بجعل واحد، وإنما تمكّن المولى من هذا بجعل واحد، عندما وجد جامعاً بين الواجبين، هو عنوان «تصديق العادل»، فإن عنوان التصديق، جامع بين تصديق زرارة وتصديق سماعة، وهو عنوان جامع أيضاً بين الموضوعين، وهو الأثر الشرعي. إذ أن تصديق زرارة بلحاظ أثر شرعي، وهو وجوب السورة، فوجوب السورة أثر شرعي، وتصديق سماعة بلحاظ أثر شرعي، وهو وجوب

تصديق زرارة، وهذا أثر شرعي أيضاً، إذن فالمولى إقتنص جامعاً بين المتعلقين، وهو عنوان «تصديق العادل» وإقتنص جامعاً بين الموضوعين، وهو عنوان الأثر الشرعي، وحيثئذٍ، أنشأ الوجوب على الجامع بجعل واحد، فقال «صدّق العادل» في الأثر الشرعي وهذا إنشاء للوجوب على العنوان الجامع والموضوع الجامع، ثمّ أن هذا الإنشاء في عالم الإنحلال إنحل إلى وجوبين طوليين أحدهما موضوع للآخر.

بينما في المقام، في خطاب «صل» إنما يتمكن المولى من الصنيع نفسه إذا وجد جامعاً بين المتعلقين، بين الصلاة، وقصد الأمر، وجامعاً بين الموضوعين، بين ما به يمكن الصلاة وهو القدرة البدنية، وما به يمكن قصد الأمر، وهو نفس الأمر، إذا وجد المولى في المقام جامعاً بين المتعلقين وبين الموضوعين أمكنه حيثئذٍ إنشاء الوجوب على الجامع وينحل بذلك إلى أمرين.

لكن هذا مجرد فرض في المقام، لأن المولى لا يمكنه تصور مثل هذا الجامع ثمّ إنشاء الوجوب عليه، وذلك لعدم وجود مثل هذا الجامع، وإنما هنا في محل الكلام المولى أنشأ الوجوب ابتداءً على الصلاة وعلى قصد إمتثال الأمر، لأنه أنشأه على الجامع بين الصلاة وقصد إمتثال الأمر.

وبتعبير آخر، إن المولى الذي يريد أن يجعل الوجوب على الصلاة وقصد الإمتثال، إمّا أن يفرض أنه إستحضر نفس الصلاة وقصد الإمتثال وأوجبهما معاً، وإمّا أنه إستحضر جامعاً بينهما وأوجه.

أما أنّ المولى إستحضر نفس الصلاة وقصد الإمتثال وأوجبهما فهذا أمر غير معقول وذلك لأنه إن إستحضر الصلاة وقصد الإمتثال وأوجبهما بعنوانهما فلا محالة يكون هذا الوجوب وجوباً واحداً متعلقاً بهما، ويكون وجوب كل منهما وجوباً ضمناً تستحيل الطولية والترتب بينهما، وإن فرض أنه إستحضر جامعاً بينهما وأنشأ الوجوب عليه، فهذا أمر معقول، ولكن دون هذا الجامع خرط القتاد في محل الكلام.

وعليه، فحل المشكلة، عن طريق فرض أمرين مجعولين بجعل واحد كما ذهب إليه المحقق العراقي، أمر غير ممكن.

وبهذا إنضج أن الفرق بين الأمر التعبدي، والأمر التوصلي، لا يمكن أن يرجع إلى ناحية المتعلق، بحيث يكون الأمر التوصلي متعلقاً بذات الفعل، والأمر التعبدي متعلقاً بالفعل مع قصد القرية، وذلك لعدم إمكان تعلق الأمر الحقيقي بقصد إمثال الأمر، بدون فرق بين أن يكون مجعولاً، أو بمتقم الجعل على كلا التقديرين، بل كل من الأمر التعبدي والتوصلي متعلق بذات الفعل من دون زيادة.

كما إنضج ممّا سبق، أن كلاً من الأمرين ما دام متعلقاً بذات الفعل، فلا محالة يسقط بالإتيان بذات الفعل، إذ لا يُعقل بقاء شخص الأمر بعد الإتيان بمتعلقه، لأنه لو بقي شخص الأمر بعد الإتيان بمصداق متعلقه للزم كونه طلباً لتحصيل الحاصل، ذلك لأن متعلقه هو الجامع بين المأتي به وغيره، والجامع بين المأتي به وغيره هو مأتي به وحاصل، إذن فلا معنى لتحصيله، إذن فالأمر يسقط لا محالة بالإتيان بذات الفعل، سواء كان الأمر توصلياً أو تعبدياً، لأنه في كلتا الحالتين تعلق بذات الفعل وإستحال إنبساطه على قصد الأمر، وإستحال تحصيله بعد أن حصل.

ولكن مع هذا يبقى فرق لبّي وثبوتيّ بين الأمرين، وهذا الفرق هو، أن الأمر التوصلي بإعتبار نشوءه من غرض يُستوفى بمجرد الإتيان بالفعل خارجاً فيسقط لا إلى بدل، إذن فلا موجب فيه لإستثناف أمر آخر، بينما في الأمر التعبدي وإن كان يسقط شخص الأمر بالإتيان بذات الفعل لأنه تعلق به، لكن حيث أنه ناشئ من غرض لا يُستوفى إلا بالإتيان بالحصة القريبة خاصة، إذن فهو يسقط إلى بدل، بمعنى أن المولى بعد سقوط خطابه الأول يجعل خطاباً ثانياً فيقول للمكلف مرة أخرى، «صلّ» فإن أتى بالصلاة مع قصد القرية فقد حصل غرض المولى وسقط الأمر لا إلى بدل، وإن أتى بها بدون قصد القرية

سقط الأمر أيضاً لكن إلى بدل وَوُجِدَ آخر وهكذا، وهذا معنى من معاني تعدّد الأمر.

لكن غير تعدّد الأمر الذي تقدّم وتعرضنا له، فإن الأمر الذي تقدّم وتعرضنا له، كان يتعلق الأمر الأول بذات الفعل، والأمر الثاني بقصد القربة، وهنا لا نقول بذلك، بل الأمر الثاني هو أيضاً متعلق بذات الفعل كالأمر الأول، إذن فيمكن أن يُقال، بأن الفرق الثبوتي بين التعبدي والتوصلي - رغم اشتراكهما بالتعلق بذات الفعل - هو أن الأمر التوصلي يسقط بالإتيان بذات الفعل لا إلى بدل أمر آخر، بينما الأمر التعبدي هو الآخر وإن كان يسقط بالإتيان بذات الفعل لكن إلى بدل، بإعتبار أن غرضه لا يزال باقياً، إذن فهذا الفرض يُحدث خطاباً آخر لا محالة، وهكذا الثاني يسقط دون الفرض فيُنشئ هذا الفرض يُحدث خطاباً آخر لا محالة، وهكذا الثاني يسقط دون الفرض فيُنشئ هذا الفرض خطاباً آخر، وهكذا إلى أن يصل المولى إلى مقصوده. والمثال العرفي لذلك هو كما لو أراد المولى من خادمه الأمي أن يعطيه كتاب الوسائل من مكتبته ولأن الخادم لا يعرف القراءة ولا الكتابة، فيقول له المولى إعطني كتاباً من المكتبة لإحتمال أن الخادم قد يأتيه بكتاب الوسائل، لكن هذا الخادم يُخطئ ويأتيه بكتاب آخر، فلو أن هذا الخادم أصاب غرض المولى وجاءه بكتاب الوسائل من الأمر الأول، إذن فقد سقط هذا الأمر لا إلى بدل، ولكن إذا أخطأه حظه وجاءه بكتاب الجواهر، فهنا يُجدّد المولى خطابه ويُنشئ خطاباً آخر فيقول، إعطني كتاباً آخر، فإن جاءه بغير مقصوده فقد سقط الأمر الأول أيضاً وبقي غرض المولى بدون تحقق، فيُنشئ خطاباً آخرًا فإن ساعده حظه وجاء بكتاب الوسائل، إذن فقد سقط الأمر وحصل الغرض لا إلى بدل وإن جاءه بغير مطلوبه يسقط الأمر ويبقى الغرض، ويعود المولى ليطلب: ثالثة ورابعة وخامسة حتى يحصل على غرضه فيسقط الأمر لا إلى بدل هذا هو سنخ التعبدي.

وأما سنخ الأمر التوصلي، فيُمثّل له عرفياً أيضاً بما لو كان غرض المولى

يحصل بأي كتاب يأتي به الخادم من المكتبة وكيفما إتفق فقال للخادم إعطني كتاباً «مأ» فإذا أتاه هذا الخادم بأي كتاب، حينئذ يسقط الأمر لا إلى بدل والغرض أيضاً يسقط. فمثال الأمر الأول يُشبه الأمر التعبدي، ومثال الأمر الثاني يشبه الأمر التوصلي.

وفي المقام هنا أيضاً يُقال، بأن المولى إن كان له غرض في الحصّة القريبة خاصة، فهو حيث لا يتمكن من جعل الأمر على الحصّة القريبة، يطلب من المكلف الإتيان بالفعل، فإن أتى هذا المكلف بالفعل قريباً إذن يسقط أمر المولى لا إلى بدل، لحصول الغرض، وإن لم يأت به قريباً مرة أخرى يُنشئ المولى خطاباً آخر يطلب فيه الإتيان بالفعل، فإن أتى به قريباً سقط الأمر لا إلى بدل وسقط الغرض أيضاً، وإلا فمرة أخرى وهكذا، وكل هذه الأوامر والخطابات المتعددة والمتكررة متعلّقة واحدة، وهو ذات الفعل، لأن الأمر الأول متعلق بذات الفعل، والأمر الثاني متعلق بقصد القربة.

وبعد معرفة روح الفرق بين الأمر التعبدي والأمر التوصلي بالبيان المزبور، يُفترض أن يكون المولى على واحدة من حالتين.

فهو إمّا أن يكون مع المكلف في حالة شخصية وقضية شخصية، حيث يمكن لهذا المولى أن يتوصل إلى مقصوده وغرضه بخطابات متعددة يوجهها إلى المكلف مباشرة ويأمره شخصياً فيقول، «أقيموا الصلاة» وهو يراه، وحينئذ، فإن صلى هذا المكلف صلاته بقصد القربة سقط خطاب المولى لا إلى بدل كما سقط بذلك غرضه، وإلا فإن لم يأت بصلاة قريبة يعود المولى من جديد ويُنشئ خطاباً آخر، فيقول «صل» ويأتي هذا المكلف ثانية بالصلاة، فإن رآه المولى قد صلى صلاة قريبة، إذن سقط خطابه لا إلى بدل ومعه يسقط غرضه، وإلا فمن جديد يُنشئ أمراً وهكذا، إمّا أن يسقط خطاب المولى لكن إلى بدل إذا لم يأت بالصلاة مع قصد القربة، وإمّا أن يسقط خطابه لا إلى بدل ومعه يسقط غرضه إن هو أتى بها مع قصد القربة، وكلّ هذا في موارد القضايا الشخصية متيسر ومعقول.

وأما إذا كان المولى في حالة ومقام مولويته الحقيقية وتشريعه في موارد الأوامر الكلية بنحو القضايا الكلية والحقيقية بحيث لا يكون المولى في مورد شخصي وحالة شخصية ومباشرة مع عبده، حينئذٍ، في مثل هذا المورد التشريعي الكلي لا بدّ للمولى عندما يأمر عبده «بالصلاة» ما دام حياً من أن ينصب قرينة مع متعلق أمره يكون مفادها، أن هذا الأمر بالصلاة قد يتجدد في حالة الإتيان بالصلاة بدون قصد القرية، فهو وإن سقط، لكنه يسقط إلى بدل، لأن غرض المولى لم يُستوفى بعد، وقد لا يتجدّد هذا الأمر بالصلاة إن أتى بها العبد مع قصد القرية لأن غرضه في هذه الحالة قد إستوفي.

إذن في الحالة الثانية لا بدّ للمولى من نصب قرينة مع متعلق أمره مفادها أن هذا الأمر الكلي له تجددات وتوجهات متعدّدة مرتبة وكثيرة نحو المكلف إن أتى هذا المكلف بالصلاة بدون قصد القرية وإلاّ فمعها يتوقف هذا التوجه والتجدّد لخطاب المولى، لأن العبد قد أتى بالصلاة قرية، ومعها يسقط أمره لا إلى بدل وتجدّد وتوجه كما يسقط بذلك غرضه، وبهذه القرينة النوعية يعوّض المولى ويستغني عن الحالة الأولى الشخصية والمباشرة الشخصية في توجيه الخطاب وتجديده أو عدم تجديده، وبهذه القرينة النوعية العامة أيضاً يحصل المقصود، كما أنه بهذه القرينة يجعل المكلف يعرف أنه لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليف إلاّ عندما يصلّي بقصد القرية وإلاّ فسوف يتجدّد أمر «أقيموا الصلاة».

وهذا ليس معناه، أن الأمر الواحد ينسبط على الفعل وقصد القرية، بل الأمر هنا يتعلّق بالفعل فقط، ولكن حيث أن لهذا الأمر تجدد وتوجه جديد نحو المكلف إن لم يأت بالصلاة على وفق القرينة فلا يمكن للمكلف التخلص منه إلاّ إذا صلّى بقصد القرية فيسقط الأمر لا إلى بدل.

إذن فهذه القرينة، رغم أنها لا تؤدي إلى إنبساط الأمر على قصد القرية لإستحالة ذلك.

إلا أنها تؤدي إلى نتيجة ذلك، وهي أن المكلف لا يخرج عن العهدة إلا بالإتيان بالصلاة مع قصد القرينة، وبهذا تكون حال المكلف حال ما إذا فرض أن المولى أمر بقصد القرينة، وحيث أن النتيجة هي نفس النتيجة، إذن يصح عرفاً، أن تُبين هذه القرينة بلسان تقيّد متعلق الأمر فيقال، «صلّ بقصد القرينة»، وكلمة، «بقصد القرينة» في قولنا «صلّ بقصد القرينة» هذه الكلمة، هي لباً وتحليلاً وعمقاً، ليست قيداً في متعلق الأمر وإنما هي قرينة عامة عرفاً على أن خطاب «صلّ» يتجدد ويتوجه مكرراً وأنه دائماً يسقط إلى بدل ما لم يؤتى بالصلاة مع قصد القرينة، لكن حيث أن هذا المطلب في النظر العرفي في قوة تقيّد متعلق الأمر بحيث أن الإنسان العرفي بما هو إنسان عرفي لا يميز بين المطلبين، لهذا يرى صحة بيان هذا المطلب، بلسان تقيّد متعلق الأمر بتلك القرينة النوعية العامة الآتفة الذكر والتي لا تخرج في روحها لباً عن كونها قرينة على أن الأمر يتجدد ويتوجه من جديد.

وبهذا ينحل التنافر بين الوجدان والبرهان، إذ أننا بوجداننا العرفي لا نرى محذوراً في أن يأمر المولى بالصلاة مع قصد إمثال الأمر، وإن كان مجرد تصوره برهانياً يكفي في الجزم بإستحالة، وحيث أن يكون التوفيق بينهما بهذا البيان الذي بيّناه.

وبهذا البيان يصح أن يُقال، بأن الفرق بين الأمر التعبدي والأمر التوصلي له زاويتان.

أ - إذ تارة، يُنظر إلى الفرق بينهما من زاوية مقام الثبوت وعالم اللب والبرهان.

ب - وأخرى، يُنظر إلى هذا الفرق من زاوية عالم النظر العرفي.

فإن نُظر إلى الفرق بينهما من الزاوية الأولى، فالفرق بينهما ليس في المتعلق، لإستحالة إنبساط الأمر على قصد القرينة، لا بالجعل الأول، ولا بمتّم الجعل، بل الفرق بينهما هو في أن الأمر التعبدي دائماً يتجدد، ويسقط

إلى بدل، والأمر التوصلي يسقط لا إلى بدل، هذا مع فرض أنّ تمام الأوامر المتبادلة في باب التعبدي كلها متعلقة بذات الفعل.

وإن نظرنا من زاوية النظر العرفي والوجداني، فحيث أن المولى يحتاج إلى نصب قرينة على ذلك التجدد وتلك النوعية في الخطاب التعبدي، وحيث أن بيان تلك القرينة بلسان التقييد أمر عرفي، لهذا يرى العرف أنه كأن الأمر التعبدي تعلّق بالصلاة مع قصد القرينة وأن الأمر التوصلي تعلّق بذات الفعل، ولذلك تراهم يقولون بأن الفرق بينهما من ناحية المتعلق.

ويمكن أن يُكتفى بهذا المقدار فيما هو المهم من عقد هذا البحث، لأن المهم للفقيه منه هو الإستطراق للتمسك بإطلاق خطاب «صلّ» أو خطاب «اغسل» لنفي التعبدية وإثبات التوصلية حيث يُقال حينئذٍ، بأن المولى لم يُقيّد خطابه بقصد القرينة، إذ لو كان الواجب تعبدياً لقيده بقصد القرينة، وهنا يُجري مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق ونفي التقييد بقصد القرينة.

وهنا يكفي في إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة أن يكون التقييد ممكناً بالإمكان العرفي وإن لم يكن ممكناً بالإمكان البرهاني واللبّي، يعني أن المولى عرفاً كان يمكنه أن يقول «صلّ بقصد القرينة» فيقيّد الصلاة بقصد القرينة، وإن كان هذا التقييد بنظر برهاني تحليلي ليس تقييداً وإنما هو أمر بذات الصلاة ومع هذا الأمر قرينة على أنه يتجدّد إلى بدل.

وسوف يتوضّح هذا المطلب أكثر حين الدخول في البحث، إذ لا زلنا نبحث في المقدمة لتحقيق حقيقة الواجب التعبدي والتوصلي.

وقبل إنهاء التحقيق في حقيقة التعبدي والتوصلي، نريد أن نُلحق تصعيداً لما إنتهينا إليه، وهو أن نقول، بأن ما قلناه سابقاً من إستحالة التقييد الثبوتي بقصد القرينة، نُصعد به هنا ونقول، بأن هذا التقييد ليس محالاً في حق كل إنسان، بل هو محال في حق إنسان دون إنسان، إذن فهي إستحالة مقيدة ثبوتاً، لا إستحالة مطلقة، وتوضيح ذلك.

هو أن بعض المحالات تكون محالاً من أي شخص ومن أي فاعل، من قبيل الجمع بين الضدين، فإن الجمع بينهما مستحيل من أي فاعل، سواء كان هذا الفاعل إنساناً عرفياً أو شريعياً، ذكياً أو غيبياً، فإنه لا يمكنه الجمع بين الضدين.

وهناك بعض المحالات، محالات تختلف باختلاف أحوال الشخص وخصوصياته، فمثلاً، العبد المشلول يستحيل للمولى العارف بشلله أن يأمره بالحركة فإن أمره هذا غير معقول، أما المولى الجاهل بشلل عبده، وإنما يُخَيَّل إليه أنه بتمام الصحة والعافية فيأمر هذا العبد بأن يجلب له الماء وإن كان هذا العبد سوف لن يتحرك لأنه مشلول، لكن صدور الأمر من المولى وتصديّه لبعثه وتحريكه أمر معقول.

إذن فإستحالة التصدي المولوي إلى تحريك المشلول إنما تكون إستحالة في مولى يعرف أن عبده مشلول لا في مولى يجهل شلل عبده ويبنى على معافاته، إذن فهذا النحو من الإستحالة، إستحالة مقيدة تختلف باختلاف أحوال المولى وشؤونه.

والآن في محل الكلام، عندما نقول، أن أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر هو أمر مستحيل، نريد أن نعرف، أن هذه الإستحالة هي من أي أشكال الإستحالة، هل هي من باب إستحالة الجمع بين الضدين، بحيث أنه لا يمكن صدور هذا الأمر من أي مولى كما في جمع الضدين، أو أنه مستحيل من قبيل تكليف المشلول الذي هو غير مستحيل في حق مولى جاهل بشلل عبده.

وبعبارة واحدة هل أن هذه الإستحالة مطلقة، أو أنها إستحالة مقيدة؟. وحينئذ لا بد أن نراجع البراهين الأربعة المتقدمة التي أقيمت على هذه الإستحالة لنرى هل أنها تبرهن على إستحالة مطلقة أو على إستحالة مقيدة، فإذا رجعنا إلى البرهان الثاني من براهين الإستحالة الذي كان يقوم على لزوم التهافت في لحاظ المولى، حيث أن قصد القرية يراه المولى في طول الأمر

فكيف يؤخذ في معروض الأمر؟. إذا رجعنا إلى هذا البرهان، نرى أنه لا يختلف فيه حال المولى الشرعي والمولى العرفي والمولى الذكي والمولى الغبي، ذلك لأن التهافت في اللحاظ مستحيل على أي حال وفي حق أي إنسان إذ لا يمكن لإنسان أن يرى المتناقضين ولا يتهافت لحاظه، وهذا من قبيل الجمع بين الضدين، فتكون إستحالته إستحالة مطلقة.

وحتى لو تخلصنا من هذا البرهان الثاني ولو بحمل الأمر على طبيعي الأمر لا على شخص ذلك الأمر، لكن تبقى البراهين الثلاثة الأخرى الأول والثالث والرابع كلها تنتج إستحالة مقيدة.

أما البرهان الأول الذي كان حاصله، لزوم أخذ نفس الأمر أو وصول الأمر في موضوع الأمر وهو محال، لأنه يلزم منه التكليف بغير المقدور، ذلك لأن الأمر من قبيل القبلية، فكما أن القبلية أمر غير إختياري ولا بدّ من أخذه مفروض الوجود في الموضوع، كذلك الأمر غير الإختياري لا بدّ من أخذه مفروض الوجود في الموضوع، فبرهان إستحالة التكليف بغير المقدور، لا بدّ أنه يلزم من تقييد الأمر، أخذ الأمر في موضوع الأمر وهو محال.

ومن الواضح، أن هذا البرهان، إنما يجري في حق من التفت إلى هذه النكتة، لا في حق من لم يلتفت إليها من العلماء فضلاً عن الجهلاء، فإن من لم يلتفت إلى نكتة أن أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر مع بقاء الأمر على إطلاقه يلزم منه التكليف بغير المقدور مثل هؤلاء، يمكنهم أن يأمرؤا عبيدهم، لأنهم لا يرون بأنهم يكلفون بغير المقدور بل يأمرؤن بالإتيان بالفعل مع قصد القرية، ويقصدون تقييد الأمر حقيقة وثبوتاً كل ذلك لأنهم لم يلتفتوا إلى أنه يلزم منه تقييد الأمر وأخذ الأمر في موضوع الأمر، بل هم يتخيلون أن هذا الأمر باق على إطلاقه وأنهم يكلفون بالمقدور.

والخلاصة أن المولى العرفي يمكنه بسبب جهله بهذه النكتة أن يأمر بالفعل مع قصد القرية، ويقصد التقييد حقيقة وثبوتاً.

أما المولى الحكيم، فلا تجري في حقه هذه الإستحالة، من قبيل الشارع

المقدس لا محالة فإنه ملتفت إلى هذه النكتة .

ونفس الشيء نقوله في البرهان الثالث والرابع، فإنه في البرهان الثالث بُرهن على أن الأمر المتعلق بقصد القرية تستحيل محركته وتحريكه، وحينئذٍ فكل مولى إلتفت إلى نكتة هذا البرهان، إذن يستحيل في حقه جعل هذا الأمر على ذات الفعل بقصد القرية، بداعي التحريك .

أما المولى العرفي الذي لم يلتفت إلى هذه النكتة يُخَيَّل له بسداجته العرفية أن الأمر الضمني المتعلق بقصد القرية، حاله حال الأمر الضمني المتعلق بالسجود والركوع فكما أن هذه الأوامر الضمنية تكون محركة يُخَيَّل له أن هذا الأمر هو محرك أيضاً، فمثل هذا المولى يُعقل بشأنه أن يأمر بداعي التحريك وإن كان لا يتحقق تحريك .

إذن فهذه البراهين كلها تُنتج أن التقيد بقصد الأمر ثبوتاً مستحيل في حق الملتفت إلى هذه النكات، إذن فهي إستحالة مقيدة، لا إستحالة مطلقة .

من هنا، فإن الإنسان العرفي حيث أنه بعرفيته وسداجته لا يتوصل إلى هذه النكات، فهو بطبعه إذا أراد أن يأمر تعبدياً سوف يأمر أمراً يأخذ قصد القرية قيداً في متعلقه دون أن يلتفت إلى هذه المحاذير . وعدم التفاته هذا كافٍ في تعقل صدور التقييد الثبوتي منه .

نعم الإنسان الأصولي الملتفت إلى هذه النكات، أو الشارع المقدس الذي لا تخفى عليه خافية لا يُعقل في شأنه أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر، من هنا قلنا أنها إستحالة مقيدة لا مطلقة .

إذن فأخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر، أمر معقول ثبوتاً من الإنسان العرفي الساذج، ولكنه أمر غير معقول ثبوتاً من الشارع المقدس، أو الأصولي الدقيق .

هذا هو التصعيد، وهو غير الكلام الذي إنتهينا إليه أخيراً قبل هذا التصعيد، وكلا الكلامين حق، إذ أن الكلام الأول كان مفاده، أن أخذ قصد

القربة قيداً بحسب مقام الإثبات أمر معقول، وهو أمر غير معقول بحسب مقام الثبوت.

أما كلامنا الثاني، فهو مختلف، إذ قلنا أن أخذ قصد القربة قيداً في متعلق الأمر من قبل الإنسان العرفي الساذج هو أمر معقول ثبوتاً، لكنه هو نفسه هذا القيد أمر غير معقول ثبوتاً إذا أخذ من قبل الشارع أو الأصولي الدقيق.

وهذا كله يؤكد صحة بيان نكتة تجدد الأمر بلسان التقييد، بلسان «صل» بقصد الأمر» من قبل المولى الدقي أو الأصولي الدقيق، وإن كان هذا المولى الدقي يعرف أن هذا البيان بهذا اللسان لا يطابق الحقيقة والواقع، ولكنه بالنظر العرفي تعبير واف ببيان الحقيقة، حيث أن المولى الدقي هذا في مقام البيان هو يتابع العرف لا محالة، إذن فهو أيضاً يستعمل تعبير العرف.

إذن فالمولى الدقي وإن اختلف عن المولى العرفي في مقام الثبوت، لكنه في مقام البيان يستعمل نفس بيانه العرفي، فيأمر بالفعل مع قصد القربة. وبهذا نُنهي البحث في المقدمة، لتحقيق حقيقة الواجب التعبدي والتوصلي، وندخل في صلب البحث.

وصلب البحث هو، أنه إذا شك في كون الواجب أنه تعبدي أو توصلي فما هو مقتضى الأصل، فالكلام يقع في مسألتين.

المسألة الأولى، في الأصل اللفظي.

المسألة الثانية، في الأصل العملي.

أما الكلام في المسألة الأولى، فالكلام فيها يقع في الإطلاق لا محالة، لأنه المراد من الأصل اللفظي، والكلام فيه أيضاً يقع في مقامين.

المقام الأول، في الإطلاق اللفظي.

المقام الثاني، في الإطلاق المقامي، بعد فرض عدم الإطلاق اللفظي.

أما الكلام في المقام الأول من المسألة الأولى وهو أنه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية ونفي التعبدية فيما لو قال المولى «إغسل ثوبك»، وشككنا في إعتبار قصد القرية وعدم إعتباره، أو أنه لا يمكن نفي التعبدية بالإطلاق؟.

أما بناء على مسلك السيد الخوئي<sup>(١)</sup> قدس سره القائل خلافاً للمشهور بأن. أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر معقول وأنه لا برهان على الإستحالة، لأن حقيقة الأمر التعبدي ثبوتاً هو عبارة عن الأمر المتعلق بالفعل مع قصد القرية، وإن الأمر التوصلي حقيقته الأمر المتعلق بذات الفعل على الإطلاق من دون أخذ قصد القرية في المتعلق.

بناءً على هذا المسلك، لا إشكال في جواز التمسك بإطلاق المادة لنفي إعتبار قصد القرية، لأن حال قصد القرية، حال بقية القيود والأجزاء والشرائط المشكوكة، فكما يُنفي إعتبار تعدّد الغسل بالإطلاق، كذلك يُنفي إعتبار قصد القرية بالإطلاق، وبذلك يثبت كون المأمور به توصلياً أو تعبدياً إذ لو كان تعبدياً لأخذ قصد القرية في متعلق الخطاب، وحيث أنه لم يؤخذ، تجري مقدمات الحكمة لإستكشاف كون الأمر توصلياً.

وأما بناءً على مسلكنا في تمييز حاق الأمر التعبدي عن الأمر التوصلي، في أن الأمر التعبدي والأمر التوصلي كلاهما يتعلّق بذات الفعل، ولكن الأمر التعبدي سنخٌ أمر يشتمل على أوامر تجددية تعاقبية، بينما الأمر التوصلي أمر واحد متعلق بذات الفعل وإذا أتى به فيسقط الأمر لا إلى بدل بخلاف التعبدي، فإنه فيه، إذا أتى بالفعل بدون قصد القرية فإنه يسقط لكن إلى بدل.

فعلى مسلكنا هذا، أيضاً يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لنفي التعبدية ولإثبات كون الأمر توصلياً، وذلك بأحد تقريبين.

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ١٦١ - ١٧٢ - ١٨٤ - ١٨٨.

التقريب الأول، هو أن يُقال، بأن قصد الأمر وإن كان لا يُعقل أخذه في متعلق الأمر ثبوتاً، ولكن قد سبق وقلنا بأن أخذه قيداً إثباتاً أمر معقول وصحيح، بمعنى أن القيدية الإثباتية بنفسها تكون بياناً عرفاً لتلك النكتة الغامضة المجملة إرتكازاً في أذهان الناس.

وهذه النكتة هي أن الأمر التعبدي أمر تجدددي، فإن هذه التجددية للأمر التعبدي تحتاج إلى قرينة، والبيان العرفي لهذه القرينة هو عبارة عن لسان التقييد على ما أوضحناه سابقاً.

فبناءً على هذا، أيضاً يمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لأن تقييد متعلق الأمر بقصد القرينة ثبوتاً ولباً وإن كان مستحيلاً، ولكن تقييده إثباتاً وبياناً ليس أمراً مستحيلاً، ومن هنا يُجري العرف مقدمات الحكمة أيضاً ويقول، لو كان الأمر تعبدياً لبيته بلسان المقيّد - بقصد الأمر -، وحيث لم يُبينه بلسان «صلّ بقصد الأمر»، بل قال «صلّ» من دون أن يقيد بشيء، فيُستكشف من ذلك، أن الأمر توصلي لا تعبدي.

التقريب الثاني، بناءً على مسلكنا، هو أنه لو تنزلنا عن هذه الدعوى التي إدّعيناها، من أن التقييد الإثباتي هو بيان عرفي للتجدد، وفرضنا أن الإنسان العرفي ملتفت تفصيلاً إلى حاق المطلب، وهو أن الأمر التعبدي أمر تجدددي، والأمر التوصلي أمر غير تجدددي، فأيضاً يُتمسك بالإطلاق لنفي التجددية، وذلك لأن التجددية بنفسها عناية زائدة لا يفي بإثباتها الإطلاق، لأن مرجع الأمر التعبدي إلى إشتمال الخطاب على أوامر متعددة متعاقبة.

ومن الواضح أن الخطاب المشتمل على أمرٍ بالفعل، ظاهره الأمر الواحد المتعلق بصرف الوجود ولا يفي ببيان أوامر متعددة، فأيضاً فيه، تجري مقدمات الحكمة ويُقال، أنه لو كان الأمر تعبدياً إذن لما كان الخطاب وافياً ببيانه، لأن هذا الخطاب لا يفي ببيان التجدد والتكرر في الأمر، إذن فبإجراء مقدمات الحكمة وبإصالة المطابقة بين مقام الإثبات ومقام الثبوت نفى إشتمال

هذا الأمر على أوامر متعددة تجددية، وبذلك يثبت كونه أمراً توصلياً.

وأما إذا بنينا على مسلك ثالث وهو، مسلك من يفصل بين قصد القرية وجامع قصد القرية، إذ يرى هذا المسلك، أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر غير معقول، ولكنه يرى أن أخذ جامع قصد القرية في متعلق الأمر معقول، فهذا المسلك أيضاً نتيجة جواز التمسك بالإطلاق لنفي العبادية وإثبات التوصلية، فلو قال المولى «صلّ أو إغسل». ولم يقيد بجامع قصد القرية نستطيع بذلك أن ننفي اعتبار قصد القرية بجامعه، وإعتباره بشخص قصد الأمر أيضاً.

أما نفي اعتبار جامع قصد القرية، فلأنه ممكن، والمولى لم يأخذه، وعدم أخذه إثباتاً لدليل بمقدمات الحكمة على عدم أخذه ثبوتاً.

وأما نفي اعتبار خصوص شخص الأمر، فإن شخص قصد الأمر وإن كان لا يمكن أخذه ثبوتاً، ولكننا نقول، بأنه لو كان شخص قصد الأمر دخيلاً في غرض المولى، إذن لكان عليه أن يأخذ جامع قصد القرية على الأقل. فإذا كان في مقام البيان، فلا بدّ للمولى حينئذٍ من تضيق المادة بنحو يجعلها أقرب إلى غرضه، وذلك بأن يأخذ جامع قصد القرية فيقول مثلاً، «توضاً بنية حسنة» فعدم أخذ جامع قصد القرية كاشف عن أنه لا الجامع دخيل في غرضه، ولا قصد الأمر دخيل في غرضه.

نعم بناء على هذا المسلك، لو فرض أنه ورد في دليل أخذ جامع قصد القرية، حيث قال «صلّ بنية حسنة» وحينئذٍ شككنا في أنه هل يُعتبر قصد الأمر بالخصوص أو لا، هنا لا يمكن التمسك حينئذٍ بالإطلاق لنفي اعتبار قصد القرية كما سيأتي.

وأما إذا بنينا على مسلك رابع وهو، مسلك صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> والمسلك

---

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٠٩ - ١١١.

المشهور القائل بعدم أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، وأن الأمر التعبدى أمر واحد متعلق بذات الفعل كالأمر التوصلى.

وحينئذ هل يمكن أن ننفي كون الأمر تعبدياً وثبت كونه توصلياً، أي أننا ننفي كونه منبعثاً عن غرض لا يسقط إلا بقصد القرية، وثبت أنه منبعث عن غرض يسقط بمجرد الإتيان بالفعل، أو أنه لا يمكن ذلك؟. هناك ثلاث إعتراضات رئيسية على هذا المسلك للتمسك بالإطلاق لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

أ - الإعتراض الأول، هو أنه لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب في مقام الإثبات، لأن إطلاق الأمر في مقام الإثبات نريد أن نستكشف به إطلاق الأمر في مقام الثبوت، فإذا كان إطلاق الأمر ثبوتاً مستحيل فيكون إعمالنا للإطلاق لإستكشاف أمر مستحيل، هو مستحيل أيضاً، وبعبارة أخرى، إذا كان إطلاق الأمر في مقام الثبوت مستحيل، فإستكشاف أمر مستحيل بالخطاب مستحيل.

وقد صار إطلاق الأمر بحسب مقام الثبوت مستحيلاً لأنه إذا إستحال تقييد الأمر بقصد القرية ثبوتاً إستحال الإطلاق من هذه الناحية، لأن إستحالة التقييد تستوجب إستحالة الإطلاق، فلا التقييد ممكن ثبوتاً ولا الإطلاق في عالم الأمر ممكن ثبوتاً.

وهنا نسأل، إذن كيف تريدون أن تثبتوا بإطلاق الخطاب إطلاق الأمر؟.

وهذا السؤال يؤدي إلى سؤال آخر وهو، هل أن إستحالة التقييد توجب إستحالة الإطلاق أو لا توجبه؟.

ولتوضيح ذلك نضع في بداية الأمر ميزاناً كلياً نُميّز به، متى يكون إستحالة التقييد موجباً لإستحالة الإطلاق، ومتى لا يكون كذلك، ثم نطبق هذا الميزان على كلمات المحقق النائيني، ونتكلم فيما إدّعه من أن إستحالة التقييد يوجب إستحالة الإطلاق على أساس أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

والميزان الكلي الذي نريد أن نضعه هو أن يُقال .

إن إستحالة التقييد تنشأ من عدة ملاكات، بعض هذه الملاكات يستوجب إستحالة الإطلاق، وبعضها الآخر لا يستوجب إستحالة لإطلاق، وهذه هي ملاكات الإستحالة .

أ - الملاك الأول لإستحالة التقييد هو، أن يكون ثبوت الحكم للمقيّد مستحيلًا، بإعتبار عدم صلاحية ذات المقيّد أن يكون موضوعاً للحكم من قبيل أن يُقال، إن إستحالة تقييد «صلّ» بالعاجز مستحيل، كما لو قال «صل إن كنت عاجزاً»، هذا التقييد مستحيل، إذ يستحيل ان يتعلّق الأمر بخصوص المكلف العاجز، وذلك لأن ذات العاجز يستحيل أن يقع موضوعاً للأمر بنفسه بقطع النظر عن إمكان وقوعه موضوعاً للأمر مستقلاً أو في ضمن غيره .

إذا كان هذا هو ملاك الإستحالة، فهذا الملاك بنفسه يُبرهن على إستحالة الإطلاق أيضاً، إذ أنه كما يستحيل أن يقول «صلّ أيها المكلف العاجز» كذلك يستحيل أن يقول «المكلف مطلقاً يجب عليه الصلاة» حتى وإن كان عاجزاً، لأن ملاك الإستحالة ليس في التقييد بما هو تقييد، بل في ثبوت الحكم لذات المقيّد، وثبوت الحكم لذات المقيّد محفوظ في حالتي التقييد والإطلاق معاً، إذن فمثل هذا الملاك كما يوجب إستحالة التقييد هو يوجب في نفس الوقت إستحالة الإطلاق .

ب - الملاك الثاني لإستحالة التقييد هو، أن يكون إستحالة التقييد بإعتبار عدم تعقّل المُقسّمة، كما لو قيل، بأن حرمة شرب الخمر مقيّدة بكون الخمر خمراً، لأن تقييد الخمر بالخمرية، فرع أن يكون الشيء مُقسماً لنفسه ولتقييده، إذ معه يصبح مقيّداً بنفسه، ومعه لا يُعقل تقييده بنفسه .

إذن فإستحالة التقييد هنا تنشأ من عدم تعقّل المُقسّمة للطبيعة، وهذا الملاك، لو تمّ فهو يوجب إستحالة الإطلاق في عرض إيجابه لإستحالة التقييد، لوضوح أن كلاً من التقييد والإطلاق فرع المُقسّمة، فالطبيعة هنا كما

لا يمكن تقييدها بإحدى الحالتين، كذلك لا يمكن إطلاقها، فكما لا يُعقل أن نقول «لا تشرب الخمر إن كان خمرًا» كذلك لا يُعقل أن نقول «لا تشرب الخمر سواء كان خمرًا أو لم يكن خمرًا».

ج - الملاك الثالث لإستحالة التقييد هو، أن يكون التقييد مستحيلًا باعتبار نتيجته، أي إذا كانت نتيجة التقييد هي قصر الحكم على المقيّد وحبس الحكم عليه، وهذا مستحيل، فيكون ملاك إستحالة التقييد هو نتيجة التقييد، من قبيل أن يُقال مثلاً، إن الخطاب بالفروع لا يمكن أن يُقيّد بخصوص الكفار، فيكون خطاب «صلّ أو ذكّ» مخصوصاً بخصوص الكفار، وذلك لأنه لو كان مقيّداً بالكفار لنتج من ذلك قصر الحكم على الكافر، ويصير خطاب «صلّ» متوجهاً حينئذٍ نحو الكافر، وهذا يُنتج لغوية الخطاب، لأن الكافر يكفر بأصل المطلوب، فكيف يُقال له «صلّ» إذ به، يصبح الخطاب مستهجناً عرفاً.

ولكن إذا كان هذا هو ملاك إستحالة التقييد، فمثله لا يصح ملاكاً لذلك، وذلك لأن ملاك إستحالة التقييد هو نتيجة التقييد، وهي قصر الحكم والخطاب على الكافر، ومن المعلوم أن نتيجة التقييد غير محفوظة في ضمن الإطلاق، فلو قال المولى «أيها الناس صلّوا»، من دون تقييد بالكافر<sup>(١)</sup> أو غيره فلا يكون الخطاب مستهجناً حينئذٍ، بل يكون معقولاً ويشمل المسلمين وغيرهم.

إذن فنكتة هذا الملاك وهي نتيجة التقييد وحبس الحكم على المقيّد غير موجودة في الإطلاق، وعليه فيخرج هذا الملاك عن كونه ملاكاً للإستحالة.

---

(١) هذا الكلام محل إشكال ثبوتاً ولا أقل من كونه محل إشكال إثباتاً وبه يُستكشف الإستشكال ثبوتاً بإصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت إذ حتى لو كان الخطاب للكافرين فإنه لا يلغو، كونه لسان بيان عرفي لفئة منهم يصح مخاطبتها بطلب الصلاة منها إثباتاً وثبوتاً. وعليه فيبقى هذا ضمن ملاكات الإستحالة - المقرّر وإلا لإستحالة كثير من ألسنة الإطلاق.

د - الملاك الرابع والأخير لإستحالة التقييد، هو أن يكون ملاك الإستحالة قائماً بالتقييد بما هو تقييد، بحيث أن التقييد بما هو تقييد، يكون مستحيلاً بقطع النظر عن نتائجه ومقدماته، وذلك من قبيل أن يُقال مثلاً، إنَّ تقييد الحكم بخصوص العالم به مستحيل، كما لو قال المولى يا من تعلمُ بأمرى، أمرك، وهذا بناء على ما قرأنا من إستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

ومن الواضح أن هذا المحذور ليس في ثبوت الحكم لذات العالم، وإنما المحذور هو في أخذ هذا القيد قيداً، إذن فالمحذور في نفس التقييد، وحينئذٍ، هل يجري هذا المحذور في الإطلاق أو لا يجري؟.

فإن قلنا بأن الإطلاق هو الجمع بين القيود وبين التقييدات، إذن فقد يتوهم حينئذٍ أن ملاك الإستحالة في التقييد، بنفسه يجري في الإطلاق كما سيأتي تحقيقه حينما نطبق هذه القاعدة على محل الكلام، لأن الإطلاق بناءً على هذا المسلك، يشمل كل التقييدات بما فيها هذا التقييد المستحيل، وحينئذٍ قد يتوهم أن إستحالة التقييد تكون موجبة لإستحالة الإطلاق، وذلك لوحدة الملاك.

وأما إذا قلنا، بأن الإطلاق ليس هو الجمع بين التقييدات، بل هو تعرية الخطاب من كل التقييدات، حينئذٍ لا يكون ملاك إستحالة التقييد بنفسه ملاكاً في إستحالة الإطلاق، لأن ملاك إستحالة التقييد قائم بالتقييد، وقد فرضنا بناءً على هذا المسلك أن الإطلاق ليس فيه تقييد أصلاً حتى يجري عليه ملاك الإستحالة، وعليه فلا يكون ملاك إستحالة التقييد مقتضياً لإستحالة الإطلاق، فلو أريد إثبات أن الإطلاق أيضاً مستحيل فلا بدّ من إبراز ملاك آخر غير ملاك إستحالة التقييد لإثبات أن الإطلاق أيضاً مستحيل.

وصفوة القول في ملاكات استحالة التقييد، التي يلزم منها إستحالة الإطلاق، هي أنه إذا كانت إستحالة شمول الحكم للمقيّد بالملاك الأول وهو عدم صلاحية ذات المقيّد، أو بالملاك الثاني وهو عدم المقسّمة فهذا

يستوجب عدم إمكان ثبوت الحكم لذات المقيّد ولو بالشمول والإطلاق.

وإذا كانت إستحالة ثبوت الحكم للمقيّد بلحاظ محذور قائم بنتيجة التقييد وهي قصر الحكم وحجسه، أو بلحاظ محذور قائم بنفس التقييد، فحينئذ لا يكون إستحالة ثبوت الحكم للمقيّد مساوفاً لإستحالة ثبوت الحكم له ولو بالشمول والإطلاق.

هذه خلاصة الكبرى والميزان الكلي التي على أساسها نعرف أنه متى يلزم من إستحالة التقييد إستحالة الإطلاق، ومقدار ما ينتفع به القائلون بإمتناع أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر عندما يريدون إثبات مدّعاهم من عدم إمكان التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التوصلية وشمول الأمر للحصة غير القريبة، لأن الإطلاق غير معقول، وما دام الإطلاق غير معقول، فلا يُستكشف من إطلاق الخطاب إثباتاً للإطلاق ثبوتاً.

هذا المدعى، وهو إمتناع التقييد وثبوت الحكم للصلاة المقيّدة بقصد الأمر، يوجب إمتناع الإطلاق، أيضاً. يمكن لأصحابه أن يدّعوا أنّ مدّعاهم من القسم الأول أو الثاني من أقسام ملاكات إستحالة التقييد، وهذان الملاكان يوجبان إستحالة الإطلاق.

ولكنّ الصحيح كما سوف نرى، أن هذا الميزان سوف لا ينفع القائلين بإمتناع أخذ قصد القرية قيدا في متعلق الأمر بحجة أن إمتناع التقييد الذي يوجب إمتناع الإطلاق موافق لميزان إستحالة التقييد في القسم الأول والثاني من ملاكات الإستحالة الأربعة. بل سوف نرى أنهم حتى لو إدّعوا هذه الدعوى، فإنها سوف تُنتج عكس مقصودهم. وتوضيح ذلك.

هو أن دعوى، أنّ المقام من القسم الأول أو الثاني معناه، أنه إذا إستحال ثبوت الأمر والحكم على الصلاة المقيّدة بقصد الأمر إستحال شموله لها ولو بالإطلاق والشمول، وهذا الإطلاق والشمول للصلاة المقيّدة بقصد

الأمر هو بحسب الحقيقة من نتائج وبركات رفع قيد عدم قصد القرية، فإنه برفض قيد عدم قصد القرية، حينئذٍ يشمل الأمر الحصّة المأني بها بقصد القرية.

وأصحاب هذه الدعوى، لا يريدون أن يقولوا، أن تعلق الأمر بالصلاة مع قصد القرية ولو بالشمول والإطلاق غير معقول، بل يريدون أن يقولوا، إن تعلق الأمر بالصلاة للأقربى بالشمول والإطلاق غير معقول، وذاك الشمول والإطلاق من تبعات رفض أخذ قصد القرية، إذن فالشمول الذي تستدعي هذه الكبرى الكلية إستحالته، هو غير الشمول الذي يريدون إثبات إستحالته لأجل منع التمسك بالإطلاق.

وبتعبير آخر أنه عندنا في المقام شمولان.

أ- الشمول الأول، هو شمول الأمر للحصّة القرية.

ب- الشمول الثاني، هو شمول الأمر للحصّة للأقربى، التي لم يؤتى بها بقصد القرية.

وما هو محل الكلام في بحث التعبد والتوصلي إنما هو، الشمول الثاني، بمعنى هل أن الأمر يشمل الحصّة للأقربى فيكون توصلياً أو أنه لا يشملها، إذن المراد بإطلاق الخطاب، هو إثبات شمول الأمر ثبوتاً للحصّة للأقربى، وهؤلاء الذين يمنعون عن التمسك بالإطلاق، يقولون إن شمول الأمر للحصّة للأقربى غير معقول.

ومن الواضح أن شمول الأمر للحصّة للأقربى هو من نتائج عدم تقييده بقصد القرية، إذ مع عدم تقييده بقصد القرية فإنه لا محالة يشمل الفاقد لقصد القرية، هذا هو محل الكلام.

وأما الكبرى - كبرى أنه إذا إستحال ثبوت الحكم للصلاة المقيّدة بقصد القرية يستحيل شمول الحكم لها، فهذه الكبرى، لو تمّ تطبيقها في محل الكلام فإنها تقتضي إستحالة الشمول الآخر، وهو شمول الأمر للحصّة القرية، لا شمول الأمر للحصّة للأقربى الذي هو محل الكلام، بل تقتضي إستحالة

شمول الأمر للحصة القريبة، ببيان، أن تعلّق الأمر بالمقيّد بقصد القرية محال، إذن فتعلّقه بهذا المقيّد ولو بنحو الشمول والإطلاق محال أيضاً، وهذا الشمول من نتائج عدم تقييد متعلّق الأمر بعدم قصد القرية، وليس من نتائج عدم تقييده بقصد القرية.

إذن فالكبرى لو طُبِّقت، لانتجت إستحالة شمول غير الشمول الذي يكون من مصلحة هذا المدّعي في المقام، إثبات إستحاله.

فالشمول الذي تصلح الكبرى لإثبات إستحاله - لو طُبِّقت في محل الكلام - إنما هو شمول الأمر للحصة المقيّدة بقصد القرية مع أن هذا لا يريده أصحاب هذه الدعوى في المقام، وإنما الذي يريدونه هو إثبات إستحالة شمول الأمر للحصة الأخرى المقيّدة بعدم قصد القرية، إذن فهذه الكبرى لا يمكن لمُنكر الإطلاق التمسك بها في المقام.

ومن هنا قام المحقق النائيني<sup>(١)</sup> بمحاولة ولفتة لتغيير أو ترميم هذه الكبرى، بحيث جعلها على نحوٍ يمكن فيه لمنكر الإطلاق أن يستفيد منها، وقد كانت الصيغة السابقة له تقول، أن إستحالة ثبوت الحكم للمقيّد بما هو مقيّد يستلزم إستحالة ثبوت الحكم له ولو بالشمول والإطلاق، بينما في الطيغة المرمّمة الجديدة فإنه يقول، أنه متى ما كان أخذ قيد في المتعلّق مستحيلًا فرفض نفس هذا القيد الذي هو معنى الإطلاق المقابل له مستحيل أيضاً، إذن الترميم هو أنه كلّما كان أخذ خصوصية في المتعلّق مستحيل، فعدم أخذها ورفض أخذها أيضاً مستحيل، وحينئذٍ هذه الكبرى، تصبح نافعة في محل الكلام، لأن من ينكر الإطلاق يقول، بأن أخذ قصد القرية في المتعلّق مستحيل، وبمقتضى هذه الصيغة الميرزائية الجديدة، هو أنه إذا إستحال أخذه إستحال رفضه أيضاً، وإذا إستحال رفضه، إذن إستحال شمول الأمر للحصة غير القريبة، لأن شمول الأمر للحصة غير القريبة من بركات رفض أخذ قصد

---

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٨٢.

القربة فإذا إستحال أخذ هذا القصد قيداً إستحال رفضه عن القيدية، إذن لم يتحقق هناك شمول للحصة الفاقدة لقصد القربة، إذن فيكون الإطلاق ثبوتاً للحصة غير القربية مستحيلاً وعليه فلا يمكن إثبات هذا الأمر المستحيل بمقدمات الحكمة في مقام الإثبات.

وبهذا التغير في الكبرى، من صيغتها الأولى الطبيعية، إلى هذه الصيغة الميرزائية، أصبحت هذه الكبرى دليلاً يمكن لأصحاب هذه الدعوى أن يستندوا إليه لإثبات إمتناع الإطلاق الثبوتي، والشمول الذي هو محل الكلام.

وبعد أن غيّر الميرزا وجهة البحث بهذا النحو حيثنّذ يطرح هذا السؤال، وهو أنه ما هو الدليل على أنه إذا إستحال أخذ شيء قيداً إستحال رفضه عن القيدية أيضاً الذي هو معنى الإطلاق؟. وبعبارة أخرى، هي أننا برهنّا بالبراهين السابقة على أن أخذ قصد القربة قيداً هو أمر مستحيل، فلماذا يلزم أن يكون رفضه عن القيدية أيضاً مستحيل يمتنع شمول الأمر للحصة الفاقدة لقصد القربة؟. وهذا التساؤل يمكن أن يُبين بعدة بيانات.

أ - البيان الأول، والذي تكاد تكون عبارة المحقق النائيني نصّاً فيه هو، أنه بإعتبار أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، إذ أن الإطلاق هو عدم التقييد في المورد القابل للتقييد فإذا إستحال التقييد إذن فلا تقييد ولا إطلاق، أمّا أنه لا تقييد، فلإستحالة ابتداءً، وأمّا أنه لا إطلاق فلأن الإطلافاً هو عدم التقييد في الموضع القابل ولا قابلية هنا للتقييد إذن فلا إطلاق.

ب - البيان الثاني، هو أيضاً ممّا يُستلمح من كلمات الميرزا إن لم يكن كلام الميرزا نصّاً فيه.

وخلصته هو أن يُقال، بأن التقييد بقصد الأمر والإطلاق من ناحية قصد الأمر كلاهما غير معقول، وذلك بنكتة عدم المقسمية، إذ أن إنقسام الطبيعة وهي الصلاة مثلاً إلى ما يكون مائياً به بقصد القربة وما يكون مائياً به لا بقصد

القربة، هذا الإنقسام في طول الأمر ومتأخر رتبة عن الأمر، إذن ففي رتبة معروض الأمر التي هي الرتبة السابقة على الأمر لا يوجد هذا الإنقسام للطبيعة، ولهذا يسمّى هذا بالإنقسامات الثانوية، في مقابل إنقسام الطبيعة إلى كونها صلاة في المسجد أو في السوق، في الثوب الأبيض أو في الثوب الأسود، فهذه إنقسامات معقولة ثابتة في المرتبة السابقة على الأمر.

وأما إنقسامها إلى ما يكون بقصد الأمر وما لا يكون فهو إنقسام في مرتبة متأخرة عن الأمر، إذن ففي المرتبة السابقة على الأمر، الطبيعة ليست مقسماً ليعقل فيها أخذ القيد تارة ورفضه أخرى.

وهذا البيان الثاني لا يتوقف على دعوى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

البيان الثالث لتقريب هذا المدعى مبني على مجموع أمرين.

الأمر الأول، هو أن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، بمعنى أن الإطلاق عبارة عن إسراء الحكم إلى تمام الحالات، من قبيل العموم، بحيث تكون الحالات بما هي حالات منظور إليها في المرتبة السابقة على الحكم. كما هو الحال في أكرم كل عالم، فإنه في المرتبة السابقة على وجوب الإكرام نحن نلاحظ العموم سارياً في تمام الحصص والأفراد، فنحن نلاحظ الحصاص والأفراد أولاً ثم نُجري الحكم عليها ثانياً، إذن فالإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في عالم التصور واللاحظ، إذ من يريد أن يطلق يعني يتصور تمام الحصاص ويعلق الحكم عليها بتمامها.

الأمر الثاني، هو أن المحذور في أخذ قصد القربة قيداً في متعلق الأمر. هو محذور لحاظي، بمعنى أنه يستحيل أن يلحظ المولى قصد القربة في معروض الأمر، لأن قصد الأمر يُرى في طول الأمر، فلا يمكن أن يلحظه في مرتبة سابقة على الأمر لئلا يلزم التهافت في اللحاظ.

فلو تمّ هذان الأمران حيثنْذ يُقال، أنه كما يستحيل التقييد يستحيل الإطلاق.

أما التقييد فقد إستحال، لأنه يلزم منه أن المولى يرى قصد الأمر قبل الأمر وهو نهافت في اللحاظ.

وأما إستحالة الإطلاق فلأن الإطلاق بحكم الأمر الأول هو الجمع بين القيود بمعنى أنه يرى قبل الأمر كلتا الحالتين حالة قصد الأمر وحالة عدم قصد الأمر.

ومن المعلوم أن حالة قصد الأمر لا يمكن أن تُرى قبل الأمر لا وحدها ولا مع غيرها فيلزم حيثنْذ التهافت في اللحاظ.

وهذه التقريبات الثلاثة للصيغة الميرزائية كلها غير تامة نبطلها جميعها بدءاً بإبطال البيان الثالث فنقول.

إنه من الواضح أن الأمر الثالث مبني على مقدمة غير صحيحة، وهي أن الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في مقام التصور واللتحاظ بحيث أن من يُطلق يلزمه أن يلحظ تمام الحالات.

ومن الواضح أن هذا ليس هو الإطلاق، وإنما الإطلاق هو قصر النظر على ذات الطبيعة من دون ملاحظة أمر زائد عليها، فليس معنى إطلاق الصلاة من ناحية قصد الأمر، يعني أن المولى يلحظ في مرتبة معروض الأمر، قصد الأمر وعدم قصد الأمر، وإنما معناه أن المولى يقصر نظره على ذات الطبيعة كما بيّنا مفصلاً في بحث المطلق والمقيّد، الفرق بين الإطلاق الحقيقي الحكمي وبين العموم حيث قلنا هناك، بأن النظر العمومي له نظر إلى الأفراد، وأما النظر الإطلاقي فليس له نظر إلى الأفراد، وليس هو جمع بين القيود حتى في مقام التصور واللتحاظ.

وأما إبطال التقريب الثاني الذي كان حاصله هو أنه إذا إمتنع أخذ قصد

القربة قيداً في متعلق الأمر، إمتنع رفضه والإطلاق أيضاً من ناحيته.

وكان برهان ذلك، هو أن كلاً من التقييد والإطلاق فرع كون الطبيعة مقسماً لواجد القيد وفاقد القيد، رغم أنه من الواضح أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر عليها ليست مقسماً للحصة القربية والحصة اللأقربية، وإنما يكون هذا الإنقسام في طول الأمر وبعد الأمر وليس قبل الأمر، حيث لا أمر في هذه المرتبة يُفرض حصة بقصد الأمر وحصة لا بقصد الأمر، فإذا لم يكن هناك أمر في مرتبة المعروض. إذن فلا إنقسام في هذه المرتبة، إذن فلا مقسمة، فإذا لم تكن الطبيعة مقسماً فلا يصح لا التقييد ولا الإطلاق، لأن كليهما فرع المقسمة.

وهذا التقريب بهذا البرهان غير صحيح، وذلك لأنه لو كان عدم المقسمة هو برهان إستحالة أخذ قصد القربة قيداً في متعلق الأمر، لكان ما إدّعي تاماً، لأنّ عدم المقسمة كما يُبرهن على عدم إمكان التقييد كذلك يُبرهن على عدم إمكان الإطلاق.

ولكن ليس هذا هو برهان إستحالة التقييد حتى لو قبلنا بإستحالة التقييد، وإنما برهان الإستحالة هذه هو أحد البراهين الأربعة المتقدمة وليس بملاك عدم مقسمة الطبيعة، وأمّا ما قلناه آنفاً، من أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر ليست مقسماً، إنما كان هذا القول منّا لبيان هذا التقريب.

بل الذي يحصل في طول الأمر هو إمكان وقوع القسمين خارجاً لا المقسمة المفهومية، إذ فرق بين وقوع القسمين خارجاً والمقسمة المفهومية.

وتوضيح ذلك، هو أن الطبيعة في المرتبة السابقة على عروض الأمر عليها وبقطع النظر عن عروض الأمر عليها فإنه لا إمكان لوجود حصتين منها خارجاً إحداهما بقصد الأمر والأخرى لا بقصد الأمر، لأن المفروض عدم الأمر، وإنما يمكن وجود الحصتين بعد أن يتعلق الأمر بالطبيعة، حيثنّذ يمكن أن توجد صلاة بقصد الأمر، وصلاة أخرى لا بقصد الأمر.

وأما إنقسام الطبيعة مفهوماً وفي عالم المفهومية لهاتين الحصتين، بمعنى مصداقية كل من الحصتين للطبيعة، لا بمعنى وجود الحصة خارجاً، هذه المصداقية محفوظة حتى بقطع النظر عن الأمر، إذ أن الحصة المأتي بها بقصد الأمر، والحصة المأتي بها لا بقصد الأمر كلاهما صلاة على أي حال.

إذن هنا فرق بين إمكان وجود الحصتين خارجاً، وبين مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوماً، فمصداقية الحصتين للطبيعة مفهوماً أمر محفوظ حتى قبل الأمر، لأن مصداقية كل واحدة من الحصتين للطبيعة ذاتية لتلك الحصة وليس هذا في طول الأمر.

وعليه فالمقسمة محفوظة في المرتبة السابقة على الأمر، لأن مناط كون الطبيعة مقسماً هو مصداقية الحصتين للطبيعة مفهوماً، لا إمكان وجودهما خارجاً. إذن فهذا التقريب الثاني غير صحيح.

وأما إبطال التقريب الأول الذي كان مفاده، أنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فالإطلاق هو عدم التقييد في موضع قابل للتقييد، فإذا لم يمكن التقييد فلا إطلاق.

وقد عترض على هذا الكلام بإعتراضات أهمها إعتراضان.

أ- الإعتراض الأول، هو إعتراض حلي وحاصله هو، أن التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس مسألة لغوية حتى نستعين باللغة لشرح مدلول كلمة إطلاق ومدلول كلمة تقييد فيها، من قبيل مدلول كلمة أعمى وبصير ولمعرفة أن كلمة إطلاق في اللغة هل هي موضوعة لعدم التقييد في الموضع القابل، وأن كلمة أعمى هل هي موضوعة في اللغة لمن لا يكون بصيراً في الموضع القابل، أو أن كلمة إطلاق موضوعة لعدم التقييد مع الإطلاق سواء كان في الموضع القابل أو لم يكن في الموضع القابل، لو كانت المقابلة بينهما هكذا، لرجعنا إلى اللغة أو العرف في تشخيص مدلولهما.

لكن المسألة في الإطلاق والتقييد مسألة واقعية، لأننا نريد في الإطلاق

تلك النكته التي بها يحصل سريان الطبيعة إلى تمام الأفراد إذن تلك النكته هي التي نقصدها بالإطلاق، وهي التي تبحث عنها أنها مستحيلة أو ممكنة، وفي تشخيص تلك النكته يوجد مسلكان.

١ - المسلك الأول، هو أن النكته المقتضية للسريان إلى تمام الأفراد هي نفس القابلية الشأنية للطبيعة، وهذه النكته تقتضي في نفسها السريان إلى سائر الأفراد، غاية الأمر، أن هذا المقتضي الذاتي قد يقترن بالمانع الذي هو عبارة عن لحاظ التقييد، فإذا لم يوجد لحاظ التقييد هذا، يؤثر هذا المقتضي أثره.

وبناء على هذا المسلك، فإنه من الواضح أن التقابل بين الإطلاق والتقييد إنما هو السلب والإيجاب أي تقابل التناقض، لأن التقييد عبارة عن لحاظ أخذ القيد في الطبيعة، بينما الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم المانع، ذلك لأن المقتضي للسريان دائماً محفوظ، وهو القابلية الشأنية للطبيعة في الإنطباق على تمام الأفراد.

وهذا المقتضي ذاتي في الطبيعة لا يمكن إنسلاخه عنها وإنما المهم رفع المانع يعني أن لا يكون هناك تقييد.

إذن فيكفي في حصول الإطلاق عدم القيد، وبمجرد عدم لحاظه يؤثر المقتضي أثره، من دون دخل لكون التقييد ممكناً أو غير ممكن، ما دام المقتضي الذي هو القابلية الشأنية محفوظ على كل حال.

بناءً على هذا، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل السلب والإيجاب أو تقابل التناقض.

٢ - المسلك الثاني في تشخيص النكته هو أن يُقال.

إن الطبيعة، قابليتها الشأنية للإنطباق على كل الأفراد، لا تقتضي السريان، وإنما الذي يقتضي السريان إنطباقها فعلاً على تلك الأفراد، أي لحاظها بنحو تكون منطبقة على تلك الأفراد، وأما قابليتها الذاتية فإنها ليست

مقتضية، فالطبيعة بما هي هي، ليس لها إقتضاء أصلاً للسريان ولا للوقوف، وإنما يكون السريان من نتائج لحاظ الإطلاق ولحاظ عدم دخل القيود.

وبناءً على هذا، يكون التقابل بين التقييد والإطلاق، تقابل التضاد، تقابل أمرين وجوديين لا تقابل العدم والملكة، لأن التقييد بناء على هذا، عبارة عن لحاظ أخذ القيد، والإطلاق عبارة عن لحاظ عدم أخذ القيود، أو لحاظ رفض القيود أو تسرية الطبيعة.

وبهذا يتضح، أنه على كلا المسلكين لا يُتصوّر كون التقابل بين الإطلاق والتقييد أنه من تقابل العدم والملكة، ولا يُتصوّر فرض ثالث للنكته تصوّر لنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

ب - الإعتراض الثاني، على التقريب الأول هو إعتراض نقضي، وحاصله، هو أنه لو سُلّم أن إستحالة التقييد يوجب إستحالة الإطلاق، حينئذٍ نأتي إلى محل الكلام، فنرى أنه في محل الكلام يوجد عندنا تقييدان متقابلان وفي مقابل كل من التقيدين إطلاق،

أ - التقييد الأول، تقييد الصلاة بقصد الأمر.

ب - التقييد الثاني، تقييد الصلاة بالدواعي الأخرى، كالداعي النفساني مثلاً المقابل لقصد الأمر، هذان تقييدان متقابلان، وفي مقابل كلّ واحدٍ منهما إطلاق.

التقييد بقصد الأمر، في مقابله رفض أخذ قصد الأمر.

التقييد بالداعي النفساني، في مقابله رفض أخذ الداعي النفساني.

وحينئذٍ يُقال، إذا كان تقييد الصلاة بقصد الأمر مستحيل، إذن الإطلاق المقابل له مستحيل أيضاً، وهذا يعني، أنّ رفض أخذ الإطلاق، الذي ينتج الشمول للحصة غير القريبة هو مستحيل أيضاً، إذن فهذا الأمر لا يشمل الحصة غير القريبة، لإستحالة الإطلاق.

وأما التقييد الثاني، تقييد الصلاة بالداعي النفساني، فهو أيضاً مستحيل، إذ أنه من المستحيل للمولى أن يأمر عبده أن يصلّي لا بداعي أمره، لأن هذا معناه لغوية هذا الأمر، لأن المكلف إن صلّى بقطع النظر عن هذا الأمر، إذن فما هو أثر هذا الأمر، وإن صلّى بسبب هذا الأمر، فلا تُقبل منه هذه الصلاة، لأن المولى يُقيّد الصلاة بأن تكون بقصد الأمر، إذن فسوف يكون هذا الأمر لغواً في المقام وغير قابل للمحركية، إذن فهذا التقييد الثاني مستحيل.

وعليه فالإطلاق المقابل له وهو رفض أخذ ذاك الداعي النفساني الذي يُنتج الشمول للحصة القرية هو أيضاً مستحيل، وبهذا يكون كل من التقيدين مستحيلاً، وكل من الإطلاقين مستحيلاً أيضاً، ويُصبح الواجب سنخُ طبيعة مهملة غير قابلة للإنطباق لا على الحصة القرية ولا على الحصة غير القرية بل إن استحالة هذا الإطلاق ثابتة حتى بمتعم الجعل فضلاً عن الجعل الأول، بمعنى أن تقييد الواجب بغير ما يكون بقصد القرية أمر غير معقول، لا بالجعل الأول ولا بمتعم الجعل.

إذن فيبقى هذا الأمر وهذا الجعل مهملاً إلى الأبد، وإن أريد تطبيق هذا البرهان في المقام لأدى سقطة في تصوير هذا الجعل، حيث يؤدي إلى طبيعة مهملة غير قابلة للإنطباق على أيّ حصة من الحصص لا بالجعل الأول ولا بمتعم الجعل.

ب - الإعتراض الثاني على المسلك الرابع، القائل بإمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، وقد كان الكلام في أنه بناء عليه، هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية ونفي التعبدية، وقد قلنا بأنه إعتراض على ذلك بثلاث إعتراضات تقدّم الأول منها وهذا هو الإعتراض الثاني على التمسك بالإطلاق، وهو مبنيٌّ على نقيض ما بُني عليه الإعتراض الأول، إذ أن صاحب هذا الإعتراض يعترف بأن استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق الثبوتي للواجب، بل الثابت عكس ذلك، وهو كون الإطلاق ضروري

وواجب، وذلك لأن المولى في مقام الجعل وعالم الثبوت يدور أمره بين ثلاثة أمور، فهو

أ - إما أن يقيد الواجب بقصد القرية .

ب - وإما أن يُهمل .

ج - وإما أن يُطلق .

وقد تقدّم أن التقييد بقصد القرية غير معقول بالبراهين المتقدمة . والإهمال أيضاً غير معقول لإستحالة الإهمال في مقام الثبوت إذن فينحصر المطلوب بالشق الثالث، وهو الإطلاق .

وعليه فيكون الإطلاق ضرورياً وواجباً بحسب عالم الجعل، وعليه فلا نحتاج في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة بحسب مقام الإثبات، بعد أن قطعنا به برهاناً .

ولكن هذا الإطلاق الثبوتي الثابت عندنا بالقطع والبرهان، لا قيمة له ولا ينفع شيئاً .

وذلك لأننا نريد إثبات التوصلية، والتوصلي بناء على هذا، إنما يمتاز على التعبدي بحسب الغرض وليس بحسب عالم الجعل، إذ كلاهما بحسب عالم الجعل مطلق، لإستحالة التقييد وإستحالة الإهمال، وإنما المائز بينهما بحسب عالم الغرض، بمعنى أن الغرض من الأمر التوصلي مطلق يحصل حتى بلا قصد القرية والغرض من الأمر التعبدي مقيد لا يحصل بدون قصد القرية، وعلى هذا الأساس، فإذا أردنا أن نثبت التوصلية، فعلينا أن نثبت الإطلاق في الغرض، لا الإطلاق في عالم الجعل .

قد يُقال، إن الإطلاق في الجعل يكشف عن الإطلاق في الغرض .

فيُقال، بأن الإطلاق في الجعل للواجب إنما يكشف عن الإطلاق في الغرض لو كان المولى يمكنه أن يُطلق وأن لا يُطلق ومع هذا أطلق، فحيثُذ،

يكشف هذا الإطلاق عن إطلاق غرضه، لأن الجعل تابع للغرض.

وأما إذا كان الإطلاق ضرورياً ويستحيل على المولى أن لا يُطلق في عالم الجعل فحينئذ مثل هذا الإطلاق الثابت بالضرورة لا يكشف عن إطلاق الغرض، وعليه فهذا الإطلاق لا يفيدنا شيئاً في التمسك به لإثبات التوصلية.

وتحقيق هذا الاعتراض، يتوقف على مطلب سبقت الإشارة إليه، وهو أنه إذا كان المهمل - بمعنى الطبيعة التي لم يلحظ فيها التقييد ولا الإطلاق - .

إن كان هذا المهمل في قوة المطلق، وهو الذي سميناه بالإطلاق الذاتي، بمعنى أن الطبيعة بذاتها تقتضي السريان - إذا كان هكذا هذا المهمل، فهو في قوة المطلق، وبناءً على هذا التقدير، فهذا الاعتراض المدعى يكون تاماً في المقام، لأنه بحسب الحقيقة لا يكون عندنا إلا شقان، مُقيّد ومطلق، لأن المهمل للحاظي في قوة المطلق للحاظي كما تقدم، وحينئذ إذا إمتنع المقيّد وجب المطلق، وهذا الإطلاق الضروري في عالم الجعل لا يكشف عن الإطلاق الغرضي، وحينئذ، بناءً على هذا، يتم هذا الاعتراض.

وأما إذا بنينا على أن المهمل للحاظي ليس في قوة المطلق للحاظي، بل هو في قوة المقيّد للحاظي كما مر، حينئذ، لا بدّ لنا من ملاحظة البراهين السابقة التي بها بُرهن على استحالة التقييد للحاظي لنرى هل أن تلك البراهين التي برهنت على استحالة أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر هل أنها تقتضي أيضاً استحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد، أو أنها لا تقتضي ذلك.

وحينئذ فإن إتبعنا بعض البراهين السابقة التي تقتضي استحالة المقيّد وإستحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد من قبيل برهان الميرزا<sup>(١)</sup> في لزوم الدور، فحينئذ يتم هذا الاعتراض، لأن المقيّد محال، والمهمل الذي هو في

---

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ٧٨.

قوة المقيّد أيضاً محال، ومع هذا فيبقى المطلق اللحاظي، ويكون واجباً وضرورياً، ولكونه ضرورياً لا يكشف عن الإطلاق الغرضي الذي هو المقصود في المقام.

وأما إذا إتبعنا بعض البراهين الأخرى على إستحالة المقيّد والتي لا تبرهن على إستحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد، كما لو كان هذا البرهان هو الوجه الثالث أو الرابع فحينئذ تكون الشقوق ثلاثة كما تقدّم - المقيّد، والمهمل الذي هو في قوة المقيّد، والمطلق، والمفروض أنّ المقيّد محال بالبرهان، لكن المهمل الذي هو في قوة المقيّد لا يكون محالاً بالبرهان، وعليه فلا يتعيّن الإطلاق، إذن فيبقى هناك شيثان ممكنان، أحدهما الإهمال الذي هو في قوة التقييد، والآخر الإطلاق الذي هو في مقابل التقييد، فإذا كان كل منهما ممكناً، وإختار المولى الإطلاق في عالم الجعل، فلا محالة أنّ هذا يكشف عن الإطلاق الغرضي، لأن المولى هنا لم يكن مضطراً إلى الإطلاق، لأن المفروض إمكان الإهمال ثبوتاً فإذا إختار الإطلاق، فيكشف إختياره هذا عن إطلاق غرضه، وبذلك يندفع هذا الإعتراض.

فهذا الإعتراض، على تقديرين وارد، وعلى تقدير ثالث غير وارد.

أ - التقدير الأول، أن يكون المهمل في قوة المطلق، إذن ليس عندنا إلّا مقيّد ومطلق، والإطلاق ضروري، فيكون الإعتراض وارداً.

ب - التقدير الثاني، أن يكون المهمل في قوة المقيّد، لكن برهاننا على إستحالة المقيّد ثبوتاً يبرهن على إستحالة المهمل الذي هو في قوة المقيّد أيضاً، وبناءً على هذا يكون الإطلاق ضرورياً ويتم الإعتراض.

ج - التقدير الثالث، أن يكون المهمل في قوة المقيّد اللحاظي ويكون برهان إستحالة المقيّد لا يشمل المهمل، بناءً على هذا، لا يكون الإعتراض وارداً، فلو ثبت الإطلاق حينئذ يكشف عن الإطلاق الغرضي.

وحيث أن الصحيح من هذه التقادير هو التقدير الأول، لهذا يتم هذا

الإعتراض الثاني على التمسك بالإطلاق .

د - الإعتراض الثالث، وهذا الإعتراض مبني على التنازل عن كلا الإعتراضين السابقين .

فهو لا يقول، بأن الإطلاق مستحيل كما يقول الأول، ولا يقول بأنه ضروري كما يقول الثاني، وإنما يقول، بأنه ثبوتاً بحسب عالم الجعل يمكن للمولى أن يُهمل إهمالاً في قوة المقيد وأن يُطلق وإن كان لا يمكنه التقييد، فأمر المولى دائر بين شيئين، بين المهمل اللحاظي وبين المطلق اللحاظي، وعليه فالمطلق اللحاظي الذي هو منشأ السريان والشمول، لا هو مستحيل ولا هو واجب، بل هو ممكن إلا أن هذا الإطلاق اللحاظي الممكن بحسب عالم الجعل، لا يمكن أن نُثبتته بمقدمات الحكمة في مقام الإثبات، وذلك لأن مقدمات الحكمة بحسب مقام الإثبات وعلى هذا التقدير مرجعها إلى دلالة عرفية مفادها، أن عدم التقييد في التخاطب والتكلم، يدل على الإطلاق في مقام الجعل والثبوت، إذن حيثن لا بدّ من الرجوع إلى هذه الدلالة العرفية، لنرى هل أن الدال على الإطلاق هو عدم التقييد حيث يمكن للمولى أن يقيد، أو عدم التقييد في مقام التخاطب ولو لم يمكن للمولى أن يقيد؟ .

فإن قلنا بأن الدال عرفاً على الإطلاق ثبوتاً هو عدم التقييد التخاطبي، حيث يمكن للمولى ذلك، ولا يكون عدم التقييد التخاطبي الناشئ من إكراه المولى ولجم فمه عن حرية التخاطب دالاً على الإطلاق ثبوتاً وجعلاً .

إذن فالكاشف عرفاً عن الإطلاق الجعلي، هو عدم التقييد في مقام التخاطب، لكن حيث يمكن التخاطب، وهذا معناه، أنّ الإطلاق الحكمي الإثباتي أخذ فيه القابلية، وهذا غير ما إدّعاه الميرزا، حيث ذكر أن الإطلاق ثبوتاً وجعلاً أخذ فيه القابلية ولذلك لم نقبله، وهذا بخلاف ما لو إدّعي أخذ القابلية في الإطلاق بحسب مقام الإثبات ومقدمات الحكمة فيقبل منه ذلك .

ويقال، إن الإطلاق الثبوتي يكشف عنه كاشف عرفي يسمّى بمقدمات

الحكمة، وهذا الكاشف العرفي عبارة عن عدم التقييد، حيث يمكن للمولى أن يقيّد في مقام التخاطب، والمفروض أن المولى لا يمكنه أن يقيّد في مقام المخاطبة لأنه لا يمكنه أخذ قصد القرينة قيداً، إذن فالمولى لعلّه لم يقيّد، لأنه لا يتمكن أن يقيّد، وحيث لا يكون عدم التقييد في مقام التخاطب كاشفاً عن الإطلاق.

وهذا البيان بحسب الحقيقة مبني على كون مقدمات الحكمة دلالة عرفية بالمعنى المتقدم، وحيث يجب أن نعرف أن الدال العرفي والكاشف العرفي عن الإطلاق هل هو عدم بيان التقيّد مع إمكان بيانه، أو هو عدم بيان كل ما يخالف الإطلاق.

فإن كان الكاشف عرفاً هو عدم التقيّد مع إمكان بيانه، فمن الواضح أن هذا الكاشف غير موجود في المقام، لأن المولى لا يمكنه أن يبيّن التقييد.

وإن كان الكاشف عن الإطلاق عرفاً هو عدم بيان غير الإطلاق ولو الإهمال الذي نتيجته نتيجة التقييد فحيث بناء على مبنى هذا الاعتراض، يكون عدم بيانه هذا، محفوظاً في المقام، لأن المولى كان يمكنه أن يبين عدم الإطلاق، وأن ينصب قرينة على أن خطابه مهمل وليس فيه إطلاق والمفروض أنه لم ينصب مثل هذه القرينة.

نعم لم يكُ يمكنه أن ينصب قرينة على التقييد لكن كان يمكنه أن ينصب قرينة على الإهمال والأطلاق.

إذن فإن كان الكاشف العرفي هو عدم بيان التقييد مع إمكان بيان التقييد، فهذا الكاشف العرفي غير موجود في المقام، وإن كان الكاشف العرفي هو عدم بيان ما يخالف الإطلاق مع إمكان بيان ما يخالف الإطلاق، فهذا موجود في المقام.

وبذلك يتضح، أن الصحيح من هذه الاعتراضات الثلاثة هو، الاعتراض الثاني، القائل بكون الأمر دائراً بين التقييد والإطلاق ولا شق ثالث، لأن

المهمّل اللحاظي في قوة المطلق اللحاظي ، فإذا إستحال المقيد تعيّن المطلق  
ثبوتاً.

أما مثل هذا الإطلاق المتعيّن بالضرورة في عالم الجعل لا يفيدنا شيئاً ،  
لأنه لا يكشف عن إطلاق الغرض .

كما إتضح حتى الآن ، أنه بناء على المسلك الرابع ، القائل بعدم إمكان  
أخذ قصد القرية قبداً في متعلق الأمر ، لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب  
اللفظي لنفي التعبدية وإثبات التوصلية .

## المقام الثاني

### الإطلاق المقامي

وبعد إن إستعرضنا معقولية الإطلاق اللفظي إثباتاً ولفظاً على أربعة مباني في أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، وتبين أنه يتعذر الإطلاق اللفظي، كما لو كنّا قد سلكنا المبنى الرابع الذي لا يمكن بناءً عليه، التمسك بالإطلاق اللفظي، فهل بالإمكان التمسك بالإطلاق المقامي أو لا؟.

ويُقَرَّب الإطلاق المقامي بتقريبين .

#### التقريب الأول

وهو مطابق لما أفاده المحقق العراقي<sup>(١)</sup> وغيره من المحققين، وحاصله، أننا إذا أقمنا برهاناً على هذه القضية الشرطية وهي، أنه لو كان قصد الأمر أو القرية دخیلاً في غرض المولى، فلا بدّ له من بيانه بنحو الجملة الخبرية، حيث يتعذر عليه أخذه قيداً في متعلق الأمر في الجملة الإنشائية كما هو المفروض، وحينئذٍ نستكشف من عدم البيان عدم دخله في غرض المولى .  
أما برهان القضية الشرطية، فهو عبارة عن لزوم نقض الغرض، حيث يُقال .

أنه إذا كان قصد القرية دخیلاً في غرض المولى، ورغم ذلك لم يُبينه،

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

إذن فيلزم من عدم بيانه له نقض غرضه، وحيثنّ يتم البرهان .

وأما إذا لم يلزم من عدم بيانه له نقض غرضه، فلا يتم البرهان ولا يتم الإطلاق المقامي .

ومن هنا كان موضوع هذا التقريب، بيان أنّه، متى يلزم نقض الغرض حتى يتم البرهان، وبالتالي يتم الإطلاق المقامي .

وقد أوضح المحقق العراقي<sup>(١)</sup>، أن لزوم نقض الغرض يتوقف على أحد أمرين، إنّ تمّ أي واحد منهما تمّ لزوم نقض الغرض، وتسجّل البرهان وثبت الإطلاق المقامي .

الأمر الأول هو أن قصد القرية غالباً ما يكون من القيود المغفول عنها عرفاً، بحيث أن الإنسان العرفي غالباً وعادة لا يلتفت إلى معنى قصد القرية، ولا يخطر على باله احتمال إعتبار قصد القرية من باب الغفلة وعدم دقة النظر .

الأمر الثاني هو أنه لو سلّم أن قصد القرية من القيود غير المغفول عنها والمُلتفت إليها، فهل تجري في موردها إصالة الإشتغال عند الشك، أو أصالة البراءة كما سيأتي؟ .

وهنا في الأمر الثاني هذا، بعد تسليمه بكون قصد القرية من القيود الملتفت إليها عادة والمشكوك فيها غالباً، فإنه يُبنى على كون الشك هنا مجرى لإصالة البراءة، لا لإصالة الإشتغال .

وعليه فإن تمّ الأمر الأول أو الأمر الثاني تمّ الإطلاق المقامي عند المحقق العراقي، وإن لم يتم كلا الأمرين لم يتم هذا الإطلاق وتوضيح ذلك .

هو أنه إذا تمّ الأمر الأول، وقلنا أن قصد القرية من القيود المغفول عنها عادة عند الناس، فحيثنّ يُقال، بأن قصد القرية، لو كان دخیلاً في غرض

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

المولى، وهو يعرف أنه ممّا يَغفل عنه الناس غالباً، ولا يأتون به إذا لم يُبينه لهم، ورغم هذا لم يبينه، فيكون بذلك ناقضاً لغرضه إذن فيلزم من عدم البيان رغم كونه دخیلاً في غرضه نقض غرضه.

وعليه فيتم البرهان الأول، وحينئذٍ يُستكشف من عدم بيانه بالجملة الخبرية لما هو دخیل في غرضه الذي يُغفل عنه غالباً، يُستكشف أنه ناقص للغرض، ونقض الغرض مستحيل، كما يكون عدم البيان هذا دليلاً على عدم الدخل، وهذا إطلاق مقامي.

وكذلك لو أنكرنا الأمر الأول، وقلنا أن قصد القربة من القيود التي يلتفت إليها الناس عادة وعرفاً ورغم هذا بنينا على أن كل من شك في أخذ قصد القربة ودخله في الغرض، لو لم يقم عليه بيان، تجري البراءة في حقه، لو قلنا هذا، أيضاً يلزم منه نقض الغرض، بسبب عدم بيان المولى بالجملة الخبرية لما لو كان له دخل في غرضه للزم من عدم بيانه له نقضاً للغرض، وبذلك نستكشف أيضاً عدم الدخل في الغرض وهذا إطلاق مقامي أيضاً.

وأما إذا لم نقبل كلا الأمرين، وقلنا أن قصد القربة من القيود التي يلتفت إليها الناس عادة، خلافاً للأمر الأول، وقلنا بأن الأصل الجاري عند الشك في دخل قصد القربة في الغرض، هو إصالة الإشتغال، لا إصالة البراءة، فحينئذٍ لا يكون المولى ناقضاً لغرضه لو لم يبين إعتبار أخذ قصد القربة، حتى لو كان دخیلاً في غرضه، إذ لعله إعتد في مقام تحصيل غرضه على إصالة الإشتغال التي يُجريها المكلف عند شكه في دخل قصد القربة في غرض المولى.

وبذلك، لا يكون المولى ناقضاً لغرضه.

وعليه فلا يمكن أن نستكشف من عدم البيان عدم الدخل في الغرض.

وعلى هذا فمن ثبت عنده أحد الأمرين يتم عنده الإطلاق المقامي لنفي إعتبار قصد القربة.

وهذا التقريب يرد عليه إعتراضان.

أ- الإعتراض الأول، هو أن يُقال، بأن هذا الإطلاق المقامي بهذا البيان لا يفيدنا شيئاً في أكثر الموارد وليس هو المقصود.

وتوضيح ذلك، هو أن يُقال، بأن هذا الإطلاق المقامي بهذا البيان غاية ما يثبت هو، أن عدم بيان المولى لدخل قصد القربة بجمله خبرية، يكشف عن عدم كون قصد القربة دخیلاً في غرض المولى، وذلك ببرهان لزوم نقض الغرض لو كان دخیلاً ولم يبينه، وهذا البيان إنما ينفع فيما إذا كنا قد أحصينا تمام ما صدر عن المولى من كلمات وبيانات وجزمنا بأنه لم يصدر منه شيء طيلة حياته بخصوص دخل قصد القربة في غرضه، بحيث ثبت عندنا سكوته المطلق عن هذه الناحية، حيث نقول، بأنه لو كان قصد القربة دخیلاً في غرضه ومع هذا سكت سكوتاً مطلقاً ولم يبين، يكون هذا نقضاً للغرض، وبرهان نقض الغرض نستكشف من السكوت المطلق عدم دخله في الغرض.

ولكن لا يمكن إن نستكشف من هذا الإطلاق المتوقف على إحراز السكوت المطلق وعدم البيان عدم دخله في غرضه، إذ لعلّ المولى يبين ولكن لم يصل إلينا.

إذن لا سبيل إلى إحراز السكوت المطلق في أكثر الموارد.

نعم إن الشيء الذي نحزره، هو سكوت المولى في خصوص هذا المورد عن قصد القربة حيث قال «إغسل ثوبك مرتين» دون أن يتطرق إلى قصد القربة أو يُبين أنها دخیلة في الغرض.

ومن الواضح أن سكوت المولى عند شخص هذا المورد وشخص هذا الخطاب ليس هو السكوت المطلق الذي يكشف لنا عن عدم دخل قصد القربة في غرضه، لأنه لا يلزم من سكوته في شخص هذا المورد وهذه اللحظة، لا يلزم من ذلك نقضه للغرض، إذ لعلّه قد بين قبل هذا المورد وهذه اللحظة.

وبعبارة أخرى، أنه عندنا في المقام سكوتان.

سكوت مطلق، ومطلق السكوت، أي السكوت في حال صدور شخص خطاب «إغسل ثوبك مرتين». فإنه وإن كان السكوت المطلق يكشف عن عدم إعتبار قصد القربة، ولكن لا سبيل إلى إحرازه.

ومطلق السكوت، أي سكوته عند صدور شخص هذا الخطاب، وإن كان يوجد سبيل إلى إحرازه، وهو شهادة الراوي مثلاً، ولكن هذا لا ينفعنا في لزوم نقض غرضه، إذ لعله قد بيّنه في لحظة أخرى.

إذن فالإطلاق المقامي بهذا التقريب لا ينفع شيئاً.

ب - الإعتراض الثاني، على هذا التقريب، هو أن هذا التقريب يبرهن عقلاً على أن قصد القربة ليس شرطاً واقعياً دخليلاً في غرض المولى واقعاً حتى لو أحرزنا السكوت المطلق، لأنه لو كان دخليلاً واقعاً وعلى الإطلاق في غرض المولى ورغم سكوت المولى سكوناً مطلقاً يلزم منه نقض الغرض، مع هذا كله، فإنّ هذا التقريب لا يبرهن على نفي احتمال أن يكون قصد القربة شرطاً ذكرياً، يعني شرطاً عند ذكره والإلتفات إليه ولو على سبيل الصدفة.

وتوضيح ذلك، هو أن الشروط على قسمين.

شروط تكون شرطيتها أو جزئيتها واقعية على الإطلاق، بحيث تكون محفوظة حتى مع الغفلة والذهول، بلحاظ هذا، يُحكم ببطلان العمل لو صدر ناقصاً من الغافل والذاهل.

وهناك قسم آخر من الشروط، تكون شرطيته، شرطية ذكرية، بمعنى أن المتلفت إلى كونه شرطاً يجب عليه الإتيان به، أمّا من تركه عن غفلة وذهول، فلا ضمير عليه وعمله صحيح.

إذن فهذا الإطلاق المقامي بهذا البيان البرهاني الآنف، إنما ينفي الشرطية الواقعية المطلقة، دون أن ينفي الشروط المقيدة بالذكر والإلتفات، ولكن حتى لو قبلنا ما قيل حول القسم الأول، من أن الإطلاق لا ينفيه، لأنه

الشروط المغفول عنها عادة، ولذلك أوجبنا على المولى بيانه ليرفع عنهم الغفلة.

أقول حتى لو قبلنا بهذا، فلا يلزم من عدم بيان المولى له نقض الغرض، لأنه إن كان كما ذكر أنه شرط ذكري، وفرضنا أنه تجري إصالة الإشتغال عند الإلتفات، إذن فالمولى هنا لم ينقض غرضه ولو لم يُبين، لأن الشرطية غير موجودة أصلاً بالنسبة إلى الغافل، وبالنسبة إلى الملتفت، هي موجودة، وتجرى في حقه إصالة الإشتغال.

فهذا البيان، مع قبولنا بالقسم الأول، لا يكفي لنفي الشرطية الذكرية وإن كان ينفي الشرطية الواقعية، ولكن المقصود في المقام، هو نفي الشرطية بكل أنحاءها بما فيها الشرطية الذكرية، هذا مضافاً إلى أنه يلزم عدم كون هذا الإطلاق مفيداً لمن لا يغفلون كغفلة الإنسان العرفي.

وعليه فهذا الإطلاق المقامي غير مفيد بسبب هذين الإعتراضين.

### التقريب الثاني

للتمسك بالإطلاق المقامي، وهو التقريب الوجيه، وحاصله، هو أن يُدعى، أن المولى حينما يقول «إغسل - صلّ - » لا إشكال في أن مدلول خطابه هو الأمر والجعل في مقام بيان الحكم، وظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام ما يأمر به ويطلبه، لكن لا بنحو يكون الأمر منظوراً إليه بالنظر الإستقلالية، بل بما هو طريق إلى غرضه، لأن المولى إنما يهتم بإيصال أمره إلى عبده بإعتبار أن أمره كاشف عن غرضه، وليس من باب أنه أمر بما هو أمر، فالأمر ملحوظ عرفاً من قبل الأمر بنحو المعنى الحرفي وبما هو معبر وكاشف عن الغرض، إذن فهو في مقام بيان تمام الغرض.

وحينئذٍ، فإذا ثبت بالظهور الحالي المقامي، أنه في مقام بيان تمام الغرض، وإن لم يكن الغرض هو المدلول المطابقي للخطاب، ولكن حيث أن مدلوله المطابقي، وهو الأمر، ملحوظ طريقاً إلى الغرض وكاشفاً عنه، فيكون

المولى بحسب ظهور حاله ، في مقام بيان تمام غرضه عند التصدي لبيان تمام أمره ، وحينئذ إذا سكنت عن شيء ولم يبين دخل قصد القرية ولو بنحو الجملة الخبرية ، ينعقد الإطلاق بإعتبار الظهور الحالي ، لا بإعتبار برهان نقض الغرض ، فيقال ، بأن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان تمام غرضه بواسطة أمره الكاشف عن غرضه ، وحيث أنه لم يبين دخل قصد القرية في الغرض ولو بالجملة الخبرية ، يُستكشف من ذلك ، عدم دخله .

وهذا إطلاق مقامي ، يرجع إلى باب الظهور الحالي لكلام المولى ، ولا بأس بإدعائه في المقام الأول وهو تأسيس الأصل اللفظي عند الشك في التبعية والتوصلية .

## المسألة الثانية

وهي فيما إذا شك في كون واجب تعبدياً أو توصلياً بالمعنى المعروف للتوصلي، وهو ما لا يحتاج سقوطه إلى قصد القرية، فما هو الأصل العملي عند الشك، بعد فرض عدم الدليل الإجتهادي من الإطلاقات اللفظية، لإثبات التوصلية، فهل مقتضى القاعدة، هو أصالة البراءة، أو أصالة الاشتغال؟. المتبادر إلى الذهن بدوياً، أن المقام صغرى من صغريات الأقل والأكثر الإرتباطيين، حيث أنه لو فرض إعتبار قصد القرية، فليس هو واجباً مستقلاً، وإنما هو جزء من الواجب الأصلي، فيرجع الشك في الحقيقة، إلى دوران الأمر في الواجب، بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فإذا بُني هناك على البراءة بُني هنا على البراءة، وإذا بُني هناك على الاشتغال، بُني هنا على الاشتغال.

ولكن تفصيل الكلام في ذلك هو: أنه إن بُني على أن قصد القرية ممّا يمكن أن يتعلق به الأمر الشرعي، فإمّا أن يُقال بتعلق نفس الأمر الأول به، بناء على إمكان أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر الأول، وإمّا بتعلق أمر ثانٍ به، بناء على مسلك متمم الجعل، حيث يُتصور أمران، أحدهما متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بقصد القرية، فعلى هذين المسلكين تجري البراءة عند الشك في إعتبار قصد القرية.

أمّا على المسلك الأول، وهو فيما إذا كان قصد القرية ممّا يمكن أخذه في الأمر الأول، إذن فحاله حال سائر ما يُشك في جزئيته وشرطيته، فيكون

المقام من صغريات الأقل والأكثر الإرتباطيين، فتجري البراءة هنا، بناء على جريانها هناك.

وأما على المسلك الثاني، القائل بمتعم الجعل، فإن متمم الجعل جوهرأً وروحاً روح الأمرين الضمنيين، وإن لم يكونا أمرين ضمنيين بحسب الجعل، ولكن كأنهما أمران ضمنيان روحاً وجوهرأً.

فعلى هذا، إذا شكَّ في قصد القرية، يكون الشك في الوجوب الزائد، فتجري البراءة، إذ يُقال، بأن وجوب أصل الصلاة معلوم، ووجوب قصد القرية بالجعل الثاني مشكوك، فتجري البراءة عن هذا الوجوب المشكوك.

وكذلك أيضاً، تجري البراءة، بناءً على مسلكنا في تصوير حقيقة الواجب التعبدية، حيث أننا وإن ذهبنا إلى أن قصد القرية لا يمكن أن يتعلق به لا الأمر الأول ولا الأمر الثاني، ولكن مسلكنا أن الأمر التعبدية ينحل إلى أوامر متعددة، «إلى صلّ»، وكلما صليت صلّ إلى أن تأتي بالصلاة بقصد القرية»، بينما الأمر التوصلية أمر واحد، يسقط بمجرد الإتيان بالفعل، وعلى هذا المسلك، لو شكَّ في واجب، أنه تعبدية أو توصلية، فهذا معناه، الشك في وجود أمر ثاني بـ «صلّ»، بعد أن أتيت بالصلاة بدون قصد القرية، وعدم وجود أمر ثاني، فيرجع الشك، إلى الشك في الوجوب الشرعي الزائد، فتجري البراءة عنه.

نعم هذا الوجوب الشرعي الزائد المشكوك على مسلكنا، ليس هو وجوب قصد القرية، بل هو وجوب تكرار نفس الفعل.

إذن على هذه المسالك الثلاثة ينبغي القول بإجراء البراءة، لأن التعبدية مرجعها إلى وجوب شرعي زائد، فالشك في التعبدية، شك في الوجوب الشرعي الزائد، فتجري البراءة، كما هو الحال في سائر موارد الشك في التكليف.

وإنما الكلام، بناء على مبنى المحقق الخراساني (قده) الذي يقول<sup>(١)</sup>، بأن الأمر التعبدي، أمر واحد متعلق بذات الفعل، ولا يُتصور الأمر بقصد القربة، لأ بالجعل الأول، ولأ بالجعل الثاني، كما لأ يتصور أمراً ثانياً بذات الفعل، بل هو يرى، أن الأمر الأول متعلق بذات الفعل، ولكن في موارد التعبديات، لا يسقط هذا الأمر، بمجرد الإتيان بالفعل، بل يبقى ببقاء غرضه، وحيث أن الأمر لأ يسقط، فالعقل يحكم بلزوم الخروج عن عهده، وذلك بإسقاطه<sup>(٢)</sup> بالإتيان بالفعل مع قصد القربة، وعلى هذا المبنى، لو شك في واجب، أنه تعبدي أو توصلي، فما هو الأصل العملي؟. فهل تجري البراءة، أو الإشتغال؟؟.

ظاهر كلام المحقق الخراساني، أنه تجري في المقام، أصالة<sup>(٣)</sup> الإشتغال، حتى لو قيل بجريان البراءة في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين.

ولتوضيح الحال في ذلك، لأ بُدّ من إستعراض المسألة في جهتين.

الجهة الأولى، هو أنه، لو قلنا بالبراءة العقلية في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين، فهل تجري البراءة العقلية في المقام أو لا تجري؟.

الجهة الثانية، هو أنه لو قلنا بالبراءة الشرعية، في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين، فهل تجري البراءة الشرعية في المقام، أو لا تجري؟. ففي الجهة الأولى، نتكلم في جريان البراءة العقلية وعدم جريانها، وفي الجهة الثانية، نتكلم في جريان البراءة الشرعية وعدم جريانها في المقام.

#### أما الجهة الأولى:

فالمحقق عندنا، أن البراءة العقلية، لأ أساس لها في الأحكام الشرعية،

---

(١) المشكيني: ج ١ ص ١١١.

(٢) مشكيني: ج ١ ص ١٠٧.

(٣) مشكيني ج ١ ص ١١٣.

إذ لا نؤمن بأصالة البراءة العقلية، ولا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن هذه القاعدة مطلبٌ خُلِطَ فيه بين الأحكام الشرعية، والأحكام العرفية العقلانية، إذ أن مورد هذه القاعدة، هو أحكام العقلاء بالنسبة إلى مواليتهم، لا أحكام الشارع بالنسبة إلى المكلفين، ولكن الأصوليين، عمّموا هذه القاعدة للأحكام الشرعية أيضاً، وهذا الأمر تحقيقه متروك إلى بحث البراءة إن شاء المولى تعالى.

إلّا أننا نتكلم بناءً على مشربهم، من القول بقبح العقاب بلا بيان، وجريان البراءة العقلية، لنرى أنه، هل تجري البراءة أو لا تجري؟.

ومن أجل توضيح ذلك لا بُدّ من إستعراض مهم الوجوه التي يستند إليها، في بحث الأقل والأكثر الإرتباطيين، لإثبات الإشتغال العقلي، والمنع من جريان البراءة، لنرى أن تلك الوجوه التي يُستدل بها هناك على الإشتغال، هل تجري في المقام أو لا تجري؟. وعلى فرض جريانها، فهل أنّ الجواب الذي يُجاب به عن تلك الوجوه في تلك المسألة، يُجاب به أيضاً عن تلك الوجوه في هذه المسألة، أو لا يُجاب به عن تلك الوجوه في هذه المسألة.

إذن فنستعرض مقدّمةً، مهمّ الوجوه التي تُذكر أدلة على أصالة الإشتغال هناك وهي عديدة.

### الوجه الأول

دعوى تشكيل العلم الإجمال في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك بأن يقال بأن المكلف، إذا شك في جزئية السورة، فيكون لديه علم إجمالي إما بوجوب الأقل لا بشرط ومطلقاً، أو بوجوبه بشرط شيء مقيداً، وهذا علم إجمالي يُدعى تنجيذه في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين، حيث أنّ هذا العلم الإجمالي بوجوب شرعي، متعلق، إمّا بالمطلق، وإمّا بالمقيد.

وهذه الصيغة لإجراء أصالة الإشتغال بقانون العلم الإجمالي، لا معنى

لإدعائها في المقام، بناء على مسلك صاحب الكفاية وأمثاله<sup>(١)</sup>، إذ نعلم بأن الوجوب الشرعي، قد تعلق بالمطلق، سواء كان تعدياً أو توصلياً، ولم يتعلّق بالمقيّد، لأن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر مستحيل، فالأمر الشرعي بناء على مسلك صاحب<sup>(٢)</sup> الكفاية ونظائره لم يتعلّق بالمقيّد يقيناً، سواء كان تعدياً أو توصلياً، بل تعلق بالمطلق، فلا يوجد علم إجمالي بالوجوب المردّد بين المطلق والمقيّد، فتلك الصيغة للعلم الإجمالي، غير واردة على المبنى الذي نتكلّم عنه.

## الوجه الثاني

لإجراء أصالة الإشتغال العقلية، في موارد الأقل والأكثر، هو أن يُقال: بأنه لو سلّم، أنّ هذا العلم الإجمالي، منحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل، وإلى الشك البدوي في وجوب الزائد على الكلام، والتفصيل في مسألة الإنحلال، لكن المكلف، يقطع بوجوب الأقل، ولا إشكال بوجوب الإتيان بما ينطبق عليه الأمر بالأقل، ليخرج عن عهده.

ومن الواضح، أن الأمر بالأقل هنا، المعلوم تفصيلاً، مردّد، بين أن يكون أمراً نفسياً إستقلالياً، أو أمراً ضمّنياً، لأن السورة إن كانت جزءاً من الأمر بالأقل، «بالسعة التي هي غير السورة» فيكون الأمر بالأقل أمراً ضمّنياً، وإن لم تكن السورة جزءاً، فالأمر بالأقل يكون إستقلالياً، وهذا الأمر بالأقل، إن كان إستقلالياً، فمتعلّقه قابل للإنطباق على التسعة المجردة عن العاشر، لأنّ متعلّقه حيثنّ يكون مطلقاً، وأمّا إذا كان الأمر بالأقل أمراً ضمّنياً، فالأمر الضمني يستحيل أن يتعلّق بالمطلق، بل إنّما يتعلّق بالطبيعة المهملة الغير القابلة للسريان إلى فاقد القيد، «يعني إلى التسعة المجردة عن العاشر».

إذن المكلف العالم تفصيلاً بوجوب الأقل، لو أتى بتسعة بلا عاشر، فهو

(١) مشكيني: ج ١ ص ١١٤.

(٢) مشكيني: ج ١ ص ١١٢.

لم يقطع بأن معلومه التفصيلي ينطبق على ما أتى به أو لا ينطبق على ما أتى به، لأن الأمر بالأقل إن كان أمراً ضمناً، فمتعلقه لا يُعقل فيه الإطلاق والإنطباق على الفاقد، وإن كان أمراً إستقلالياً، فينطبق على الفاقد، إذن فهو يشك بأن متعلق الأمر بالأقل المعلوم تفصيلاً، ينطبق على ما أتى به أو لا ينطبق على ما أتى به، فتجري أصالة الإشتغال.

وهذه الصيغة لهذا الوجه الثاني لا تجري في المقام، بناء على المبنى الذي نتكلم عليه، حيث نعلم على كل حال بأن الأمر تعلق بالمطلق، ولم يتعلق بالمهمل بل بالمطلق، لإستحالة وقوف الآخر على خصوص الحصة المقيدة بقصد القرية، إذن فالأمر تعلق هنا بالمطلق، وإتّما الشك في أن غرض المولى إستوفي بذلك أو لم يُستوفَ، فإنطباق متعلق الأمر المعلوم تفصيلاً على ذات الصلاة، مُحرز وجداناً، وليس هذا من قبيل ذاك، إذن فصيغة الوجه الثاني لو أُجريت هناك، لا تجري في المقام.

### الوجه الثالث:

لو سُلم بأن الأمر بالأقل، على كل حال، متعلقه هو ذات الأقل، سواء كان أمراً إستقلالياً أو أمراً ضمناً، وذات الأقل ينطبق على الفاقد كما ينطبق على الواجد، على كلام متروك إلى بحث الأقل والأكثر الإرتباطيين، ولكن يُقال، بأن المكلف لو أتى بالأقل من دون سورة، فما أتى به، وإن كان مصداقاً للأقل وجداناً، لكن مع هذا لم يحرز سقوط الأمر بالأقل، فإن سقوطه بالإتيان بالأقل المجرد عن السورة مشكوك فيه، لوضوح أن الأمر بالأقل، إن كان أمراً إستقلالياً، فسوف يسقط بالإتيان بمتعلقه، وأمّا إذا كان أمراً ضمناً، فباعتبار أن الأوامر الضمنية متلازمة في الثبوت والسقوط، فهو لا يسقط وحده، بل يسقط مع سائر الأوامر الضمنية الأخرى، إذن فسوف يبقى ولن يسقط في المقام.

وفرق هذا الوجه، عن الوجه السابق، أن في الوجه السابق، كان يُقال، إن إنطباق الأقل على المأتي به غير محرز، لأن الأقل، لعلّه ليس له إطلاق

للفاقد، أمّا في هذا الوجه الثالث، يُفترض أن إنطباق الأقل على الفاقد محرز، لكن سقوط الأمر المتعلق بالأقل غير محرز، فإن الأمر بالأقل معلوم تفصيلاً، والشغل اليقيني يستدعي السقوط اليقيني، وفي المقام، لو أتى بالأقل من دون زيادة، فهو لم يقطع بسقوط الأمر بالأقل، لأنّ الأمر بالأقل، إن كان ضمناً فلا يسقط، وإن كان إستقلالياً يسقط.

وهذا الوجه بهذه الصيغة، يمكن إجراؤه في محل الكلام، بأن يُقال هنا أيضاً، أنّ الأمر المتعلق بذات الصلاة معلوم تفصيلاً ووجداناً، فلو أتى المكلف بذات الصلاة بلا قصد القربة، فإن كان هذا الأمر توصلياً، يسقط بالإتيان بذات الفعل، وإن كان تعبدياً، فالمفروض على مبنى «الأخوند» أنه لا يسقط بالإتيان بذات الفعل، بل يبقى ببقاء علته وملاكه، إذن فالمكلف، يشك في سقوط هذا الأمر المعلوم تفصيلاً، وعدم سقوطه، وحيث أن الشك في السقوط، فتجري أصالة الإشتغال، لأن الشغل اليقيني، يستدعي الإسقاط اليقيني، فهذا الوجه بهذا التقريب، يمكن أن يأتي في محل الكلام.

#### الوجه الرابع:

لو تركنا الأمر، وقطعنا النظر عنه، وقلنا أنه من ناحية الأمر، لم يحصل تنجيز، ولكن نلتفت إلى الغرض والملاك، فإن الواجب الإرتباطي، وراءه غرض معلوم وجداناً، فمثلاً معراجية المؤمن التي هي غرض من الصلاة ولو بمعنى شأنية المعراجية لأفعلية المعراجية، فهذا الغرض وهذه المعراجية الشأنية، يُشك بحصوله بالأقل، فلعلّه لا يحصل إلّا بضم السورة إلى الأقل، فيكون المورد، من موارد الشك في المحصل للغرض المولوي المعلوم وجداناً، وكلّما كان الشك في المحصل تجري أصالة الإشتغال.

وهذا الوجه بنفس صيغته يمكن إجراؤه في محل الكلام أيضاً، بأن يُقال، يوجد هنا غرض معلوم للمولى، وهذا الغرض يُشك في تحصيله بالإتيان بالصلاة بدون قصد القربة، إذن فيكون من الشك في المحصل، فتجري أصالة الإشتغال.

وفرق هذا الوجه عن الوجوه السابقة، أن هذا الوجه الرابع، ناظر إلى الغرض والملاك، والوجوه السابقة، ناظرة إلى مرحلة الوجوب، لا إلى مرحلة الملاك:

إلى هنا إتضح، أن الوجهين الأولين بصيغتهما المطروحة، لا يمكن إجراؤهما في محل الكلام، على المبنى الذي نلاحظه، وأما الوجهان الأخيران بصيغتهما المطروحة، يمكن إجراؤهما في محل الكلام.

فمن هنا يقع الكلام، في أن الوجه الثالث أو الرابع اللذين يمكن إسراؤهما في محل الكلام، هل أن الجواب الذي يُجاب به عنه هناك ويثبت به البراءة، أيضاً يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، أو لا يمكن إسراؤه؟. فإن فرض أن ذاك الجواب الذي أُجيب به عن الوجه الثالث والرابع في تلك المسألة يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، إذن تثبت البراءة في كلا المقامين، وأما إذا كان ذاك الجواب لا يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، فتثبت حينئذٍ، فرضية الأخوند «قد»، وهي جريان البراءة هناك، وأصالة الإشتغال هنا، وإذا كان الجواب الذي أُجيب به هناك، لا يجري هنا، إذن ماذا هو الجواب؟.

والآن تنتقل إلى تشخيص الجواب، حتى نرى أن الجواب الذي أُجيب به عن الوجه الثالث والرابع هناك، هل يجري هنا في المقام، أو لا يجري؟. ولنبدأ بالوجه الثالث.

## بيان دفع الوجه الثالث

الوجه الثالث لإصالة الإشتغال هو، دعوى أن الأمر بالأقل معلوم تفصيلاً، والعقل يحكم بلزوم تحصيل الجزم بسقوطه، لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ومن الواضح، أن المكلف في باب الأقل والأكثر، لو أتى بالتسعة أجزاء ولم يأتِ بالجزء العاشر المشكوك، فهو لا يعلم بسقوط الأمر بالأقل، لأن الأمر بالأقل، إن كان إستقلالياً، يسقط، وإن كان ضمناً فلا يسقط، للتلازم بين الأوامر الضمنية في السقوط والثبوت، إذن فلا بُدَّ من الإتيان بالزائد لكي يحصل الفراغ اليقيني والعلم بالسقوط، ومعه تجري أصالة الإشتغال في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وهذا الوجه الثالث، يُدفع في باب الأقل والأكثر، بهذا البيان ويقال: بأن المكلف، إن أتى بالتسعة، ولم يأتِ بالعاشر، فهو وإن كان يشك في سقوط الأمر بالأقل لإحتمال كونه ضمناً، ولكن هذا الشك في سقوط الأمر بالأقل، هو من تبعات الشك في وجود الأمر الضمني الزائد، لأنَّ المكلف إنما يشك في سقوط الأمر بالأقل، لإحتمال أن يكون الأمر بالأقل توأماً مع أمر ضمني آخر، وهو الأمر بالزائد، فإذا كان الشك في السقوط من تبعات الشك في تكليف زائد، فحينئذٍ، التأمين عقلاً، عن ذاك المنشأ، عن التكليف بالزائد، يستدعي عقلاً أيضاً، التأمين من ناحية هذا الشك في السقوط، فلا تجري أصالة الإشتغال.

وخلاصة هذا البيان، أن الشك في السقوط على نحوين .

فتارة يكون الشك في السقوط، ناشئاً من الشك في تكليف زائد، بحيث يكون الشك في التكليف الزائد، تحت البراءة عقلاً، إذن فمثل هذا الشك في السقوط الذي هو من تبعات الشك في التكليف الزائد، هو أيضاً تحت البراءة عقلاً، ولا يحكم العقل بأصالة الإشتغال في مثله .

وتارة أخرى يكون الشك في السقوط، لا بسبب الشك في تكليف زائد، كما لو فرض أن المكلف شك في أنه صلى أو لم يصل، فهنا شك في السقوط ليس ناشئاً من الشك في تكليف زائد، لكي يكون تحت التأمين العقلي، بل في مثل ذلك تجري أصالة الإشتغال لأ البراءة .

والكلام في بحث الأقل والأكثر الإرتباطيين، أن الشك في سقوط الأمر بالأقل، ناشئاً من الشك في التكليف الزائد، وحيث أن الشك في التكليف الزائد، مشمولاً للبراءة العقلية، إذن فالشك في السقوط الناشئ من تبعات ذلك الشك في التكليف الزائد، أيضاً يكون مشمولاً للبراءة العقلية، وبذلك يندفع الوجه الثالث في بحث الأقل والأكثر، لإثبات الإشتغال .

لكن هذا الدفع، لا يأتي في محل الكلام، حيث أن الشك في سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها، لا بقصد القربة، ليس ناشئاً من الشك في التكليف الزائد، إذ لا يُحتمل التكليف بقصد القربة بحسب الغرض، حيث أن الكلام على مبنى من لا يتعلل إنبساط التكليف على قصد القربة، فالشك في سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها، بلا قصد القربة، ليس من تبعات شك بدوي في تكليف زائد، حتى يكون التأمين العقلي بلحاظ المنشأ، سارياً أيضاً إلى تبعاته .

إذن فالشك في سقوط الأمر بالصلاة عند الإتيان بها بلا قصد القربة، داخل في الشك في السقوط الغير الناشئ من الشك في التكليف الزائد، فتجري فيه أصالة الإشتغال .

## دفع بيان دفع الوجه الثالث

سبق بيان، يمكن من خلاله إيجاد فرق بين مسألة الأقل والأكثر الإرتباطيين، وبين محل الكلام، فهناك يُقال، أن الشك في السقوط مجرى للبراءة، لأنه من تبعات الشك في التكليف البدوي الزائد. وأما هنا، فالشك في السقوط، مجرى لأصالة الإشتغال، لأنه ليس من تبعات الشك البدوي في التكليف الزائد.

إلاً أن هذا البيان، ليس صحيحاً، وتوضيح ذلك:

أن الشك في السقوط، على نحوين.

النحو الأول هو: أن يكون الشك في سقوط الأمر ناشئاً من احتمال مطلب يرجع إلى المولى بيانه.

والنحو الثاني هو: أن يكون الشك في السقوط، ناشئاً من جهة ترجع إلى العبد لا إلى المولى.

وحيثُذ، النحو الثاني للشك في السقوط، مجرى لأصالة الإشتغال عقلاً، وهو ما إذا كان الشك في السقوط، ناشئاً من جهة ترجع إلى العبد وليس من وظيفة المولى بيانها.

ومقصودنا من هذه الجهة، هي عالم الإمتثال، بمعنى أن يكون الشك في السقوط، ناشئاً من شك المكلف في الإمتثال وعدمه، كما لو عُلِمَ بأن

الصلاة واجبة، وشك في سقوط هذا الأمر، للشك في أنه صلى أم لا؟. وهنا تجري أصالة الإشتغال بلا إشكال.

وأما النحو الأول للشك في السقوط، وهو فيما إذا كان الشك في السقوط، ناشئاً من جهة غير الإمتثال، سواء كانت هذه الجهة، عبارة عن وجوب شيء زائد، كما هو الحال في موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين، أو كانت عبارة عن دخل شيء زائد في الغرض، كما هو الحال في موارد التعدي والتوصلي، فعلى كل حال، المنشأ للشك في السقوط، أمر يعود إلى المولى لا إلى العبد، فإن المولى، هو الذي يبيّن الأمر بالزائد، وهو يبيّن، دخل قصد القربة في الغرض.

والشك في السقوط، نشأ من الشك في دخل الزائد، إمّا في الأمر كما هو الحال في غير قصد القربة، وإمّا في الغرض كما هو الحال في قصد القربة.

إذن فمثل هذا الشك في السقوط، يكون مجرى للبراءة عقلاً، لأنه يرجع إلى الشك في جهة ترجع إلى المولى، لا إلى العبد.

وعلى هذا، إذا بيّنا هذا المطلب بهذه الصيغة نقول في المقام، أنه لا فرق في جريان البراءة، بين موارد الأقل والأكثر، وبين محل الكلام، لأن الشك في السقوط في كل منهما، لا يرجع إلى الشك في ذات الإمتثال وفي ذات الإتيان بالمتعلق الذي هو في عهدة المكلف، وإنما يرجع إلى خصوصيات، في عهدة المولى بيانها، وهي دخل الزائد في الأمر أو دخله في الغرض.

إذن فالبراءة، تجري في كلا الحالين، هذا هو البيان الأول مع جوابه.

## بيان، دفع الوجه الرابع

البيان الثاني لتصوير الفرق بين مسألة الأقل والأكثر، وبين محل الكلام، مبني على الوجه الرابع القائل بمسألة الغرض، والقائل أيضاً في مسألة الأقل والأكثر، أنه يُعلم بوجود غرض وحداني مترتب على مجموعة من الأجزاء والشرائط، فإذا شك في جزئية شيء أو شرطيته، يكون من موارد الشك في المحصل بالنسبة إلى ذلك الغرض، فإن الغرض معلوم، وإنما الشك في المحصل له، والشك في المحصل مجرى لأصالة الإشتغال.

وهذا الوجه الرابع يُجاب عنه هناك ببيان، وهو أن يُقال: بأن الشك في المحصل للغرض بما هو غرض، ليس مجرى لأصالة الإشتغال، بل الشك في المحصل للواجب، يكون مجرى للإشتغال، وذلك، لأن الغرض بما هو غرض، لا يقع تحت عهدة المكلف عقلاً حتى يكون ملزماً بإيجاد محضه، كما يقع الواجب بما هو واجب في عهده عقلاً، وإنما يقع الغرض في عهدة المكلف، بمقدار ما يتصدى المولى لتحصيله والتسبب إليه تشريعاً، ومن الواضح، أن هذا المقدار الذي تسبب المولى إلى تحصيله تشريعاً، هو مردّد بين الأقل والأكثر، حيث لا علم بأن المولى هل أمر بالتسعة أو أمر بالعشرة، فالقدر المتيقن من تصدّي المولى وتسببه التشريعي إلى التحصيل، إنما هو التسعة، والزائد على ذلك مشكوك، فيكون مجرى للبراءة.

وهذا الجواب يتم في المقام، في موارد يكون الجزء المشكوك، أو

القيد المشكوك، ممّا يمكن للمولى التصدي إلى تحصيله بالأمر به، كما هو الحال في السورة مثلاً، وأمّا إذا كان الشك، في دخل شيء في الغرض، وكان لا يُعقل للمولى تحصيله والتسبب إليه تشريعاً، كما هو الحال في قصد القرية، فحينئذٍ، الغرض بنفسه يقع تحت العهدة.

فهناك فرق بين غرض، يتمكن المولى من التصدي إلى تحصيله، وغرض لا يتمكن المولى من التصدي إلى تحصيله، فالغرض الذي يمكن للمولى التصدي إلى تحصيله بالأمر بمحصّله، فمثل هذا الغرض لا يقع تحت العهدة بما هو غرض، وإنّما الذي يقع تحت العهدة عقلاً، هو مقدار ما تصدّى المولى إلى تحصيله من ذلك الغرض، وأمّا إذا كان الغرض سنخ غرض، لا يتمكن المولى من التصدي إلى التسبب لتحصيله تشريعاً، كما لو كان المولى عاجزاً عن الكلام أصلاً، فمثل هذا الغرض بما هو غرض، يقع في العهدة، فإذا شك في محصّله، تجري أصالة الإشتغال.

وبحث التعبدي والتوصلي، من قبيل القسم الثاني للغرض، لأن المفروض، أن المولى لا يتمكن من الأمر بقصد القرية، فتجري أصالة الإشتغال.

## دفع بيان دفع الوجه الرابع

وهذا البيان لوجه الفرق، أيضاً بين مسألة الأقل والأكثر، وبين محل الكلام، بحيث لو بُني على البراءة هناك، يُبنى على الإشتغال هنا غير تام، وذلك لوضوح، أن المولى وإن كان لا يتمكن من الأمر بقصد القربة، لكن يتمكن من التصدي لتحصيله، ولو بالإخبار عن غرضه، وبهذا يكون أيضاً الغرض داخلاً في العهدة بمقدار التصدي لأكثر من ذلك، ولا يُقاس هذا على ما إذا كان المولى لا يتمكن من الكلام أصلاً، إذ لا بأس حينئذٍ بافتراض دخول الغرض بما هو غرض في العهدة، وأما في المقام، فالتصدي للتحصيل المولوي، أيضاً ممكن، لكن لا بالأمر وبالجملّة الإنشائية، وإنّما بالجملّة الخبرية، فالكلام فيه هو الكلام في الأقل والأكثر.

وهكذا يتضح، أن الصحيح، هو أنه لو بُني على البراءة العقلية في الأقل والأكثر الإرتباطيين، ينبغي أن يُبنى على البراءة العقلية في المقام.

## الجهة الثانية

### في جريان البراءة الشرعية وعدم جريانها

وأما الكلام في البراءة الشرعية، فهو أنه، لو قلنا بجريانها في الأقل والأكثر الإرتباطيين، فقد يُقال في المقام، في التعبدية والتوصلي، بعدم جريانها، وذلك، لأن أدلة البراءة الشرعية ناظرة إلى التكليف، ومن الواضح أن في مقام التعبدية والتوصلي، المفروض أنه، لا يُحتمل التكليف بقصد القربة، وإنما المحتمل، دخله في الغرض الواقعي لا في التكليف، وحيث أنه لا يُحتمل التكليف به، وإنما يُحتمل دخله في الغرض الواقعي لا في التكليف، وحيث أنه لا يُحتمل التكليف به، وإنما يُحتمل دخله في الغرض الواقعي، فلا معنى لجريان البراءة الشرعية في المقام، لأن جريانها، إنما يأتي، فيما إذا شك في الوجوب، أو الحرمة، كما هو الحال في موارد الأقل والأكثر.

وأما هنا فلا شك في الوجوب والحرمة، إذ لا يُعقل تعلق الأمر بقصد القربة، وإنما الشك في أمر واقعي، وهو دخل قصد القربة في الغرض، إذن فلا تجري البراءة الشرعية من هذه الناحية، ولا يكون دليل البراءة الشرعية شاملاً له.

وهذا الكلام والبيان للفرق، في غير محله، وذلك، لإمكان دعوى أن دليل البراءة الشرعية، لا يختص بخصوص ما كان حكماً إنشائياً، بل كما يشمل الأحكام الإنشائية، يشمل أيضاً كل جهة مولوية قابلة عقلاً للتحميل من جهة المولى على العبد، سواء كانت هذه الجهة حكماً إنشائياً أو غرضاً

نفسانياً، أضف إلى ذلك، أن عناوين الإلزام والتكليف، تُنتزع حتى من الجملة  
الخبرية، فإن المولى إذا بيّن دخل قصد القربة في الغرض، ولو بنحو الجملة  
الخبرية، يُنتزع من ذلك عرفاً عنوان التكليف والإلزام، وهذا أيضاً، يكفي في  
شمول دليل البراءة الشرعية له.

إذن فالصحيح، هو جريان البراءة عقلاً، لو قيل بالبراءة العقلية، وشرعاً  
أيضاً.

هذا تمام الكلام في بحث التعبد والتوصلي، ومن الكلام في قصد  
القربة، ظهر الكلام في مثل قصد الوجه، والتمييز، بلا حاجة إلى تخصيص  
كلام لهذه التوابع.

## الفصل الثاني

### في تقسيمات الواجب

الواجب، كما ينقسم إلى تعبدى وتوصلى، ينقسم أيضاً إلى نفسى وغيرى، وتعينى وتخيرى، وعينى وكفائى .

ولهذا عُقد فصل آخر، لتحقيق مقتضى إطلاق الصيغة، فهل أن إطلاق الصيغة، يقتضى كون الواجب نفسياً تعيينياً عينياً، في مقابل الغيرى والتخيرى والكفائى؟ .

ومن هنا يقع الكلام في ثلاث جهات .

#### الجهة الأولى

الكلام في هذه الجهة، يدور حول تحقيق مقتضى إطلاق الصيغة، من حيث النفسية والغيرية، فيما إذا قال المولى، «تَوْضاً، وأنصب السَّلم»، ودار أمر الوضوء ونصب السَّلم، بين أن يكون واجباً نفسياً، أو واجباً غيرياً، فما هو مقتضى إطلاق الصيغة؟ .

المعروف أن إطلاق الصيغة، يقتضى النفسية، في مقابل الغيرية، وهذا المطلوب يمكن أن يُبين بثلاث تقرّيات .

#### التقريب الأول:

هو دعوى التمسك بالإطلاق الأحوالى للوجوب، في دليل «تَوْضاً»، إذ

يُقال، أن مقتضى الإطلاق الأحوالي للوجوب، في هذا الدليل، أن وجوب الوضوء ثابت في كل الأحوال، سواء، وجبت الصلاة، أو لم تجب، وسواء، زالت الشمس، أو لم تزل، وهذا يستلزم كونه واجباً نفسياً، إذ لو كان غيرياً، لإستحالة إطلاقه الأحوالي، لفرض عدم وجود الأمر بذِي المقدمة، وعدم فعليتها، لأن الوجوب الغيري، ملازم للوجوب النفسي لذي المقدمة. وإذا ثبت بالإطلاق الأحوالي لدليل «توضاً»، أن وجوب الوضوء ثابت على كل حال، إذن تثبت النفسية، والنفسية هذه، تكون مدلولاً إلزامياً للإطلاق، لا مدلولاً مطابقاً، لأن المدلول المطابقي، إنما هو الإطلاق الأحوالي، وشؤون الوجوب لتمام الأحوال، وهذا بما هو هو، ليس معناه الوجوب النفسي، ولكن هذا الإطلاق في المقام يستلزم نفي الغيرية، وبالتالي تتعين النفسية.

وإستفادة النفسية من الإطلاق بهذا التقريب، يتوقف على تصوير الإطلاق الأحوالي، وعلى أن لا يكون هذا الواجب المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً، ملازماً مع ذاك الوجوب النفسي على كل تقدير.

وتوضيح ذلك: أن المولى، تارة يقول، «توضاً»، من دون أن يقيد وجوب الوضوء بالزوال، ولا ندرى، أن وجوب الوضوء منوط بوجوب صلاة الظهر، أو من ناحية كونه واجباً نفسياً؟ ففي مثل ذلك، يمكن إثبات النفسية بالإطلاق الأحوالي بالبيان السابق.

وتارة أخرى، يقول المولى، «توضاً إذا زالت الشمس»، بحيث كان وجوب الوضوء مقيداً بقيد، ففرض أن ذاك القيد ملازم دائماً مع وجوب الصلاة.

إذن الإطلاق هذا، بهذا التقريب، لا يكون تاماً، لأن النفسية، إنما أثبتت بالدلالة الإلزامية للإطلاق الأحوالي، وهنا لا يوجد إطلاق أحوالي في الوجوب بحسب الفرض، لكي يثبت بهذا الإطلاق، أن الوجوب ثابت على كل حال، سواء زالت الشمس أو لم تزل، كي يُستنتج من ذلك، أن الوجوب نفسي لا غيري.

إذن هذا التقريب قاصر في الجملة، بمعنى أنه يفيد، لإثبات النفسية فيما إذا فُرض إطلاق أحوالي في دليل وجوب الوضوء، بحيث يشمل صورة فقدان وجوب الصلاة، وأما إذا لم يكن فيه مثل هذا الإطلاق الأحوالي، فليس بالإمكان، إثبات كون الوضوء واجباً نفسياً.

وقد يُقال، وإن كان هذا الإطلاق قاصراً عن إثبات النفسية في هذا الفرض، لكن لا أثر لذلك، فإنه، إذا قال المولى «توضاً»، فهنا، أثر في إثبات النفسية، وهو فعليّة الوجوب على جميع الأحوال، حتى قبل الزوال، ولكن إذا قال المولى «إذ زالت الشمس فتوضاً»، فهنا لا بُدّ من الإتيان بالوضوء بحكم العقل على كل حال، إمّا لأنه نفسي، أو لأنه ممّا توقّف عليه الواجب النفسي الذي هو الصلاة ولا أثر لإثبات النفسية والغيرية، لأنه إذا لاحظنا حالة ما قبل الزوال فلا يجب الوضوء سواء كان نفسياً أو غيرياً ويجوز تركه لأنه مقيد بالزوال، إذن، فقبل الزوال، هو حالة عدم زوال ويجوز تركه، وإذا لاحظنا حالة ما بعد الزوال، فعلى كل حال لا بُدّ من الوضوء، سواء كان نفسياً أو غيرياً، فأثّر أثر يبقى للإطلاق الذي يثبت النفسية، إذن فلا أثر للنفسية حينئذٍ.

وهذا الكلام غير صحيح، فإنه يبقى مع هذا أثر للنفسية فإن إطلاق الصيغة في قوله، «توضاً إذا زالت الشمس»، إن كان يوجب النفسية، إذن يتسجّل على المكلف واجبان نفسيان، أحدهما الوضوء، والآخر الصلاة، بحيث لو تركهما معاً، لعوقب بعقابين، لأنه ترك واجبين نفسيين، بخلاف ما إذا كان إطلاق الصيغة لا يقتضي النفسية هنا فإنه لا يثبت حينئذٍ واجبان نفسيان من ناحية الدليل الإجتهادي ولا بُدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العملية، وتحقيق ما تقتضيه حسبما يأتي إن شاء الله في بحث الواجب النفسي والغيري من أبحاث مقدمة الواجب النفسي والغيري من أبحاث مقدمة الواجب.

إذن فهنا يوجد أثر على كل حال، لإثبات النفسية بإطلاق الصيغة، وبهذا يتحصل أن هذا التقريب الأول لإثبات النفسية بالدلالة الإلزامية للإطلاق الأحوالي يتم في بعض الصور دون بعضها الآخر.

## التقريب الثاني

لإثبات النفسية، هو، أن نلاحظ دليل «صلّ»، لا دليل «توضأ»، ونتمسك بإطلاق المادة في الدليل الملحوظ، لنفي قيدية الوضوء للصلاة وبعد نفي كون الوضوء قيداً للصلاة بإطلاق المادة في دليل «صلّ»، يثبت أن الوضوء ليس واجباً وجوباً غيرياً قيدياً، بل هو واجب وجوباً نفسياً، فتكون النفسية مدلولاً إلزامياً لإطلاق المادة في دليل «صلّ».

وهذا التقريب يتوقف على إفتراض عدة أمور:

### الأمر الأول:

أن يكون هناك دليل، على وجوب ذاك الواجب النفسي الذي يُحتمل كون الوضوء مقدمة له، لا أن يكون وجوبه أمراً محتملاً بنفس دليل «توضأ»، من دون أن يكون له دليل خاص يدل على وجوبه، فمثلاً يرد في رواية «إذا زرت مسلماً فتوضأ»، ونفرض أنه لا يوجد دليل على وجوب ركعتي الزيارة حتى نتمسك بإطلاق المادة في ذلك الدليل، وإنما وجوب ركعتي صلاة الزيارة أمر محتمل بلحاظ دليل «توضأ» فقط، إذن في مثل ذلك، لا معنى للرجوع إلى إطلاق المادة، في دليل وجوب ركعتي صلاة الزيارة، إذن، فأولاً، يتوقف التقريب الثاني على أن يكون الواجب النفسي، ذا دليل معتبر مفروغ عنه، حتى يُتمسك بإطلاق المادة فيه، لا أن يكون وجوبه أمراً محتملاً بنفس دليل ما يُحتمل كونه مقدمة له.

### الأمر الثاني:

أن يكون الوجوب الغيري المحتمل في المقام، وجوباً غيرياً بملاك التقييد الشرعي، لا وجوباً غيرياً بملاك التوقف التكويني والواقعي، فإنّ المقدمات على ما يأتي في بحث مقدمة الواجب على نحوين.

أ - أحدهما، مقدمة يتوقف عليها الواجب عقلاً وتكويناً وخارجاً، من قبيل نصب السلم للكون على السطح.

ب - والآخر، مقدمة، إنما صارت مقدمة، لأخذها قيداً في الواجب، من قبيل مقدمية الوضوء للصلاة، بإعتبار أخذ الوضوء قيداً في الصلاة.

وحينئذ، هذا المطلب الذي أمر به المولى، وتردد أمره بين أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً، إن كان وجوبه الغيري المحتمل، بملاك التقييد الشرعي في الواجب الآخر، فحينئذ، يمكن نفي هذا التقييد بإطلاق المادة في دليل الواجب الآخر، وأما إن كان وجوبه الغيري المحتمل بملاك التقييد التكويني، فحينئذ، لا يمكن نفي هذه المقدمية بإطلاق المادة في دليل الواجب الآخر كما هو واضح، لأن دليل الواجب الآخر، إنما ينفي أخذ القيد من قبل الشارع، ولا ينفي توقفه على قيد تكويني خارجي، فمثلاً لو قال المولى، «أنصب السلم»، وشك في أن نصب السلم، هل هو واجب نفسي مضافاً إلى الكون على السطح، بحيث يوجد واجبان نفسيان، أو أنه أمر مقدمي، من أجل الكون على السطح؟. فهنا لا يمكن الرجوع إلى دليل «كن على السطح» لنفي تقييده بنصب السلم، لأن نصبه مقدمة تكوينية وليس قيداً شرعياً.

إذن فالتقريب الثاني، لإثبات النفسية، يتوقف ثانياً على أن يكون الواجب الغيري المحتمل، محتملاً بلحاظ المقدمية الشرعية والقيدية الشرعية، لا بلحاظ المقدمية التكوينية.

### الأمر الثالث:

أن لا يكون هذا البيان المجمل المردد بين النفسي والغيري، متصلًا بخطاب ذي المقدمة، «بخطاب صلّ»، بل يكون منفصلاً عنه، إذ لو كان هذا الخطاب المردد بين النفسية والغيرية وهو خطاب «توضاً»، متصلًا بخطاب «صلّ» حينئذ، سوف يسري إجماله إلى نفس خطاب «صلّ»، فيتعذر التمسك بإطلاق المادة في خطاب «صلّ».

فإذا تمت هذه الأمور الثلاثة، يصح هذا التقريب الثاني لإثبات النفسية، وإذا لم تتم فلا يصح هذا التقريب.

### التقريب الثالث:

لإثبات النفسية، هو إجراء الإطلاق في نفس دليل «توضاً»، بنحو يثبت النفسية ابتداءً بالدلالة المطابقة، لا بالدلالة الإلزامية كما هو الحال في التقريبين السابقين، وذلك بأن يُقال، أن النفسية والغيرية خصوصيتان في الوجوب، وإحدهما وجودية، وهي خصوصية الغيرية، والأخرى عدمية، وهي خصوصية النفسية، لأن الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لم ينشأ من وجوب آخر، إذن فخصوصيته عدمية، والوجوب الغيري هو الوجوب الذي ينشأ من وجوب آخر، إذن فخصوصيته وجودية.

وكلما دار أمر مراد المتكلم العرفي، في أن يكون متخصصاً بخصوصية وجودية، أو خصوصية عدمية، وكان اللفظ على حد واحد بالنسبة إلى كل من هاتين الخصوصيتين، يتعين حمل المراد على الخصوصية عدمية، ويكون عدم بيان الخصوصية الوجودية بنفسه بياناً للخصوصية عدمية، لأن الخصوصية عدمية أخف مؤونة في مقام البيان من الخصوصية الوجودية، كما هو الحال في الإطلاق والتقييد، فلو قال «أحلَّ الله البيع» فإن إسم الجنس موضوع لذات الطبيعة، فإذا تردّد أمر البيع، بين أن يكون مطلقاً أو مقيداً، يثبت الإطلاق، ببيان أن الإطلاق أمر عدمي، والتقييد أمر وجودي، والعرف يرى أن الخصوصية الوجودية كلفة زائدة، فيكون عدم بيان الخصوصية الوجودية، وهو الإطلاق، بياناً للخصوصية عدمية، وهي التقييد.

وفي المقام، الوجوب، أمره دائر أيضاً، بين أن يكون متخصصاً بخصوصية وجودية، وهي القيدية، أو بخصوصية عدمية، وهي النفسية، وحينئذ يُقال، بأن الخصوصية الوجودية أشدّ مؤونة عند العرف من الخصوصية

العدمية، فعدم بيان الخصوصية الوجودية وهي القيدية، يكون بياناً للخصوصية العدمية وهي النفسية.

وهذا التقريب ينحل إلى كبرى وصغرى:

الكبرى: هي أنه كلما دار الأمر بين خصوصيتين، إحداهما عدمية، والأخرى وجودية، يُقال أن عدم بيان الوجودية بيان للعدمية.

والصغرى: هي أنه في محل الكلام، النفسية خصوصية عدمية، والغيرية خصوصية وجودية، والنتيجة هي أن الإطلاق يُثبت النفسية.

وهذا التقريب محل للإشكال، كبرى وصغرى:

أمّا صغرى، فلأن النفسية والغيرية كلّ منهما أمر وجودي، فإن الوجوب النفسي الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال، ليس قوامه بمجرد أن لا يكون ناشئاً من ملاك في الغير، بل هو متقومٌ بحدٍّ وجودي، وهو أن يكون ناشئاً من ملاك في نفسه، فالوجوب إن كان ناشئاً من ملاك في غيره، فهذا لا يحكم العقل بإستحقاق العقاب على مخالفته مستقلاً، وإن كان ناشئاً من ملاك في نفسه فهذا الذي يحكم العقل بإستحقاق العقاب عليه مستقلاً.

إذن فكلتا الخصوصيتين خصوصية وجودية.

وأما كبرى، فقد تقدّم في مطاوي كلماتنا، أنه ليس كلما دار الأمر بين خصوصيتين، إحداهما وجودية والأخرى عدمية، يُقال بأن عدم بيان الخصوصية الوجودية، يكون بياناً للخصوصية العدمية، ولا يُتوهم أن هذا هو نكتة إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة في أسماء الأجناس، فلو قال المولى «أكرم العالم»، وعلمنا أن العالم مقيدٌ بخصوصية، وهذه الخصوصية هي، إمّا العدالة، وإمّا عدم الفسق، وهما خصوصيتان متلازمتان بحسب الخارج فرضاً، ولكن لا ندرى، أن المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي، هل هو العدالة، حيث أنه لا يمكن إحرازه بالإستصحاب، أو عدم الفسق، بنحو يمكن إحرازه بالإستصحاب، ولنفرض بالإستصحاب العدمي الثابت قبل البلوغ،

بينما هنا لا يمكن بالإطلاق، تعيين أن المأخوذ هو خصوصية عدم الفسق، لا خصوصية العدالة، لأن كلاً من الخصوصيتين في المقام خصوصية زائدة تحتاج إلى بيان، والإطلاق ينفي كلاً من الخصوصيتين والمفروض العلم بأخذ أحدهما في موضوع الحكم الشرعي، ولا يوجد هناك نكته لإستظهار أن المأخوذ هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي.

فليست هذه الكبرى هي الأساس لإثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة في إسم الجنس، وذلك لما حققناه في بحث المطلق والمقيّد، من أن مقدمات الحكمة، ليست وظيفتها إثبات الإطلاق اللحاظي، في مقابل التقييد اللحاظي، بل وظيفتها، إثبات الحكم على الجامع، بين المطلق والمقيّد، المسمّى بالمطلق الذاتي وباللابشرط المقسمي، إذ لم نجعل هناك، عدم التقييد اللحاظي، بياناً للإطلاق اللحاظي، بل جعلنا عدم بيان التقييد اللحاظي، بياناً، لكون الحكم قد ثبت على الجامع، بين المطلق اللحاظي والمقيّد اللحاظي، دون أن يسري لا إلى مؤونة التقييد اللحاظي، ولا إلى مؤونة الإطلاق اللحاظي، فليس الأمر هناك دائراً بين خصوصية وجودية وخصوصية عدمية، بل بين الخصوصية واللاخصوصية أصلاً.

وعليه فلا يمكن جعل هذه الكبرى قانوناً لمقدمات الحكمة في بحث المطلق والمقيّد، فمقدمات الحكمة في إسم الجنس، لا تُثبت الخصوصية العدمية، ولا الخصوصية الوجودية، بل تُثبت الحكم على الجامع، بين المطلق والمقيّد المسمّى باللابشرط المقسمي على تفصيل في بحث المطلق والمقيّد.

نعم هذه الكبرى صحيحة بمقدار «مّا»، سوف نشير إليه بعد إكمال الحديث، وهو أننا بمقدار ما نُسلّم هذه الكبرى، لكن لا بهذا العنوان، بل بعنوان آخر.

## التقريب الرابع

لإثبات النفسية بالإطلاق في دليل «توضاً»، هو، تبديل الكبرى المذكورة إلى كبرى أخرى، بأن يُقال، أنه كلما دار أمر مقام الثبوت، بين خصوصيتين، وكان أمر مقام الإثبات تابعاً لكلٍ من تلكما الخصوصيتين، بمعنى أن كلاً من الخصوصيتين الثبوتيتين كان يناسبها بحسب الارتكاز العرفي، خصوصية في مقام الإثبات، فيوجد خصوصيتان في مقام الثبوت، يوازيهما خصوصيتان في مقام الإثبات، وحينئذٍ، إن كان مقام الإثبات والبيان واجداً لإحدى الخصوصيتين الإثباتيتين الارتكازيتين العرفيتين، نستكشف بأصالة المطابقة بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، أن مقام الثبوت واجد لما يناسب تلك الخصوصية.

ولنطبق هذه الكبرى على المطلق والمقيد، فإذا فرضنا أن مراد المتكلم كان دائراً بين المقيد اللحاطي، والمطلق اللحاطي، دون البناء على المطلق الذاتي، وكان مقام الثبوت دائراً بين أخذ القيد ورفض القيد، فهنا أخذ القيد ثبوتاً، يناسبه إثباتاً ذكر القيد، ورفض القيد ثبوتاً، يناسبه إثباتاً السكوت عن القيد، فإن رفض الشيء في عالم الإثبات والبيان، ليس معناه إلّا عدم التكلّم به والسكوت عنه، وحينئذٍ إذا دار أمر مقام الثبوت، بين أن يكون المجعول الثبوتي، قد أخذ فيه القيد، أو لم يؤخذ فيه القيد لحاظاً، حينئذٍ يُلتفت إلى مقام الإثبات ويُقال، أن المولى في مقام الإثبات لم يأخذ القيد كلاماً، إذن هو لم يأخذه لحاظاً في مقام الثبوت، وبذلك يثبت الإطلاق اللحاطي.

فالنكتة في إثبات الإطلاق، هي أصالة التطابق، بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، وهذه نكتة عرفية عقلانية يُعملها العرف والعقلاء في كل خصوصيتين ثبوتيتين يدور الأمر بينهما ثبوتاً ويكون لكل منهما خصوصية موازية ومتشابهة في مقام الإثبات، وحينئذٍ يُستكشف الشبه من شبيهه، فيُنظر في مقام الإثبات، أنه ما هي خصوصيته، وتُجرى أصالة المطابقة بين مقام الإثبات والثبوت.

فهذه الكبرى غير الكبرى السابقة، القائمة بتقديم كل خصوصية وجودية على الخصوصية العدمية.

وبهذا لا تجري هذه النكتة وهذه الكبرى في المثال الذي نقضنا فيه الكبرى السابقة. وهو فيما إذا علمنا بأن العالم قد قُيِّد ثبوتاً، إمّا بخصوصية العدالة، أو بخصوصية عدم الفسق، فهنا لا يمكن أن نُثبت بأنه قد قُيِّد بخصوصية عدم الفسق، لأن مقام الإثبات لا يُشبه كلا الأمرين، فإن أخذ خصوصية العدالة ثبوتاً يناسبه أخذ كلمة العدالة إثباتاً، وأخذ خصوصية عدم الفسق ثبوتاً، يناسبه أخذ كلمة عدم الفسق إثباتاً، والمفروض أنّ المولى لم يأخذ إثباتاً، لأ هذا ولأ ذاك، إذن ففي هذا المثال، أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت لا تنفع شيئاً في تعيين الخصوصية الوجودية في مقابل الخصوصية العدمية.

وهذا هو فرق هذه الكبرى عن تلك الكبرى، وهذا هو شاهد صحة وعرفيّة هذه الكبرى، بخلاف تلك الكبرى، إذ في مثل هذا المثال، لا إشكال في أن العرف لا يعين أحد التقييدين في مقابل التقييد الآخر، وهذا يكشف عن أن النكتة الكبرى في نظره ليس مجرد كون إحدى الخصوصيتين وجودية والأخرى عدمية، بل مسألة التطابق والتسانخ بين مقام الإثبات ومقام الثبوت.

فكل الخصوصيات التي تُعتبر من الحالات المشخصة لمقام الإثبات، إذا كان يوجد خصوصيات وجودية تسانخها وتشابهها بحسب المناسبات والقرائح اللغوية السوقية، حينئذٍ يُستكشف بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، أن مقام الثبوت واجد لتلك الخصوصيات.

ومبنيّاً على هذا، حينئذٍ، يدعى تطبيق هذه الكبرى في محل الكلام، فيما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، وذلك بأن يقال:

أن الوجوب النفسي والغيري مختلفان ثبوتاً، فإن الواجب النفسي ملحوظ بنحو المعنى الإسمي بما هو هو، والواجب الغيري ملحوظ إستطراقاً

وبنحو المعنى الحرفي وتبعاً لغيره، فالواجب النفسي ملحوظ بالأصالة، والواجب الغيري ملحوظ بالتبعية والحرفية بحسب عالم الثبوت.

وحينئذ يناسب الأصالة في عالم اللحاظ، الأصالة في عالم البيان، ويناسب التبعية والحرفية في عالم اللحاظ، التبعية والحرفية في عالم الإفادة والبيان.

وهذا معناه، أن المولى فيما إذا قال إبتداءً، «توضاً» ولم يجعل ذلك في سياق الصلاة، بحيث لم يقل «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» ففي مثل ذلك يُقال، بأن لحاظ المولى الإثباتي الإفادتي لوجوب الوضوء، هو لحاظ إستقلالي للوضوء، ومقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، أن يكون الوضوء في مقام الثبوت أيضاً ملحوظاً إستقلالاً، سنخ ملاحظته الإستقلالية في اللحاظ الإثباتي الإفادتي، وهذا نحو من التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت المشمول لتلك الكبرى الكلية، بحسب الإرتكاز العرفي.

ومن هنا لا ينبغي الإستشكال، بأن متى ما صدر من المولى بيان لوجوب شيء، فظاهره، كونه واجباً نفسياً، ولو لم يكن له إطلاق أحوالي أصلاً، وأيضاً حتى ولو لم يكن للدليل الآخر، «صلّ» إطلاق أحوالي أصلاً، فبقطع النظر عن الإطلاقات الأحوالية، إذا قال المولى «إذا زالت الشمس فتوضاً»، ظاهره الوجوب النفسي، ما لم يكتنف هذا البيان خصوصية توجب كونه تبعياً، أو توجب إجماله من هذه الناحية، كما إذا قال، «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» هذا هو التقريب الرابع للإطلاق، لإثبات النفسية في المقام، وهذا هو الكلام في الجهة الأولى.

### الجهة الثانية

والكلام في هذه الجهة، يدور حول تحقيق مقتضى الصيغة، من حيث التعينية والتخيرية. فلو شك في كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، كما لو قال،

«أطعم ستين مسكيناً»، فمقتضى إطلاق الصيغة، كونه واجباً تعينياً، وتحقيق ذلك وتخريج هذا الإطلاق، يختلف باختلاف المباني في حقيقة الوجوب التخيري والتعيني، وفي المقام ثلاثة مباني.

### المبنى الأول

هو ما نُوهم، أن الوجوب التخيري، مرجعه إلى وجوبين مشروطين، يعني وجوبٌ يتعلق بإطعام ستين مسكيناً، لكنه مشروط بعدم عتق الرقبة، ووجوبٌ يتعلق بعتق الرقبة، لكنه مشروط بعدم الإطعام، فمرجع الوجوب التخيري إلى الوجوب المشروط:

وعلى هذا المبنى، فمن الواضح، أن مقتضى الإطلاق، هو التعينية، ونفي التخيرية، ومرجع ذلك، إلى التمسك بالإطلاق الأحوالي في مفاد الهيئة، لأنّ قوله، «أطعم ستين مسكيناً» إن كان تخييرياً، فلا بُدَّ أن يكون مقيداً بعدم عتق الرقبة، وإن كان تعينياً، فهو مطلق من هذه الناحية.

فالشك في التعينية والتخيرية، معناه الشك في أن وجوب الإطعام المجعول في خطاب «أطعم ستين مسكيناً». هل هو وجوب مقيد بترك الأخيرة، أو وجوب مطلق.

ومن الواضح أن مقتضى الإطلاق الأحوالي، هو وجوب الإطعام، سواء أعتق أو لم يُعتق، وهذا الإطلاق الأحوالي، يُثبت التعينية في مقابل التخيرية.

### المبنى الثاني

في تصوير الواجب التخيري، هو أن يُقال، بأن الوجوب التخيري، مرجعه إلى وجوب واحد متعلق بالجامع، بين العتق والإطعام، لا إلى وجوبين مشروطين، وعلى هذا المبنى، يمكن تقريب التمسك بالإطلاق، لإفادة التعينية، بأحد تعبيرين:

**التعبير الأول:** أن يُقال، بأن ظاهر قوله، أطعم أو إعتق، هو أنّ الوجوب متعلق بالإطعام بعنوانه، لا بعنوان آخر منطبق عليه، وحينئذٍ لو كان وجوب الإطعام وجوباً تعينياً، فهذا الظهور محفوظ في المقام، وأما إذا كان وجوباً تخييرياً، فهو غير متعلق بهذا العنوان، بل بالجامع بين العنوانين، فيكون الوجوب متعلقاً بعنوان الإحسان مثلاً، الذي هو جامع بين العتق والإطعام، كما في «أحسن إلى الغير».

وهذا خلاف ظاهر إرتباط مدلول الهيئة بمدلول المادة، فإن ظاهر إرتباط مدلول الهيئة بمدلول المادة، أنّ الوجوب متعلق بنفس عنوان المادة، لا بعنوان آخر منطبق عليه.

**التعبير الثاني:** هو نفس التمسك بالإطلاق الأحوالي، الذي ذكرناه على المبني الأول، بناءً على أنّ كل وجوب مقيد بعدم الإتيان بمتعلقه، فإنه حينئذٍ يُقال، بأن ظاهر قوله، «أطعم ستين مسكيناً»، هو الإطلاق الأحوالي، سواء أعتق أو لم يعتق، وهذا الإطلاق الأحوالي، لا يُناسب مع الوجوب التخيري، إذ لو كان وجوب الإطعام، وجوباً تخييرياً متعلقاً بعنوان الإحسان الجامع بين الفردين، لا يُعقل شموله لفرض ما إذا وقع العتق خارجاً، بناءً على أنّ الوجوب مقيد بعدم الإتيان بمتعلقه، فإطلاقه الأحوالي لفرض وقوع العتق خارجاً، ممّا يدل على أنه وجوب تعيني، لا وجوب تخيري، إذ لو كان وجوباً تخييرياً، لاستحال أن يكون محفوظاً وشاملاً لصورة الإتيان بالعدل، لأنّ هذا الوجوب التخيري، مرجعه إلى إيجاب الجامع، ولا معنى لكون إيجاب الجامع، محفوظاً حتى مع الإتيان بالجامع في ضمن الفرد الآخر.

### المبني الثالث

هو أن الوجوب التخيري، سنخُ طلب مشوب بجواز الترك إلى بدل، فيكون مرتبة متوسطة بين الوجوب التعيني والإستحباب، وتوضيح ذلك هو، أنّ المولى في جميع موارد الوجوب التعيني والتخيري والإستحباب، لديه

طلب مطلق، والطلب هذا، من حيث إطلاقه، لا يختلف حاله بين موارد وجوب صلاة الصبح تعييناً، أو موارد وجوب صلاة الجمعة تخييراً، أو إستحباب صلاة الليل نافلة، ففي كل هذه الموارد الثلاثة، يوجد طلب مولوي مطلق، لكن الطلب المطلق المتعلق بصلاة الليل، هو طلب مشوب بجواز الترك المطلق، أي أنّ المولى يرخص بمخالفة هذا الطلب، وأمّا الطلب التعيني الوجوبي لصلاة الصبح، فإنّ المولى لا يرخص بمخالفته مطلقاً، وأمّا الطلب التخيري الوجوبي لصلاة الجمعة، «بناء على الوجوب التخيري لصلاة الجمعة»، فهو مرتبة وسطى، بين هاتين المرتبتين، فإنّ المولى يرخص في تركه، لكن لا كل أنحاء تركه، بل في بعض أنحاء تركه، وهو الترك إلى بدل، إذن فطلب الوجوب التخيري، عبارة عن طلب مطلق، مقترن بحصة خاصة من حصص الترك، في مقابل الإستحباب الذي هو طلب مطلق، مقترن بتجوز مطلق حصص الترك، وفي مقابل الوجوب التعيني، الذي هو طلب مطلق، مقترن بعدم تجوز أي حصة من حصص الترك.

فلو بنينا على هذا المبنى، فحينئذٍ، تكون نسبة الوجوب التخيري إلى الوجوب التعيني، نسبة الإستحباب إلى الوجوب.

وعليه فنفس البيانات السابقة في توضيح إقتضاء الصيغة للوجوب أو للإستحباب، ترد في المقام، لتعين إقتضاء الصيغة للوجوب التعيني، في مقابل الوجوب التخيري.

فقد قلنا سابقاً، أنّه لو لم نلتزم بأن صيغة «إفعل»، موضوعة للوجوب، ولكن مع هذا، فهي تدل على الوجوب بالإطلاق، لما بيّناه، من أن مفاد صيغة «إفعل»، هو النسبة الإرسالية والإلقائية، وهذه النسبة، لا ترك مجالاً لعدم الإنفعال بهذا الإلقاء، وهذا معنى سدّ جميع أبواب العدم، بملك المساوقة بين الإلقاء التشريعي والإلقاء التكويني، فكما أنّ الإلقاء التكويني يسدّ جميع أبواب العدم، فكذلك الإلقاء التشريعي لا يترك مجالاً للترك، وقد تقدّم توضيح هذا الإطلاق سابقاً، وبنفس هذا التقريب، أثبتنا الوجوب في مقابل الإستحباب.

وبهذا التقريب، نُثبت الوجوب التعيني في مقابل الوجوب التخيري،  
وحيث أن الإلقاء التكويني لا يترك مجالاً لفتح أي باب من أبواب عدمه،  
فمقتضى الموازنة بين الإلقائين، أن يكون الإلقاء التشريعي كذلك، لا يترك  
مجالاً لفتح أي باب من أبواب عدمه، فهو يسد جميع أبواب عدمه بمقتضى  
هذا الإطلاق، بمعنى أنه لا يسمح بأي حصة من حصص العدم، وليس معنى  
هذا إلا كون الوجوب تعينياً.

### الجهة الثالثة

وهي فيما إذا دار الأمر بين العينية والكفائية.

وتمام ما قلناه في الجهة الثانية، يأتي في الجهة الثالثة، فإنه كذلك  
يُتصوّر في الواجب الكفائي، المباني الثلاثة المتقدمة، وفي كل من هذه  
المباني، يمكن تخريج الإطلاق بالنحو المتقدم.

## الفصل الثالث

وهو فيما إذا ورد الأمر في مورد توقم الحرمة والحظر، أو عقيب الحرمة والحظر، فلا يكون لهذا الأمر ظهور في الوجوب<sup>(١)</sup>، والذي يظهر من كلماتهم، أنها متفقة على أن الأمر لا يبقى له ظهور في الوجوب.

ولكن وقع الخلاف بينهم، في أن هذا الأمر، هل يكون له ظهور في الإباحة، أو له ظهور في الحكم السابق على الحرمة والحظر، أو لا يكون له ظهور في مثل ذلك؟.

وقد ذكر السيد الخوئي<sup>(٢)</sup>، إن إنسلاخ الأمر عن الظهور في الوجوب في حالة توهم الحظر ثابت على كل حال، سواء قلنا بأن دلالة صيغة «إفعل» على الوجوب بحكم العقل، أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة أو بالوضع، فحتى لو قلنا بالوضع، فإنه لا يبقى للصيغة ظهور فعلي في الوجوب، وذلك لدخول الأمر حينئذ، تحت نكتة الظهور المتصل بما يُحتمل أن يكون قرينة على عدم الظهور الفعلي في الوجوب<sup>(٣)</sup>، إذ أن هذه الصيغة متصلة بوضع، هو كون

---

(١) كما ذهب إليه بعض العامة - الاحكام في أصول الأحكام - الأمدي ج ٢ ص ١٦٥.

(٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥.

(٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٥.

المورد من موارد الحظر، فهذه الموردية بنفسها تكون صالحة لإجمال ظهور الصيغة لإحتمال كون هذه الموردية قرينة، وإتصال الكلام بما يُحتمل قرينته، بوجب الإجمال لا محالة، من دون فرق، بين أن يكون الظهور ظهوراً وضعياً، أو غير وضعي، فمثلاً ظهور لفظة الأسد في الحيوان المفترس، ظهور وضعي، فإذا أُطلق هذا اللفظ مع كلمة أخرى يحتمل كونها قرينة على أن لفظ الأسد إستعمل في الرجل الشجاع فحينئذٍ، يتعطل الظهور الوضعي، لإحتمال كون هذه الكلمة الأخرى، قرينة على عدم إرادة المدلول الوضعي للفظ الأسد

وهذا الكلام بهذا البيان غير مقبول، وذلك، أن القرينة التي يُحتمل كونها قرينة على إبطال الظهور، ليست سوى كون المورد من موارد توهم الحظر، وهذا معناه، إحتمال كون المولى في مقام بيان الإباحة، ومجرد كون المورد من موارد توهم الحظر، وإحتمال أن يكون المولى في مقام بيان الإباحة، لا يكفي لإبطال الظهور.

فبعد فرض أن صيغة إفعال لها ظهور في الوجوب، وحينئذٍ في غير مورد توهم الحظر، لو قال المولى، «صلّ صلاة الليل»، ولا يتوهم حرمة صلاة الليل، ففي مثل هذا يُقال، بأنّ ظهوره في الوجوب منعقد، لكن إذا قال المولى، «فإذا حللتُم فاصطادوا» فهنا حيث يتوهم حرمة الصيد، قال، «فاصطادوا»، فهنا لعله في مقام بيان إحتمال الإباحة، لا في مقام بيان الوجوب.

فغاية ما توجب هذه الموردية، التي أراد السيد الخوئي، أن يجعل منها قرينة، هو أن يكون المُراد غير الوجوب، ومن الواضح أن إحتمال أن يكون المُراد هو غير الوجوب، لا يُسقط الظهور، فإن كثيراً ما يحتمل الإنسان معنى آخر، إلى جنب الظاهر، ولكن الحجة عليه هو المعنى الظاهر، لا المحتمل كونه معنى آخر غير الظاهر.

وعلى هذا الأساس، فإنّ موردية هذه المادة، لتوهم الحظر، لا يوجب إسقاط الظهور في الوجوب.

نعم غاية ما يكون لهذه الموردية من أثر، أنها توجب إحتمال أن يكون المولى في قوله: «إصطادوا»، أنه قد أبرز الإباحة لأل الوجوب، ولكن الإحتمال بمجرده لا يوجب الإجمال، ولا يوجب سقوط ظهور الدليل.

## تحقيق المطلب

وتحقيق المطلب، أن يُقال، بأنَّ صيغة الأمر لها مدلولان، مدلول تصوري، ومدلول تصديقي، والمدلول التصوري، كما تقدم، عبارة عن النسبة الإرسالية والدفعية، والمدلول التصديقي، عبارة عن الطلب وإرادة المولى للمادة بهذا الطلب.

والأمر في مورد توهم الحظر، لا يتغير مدلوله التصوري، غاية الأمر، أنَّ النسبة الإرسالية في هذا المورد، تُناسب أحد مدلولين تصديقيين، وكلاهما يتناسب مع النسبة الإرسالية، فإنَّ المولى حينما يستعمل صيغة «إفعل» في النسبة الإرسالية، ويُخطر معنى الإرسال والإلقاء على المادة في ذهن السامع، فهذا يصلح، لأن يكون بداعي إرادة الشيء، حيث أن إرادة الشيء، تستلزم إلقاء الشخص على الشيء، وكذلك يصلح ويُناسب لأن يكون بداعي كسر تحرّج الشخص وتردده، فإنَّ الشخص العرفي الذي يتوهم الحظر والحرمة ويقف متحيراً متردداً فمثل هذا الشخص يُناسبه أن يُكسر تحرّجه وتردّده بإلقائه على المادة.

ومثل هذا الإلقاء على المادة، الذي هو الصورة الذهنية التصويرية لصيغة «إفعل»، يناسب كلا المدلولين التصديقيين، فيُناسب إبراز إرادة المولى، كما يُناسب إبراز كسر المولى لتحرّج العبد وتردّده، فإنَّ أفضل أسلوب لكسر تحرّج العبد، هو أن يُلقى على المادة، كما يُلقى المتردد في السباحة خوفاً من الماء في الماء.

فإن كَوْن المادة في مقام الحظر، لا يُشكّل قرينة على مستوى المدلول التصوري للكلام، ليُقال مثلاً، ما هو ملاك هذه القرينة، فإن غاية ما يوجب هذا، هو إحتمال خلاف الظاهر، وإحتمال خلاف الظاهر، لا يكفي قرينة.

نعم فإنه يشكل إمكانية مدلول تصديقي آخر، بدلاً عن المدلول التصديقي المتعارف، فحينما يقول، «صلّ صلاة الليل» فهنا المدلول التصوري، هو الإلقاء على المادة، والمدلول التصديقي، ينحصر في إبراز إرادة المولى، لأنها تُناسب مع الإلقاء، أمّا كسر تحرّج العبد هنا، فإنه لا معنى له، لأنّ العبد لم يكن عنده تحرّج من صلاة الليل، حتى يُكسّر تحرّجه بإلقائه على المادة، فهنا المدلول التصديقي المناسب، منحصر بالطلب والإرادة.

وأمّا حينما يقول للصائم «إشرب الماء عند غروب الشمس» فهنا لا يمكن القول، بأنّ المدلول التصديقي جزءاً هو عبارة عن إرادة الأكل والشرب، إذ لعلّه هو إرادة كسر التحرّج عند العبد، بإلقائه على المادة، بإعتبار كونه في مورد توهم الحظر.

فالموردية لتوهم الحظر، ليست قرينة بدرجة المدلول التصوري للفظ، بل هي قرينة، توجب الإجمال في مرتبة المدلول التصديقي للفظ.

وبناء على هذا، يتضح أيضاً، إنّ الخلاف في صيغة «إفعل» في هذه الحالة، في أنّه هل يكون لها ظهور في الإباحة، أو لا يكون، فهذا بلا موجب، فإنّ مدلولها التصوري وهو النسبة الإرسالية، لم يختلق، وبقي على حاله، وهذه النسبة كما تُناسب كسر التحرّج، الذي هو ملازم مع عدم الحرمة، كذلك تُناسب مع إبراز الإرادة والطلب.

فالصحيح، أن الأمر في مورد توهم الحظر أو عقيه، لا يكون له ظهور في الوجوب، لكن لا بمعنى إنسلاخ مدلوله التصوري، بل بمعنى إجمال مدلوله التصديقي، دون أن يكسب ظهوراً في حكم آخر غير الوجوب.

## تذنيب

هناك قرينة عامة، نُعملها في كثير من الموارد، كقرينة الإقتران بتوهم الحظر أو عقيبه، في مقام إجمال الصيغة، ولهذه القرينة النوعية العامة موارد كثيرة في الأبحاث الفقهية، وقد طبّقناها كثيراً في بحثنا الفقهي، ونذكرها هنا بوجه كلي، وتتوقف هذه القرينة على بيان مقدمتين:

### المقدمة الأولى

هي، أن احتمال القرينة المتصلة، يوجب الإجمال، وتوضيح ذلك:

أنه إذا صدر من الإنسان كلامٌ، فتارة نحتمل قرينة المتصل، كما لو قال المتكلم «رأيت أسداً» ثم نطق بكلمة أخرى لم نسمعها ولم نعرف ما هي، بحيث لا ندري أنه قال، «رأيت أسداً يرمي» أو قال، «رأيت أسداً يزأر»، إذن فهنا يوجد كلمة يقيناً، ويُحتمل قرينتها، ويُقال لمثل هذا، احتمال قرينة المتصل وتارة أخرى يُفرض احتمال القرينة المتصلة لا احتمال قرينة المتصل كما لو قال رأيت أسداً ولم ندر هل أنه سكت أو أضاف كلمة يرمي فهنا لا نعلم وجود كلمة متصلة ولكن نحتمل وجود هذه القرينة المتصلة ابتداءً دون أن نعلم بوجودها ونحتمل قرينتها ويُقال لمثل هذا احتمال وجود القرينة المتصلة.

ففي مثل المقام الأول، لا إشكال عند المشهور، في إجمال الخطاب،

وفي مثل المقام الثاني، فإنّ المشهور، أو على الأقل صاحب الكفاية ومن بعده، ذهبوا إلى عدم إجمال الخطاب، ولكننا قد حقّقنا في بحث الظواهر أن احتمال القرينة المتصلة كإحتمال قرينية المتصل كلاهما يوجب الإجمال وعدم إنعقاد ظهور للكلام.

وهذا التحقيق نأخذه أصلاً موضوعياً، وحاصل هذه المقدمة، إن احتمال القرينة المتصلة، كإحتمال قرينية المتصل، يوجب الإجمال.

### المقدمة الثانية

هي، أنّ القرائن المتصلة التي يُحتمل وجودها على قسمين، فتارة تكون هذه القرائن لفظية، وأخرى تكون لبية إرتكازية.

فالقرينة اللفظية، من قبيل كلمة «يرمي» فلو قال المتكلم، «رأيت أسداً» ولم نعلم أنه هل قال كلمة أخرى وهي «يرمي» مثلاً، أو لم يقل، فمثل هذا يكون من باب إحتمال القرينة المتصلة اللفظية.

وأخرى يُفرض أن القرينة المتصلة المحتملة، ليست لفظية، بل لبية إرتكازية، باعتبار إن الإرتكازات التشريعية أو العرفية، تكون في كثير من الأحيان، من القرائن التي تحف الكلام، باعتبار حضورها وانتقاشها في ذهن المتكلم والسامع معاً، ولهذا تُعتبر قرينة متصلة، وحينئذٍ، فإذا إحتملنا وجود قرينة لبية إرتكازية، فهذا أيضاً، يوجب الإجمال كما أوجه احتمال القرينة المتصلة اللفظية.

فإذا إتضح هذا، نقول: بأنه إذا وردت صيغة «إفعل» في رواية من الروايات، وإحتملنا أن هذه الصيغة كانت مكتنفة بقرينة متصلة لفظية توجب صرفها عن الوجوب وحملها على الإستحباب، فحينئذٍ هذا الإحتمال، إذا لم يكن له ناف فإنه يوجب إجمال الكلام وسقوط الظهور في الوجوب، كما بيّناه في المقدمة الأولى، فمثلاً، لو وردت صيغة «إفعل» في رواية زرارة عن الإمام «ع»، وإحتملنا أن هذه الصيغة كانت محفوفة بكلمة أخرى تدل على

عدم إرادة الوجوب، فمثل هذا الاحتمال، إذا لم يكن له نافي فإنه يوجب إجمال الصيغة، إلا أن هذا الاحتمال له نافي، والنافي هو شهادة زرارة نفسه، بأنه ينقل تمام الواقعة بكل خصائصها الدخيلة في فهم المطلب من اللفظ، إذ لو كان يوجد كلمة أخرى كان قد قالها الإمام، لكان قد نقلها زرارة.

فزارة له شهادتان، الشهادة الأولى، وهي أن هذا الذي نقلته، قد صدر من الإمام «ع»، والشهادة الثانية، وهي أن ما سكت عنه لم يقله الإمام «ع».

إذن بمقتضى هذه الشهادة، ننفي احتمال القرينة المتصلة اللفظية، وبهذا، لا تصل النوبة إلى مرحلة الإجمال.

لكن إذا احتملنا القرينة المتصلة للبية، فحينئذٍ، لا نافي لهذا الاحتمال، لأن الراوي، إنما ينقل الكلام، وكل ماله دخل في فهم المطلب من اللفظ، ولا ينقل الملابس النوعية والإرتكازات الكلية الموجودة في أذهان العقلاء والمتشعبة، فسكوته عن هذا الإرتكاز، لا يكون شهادة على عدم هذا الإرتكاز.

إذن فاحتمال وجود قرينة لبية، يبقى بلا دافع له، وحينئذٍ، نصل بصيغة «إفعل» إلى الإجمال من جديد بمقتضى المقدمة الأولى والثانية.

إذن نكون قد حصلنا على مطلب كلي، وهو أنه متى ما ورد أمر من قبل الإمام «ع»، وإحتملنا أن يكون هذا الأمر مقترباً في ذلك العصر بإرتكاز نوعي على عدم الوجوب، بحيث يكون ذلك الإرتكاز كالقرينة المتصلة على عدم الوجوب، حينئذٍ، لا يمكن التمسك بظهور الصيغة في الوجوب، تماماً كما لو قال الفقيه لمقلديه، صلّوا صلاة الليل فإنه لا ينعقد لصيغة «إفعل» ظهور في الوجوب، للإرتكاز التشريعي، بأن صلاة الليل غير واجبة، كذلك في المقام، لو إحتملنا بأن كلام الإمام «ع»، كان مكتنفاً بملابس وظروف نوعية، بحيث تكون هذه الملابس والإرتكازات، كالقرينة المتصلة على عدم الوجوب، فلا ينعقد لكلامه ظهور في الواجب.

إذن فهذا الإحتمال يوجب الإجمال، وسقوط صيغة «إفعل» من الظهور في الوجوب.

والآن نريد أن نحقق الصغرى، وهو أن نعرف، متى يوجد إحتمال أن يكون صدور الصيغة قد إقترن بجو إرتكازي في الأذهان التشريعية، بحيث يمنع من إنعقاد ظهور للصيغة في الوجوب؟.

هذا الإحتمال بأدنى مراتبه، قد يكون موجوداً في جملة من الموارد، بشرط أن يكون إحتمالاً عقلائياً معتداً به، بحيث إذا طُرح على العقلاء، يصوّبونه تصويماً عقلائياً، فمثل هذا الإحتمال يوجب إجمال الكلام، فإذاً أيمتى يحصل هذا الإحتمال عند الفقيه؟.

هناك ميزان كلي، لحصول هذا الإحتمال، لكن هذا الميزان، لا على سبيل الحصر، بل من باب أنه أبرز أفراد، وهو، أنه، إذا وردت صيغة «إفعل» تأمر بفعل، وكان هذا الفعل متطابقاً على عدم وجوبه «فتوى»، عند علماء الإمامية وفي مختلف العصور، وإن كان هناك قول شاذ بالوجوب، فإنه لا يضر بهذا الإتجاه العام عند الإمامية، وحينئذٍ، هذا الجو العام والإتجاه العام، يكون كاشفاً عن عدم الوجوب، ولا نريد في مثل هذا، أن نجعل من هذا الإتجاه العام، إجماعاً، بل نتكلم على أساس هذا الجو العام فقط، دون نظر إلى إجماع وغيره، فمثل هذا الإتجاه العام، يكون منشأً لمثل هذا الإحتمال العقلائي المعتقد به، بعدم الوجوب من أول الأمر، وإذا تشكّل هذا الإحتمال، أوجب الإجمال، لأنه يصير من باب القرينة المتصلة، فيكون مثل هذا التطابق الفتوائي منشأً، لإحتمال أن يكون هذا الظهور واضحاً من أول الأمر ومن أول صدور الرواية.

وبمثل هذا الإحتمال، تُسقط ظهور الرواية في الوجوب، لا أنه بالإجماع، وبناء على هذه النكتة الكلية، نستطيع أن نتخلص من كثير من الأوامر التي وردت في موارد كثيرة، من دون قرينة على عدم الوجوب فيها،

كما حصل في مورد غسل الجمعة، فقد وردت روايات كثيرة في غسل الجمعة، ولم تقم قرينة لفظية على عدم وجوبه في هذه الروايات، نعم يوجد شهرة فتوائية على عدم الوجوب حيث لم يقل بوجوب غسل الجمعة إلا قليل شاذ فيكون غسل الجمعة كأنه متفق على عدم وجوبه.

وهنا في مثل هذا المطلب، مَنْ يرى حجية الشهرة والإجماع المنقول، يستطيع رفع اليد عن ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب في رواية «إغتسل للجمعة»، ولكن مَنْ لا يرى حجية الشهرة الفتوائية ولا الإجماع المنقول وغيره، فحينئذٍ، ما هو العمل مع الروايات الظاهرة في وجوب غسل الجمعة؟.

والعمل والعلاج، يمكن أن يتأتى بتطبيق هذه النكته، وهي أنه، لو قلنا أنَّ الشهرة والإجماع المنقول مثلاً ليس حجة تعبدية، إلا أن هذه الشهرة، تُشكّل منشأ لإحتمال أن يكون عدم الوجوب من الأمور المركوزة في أذهان المتشرعة من أول الأمر في عصر الأئمة (ع)، وهذا الاحتمال غير موهوم، لوجود منشئه العقلاني، فيدخل تحت كبرى أحتمال القرينة المتصلة اللبية، وقد تقدّم أنَّ إحتمال القرينة المتصلة اللبية يوجب الإجماع، إذن، فيسقط ظهور صيغة، «إفعل» في الوجوب في رواية إغتسل للجمعة أو إغتسل للإحرام.

وهكذا يمكن تطبيق هذه النكته على موارد كثيرة في الفقه، وخصوصاً العبادات.

## المرّة والتكرار

الكلام في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار، يقع في مقامين .

### المقام الأول

في تشخيص دلالة الأمر على المرّة أو التكرار، بلحاظ المدلول الوضعي لصيغة الأمر .

### المقام الثاني

بعد فرض أن المدلول الوضعي لصيغة الأمر، هو ذات الطبيعة، من دون أخذ قيد المرّة، أو التكرار فيه، يقع الكلام، في تشخيص إقتضاء الأمر، للمرّة أو التكرار، بلحاظ المدلول الإطلاقي المكتسب بمقدمات الحكمة .

### المقام الأول

الظاهر عدم إقتضاء كلمة الأمر بمدلولها الوضعي، للمرّة ولا للتكرار، وذلك لأنّ المتفاهم عرفاً بلحاظ مدلولها الوضعي لا يُناسب مع المرّة والتكرار، فإنّ هيئة «إفعل» تدل على النسبة الإرسالية، ومادة «إفعل» تدل على ذات الطبيعة، من دون أخذ قيد المرّة أو التكرار فيها، إذن فتسقط دعوى دلالتها على المرّة أو التكرار، تارة بالهيئة، وأخرى بالمادة، ولهذا المطلب مؤيدان .

المؤيد الأول: لو كان التكرار مثلاً مأخوذاً في الهيئة أو في المادة، للزم أن يكون استعمال صيغة «إفعل»، إستعمالاً عنائياً مجازياً فيما إذا إقترنت بما يدل على المرة، فلو قال «صلّ مرة واحدة»، يكون هذا إستعمالاً مجازياً، وبالتالي يكون هذا الإستعمال مبنياً على تجريد المدلول الوضعي للهيئة أو للمادة عن التكرار، مع أن الوجدان العرفي قاضٍ، بأنّه لا مجاز في قولنا «صلّ مرة واحدة»، وهذا مؤيد لما يُدعى بأنّه لم تؤخذ المرة ولا التكرار في المدلول الوضعي للهيئة، ولا في المدلول الوضعي للمادة.

المؤيد الثاني: لو كان التكرار مأخوذاً في كلمة «صلّ»، مثلاً، فلا يخلو الأمر، من أن يكون مأخوذاً إمّا في المدلول الوضعي للهيئة، وإمّا في المدلول الوضعي للمادة، حيث أنّه لا يوجد وضع ثالث للمجموع المركب من الهيئة والمادة، بل هناك وضعان فقط، وضع للمادة، ووضع للهيئة.

فإذا كان التكرار مأخوذاً في مدلول الهيئة، فمعنى هذا، أنّ الهيئة تدل على طلب المتكرّر، وهذا غير الطلب المتكرر، بمعنى أنّ المتكرر هو متعلّق الطلب، فليس أخذ التكرار في مدلول الهيئة، معناه كون الهيئة موضوعة للطلب المتكرر، بل معناه كون الهيئة موضوعة لطلب المتكرّر، فالتكرار مأخوذاً في متعلّق الطلب لا في نفس الطلب، حيث يكون المراد طلب لفردين من مادة واحدة. لا طلبين على مادة واحدة، فبهذا النحو يكون التكرار مأخوذاً في مدلول الهيئة، وهو طلب المتكرر، لا الطلب المتكرر.

فإذا كان كذلك، فهذا له لازم غريب، وهو أن يكون طرف النسبة مأخوذاً في مدلول الحرف أيضاً، لأنّ هيئة «صلّ» تدل على النسبة الإرسالية، أمّا طرف هذه النسبة، وهو ما أرسل نحوه، فالمفروض بحسب قواعد اللغة، أن يُستفاد من دال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول، لا أنّ الحرف يكون دالاً بنفسه على النسبة، وعلى طرفها، بينما لو قلنا بأنّ هيئة «إفعل» تكون دالة على طلب المتكرر، بحيث تدل على مطلبين بحسب التحليل، أحدهما الطلب بما هو معنى حرفي وبما هو نسبة إرسالية، والآخر هو طرف هذا الطلب، وهو

الأفراد المتكررة من مدلول المادة، إذن فيكون طرف النسبة الإسمي مدلولاً عليه أيضاً بالهيئة، وهذا لازم غريب في نفسه.

وإذا كان التكرار مأخوذاً في مدلول المادة، بمعنى أن الهيئة تدل على ذات النسبة الإرسالية، والمادة تدل على تكرر الأفراد المتعددة لهذه الطبيعة، وهذا أيضاً له لازم غريب، بناءً على أن المادة في «صل» مثلاً، مع كل مشتقاتها بما فيها المصدر، موضوعة بوضع نوعي واحد، لا أن كل مادة في كل هيئة من هيئات مشتقات «صل» موضوعة بوضع شخصي على حدة، فعلى هذا لو كان التكرار مأخوذاً في المدلول الوضعي لمادة «إفعل» يلزم أن يكون مأخوذاً في مدلول المادة للمصدر وبقية المشتقات، مع أنه ممّا لا إشكال فيه أن المصدر عندهم لا يدل لا على المرة ولا على التكرار، وإنما يدل على ذات الطبيعة.

وعليه فخصوصية المرة أو التكرار غير مأخوذة وضعاً، لا في مدلول المادة، ولا في مدلول الهيئة، وإنما تدل صيغة «إفعل» على طلب الطبيعة دون الدلالة على هذه الخصوصيات.

### المقام الثاني

وهو أنه بعد خروج خصوصية المرة والتكرار عن المدلول الوضعي للمادة والهيئة، فإنه يُسأل، بأنه ما هو مقتضى المدلول الإطلاقي لصيغة «أكرم العالم»، فهل هو المرة أو التكرار، أو أنه ليس هناك قاعدة منضبطة، فإنه أحياناً يدل على المرة وأخرى على التكرار؟.

والصحيح في المقام، هو وجود القاعدة المنضبطة، ولا تُرفع اليد عنها إلا إذا وُجدت نكتة أو قاعدة أخرى حاکمة عليها.

وحاصل القاعدة المنضبطة هو، أن مقتضى الأمر بلحاظ المتعلق، هو عدم التكرار والتعدد، ومقتضى الأمر بلحاظ الموضوع الذي هو متعلق المتعلق هو التكرار وتعدد الحكم، فلو قال «أكرم العالم»، فهنا طلب له متعلق، وهو

الإكرام، وله موضوع، وهو متعلق المتعلق، أي متعلق الإكرام، وهو العالم.

وهذا الطلب، إذا لوحظ بالنسبة إلى الموضوع الذي هو العالم، فهو يقتضي التكرار وتكثر الحكم بتكثر العلماء، فلا يكفي في مقام إمتثال هذا الأمر إكرام عالم واحد، وأما إذا لوحظ الطلب بالنسبة إلى المتعلق الذي هو الإكرام، فهل يقتضي تعدد إكرام زيد العالم، من تقبيل يده، وزيارته، وإلقاء السلام عليه، أو يكفي إكرام واحد من هذه الإكرامات؟.

في هذه الناحية، الطلب لا يقتضي التكرار، بل يُكتفى بإكرام واحد، وهذا على طبق الفهم العرفي.

وليس الوجه في تخريج هذا الفهم، دعوى أن الإطلاق ومقدمات الحكمة تجري في المتعلقات، بنحو يثبت الإطلاق البدلي، وتجري في الموضوعات بنحو يثبت الإطلاق الشمولي، حيث أن مقدمات الحكمة في باب المتعلقات، تُنتج إطلاقاً بدلياً في قوة قولنا (أكرمه إكراماً، «مأ») وفي باب الموضوعات، تُنتج إطلاقاً شمولياً في قوة قولنا («أكرم كل عالم»)، ليس هذا هو الوجه في التخريج حتى يُقال، أنه كيف اختلفت نتيجة مقدمات الحكمة، فأعطت «شمولاً» بمعنى تعدد الحكم بلحاظ الموضوع، «وبدلاً» بمعنى عدم تعدده بلحاظ المتعلق.

هذان المطلبان كلاهما أجنبي عن مقدمات الحكمة، فلا التعدد بلحاظ الموضوع، مستفاد من مقدمات الحكمة بل مقدمات الحكمة لها وظيفة واحدة في كلا المطلبين تؤديها على وتيرة واحدة، وحاصل هذه الوظيفة هي، أن الطبيعة، قد لوحظت في عالم الجعل بذاتها وبلا قيد آخر، ومقدمات الحكمة تُثبت خلوّ الطبيعة من أي قيد في عالم الجعل والتشريع، وهذا ثابت بالنسبة إلى طبيعة «الإكرام» بإعتباره متعلقاً، وبالنسبة إلى طبيعة «عالم» بإعتباره موضوعاً، وهذه الوظيفة ثابتة لمقدمات الحكمة لا تتجاوزها، إذ لو كان هنا قيد لُبِّيْن، وحيث لم يُبين، لم يؤخذ، بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

إذن يثبت بمقدمات الحكمة، أن الوجوب ثابت على طبيعة «الإكرام» متعلقاً، وعلى طبيعة «العالم» موضوعاً، وأمّا الإنحلال والتعدد في جانب الموضوع، وعدمه في جانب المتعلق، يُستفاد ببيان، وحاصله.

أن الوجوب المَجْعول في المَقَام، له معروض بالذات مقوم له في أفق نفس الجعل، ومعرّضه هذا، هو «الإكرام» متعلقاً «والعالم» موضوعاً، بمعنى أن «الإكرام» و«العالم» صورتان ذهنيّتان مقومتان للوجوب في عالم الجعل، وعندما نلاحظ عالم الجعل وصوره الذهنية، لا نجد فيه تعدداً أصلاً، إذ ليس هناك إلّا جعل واحد، إذن ليس هناك إلّا وجوب واحد بلحاظ المتعلق، أو بلحاظ الموضوع.

ومن الواضح، أنّ الصور الذهنية المقومة للجعل في أفق الجعل، إنّما أخذت من قبل المولى، بما هي فانية ومرآة للوجود الخارجي، وحينئذٍ، ننتقل إلى ما يتم فيه الفناء، أي إلى ما هو معروض بالعرض، فنأخذ الموضوع وهو «العالم» فنرى أنّ صورة «العالم» لم تؤخذ بما هي صورة ذهنية، بل بما هي مرآة للوجود الخارجي، ومن هنا يصح تطبيقها على الوجود الخارجي، وعند تطبيقها لا بُدّ وأن يُطبّق تتبعها محمولها وهو الوجوب، لأنّه تابع لها، وعالم التطبيق هذا، نسميه بعالم فعليّة المَجْعول، ومن الواضح أن «العالم» له وجود متعدّد في المرحلة السابقة على طلب «الإكرام»، وكلّما طبقنا صورة «العالم» على «زيد» تارة، وبكر أخرى، وخالد ثالثة، يتبعها حكمها، لأنّ الحكم ثبت لطبيعة «العالم» فيسري إلى الأفراد، لأنّ الطبيعة فانية ومرآة للخارج.

ومن هنا ينشأ أحكام متعددة، وهذه الأحكام إنحلالية بحسب الحقيقة، بمعنى أنه في عالم الجعل، لم يكن إلّا جعل وحكم واحد، لكن عند إضافة هذا الحكم تتبع موضوعه الواحد إلى الوجود الخارجي يتكثّر الحكم إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة للموضوع.

وأما إذا أخذنا المتعلق، فإنّ الإكرام، وإن كان قد وقع متعلقاً للوجوب

بما هو مرآة للخارج، لكن في المرتبة السابقة على الوجوب، لا يوجد هناك أفراد «للإكرام» خارجاً حتى يُطبَّق الوجوب على هذه الأفراد، فيتحصل من ذلك أحكام متعددة، لأن وجود «الإكرام» في طول الوجوب، لا في مرتبة سابقة على الوجوب، ففي المرتبة السابقة على الوجوب لا مجال لتكثير طبيعة «الإكرام» حتى يتكثر بالتبع الوجوب نفسه، وإنما تكثر هذه الطبيعة يكون في طول الوجوب، فلا يُعقل أن يكون هذا منشأً لتكثر الوجوب نفسه، بعد أن كان في طول الوجوب.

فتمام الفرق بين جانب الموضوعات وجانب المتعلقات، هو أن الموضوع في مقام تطبيقه على الخارج، قابل للتكثر في المرتبة السابقة على الوجوب، ويتبع تكثره تطبيقاً، يتكثر الوجوب أيضاً، لأنَّ الحكم يتبع موضوعه، وأما المتعلق، فهو حيث أنه غير قابل للتكثر في مقام التطبيق في المرتبة السابقة على الوجوب، إذ قبل الوجوب، لا إكرام في الخارج حتى يتكثر، إذن فلا موجب لإفترض تكثر نفس الوجوب من هذه الناحية، فلا يبقى إذن، إلَّا الوجوب الواقف على الطبيعة، وهو حكم واحد، ولا يبقى موجب لإفترض تعدد هذا الحكم، لا بحسب عالم الجعل، ولا بحسب عالم التطبيق، أما بحسب عالم الجعل، فلأنَّ الجعل واحد، وأما بحسب عالم التطبيق، فلأنه لا يُعقل تطبيق المتعلق في المرتبة السابقة على الوجوب حتى يتعدّد، ويتعدد بتبعه الوجوب.

وهذه القاعدة العامة المنضبطة في الموضوعات وفي المتعلقات، كما تجري في باب الأوامر، كذلك تجري في باب النواهي، فإنَّ التكثّر وتعدّد الحكم زجراً وتحريماً في باب النواهي، كتعدّد الأمر والطلب تحريكاً في باب الأوامر، فبلحاظ الموضوع يوجد تحريمات متعددة، وبلحاظ المتعلق لا يوجد تحريمات متعددة، لعين النكته السابقة.

نعم تختلف الأوامر عن النواهي في شيء آخر رغم تماثلهما في وحدة الحكم، وهذا الاختلاف، هو طريقة إمتثال هذا الحكم، على ما أشار إليه

صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> (قده) من أنّ الإيجاب الواحد للطبيعة، يُكتفى في مقام إمثاله، بفرد واحد، وأنّ التحريم الواحد للطبيعة، فلا يُكتفى في مقام إمثاله، إلّا بترك تمام أفرادها، لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بإنعدام تمام أفرادها، وهذا الإنعدام لتمام الأفراد للطبيعة، هو غير تعدد الحكم، لأنّ هذا ليس معناه، إنّه يوجد تحريمان، بل تحريم واحد، لكن هذا التحريم هو يقتضي إعدام الطبيعة، والطبيعة لا تنعدم إلّا بإنعدام تمام أفرادها. ومن هنا ينقدح ممّا تقدم، في بيان ضابطة الحكم وإنحلاله، عدة أمور.

### الأمر الأول:

لقد أشرنا إلى سؤال، وهو أنه كيف أن الحكم بلحاظ موضوعه، يكون شمولياً وإنحلالياً فيتعدد بتعدد أفراد الموضوع، وبلحاظ المتعلق لا يكون كذلك، فلا يتعدد الحكم بتعدد أنحاء الإكرام في قولنا «أكرم العالم»، مع أنّ الملاك فيهما معاً هو مقدمات الحكمة والإطلاق الحكمي، ومثل هذا السؤال ظهر جوابه ممّا تقدم، فقد تبين أن تعدّد الحكم في طرف الموضوع وعدم تعدده في طرف المتعلق ليس من شؤون الإطلاق ومقدمات الحكمة بل وظيفتها، تشخيص حدود الطبيعة التي لاحظها المولى موضوعاً ومتعلقاً، فإذا شكّ في أنه لاحظ الطبيعة بلا قيد، أو مع قيد آخر «كالعدالة» في «العالم»، فإنّ مقتضى مقدمات الحكمة، أن اللحاظ المولوي تعلق بالطبيعة بلا قيد، وهو معنى الإطلاق، وعلى هذا، فإنّ مقدمات الحكمة دخيلة في تشخيص مدلول الخطاب عرفاً، ومن الواضح أن مدلول الخطاب عرفاً، إنّما هو جعل الحكم، وفي مرحلة الجعل، لا تعدّد للحكم أصلاً، بل جعل واحد، وإنّما التعدد وعدمه من شؤون عالم فعلية المجمعول، وعالم تطبيق الموضوع على الخارج، وتطبيق المتعلق على الخارج.

وفي هذه المرحلة، يوجد التعدد بلحاظ الموضوع، ولا يوجد بلحاظ

---

(١) المشكيني: ج ١ ص ١١٧.

المتعلّق، لأنّ في المرتبة السابقة على مرحلة التطبيق يتعدّد الموضوع خارجاً فيكون هناك تطبيقات عديدة للعنوان الفاني، وهو عنوان «العالم» على المفنيّ فيه، وهو الخارج، وبتبعه يتعدّد الحكم، وهذا بخلاف المتعلّق، فهو لا يتعدّد وجوداً بحسب الخارج في المرحلة السابقة على فعلية الحكم والتطبيق، لأنّ وجوده من تبعات الحكم، وليس بثابت قبل فعلية الحكم.

إذن، فلا مجال لتطبيقات متعددة للفاني، وهو عنوان الإكرام على وجوده الخارجي.

إذن، فالتعدّد في طرف الموضوع، وعدمه في المتعلّق، إنما هو بلحاظ عالم التطبيق، وعالم فعلية المفعول، وكلام المولى ناظر إلى الجعل، لا إلى الفعلية، إذ قد يجعل، ولا يكون هناك فعلية، فيقول «ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً» ولا يوجد مستطيع أصلاً، ومقدمات الحكمة إنّما تُشخص كلام المولى في عالم الجعل، فلا علاقة لمقدمات الحكمة بالتعدّد وعدمه، لأنّ التعدّد يوجد في غير الحقل الذي تعمل فيه مقدمات الحكمة وهو عالم فعلية المفعول والتطبيق، وفي مثل هذا العالم، تمّ الإمتياز بين الموضوعات والمتعلّقات في التعدّد وعدمه.

### الأمر الثاني:

هو أنه قلنا، في «أكرم العالم» الوجوب بلحاظ «العالم» شمولي ومتعدّد، وبلحاظ «الإكرام» بدلي ووجوب واحد، والبدلية بلحاظ المتعلّق، والشمولية بلحاظ الموضوع، تختلف وتفترق عن البدلية والشمولية المستفادة من العموم الوضعي في باب العمومات، وتوضيحه:

أنّ في باب العموم يوجد عموم بدلي، وعموم شمولي، فالمولى تارة يقول «أكرم بكل إكرام» وأخرى «أكرم بأي إكرام» أو يقول «أكرم كلّ عالم» وأخرى «أكرم أيّ عالم»، فالأول عموم شمولي، والثاني عموم بدلي، وهذه الشمولية تستدعي تعدّد الحكم فهي متكررة بتكرّر أفراد «العالم» أو بتكرّر أفراد

«الإكرام»، وهذه البدلية تستدعي ثبوت حكم واحد لا أكثر، فمن هذه الناحية، الشمولية والبدلية، تُشبه الشمولية والبدلية في محل الكلام، ولكن الفرق بينهما، هو أن الشمولية والبدلية في موارد العموم ثابتة بالدلالة اللفظية، باعتبار دخولها تحت لحاظ المولى، لأنه في عالم الجعل في باب العموم، لا يلحظ الطبيعة فقط، بل يلحظ الأفراد، ويجعل الوجوب عليها.

وحينئذٍ، فتارة يجعل الوجوب على جميعها، وأخرى يجعله عليها على البدل، وقد وُضع في اللغة أداة لإفادة الأول وأداة لإفادة الثاني، فالشمولية والبدلية في باب العموم الوضعي، داخلة في مدلول اللفظ، ومربوطة بلحاظ المولى في عالم الجعل، بينما الشمولية والبدلية في محل الكلام، هي من شؤون عالم التطبيق، إذ أن لحاظ المولى لطبيعة «الإكرام» ولطبيعة «العالم» في «أكرم العالم» على حد واحد، ومن هنا صحّ أن يُقال، أن الشمولية والبدلية على نحوين:

**النحو الأول:** هو أن تكون الشمولية والبدلية، أجنبية عن تشخيص لحاظ المولى، بحيث أن سنخ لحاظ المولى، سنخ واحد فيهما، وإنما الشمولية والبدلية من شؤون تطبيق العنوان الفاني على المفني فيه، وهذه هي الشمولية والبدلية بلحاظ الموضوعات والمتعلقات.

**النحو الثاني:** هو أن تكون الشمولية والبدلية مترعنتين من نكتتين داخلتين تحت مدلول الخطاب عرفاً، فإن سنخ لحاظ المولى في أحدهما، غير سنخ لحاظ الآخر، وهذه هي الشمولية والبدلية في العمومات.

### الأمر الثالث:

هو أن بين الأمر والنهي، جهة إتفاق، وجهة إختلاف.

فالنهي كالأمر في قاعدة، أن الحكم بلحاظ المتعلّق بدلي وواحد، وبلحاظ الموضوع متعدّد ما لم تقم قرينة على الخلاف، هي غلبة الإنحلال والتعدد في المبادئ في جانب النهي، وذلك لأن منشأ النهي على نحوين.

فإنما أن يكون منشؤه عبارة عن المفسدة في الفعل.

وإمّا أن يكون منشؤه عبارة عن المصلحة في الترك، فقول المولى، «لا تكذب» ينشأ إمّا عن مفسدة في الكذب، أو عن مصلحة في تركه، وفي كلتا الحالتين، الغالب في المفسدات المتعلقة بالفعل، والمصالح المتعلقة بالترك، هو الإنحلال والتعدد، بحيث يكون كل فعل، أو كل ترك، بحسب عالم الملاك، موضوعاً للمفسدة، أو موضوعاً للمصلحة.

وهذه الغلبة غير موجودة في جانب الأوامر، فإنّ الأمر بشيء، ينشأ إمّا من مصلحة في الفعل، أو من مفسدة في الترك، وليس الغالب في المصلحة المتعلقة بالفعل، أو المفسدة المتعلقة بالترك، هو التعدد.

وحيث أنّ هذه الغلبة موجودة في طرف النهي، دونها في الأمر، فتصبح هذه الغلبة قرينة عرفية إرتكازية في طرف النهي، على أنّ النهي متعدّد بلحاظ متعلقه أيضاً، بإعتبار أنّ هذه الغلبة ظاهرة في أن النهي نشأ من ملاك إنحلالي وتعددي، وهذا بعكس الأمر، فإنّ هذه الغلبة غير موجودة في جانبه، فيبقى على مقتضى القاعدة، ومقتضاها هو عدم التعدد في جانب المتعلق في الأوامر.

#### الأمر الرابع:

كل ما أسّسناه في باب الأوامر والنواهي من التعدد في طرف الموضوع، وعدمه في طرف المتعلق، أيضاً، يسري في باب الإخبار، ولا يختص بباب الإنشاء، فكما أن للإنشاء متعلقاً وموضوعاً في «أكرم العالم»، كذلك للجملة الخبرية «العالم نافع»، متعلق، وهو النفع، وموضوع، وهو «العالم»، وبالتحليل تكون نسبة «العالم» إلى الإخبار، هي كنسبة «العالم» إلى الإنشاء، فكما أن «العالم» في الإنشاء في «أكرم العالم» أخذ مفروغاً عن وجوده، كذلك «العالم» في الإخبار في «العالم نافع» أخذ مفروغاً عن وجوده في المرتبة السابقة على الإخبار، بمعنى أنّ الذي يقول «العالم نافع» لا يريد الإخبار عن وجود «العالم» بل إذا وُجد «العالم» وفرغ من وجوده فهو نافع، فيكون مراده

من الأخبار، هو نفع «العالم»، لا أصل وجود «العالم»، فما هو بصدد كشفه بإخباره، إنما هو النفع، وهذا تماماً في باب الإنشاء، فإن الطالب يكون بصدد إيجاد الإكرام، فنسبة النفع إلى الأخبار، كنسبة الإكرام إلى الطلب، ونسبة «العالم» إلى الإخبار كنسبة «العالم» إلى الإنشاء.

إذن فبعد تطابق النسبتين، لا بُدَّ وأن تكون النتيجة واحدة، فعندما نقول «العالم نافع»، نرى أن هذا الإخبار بلحاظ «العلماء» إنحلالي، بمعنى أن هذا «العالم» نافع وذاك العالم نافع وهكذا، لأنَّ عالماً واحداً نافع، وأما بلحاظ متعلق الأخبار، وهو النفع، فلا يكون إنحلاليّاً بمعنى أن «العالم» له منفعة واحدة ولا يثبت له عدة منافع تماماً كما في أكرم العالم فكما كان الحكم بلحاظ الموضوع متعدداً، ويلحاظ المتعلق متحدّاً، بمعنى أنه لا يقتضي إكرامات متعددة، فكذلك في «العالم نافع»، فكل عالم يصيبه إخبار من هذه الإخبارات المتعددة، وأما النفع، وهو متعلق الإخبار، لا يكون متعدداً، بمعنى أنه ليس كل نفع، نفع ثابت «للعالم»، بل غاية ما يُثبت وجود منفعة «مّا».

وسر ذلك في الإخبار والإنشاء، ما تقدم، من أن الموضوع مأخوذ مفروغاً عنه في مرتبة سابقة على الإخبار والإنشاء، وهذا بخلاف المتعلق، فإنه لم يؤخذ مفروغاً عنه في المرتبة السابقة.

وبتعبير آخر، هو أن كلاً من هاتين القضيتين، «أكرم العالم» و«العالم نافع» تحتوي على نسبتين ولحاظين، فمن حيث نسبة الإخبار إلى الموضوع، ونسبة الإنشاء إلى الموضوع، تكون قضية شرطية، ففي «أكرم العالم» نسبة الوجوب إلى «العالم»، هي نسبة الجزء إلى الشرط، فكأنه قال، إذا وُجد العالم فأكرمه، كما في «العالم نافع»، يكون نسبة الإخبار إلى العالم، أيضاً نسبة الجزء إلى الشرط، فكأنه قال، إذا كان هناك عالم، فهو نافع، ولهذا، المخبر هو غير متصدٍ للإخبار بأنه يوجد عالم أو لا يوجد عالم، بل مقصوده، أنه إذا كان هنالك عالم فهو نافع، وهكذا المنشئ، هو غير متصدٍ إلى طلب

إيجاد «العالم»، بل مقصوده، أنه إن كان هناك «عالم» فأكرمه.

إذن فنسبة الموضوع إلى الإخبار أو الإنشاء واحدة، وهي نسبة الشرط إلى القضية الشرطية.

وأما في طرف المتعلق فليس نسبة المتعلق إلى الإخبار أو الإنشاء نسبة الجزاء إلى الشرط، إذ لا يُعقل أن يقول، إن وُجد الإكرام خارجاً فيجب، إذ لا معنى لإيجابه بعد فرض وجوده، فالإنشاء بالنسبة إلى المتعلق، يستحيل أن يكون قضية شرطية، وهكذا في مجال الإخبار بالنسبة إلى المتعلق، فلا يمكن أن تنحل قضية «العالم نافع» إلى قضية «إن وُجد نفع للعالم فأنا أخبر به» لأن هذا الإخبار يكون لغواً صرفاً، إذ أن هذه قضية ضرورية بشرط المحمول، وذلك مثل، «إن كان الشيء موجوداً فهو موجود» وإذا كان هناك نفع فهناك نفع بالضرورة، وهذا ليس بإخبار.

إذن فليس نسبة الإخبار إلى المتعلق نسبة القضية الشرطية.

والحاصل أن الإخبار والإنشاء يُشكّل فيهما قضية شرطية بلحاظ الموضوع، وأما بلحاظ المتعلق يستحيل تشكّل هذه القضية الشرطية، وهذا هو ميزان الفرق بين الموضوع والمتعلق، من حيث أن الإنشاء والإخبار حين ينسب إلى الموضوع يتعدد بتعدد الموضوع خارجاً، وحين ينسب إلى المتعلق لا يتعدد بتعدد المتعلق خارجاً، لأن الموضوع سواء كان في جملة خبرية أو إنشائية فهو قد أخذ شرطاً في القضية الشرطية المنحلة من الإخبار والإنشاء، ومعنى أخذه شرطاً، أن المتكلم غير متصدٍ لتحقيق حال هذا الشرط، وإنما أُوكل أمره إلى المكلف لكي يطبقه على مصاديقه الخارجية، وحينئذٍ في مقام التطبيق، يجد المكلف، أن هذا الشرط له مصاديق متعددة، فكلّما طبّقه على مصاديق إقتنص له جزاء، إما جزاء إنشائياً، أو جزاء إخبارياً، لأن الخطاب قضية شرطية والشرط فيها مفروغ عنه، فلا بُدّ أن يكون الجزاء تابعاً في فعليته لفعلية الشرط، فإذا كان للشرط فعليات متعددة خارجاً، فلا بُدّ أن يكون للجزاء فعليات متعددة خارجاً تبعاً لفعلية الشرط، وهذا هو معنى الإنحلال

والتعدد في باب الإخبار وفي باب الإنشاء .

وأما الإخبار والإنشاء مع المتعلق، فلم يتشكل منهما قضية شرطية حتى يكون الجزاء تابعاً في فعليته لفعلية المتعلق الذي هو الشرط، بل فعليته فعلية آنية، كانت حين عقد القضية الحملية، وإستكمل فعليته، ولا دليل على وجود فعليات متعددة .

فالقابض في الإخبار والإنشاء واحد، وهو أنه متى ما أمكن بحسب الفهم العرفي في الخطاب، تحصيل قضية شرطية يكون الموضوع شرطاً لها، ويكون الإخبار أو الإنشاء جزاءً لها، فحينئذٍ، يتعدّد الجزاء بتعدد الشرط، لأنّ كل قضية شرطية جزاؤها له فعلية تابعة لفعلية شرطه، فإذا تعددت فعلية الشرط تعددت فعلية الجزاء لا محالة .

وأما إذا لم يمكن تشكيل هذه القضية الشرطية كما هو الحال بالنسبة إلى المتعلق في الإخبار والإنشاء لا بلحاظ الموضوع، حيث لا يمكن تشكيل قضية شرطية بلحاظ المتعلق، فلا تتعدّد فعلية الحكم بتعدد المتعلق، لأنه لا يكون للإخبار أو للإنشاء بالنسبة إلى المتعلق فعلية تابعة لفعليته حتى يتعدد بتعدد فعليته، لأنّ هذا المطلب من لوازم الجزاء والشرط، ولكن هنا له فعلية أنشئت بنفس القضية الحملية، ولا دليل في هذه القضية الحملية على التعدد في فعليته .

وبهذا يتضح أن قاعدة التمييز بين الموضوعات والمتعلقات، كما تجري في الجمل الإنشائية، تجري في الجمل الخبرية، وكذلك ما ذكرناه في الفرق بين الأمر والنهي حال الإمثال، يأتي حال الإخبار إثباتاً والإخبار نفياً . فإنه حينما يُخبر إثباتاً ويقول، «العالم موجود»، فلا يدل على أكثر من وجود فرد من «العالم»، وحينما يقول، العالم غير موجود، يدل على إنتفاء تمام أفراد الطبيعة .

## الأمر الخامس:

هو أنه إذا كان مقتضى القاعدة المنضبطة، التعدد بالنسبة إلى الموضوع وعدم التعدد بالنسبة إلى المتعلق، فإن هذا لا يجري في كل موضوع وفي كل متعلق كيفما اتفق، بل ما يكون موضوعاً للقضية فإن متعلق المتعلق قد لا يكون موضوعاً للقضية.

فإذا قال، أكرم العالم في المسجد، فهنا متعلق، وهو «الإكرام»، وموضوع، وهو «العالم»، وشيء ثالث وهو المسجد، ونسميه أيضاً بمتعلق المتعلق، باعتبار أن «الإكرام»، له نحو تعلق بالمسجد.

وما ذكرناه، بأن مقتضى القاعدة، هو التعدد في طرف متعلق المتعلق، أي «الموضوع»، نريد بالموضوع ما كان من قبيل «العالم» لا ما كان من قبيل «المسجد» من المتعلقات والملابسات، ولهذا لو قال، «اغسل بالماء» فإنه لا يُستفاد من ذلك وجوب الغسل بكل ماء، كما يُستفاد الإنحلال على كل «عالم» في قوله، «أكرم العالم» فالماء والعالم وإن كان كل منهما متعلقاً للمتعلق لكن رغم هذا، الإنحلال في العالم يتعدّد، دون الماء وأفراده.

ونكتة الفرق بينهما، تتضح ممّا تقدم من الفرق بين الموضوعات والمتعلقات، إذ ذكرنا إن القضية بلحاظ الموضوع، تنحل إلى قضية شرطية يؤخذ فيها الموضوع شرطاً ومقدّر الوجود ومفروغاً عنه، ولهذا لا يُستفاد من خطاب «أكرم العالم»، أنه لو لم يوجد عالم، فيجب خلقه وإيجاده وبالتالي إكرامه، لأن هذا الخطاب، مفاده عرفاً قضية شرطية، أخذ فيها «العالم» مفروغاً عنه، وهذا هو الذي أوجب تعدّد الحكم بتعدد «العالم»، لأنّ الجزء في فعليته تابع لفعلية الشرط، فإذا وُجد للشرط فعليات متعددة في الخارج، فلا محالة يكون الجزء تابعاً له ومتكرراً أيضاً.

وهذه النكتة إنما تأتي في الموضوع الحقيقي للقضية الحملية، من قبيل «العالم» في «أكرم العالم»، لا من قبيل الماء في «اغسل بالماء» لأنه لا يفهم

منها أن الماء أخذ مفروغاً عنه لذلك فلا تنحل إلى قضية شرطية، شرطها الماء، وهي «إذا وُجد الماء فاغسل به»، ولذلك لو فُرض إنعدام الماء مع إمكان توليده، فلا يقتضي أن تولّد الماء حتى نغسل به.

وبعبارة أخرى، أن الماء مقدمة وجود لا مقدمة وجوب، إذن فلا ينحل هذا الخطاب إلى قضية شرطية بلحاظ الماء.

وصفوة القول، أن الإنحلال والتعدد في طرف الموضوع، إنّما هو من شؤون القضية الشرطية، ومن شؤون كون الحكم نسبته إلى الموضوع نسبة الجزاء إلى الشرط، وهذا إنّما يكون مع الموضوع الرئيسي في القضية الحملية، لا مع كل متعلّق المتعلّق، من قبيل «الماء» في خطاب «اغسل بالماء»، ولهذا كان العُرف مطابقاً مع النكته، لأنّ العُرف لا يفهم الإنحلال في «الماء» في مثل هذا الخطاب كما يفهمه في «العالم» في «أكرم العالم».

#### الأمر السادس:

هو أنه رغم أننا ذكرنا أن الأمر والنهي غير متعدّدين بلحاظ متعلقيهما بمقتضى القاعدة إلا إذ وجدت قرينة على خلاف القاعدة، كما ذكرنا أنه رغم هذا، يوجد فرق آخر في حدود إقتضائهما في عالم الإمتثال فالأمر يكفي في إمتثاله فرد واحد، والثاني لا يُمتثل إلّا بإعدام تمام أفرادهِ. وقد تقدم أن هذا مطلب آخر غير مسألة وحدة الحكم، فإن الحكم واحد فيهما وإنما الفرق بلحاظ سنخ الإمتثال، فالأمر ايجاد للطبيعة والنهي إعدام لها وقد إعتقد جماعة من المتأخرين أن هذا المطلب مبني على مسألة فلسفية غير صحيحة، إذن فهو غير صحيح، فإنه لا يُتعقل أن وجود الطبيعة يكفي فيه فرد، فلو قال «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق» ففي الأمر، بلحاظ المتعلّق يوجد وجوب واحد وبلحاظ الموضوع يوجد وجوبات متعددة بتعدد العلماء وفي النهي بلحاظ المتعلّق وهو الإكرام، فإن مقتضى طبع القضية لو لم يكن هناك نكته أخرى، هو أن يوجد تحريم واحد لاّ تحريمات متعددة، وبلحاظ الموضوع، وهو الفاسق يوجد تحريمات متعددة، فكل فاسق له حرمة خاصة به، لكن ليس لكل

فاسق تحريمات متعددة، بل حرمة واحدة، فلو عصى وأكرمه مرة، تسقط هذه الحرمة، ولا تبقى حرمة أخرى متعلقة به، إذن فالأمر والنهي متفقان في المتعلقات والموضوعات.

وأما جهة الاختلاف، فهي في مقام الإمتثال، فبعد وجود وجوب واحد وتحريم واحد، فإن الوجوب في مقام إمتثاله، يُكتفى بالإتيان بفرد واحد، لأن الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها، وأما التحريم الواحد، فلا يُكتفى في مقام إمتثاله، إلا بترك جميع أفراد الطبيعة، لأن الطبيعة لا تُعدم إلا بإنعدام جميع أفرادها، وهذا الفرق غير مربوط بباب دلالة اللفظ، ولا بباب مقدمات الحكمة، وإنما هو مربوط بحقيقة أن الوجوب إيجاد والتحريم إعدام، وأن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلا بإنعدام تمام الأفراد.

### الأمر السابع:

قلنا، أن مقتضى القاعدة، سواء في باب الأمر أو النهي، هو التعدّد بلحاظ الموضوع، وعدمه بلحاظ المتعلق، ما لم تقم قرينة على خلافها، فإذا كان في الخطاب قرينة على التعدّد بلحاظ المتعلق، أو عدمه بلحاظ الموضوع، أخذ بها، وكانت حاكمة على القاعدة، ولتوضيح هذه القرينة الحاكمة، نذكر نموذجين لها:

**النموذج الأول:** إن كان مقتضى القاعدة، التعدّد بلحاظ الموضوع، فتوجد قرينة تمنع من التعدّد بلحاظ الموضوع، وتقتضي الوحدة بلحاظه.

**النموذج الثاني:** إن كان مقتضى القاعدة، الوحدة بلحاظ المتعلق، فتوجد قرينة تقتضي التعدّد بلحاظ المتعلق.

ففي النموذج الأول، لو قال المولى، «أكرم عالمًا»، فإن مقتضى القاعدة هو تعدّد الحكم بلحاظ الموضوع، لكن بدخول التنوين على الموضوع، إستفيد منه قيد الوحدة، وبعد أخذ هذا القيد في طبيعة «العالم»، يستحيل أن يتكثّر تطبيقه في الخارج، ويتبعه يستحيل تعدد الحكم.

وفي النموذج الثاني، مقتضى القاعدة عدم التعدد، كما هو الحال في النواهي بالنسبة إلى متعلقاتها، فإنّ النهي كالأمر لا يقتضي التعدد بلحاظ المتعلق، فلو قال، «لا تكذب» فإنّ هذا النهي لا يتكفل إلّا زجراً واحداً وتحريماً واحداً، ولكن إمتثال هذا التحريم الواحد يكون بإجتناّب تمام أفراده حتى تنعدم طبيعته، فلو أتى بفرد واحد، يسقط هذا التحريم بالعصيان، ولا موجب لإفتراض تحريمات متعددة بعدد الأفراد خارجاً، ولكن هناك قرينة عرفية، مفادها أن المولى لاحظ التعدد في جانب المتعلق، فيُصبح النهي إنحلالياً متعدداً بلحاظ متعلّقه أيضاً، وهذه القرينة، واحد، وإنعدامها لا يكفي فيه إلّا إنعدام تمام الأفراد، إذ أنّ هذا المطلب خُلِفَ التقابل بين الوجود والعدم. ولنبدأ أولاً بتوضيح الاعتراض ثم يليه توضيح الجواب.

وتوضيح هذا الاعتراض، يكفيه إجمالاً أن نشير إلى البحث الفلسفي الذي إدّعوا أن هذا المطلب مبني عليه.

وشرح هذا البحث الفلسفي، هو أنه قد وقع الكلام في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وعدم وجوده، وقد عقدوا في هذا البحث مسألتين:

المسألة الأولى: هي أنه وقع الكلام، في أنّ الكلي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج، أو هو أمر ذهني غير موجود في الخارج؟.

وقد ذهب مشهور الحكماء المتقدمين إلى وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وإستدلوا على ذلك.

بأن الأفراد، كزيد وعمر، موجودة في الخارج يقيناً، والإنسان مثلاً، الذي هو الكلي الطبيعي، هو عين هذه الأفراد، ولهذا يصح أن يُحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الـهُوُويَّة والعينيَّة، فيُقال، زيد إنسان، إذن فالكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود هذا الفرد في الخارج، لأنّ الكلي الطبيعي هو عينُ الفرد، وما عينُه موجودة في الخارج، موجود في الخارج.

وبتعبير آخر، أنّ الفرد مشتمل على الكلي الطبيعي مع خصوصية

الفردية، والفرد موجود في الخارج، فالمشتمل عليه موجود في الخارج إذن فالكلي الطبيعي موجود في الخارج.

المسألة الثانية: هي أنه بعد التسليم بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، وقع النزاع في تشخيصه في أنه ما هو، كيف وجوده ونحو وجوده في الخارج.

وهذا النزاع حكاه الشيخ الرئيس<sup>(١)</sup>، بينه وبين زميله الهمداني، فالهمداني يرى أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد عددي، بحيث أن وجوده يتميز عن الوجودات الشخصية، بالسعة والشمول ونحوه، وهو وجود واحد عددي.

وابن سينا وبقية الحكماء، يروا أن الكلي الطبيعي له آلاف الوجودات في ضمن آلاف الأفراد فليس هناك وجود واحد عددي يُشار إليه بأبي الإنسانية، والمتسع لكلي الإنسانية، بل كلي الإنسانية، موجود بوجودات كثيرة ضمن أفراد كثيرة.

ولهذا قالوا أولاً، بأن نسبة الكلي الهمداني إلى أفرادهِ، نسبة الأب إلى أبنائه، وقالوا ثانياً، بأن نسبة الكلي الطبيعي عند ابن سينا، إلى أفرادهِ، نسبة الآباء إلى لأبناء، فكل فرد بلحاظ كونه فرداً هو بمثابة الإبن وبلحاظ إشماله على حصة من الطبيعي كأنه الأب.

وعلى هذا، إن قيل بأن الطبيعة تنوجد بفرد واحد، ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فهذا القول يتناسب مع قول الهمداني في المسألة الثانية من البحث، لأن الكلي الطبيعي له وجود واحد عددي، ونسبته إلى الأفراد نسبة الأب إلى أبنائه، فعلى هذا يصح أن يُقال بأن وجود الطبيعة يكفي فيه أي فرد من أفرادها لوضوح أن الكلي الطبيعي عين الفرد، فوجود الفرد وجود له، ولكن لا ينعدم إلا إذا إنعدم سائر الأفراد، إذ ما دام يوجد فرد لهذا الكلي

(١) النجاة: ابن سينا ص ٢١.

الطبيعي فهو موجود ولا يموت إلا إذا مات تمام أبنائه .

وأما بناءً على قول ابن سينا وغيره من الحكماء، وهو أن الكلي الطبيعي له آلاف الوجودات في ضمن آلاف الأفراد إذن فالكلي الطبيعي له وجودات متعددة، ويقابل كل وجود عدم، فله إعدامات متعددة، فكما أن الفرد الواحد يحقق وجوداً للطبيعة، كذلك كل عدم يحقق عدماً للطبيعة، إذن فلا يُتصور أن جانب الوجود يكفي فيه فرد واحد وجانب العدم لا يكفي فيه ذلك .

وما قلناه، من أن جانب الوجود يكفي فيه فرد واحد، وجانب العدم لا يكفي فيه ذلك، مبني على مقالة الهمداني، وهي باطلة، فما قلناه باطل، لأن ما بني على الباطل، باطل .

والجواب، هو أن هذا الإعتراض، نشأ من الخلط بين عالم الوجود الخارجي، وعالم المفاهيم، وبتعبير آخر، نشأ من الخلط بين التناقض الفلسفي في عالم الوجود الخارجي، وبين التناقض المنطقي في عالم المفاهيم .

وتوضيح ذلك هو أن هذا النزاع فيما بينهم، كان ناظراً إلى عالم الوجود الخارجي، لأنهم كانوا قد إتفقوا على وجود أصل الكلي الطبيعي، ثم تنازعوا في كيفية وجوده وبنحو وجوده وتشخيصه في الخارج، وهذا أجنبي عن مطلبنا، لأن المولى عندما يأمر وينهي، لا يُلقى الأمر والنهي على الخارج مباشرة وبدون توسط المرايا الكاشفة، وإلا لما وُجدت الطبيعة التي لا تنعدم إلا بإنعدام تمام أفرادها، والتي تنوجد بفرد واحد، لأنها لا توجد هذه الطبيعة في الخارج، بل الموجود في الخارج، هو زيد ويكر، وزيد في مقابله عدم مخصوص وهو عدم نفسه، إلا إذا صدق ظن الهمداني الكلي الطبيعي في الخارج، فيعلق المولى عليه أمره ونهيه .

ولكن من الواضح، أن المولى لا يُلقى الأمر والنهي على الطبيعة لإستحالة وقوعهما على الوجود الخارجي لأن الأمر والنهي من شؤون عالم

النفس، عالم نفس المكلف فهما يتعلقان بمفهوم حاضر في أفق نفس المولى بما هو حاك عن الخارج ومرة للخارج لا بما هو هو، فالأمر والنهي يقعان على مفاهيم الوجود والعدم «إكرام ولا إكرام»، مفاهيم الوجود والعدم بما هي مفاهيم مرآتية وحاكية عن الخارج.

فإذا إتضح أن أوامر المولى ونواهيه إنما تنصب على المفاهيم العنوانية على الصلاة العنوانية والإكرام العنواني يتضح أن الكلبي الطبيعي كلي طبيعي همداني في عالم عقد القضايا والمرايا، فكلامه صحيح، لو كان ناظراً إلى عالم أفق نفس المولى وعالم المفاهيم المرآتية، وحيث أن هذه المفاهيم حاكية عن الوجود الخارجي، فإذا وُجد بإزائها شيء «مّا» في الخارج، إذن فهذا المفهوم موجود وإذا لم يوجد شيء «مّا» في الخارج، فهو معدوم لا محالة. ولا ربط لمطلبنا بهذا النزاع أصلاً، فإنهم تكلموا كحكماء فلاسفة ناظرين إلى عالم الخارج، يريدون تحديد شخصية الكلبي الطبيعي، أهو عددي، أو ليس بعددي، ولم يكن نظرهم إلى الوجود العنواني المرآتي في أفق نفس المولى الحاكي عن عالم عقد القضايا، وجعل الأمر والنهي في أفق نفس المولى. فالصحيح أن هذا المطلب الذي قلنا به لا محيص عنه.

## الأمر الثامن

### تعدد الامتثال أو تبديله

هو أنه إتضح بمقتضى القاعدة المنضبطة، عدم تعدد الأمر بلحاظ المتعلق، ففي قوله، «صلّ»، يوجد أمر واحد متعلق بالطبيعة، وحيث أنها توجد بفرد من أفرادها، فيحصل إمتثالها بفرد واحد، إلّا أنه كما يحصل إمتثال الطبيعة المأمور بها بفرد واحد من أفرادها، يحصل بمجموع الفردين العرضيين، فلو قال «تصدّق»، وتصدّق بصدقتين في وقت واحد، فالإمتثال هنا حصل بمجموع الفردين العرضيين.

وذلك لأنّ الطبيعة، لم يؤخذ فيها قيد الوحدة، ولذلك فهي كما تنطبق على الوجود الواحد، تنطبق على الوجود المتعدد، إذن فيحصل الإمتثال بالفردين معاً في عرض واحد.

وأما الأفراد الطولية «الصدقة تُلوى الصدقة» فهل هي كالأفراد العرضية مخير فيها، بين الإمتثال بالفرد الواحد، والفردين، لانطباق الطبيعة كذلك، على الفردين الطوليين كإنطباقها على الفردين العرضيين، ولعدم تقييد الطبيعة بالفرد في مقابل الأفراد، كذلك لم تُقيد بالدفعة في مقابل الدفعات، وذلك تمسكاً بإطلاقها.

إذن فتنطبق الطبيعة على الأفراد الطولية التي هي الدفعة والدفعات، كما تنطبق على الفرد والأفراد التي هي أفراد عرضيه؟.

الصحيح إستحالة ذلك، بمعنى أنه ليس كما أن الفردين العرضيين يكونان طرفاً للتخيير، يكون الفردان الطوليان طرفاً للتخيير، ومعنى عدم كونهما طرفاً للتخيير، هو أن الواجب لا ينطبق على مجموع الفردين الطولين، وإن انطبق على مجموع الفردين العرضيين، وذلك لأن التخيير بين الفردين الطولين، غير مُتصوّر.

وتوضيح ذلك، أن التخيير إما عقلي، وإما شرعي.

والتخيير العقلي مرجعه إلى تعلق الوجوب بالجامع، بحيث يكون الوجوب متعلقاً بذات الطبيعة، فيحكم العقل بأن المكلف مخير في تطبيق الطبيعة، والتخيير العقلي، معقول بالنسبة إلى الفردين العرضيين، لأن مطلوب المولى هو الطبيعة التي لم يؤخذ فيها قيد الوحدة ولا الإثنينية، فالواجب إذن ينطبق عليهما معاً وعلى أحدهما فقط، لأن الواجب أخذ لا بشرط من حيث الوحدة والتعدد، فكما ينطبق على الواحد ينطبق على الإثنين، ولكن بلحاظ الفردين الطولين، العقل لا يحكم بذلك، فلا يحكم بإمكان الإمتثال مثلاً بدفعة واحدة وبدفعتين متتاليتين، وذلك لأنه بالدفعة الأولى، حصل الإمتثال وسقط الأمر، ومعه لا تكون الدفعة الثانية دخيلة في الإمتثال.

إذن فيستحيل عدلية الدفعتين للدفعة في الأفراد الطولية، وليس منشأ هذه الإستحالة ضيق دائرة الواجب، بل منشؤها ضيق دائرة الوجوب، وذلك لأن الواجب هو الطبيعة، ولم يؤخذ فيها أي قيد لا الدفعة ولا الدفعتين ولا الفرد ولا الفردين، والوجوب إستحال بقاءه بعد الدفعة الأولى، إذ سقط الأمر والوجوب بالإتيان بالدفعة الأولى، هذه هي إستحالة التخيير العقلي في الأفراد الطولية.

وأما البدلية في التخيير الشرعي كما تصوره صاحب الكفاية في التخيير بين الأقل والأكثر، فهو أمر معقول، إذ مرجع ذلك إلى أن المولى يخير العبد بين الدفعة الأولى بشرط لا من حيث الثانية، وبين الدفعتين معاً، بحيث يكون

كل من الخصوصيتين داخلاً في الخطاب، فيقول مثلاً، إمّا أن تأتي بدفعة أولى بشرط لأ، وإمّا تأتي بدفعتين كما قد يقال في التسبيحات، أن التخيير بين التسبيحة الواحدة بشرط لا من حيث الثانية، أو بتسبيحة واحدة ولكن بشرط شيء من حيث ضم تسبيحتين أخريتين إليها.

ولكن مع هذا فإن نفس إطلاق خطاب «سُبِّح» وخطاب «تصدّق» لا يفي بما عقلناه، بل يحتاج إلى لسان مخصوص يفي به، لأنّ خطاب «تصدّق» لا يُفهم منه أخذ التصديق الواحد بشرط لأ، وأخذه مرة أخرى بشرط شيء.

إذن فما هو معقول من التخيير بين الأقل والأكثر الطولين يحتاج إلى دليل ولسان خاص يفي به لأنه لا يفي به الخطاب، ولكن ما يفي به الخطاب وهو التخيير العقلي، فقد عرفت بأنه يُتصوّر بين الفردين العرضيين دون الطولين، إذن فالواجب لا ينسب على الفردين الطولين كما إنسب على الفردين العرضيين، ومن هنا يأتي سؤال وهو أنه هل يمكن تبديل الإمتثال في الأفراد الطولية أو لا يمكن؟.

## تبديل الإمتثال بالإمتثال

هل يمكن تبديل الإمتثال في الأفراد الطولية أو لا يمكن؟. بمعنى أنه هل يمكن أن يمثل عوضاً عن الفرد الأول بالفرد الثاني أو لا يمكن ذلك؟.

وقبل الدخول في تحقيق المطلب، نشير إلى فرض خارج عن محل النزاع، وهو ما إذا كان الواجب مشروطاً على نحو الشرط المتأخر، وأخلّ المكلف بذلك الشرط، فإنه في مثل ذلك، لا إشكال في صحة تبديل الإمتثال، لأنه لا يكون من باب تبديل الإمتثال، بل من باب هدم الإمتثال الأول وإخراجه عن كونه إمتثالاً، كما لو قال المولى لعبده، «جئني بماء وضعه في الغرفة حتى آتي» والمكلف جاء بالماء، ولكن لم يُبقه في الغرفة، بل أراقه.

فهنا ليس غرض المولى مجرد حضور الماء، بل حضوره مع شرط بقاءه حتى يجيء، والمفروض أن العبد أخلّ بهذا الشرط فأراقه، وجعل ماء آخر مكانه، ومثل هذا ليس داخلياً في محل النزاع، بل هو إلغاء للفرد الأول، وكاشف عن أن الأول لم يكن إمتثالاً، لأن إمتثالية الأول مشروطة بالإبقاء، والمفروض أن العبد هدم هذا الإبقاء، بالإراقة، فلا يكون الأول إمتثالاً، بل الثاني هو الإمتثال.

وقد فصل صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> (قده) في جواز تبديل الإمتثال بعد الإمتثال بما حاصله، أنه تارة، تكون نسبة الغرض من الأمر إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، إذن فبمجرد الإتيان بمتعلق الأمر يحصل الغرض لا محالة، ومع حصوله يسقط الأمر ومع سقوطه لا معنى لتبديل الإمتثال إذ لم يبقى أمر حتى يمتثل، وأخرى تكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المتقضى إلى المقتضى أو المعد إلى المقدمة الإعدادية، كمن يأمر عبده بإحضار الماء ليطفئ عطشه، فبعد إحضار الماء، وهو متعلق الأمر، لا يحصل الغرض، بل قد يكون متوقفاً على ضمانم أخرى كإمساك المولى للقدح بيده، وهذا شيء يخص المولى، فالغرض لا يزال باقياً، والأمر لا يسقط وعلى هذا فيمكن تبديل الإمتثال من جديد.

وإعترض عليه المحقق الأصفهاني<sup>(٢)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٣)</sup> وغيرهما، بأن هذا التفصيل غير معقول في باب الغرض.

وبيان ذلك، أن الغرض في مثل الأمر بإحضار الماء، لا بُدَّ وأن يُستوفى بالإتيان بمتعلق الأمر، وهو إحضار الماء، بحيث تكون نسبة الغرض إلى الإحضار، نسبة المعلول إلى العلة، وإلّا، إذا لم يُستوفَ الغرض بحصول متعلق الأمر، فلا يكون هذا المتعلق هو الغرض الداعي إلى الأمر.

وأما ما يُرى في المثال، من عدم سقوط الغرض بمجرد إحضار الماء، لأنه يحتاج إلى ضمانم أخرى نفسية تختص بالمولى، فإن مثل هذا، حصل من الخلط بين الغرض الأدنى والغرض الأقصى، فإن الغرض الأقصى هو رفع العطش، والغرض الأدنى هو التمكن من دفع العطش بلا زحمة والأمر نشأ من الغرض الأدنى وهذا التمكن من رفع العطش بلا مؤونة، ومن الواضح، أنه

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٢٠.

(٣) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٠٩ - ٢١٠.

بمجرد إحضار الماء يسقط الغرض، إذ يتمكن المولى من دفع عطشه بلا مؤونة، وهذا التمكن معلول لإحضار الماء، وعليه فلا تنخرم القاعدة القائلة، بأن الغرض الذي من أجله أنشئ الأمر، لا يُستوفى إلاً بحصول متعلق الأمر، ومتعلق الأمر هنا حصل، وهو «التمكن»، لأن الغرض الحقيقي من الأمر إنما هو الغرض الأدنى وهو التمكن من دفع العطش، وأما الغرض الأقصى فهو مربوط بالمولى لا بالعبد، وعليه فلا يمكن تبديل الإمتثال بالإمتثال.

وما ذكره صاحب الكفاية مع المعارضة، لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح أنه لا يمكن تبديل الإمتثال بالإمتثال وفقاً للمعارضة وخلافاً لصاحب الكفاية، وأنه ليس دائماً، يجب أن تكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، بل قد لا تكون كذلك، وفقاً لصاحب الكفاية، وخلافاً للمعارضة، إذن فلنا كلام مع صاحب الكفاية، وكلام مع المعارضة.

أما الكلام مع صاحب الكفاية، فهو أننا، نوافق على أنه، تارة يكون نسبة الغرض إلى متعلق الأمر، نسبة المعلول إلى العلة، وأخرى نسبة المقتضى إلى المقتضى، لكن في كلتا الحالتين، إذا فرض أن المكلف أتى بتمام ما تعلق به الأمر، فيستحيل تبديل الإمتثال بالإمتثال.

وما ذكره صاحب الكفاية، من إمكان تبديل الإمتثال بالإمتثال، عندما تكون نسبة الغرض إلى المتعلق نسبة المقتضى إلى المقتضى، مبني على الاعتقاد، بأن الأمر يبقى ببقاء غرضه.

وقد سبق في بحث التعبد والتوصلي، أن ذكر كذلك، من أن الأمر المتعلق بذات الصلاة لا يسقط بالإتيان بذات الصلاة، لأن الغرض منه غرض تعبدى، فلا يسقط إلاً إذا أتى بها بقصد القرية.

ومبناه هذا، وهو أن الأمر تابع في سقوطه لسقوط غرضه، قد أشكلنا

عليه هناك، بأن الأمر ليس تابعاً في سقوطه لإستيفاء غرضه، بل هو تابع لإمكان تحريكه وفاعليته.

ومن المعلوم أن الأمر إذا كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، وإنطبق صرف الوجود على الوجود الأول، فبقاء الغرض وعدم سقوطه هنا خُلِقَ تعلق الأمر بصرف وجود الطبيعة، إذ بعد حصوله، فطلبه ثانياً يكون تحصيلاً للحاصل.

لأنّ الأمر، إذا كان متعلقاً بصرف الوجود وإنطبق على ما أتى به أولاً بحيث تحدّد متعلقه، إذن فقد حصل الغرض بحصول المتعلق.

وإذا كان الأمر قد أخذ في متعلقه فرد آخر، كأن يقول، آتني بفرد آخر، فلا بُدّ من سقوط الأمر الأول، لأنّه تابع لجعله، ثم بعده يأتي أمر آخر، وما دام الأمر الأول تابعاً لجعله، وقد جُعِلَ على صرف الوجود، إذن فلا تتغير أطرافه، إذن فالأمر لا يُعقل بقاءه حتى لو فرض عدم إستيفاء غرضه.

وإذا لم يكن أمثاله معقولاً، إذن فتبدّل الإمتثال بالإمتثال غير جائز.

وأما الكلام مع المعارضة فهو أنّه صحيح، أنّ الغرض في المقام هو التمكن من رفع العطش، كما قالت المعارضة، لكن هذا الغرض غرض مقدّمي وليس غرضاً نفسياً، بمعنى أنّ المولى ليس له غرض نفسي في التمكن، وإنّما وقع التمكن غرضاً له، بإعتباره مقدّمة لرفع العطش، فهو مطلوب ومحبوب غيري، وليس محبوباً نفسياً.

وبناءً على المختار في بحث مقدمة الواجب، ومبنى السيد الخوئي<sup>(١)</sup> نفسه، من أن الحب الغيري يتعلق بالحصة الموصلة لا بمطلق المقدمة، فإنّ الغرض المقدّمي ليس متعلقاً بالتمكن على الإطلاق، بل بحصة خاصة من التمكن، وهو التمكن الذي يقع بعده رفع العطش بالفعل، فينحل الغرض، إلى

(١) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٤١٥ - ٤١٦.

تمكّن، وخصوصية أخرى، هي خصوصية الإيصال إلى رفع العطش.

وبهذا يكون الغرض المقدمي مركباً من جزئين، الأول هو التمكن، والآخر هو حيثية الإيصال إلى ذي المقدمة، فيكون ذات التمكن غرضاً مقدّماً ضمّنياً، لا غرضاً إستقلالياً مقدّماً، وحيثُ أنه غرض مقدّمي ضمّني، فيستحيل إستيفاؤه في المقام، لأنّ الغرض الضمّني لا يُستوفى إلّا في ضمن الغرض الإستقلالي، بمعنى أنّ الغرض المقدمي، هو المجموع المركّب من التمكن وحيثية الإيصال، فالتمكن وحده ليس متعلقاً للغرض، وهذا الغرض لا يُستوفى بمجرد الإتيان بالماء.

ولا يُقال بأنّه بحصول التمكن يحصل نصف الغرض، فإنه يُقال أنّ هذا محال، لأنّ الغرض الضمّني لا يُستوفى إلّا في ضمن الغرض الإستقلالي.

ولا يُقال بأنّ تمام الغرض المقدمي يحصل بلحاظ تمام متعلقه فإنه يُقال، بأنّ هذا خلاف الواقع، لأنه بمجرد الإتيان بالماء لا يحصل إلّا التمكن، وأمّا الإيصال فلم يحصل، ونفس هذه الفكرة، يمكن فرضها في الأغراض النفسية للمولى، بحيث أنّ للمولى غرضاً نفسياً متعلقاً بمجموع خصوصيتين، إحداهما الصلاة مثلاً، والثانية أيّ خصوصية أخرى، بحيث أنّ الغرض النفسي هو المجموع المركب منهما، لكن تلك الخصوصية الأخرى ليست تحت إختيار العبد، بل الذي تحت إختياره هو الصلاة فقط فيأمر بالصلاة بوجوب أن توجد تلك الخصوصية إحتمالاً، ففي هذه الحالة يكون الأمر بالصلاة قد نشأ من غرض نفسي واحد، وهذا الغرض متعلق بالمجموع المركب، من الصلاة وخصوصية أخرى خارجة عن إختيار المكلف، فلو أتى المكلف بالصلاة فقط، فلا يكون الغرض مستوفى، وقد لا تنضم هذه الخصوصية الأخرى أبداً إلى الصلاة، وما لم تنضم تلك الخصوصية فلا يستوفى الغرض، مع أنّ متعلق الأمر قد أتى به.

ولا يُقال، أنه كيف لم يصبح متعلق الأمر غير مطابق مع متعلق الغرض، مع أنه يجب أن يكون مطابقاً مع متعلق الغرض.

فَيُقَالُ، بَأَنَّ هَذَا التَّطَابِقَ، بِجَبِّ أَنْ يَكُونَ فِيمَا إِذَا أُمِكنَ لِلْمَوْلَى أَنْ يَأْمُرَ  
بِتَمَامِ مُتَعَلِّقِ الْغَرَضِ، وَأَمَّا إِذَا فُرضَ أَنْ جُزْءاً مِنْ مُتَعَلِّقِ الْغَرَضِ غَيْرِ إِخْتِيَارِي،  
فَحَيْثُذِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَ أَمْرَهُ مُتَعَلِّقاً بِتَمَامِ مُتَعَلِّقِ الْغَرَضِ، بَلْ يُعَلِّقُ أَمْرَهُ  
بِبَعْضِ مُتَعَلِّقِ الْغَرَضِ، فَيَكُونُ الْإِتْيَانُ بِتَمَامِ مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ غَيْرِ وَاكِفٍ وَفَاءً حَتْمِيّاً،  
بَلْ يَبْقَى الْغَرَضُ غَيْرَ مُسْتَوْفَى.

فَفَرْضِيَّةُ أَنَّ الْغَرَضَ يَبْقَى بِلَا إِسْتِيفَاءٍ، حَتَّى مَعَ الْإِتْيَانِ بِتَمَامِ مُتَعَلِّقِ  
الْأَمْرِ، فَرْضِيَّةٌ مُعْقُولَةٌ، سَوَاءٌ كَانَ الْغَرَضُ غَرَضاً مُقَدِّمِيّاً بِنَاءً عَلَى الْمَقْدَمَةِ  
الْمُوصَلَةِ، أَوْ غَرَضاً نَفْسِيّاً مُتَعَلِّقاً بِالْمَجْمُوعِ الْمُرَكَّبِ مِنْ مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَمِنْ  
خُصُوصِيَّةٍ أُخْرَى غَيْرِ إِخْتِيَارِيَّةٍ.

فَيَبْقَى الْغَرَضُ حَيْثُذِ غَيْرَ مُسْتَوْفَى.

## تطبيقات فقهية

بعد أن إتضح عدم إمكان تبديل الإمتثال بالإمتثال يقع الكلام في تطبيق فقهي أشار إليه صاحب الكفاية إستدلالاً على فكرة إمكان تبديل الإمتثال بالإمتثال وهذا التطبيق موضوعه ثلاث طوائف من الروايات ممّا إدّعي فيها جواز إعادة الصلاة جماعة لمن صلّاها فرادى .

### الطائفة الأولى:

ما كان بلسان الأمر بالإعادة فقط من دون عناية إضافية، ومضمون هذه الروايات أنه صلّيت ثم رأيت جماعة فقال (ع) أعدّ صلاتك معهم<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الطائفة ليس فيها ظهور يدل على إمكان تبديل الإمتثال بالإمتثال، بل غاية ما تدل عليه هو الترخيص بأن يصلي صلاة جماعة بعنوان صلاة الظهر مثلاً، أمّا أنّ هذه الصلاة المُعادة، هل هي سوف تكون إمتثالاً للأمر اللزومي المُستفاد من قوله، إذا زالت الشمس فصلّ؟. فهذا ممّا لا يُستفاد من هذه الطائفة بوجه .

وعليه فلا يُستفاد من هذه الطائفة إلّا الإستحباب النفسي للإعادة فلا تصلح دليلاً على جواز تبديل الإمتثال بالإمتثال .

---

(١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ٨.

## الطائفة الثانية:

هي ما دلَّ على جواز الإعادة، بلسان، «ويجعلها الفريضة»، وهذه الطائفة تشتمل على روايتين، إحداهما صحيحة السند، وهي رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (ع)، أنه قال، «في الرجل يصلي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة»، فقال (ع) يصلي معهم، ويجعلها الفريضة<sup>(١)</sup> إن شاء.

وقد يُستدل بهذه الرواية، بأن ظاهرها دال على جواز تبديل<sup>(٢)</sup> الإمثال، لأنه (ع) لم يقتصر على الترخيص في إعادة الصلاة، بل قال، «ويجعلها الفريضة»، ومعنى ذلك هو أن يُسحب عنوان الفريضة عن الفرد الأول الذي أتى به أولاً، ويُطبقه على الفرد الثاني المُعاد، وليس معنى هذا إلاّ تبديل الإمثال بالإمثال. وأجيب على هذا الاستدلال بعدة وجوه.

الوجه الأول: هو أن المقصود من قوله (ع)، ويجعلها الفريضة، أنه لا بأس بأن يصلي مع الجماعة بقصد فريضة من الفرائض، في قبال من يتوهم أنه يصلي معهم تطوعاً، حيث المفروض، أن هذا الشخص قد فرغ من فريضة الوقت، وبعدها قامت الجماعة، فقال (ع)، يصلي معهم، وقوله (ع) هذا، لا يستبطن أنه، أيّ صلاة يصلي معهم، غاية ما يدل، على أنه يجوز أن يصلي معهم، إذ لعلّه يتبادر إلى الذهن، أنه يمكن أن يصلي معهم تطوعاً، وإنّما أريد دفع هذا التوهم بقوله، «ويجعلها الفريضة»، بمعنى أن هذه الصلاة ليست تطوعاً، إذ لا جماعة في التطوع، وإنّما الجماعة تشرع في الفريضة، وبناء على هذا، لا يكون في العبادة ظهور، في جواز تبديل الإمثال بالإمثال.

ولكن هذا الاحتمال في غير محله، وخلافاً لظاهر الرواية لأمرين:

الأمر الأول: هو قوله (ع). «ويجعلها الفريضة» ولم يقل ويجعلها

(١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢٢.

فريضة، وظاهر مجيء كلمة «الفريضة»، معرّفة، هو الإشارة إلى صلاة الوقت التي فرض الفراغ عنها، بقوله، الرجل يصلي ثم يجد جماعة فقال (ع)، يصلي معهم ويجعلها الفريضة، وليس المفروض أنه يجعلها فرضاً في قبال النفل، وإلا كان الأنسب أن يأتي بكلمة «فريضة» نكرة.

الأمر الثاني: هو كلمة «إن شاء» فهذه الكلمة إما أن نجعلها مربوطة بكلا الجملتين، وهما «يصلي معهم» و «يجعلها الفريضة»، يعني يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء، وفي مقابل ذلك، أن لا يشاء ولا يصلي معهم، فيخرج من المسجد، وإما أن نجعل كلمة «إن شاء»، قيّداً للجمله الثانية فقط، فيصلّي معهم، ولكن يجعلها الفريضة إن شاء، وفي مقابل ذلك أن لا يجعلها الفريضة.

أما الإحتمال الأول في هذا الأمر، فهو خلاف الظاهر في الرواية، وذلك لأنّ ظاهر السؤال وتصدي الراوي للسؤال، أنّه بحسب طبعه، شاء أن يصلي مرة أخرى، وإلاّ لو لم يكن قد شاء أن يصلي مرة أخرى، فلا موجب إذن لهذا السؤال.

وبتعبير آخر، لم يكن يحتمل وجوب الإعادة، وإتّما يسأل عن مشروعية الإعادة وعدم مشروعيتها، إذن فإشاءته لأصل الصلاة مع فرض مشروعية الإعادة، مفروغ عنه في ظاهر السؤال، وإتّما سؤاله عن مشروعية الإعادة، رغبة منه في تحصيل ثواب الجماعة.

ومن هنا لا يناسب إرجاع قيد الإشاءة، إلى الجملة الأولى، وهي «يصلي معهم»، لأنّ إشاءته للصلاة، هي سبب تصديّه للسؤال، فيتعين الإحتمال الثاني، وهو أن يكون قيد الإشاءة راجعاً إلى «يجعلها الفريضة»، فتصبح الجملة هكذا، يصلي معهم، وإن شاء يجعلها الفريضة، وفي مقابلها، يصلي معهم، وإن شاء فلا يجعلها الفريضة، وهذا، لا يتلاءم مع ما قصد من قوله (ع)، ويجعلها الفريضة، يعني يجعلها فريضة في قبال التطوع، لوضوح أنه لا يمكن أن يصلي ولا يجعلها فريضة، لأنّه ليس بالخيار، بخلاف ما إذا

ففسرنا قوله، و«يجعلها الفريضة» أي تلك الفريضة التي فرغ منها، وإلاً فعندئذ، يصح أن يقول الإمام (ع) يصلي معهم، فإن شاء جعلها بدلاً عن تلك الفريضة، وإن شاء جعلها قضاءً عمّا في ذمته، لأنها فريضة على كل حال.

فكلمة «إن شاء»، بعد إستظهار كونها راجعة إلى الجملة الثانية فقط، تكون قرينة على إبطال إحتمال كون المقصود من قوله، ويجعلها الفريضة، يعني يجعلها فريضة، ويتعين أن يكون المقصود من قوله «ويجعلها الفريضة إن شاء»، يعني ويجعلها تلك الفريضة التي فرغ عنها، في مقابل إن شاء جعلها فريضة أخرى.

فالوجه الأول من الجواب خلاف ظاهر الرواية.

الوجه الثاني: هو أن يكون المقصود من قوله، ويجعلها الفريضة، هو أخذ عنوان الفريضة بنحو المعرفة، لا بنحو الموضوعية، بمعنى أن تكون الفريضة إشارة إلى صلاة الظهر التي فرغ منها، لا إلى صلاة الظهر بقيد أن لا تزال فريضة، فإن صلاة الظهر حتى لو إكتسبت الإستحباب بالإعادة، لكنها هي فرض بنفسها، كما لو إكتسبت صلاة الليل الوجوب، لكنها لا تخرج عن كونها تطوعاً في نفسها، ولم يؤخذ في المقام عنوان الفريضة، بقيد أن لا تزال فريضة، حتى يلزم أن يكون الفرض والوجوب باقياً فيمثل ثانياً بعد إمثاله أولاً.

وبعد حمل الفريضة على المعرفة، وسلخها عن الموضوعية، يصبح قوله (ع) و«يجعلها الفريضة» بمعنى يصلي صلاة الظهر مرة أخرى، فيرجع مفاد قوله هذا، إلى مفاد الطائفة الأولى، وهو الأمر بإعادة صلاة الظهر، ولا يكون فيه دلالة على جواز تبديل الإمثال بالإمثال. وهذا الوجه أيضاً غير تام لأمرين.

الأمر الأول: هو أن حمل عنوان الفريضة في المقام على المعرفة المحضة في مقابل الموضوعية، وإن كان جائزاً، ولكنه يحتاج إلى قرينة، وإلاً

فظاهر العنوان في نفسه هو الموضوعية، وسلخ عنصر الوجوب عنه يحتاج إلى قرينة.

الأمر الثاني: هو أنه لو سُلّم وفُرض أن العبارة جاءت صريحة في هذا الوجه، فقال (ع) «يصلي معهم ويجعلها صلاة الظهر»، بدلاً من كلمة «الفريضة»، ولكن مع هذا يوجد فرق كبير بين لسان و «يجعلها صلاة الظهر»، وبين لسان، «أعد معهم صلاة الظهر»، الذي هو لسان الطائفة الأولى، فإن هذا اللسان غاية ما يُستفاد منه، أنه يُحصَل صلاتاً ظهر، ولا بأس، إذ لعل الأولى واجبة والثانية مستحبة، فلا تبديل للإمتثال بالإمتثال.

وأما في المقام، فلم يقل و «يجعلها ظهراً»، بل قال قرضاً، و «يجعلها الظهر»، يعني ويجعلها ذلك الفرد من صلاة الظهر، لا يجعلها فرداً آخر من صلاة الظهر، وذلك الفرد من صلاة الظهر هو واجب على كل حال، فلو قال فليجعلها ذلك الفرد من صلاة الظهر، يعني فليجعلها واجبة لا محالة، فيعود الإشكال أيضاً، لأنه عليه يكون أمر بتبديل الواجب من ذاك الفرد إلى هذا الفرد، إذن فهذا الوجه أيضاً غير صحيح.

الوجه الثالث: هو أن يُقال، بأن هذه الرواية لم ترد بلحاظ ما بعد الصلاة، بل بلحاظ أثناء الصلاة، بمعنى أن المكلف إذا كان قد فرغ من صلاة الظهر، ثم أُقيمت الجماعة، وقيل له إجعلها الفريضة، فمثل هذا يصح أن يكون من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال، ولكن غير معلوم أن السائل فرض نفسه أنه قد أكمل صلاة الفرادى، بل هو في أثناء صلاة الفرادى وأُقيمت صلاة الجماعة، فقليل له، «فليصلّ معهم وليجعلها الفريضة إن شاء» بقرينة أن الفعل في المقام فعل المضارع لا الماضي، فلم يقل في السؤال، «في الرجل صلى الصلاة وحده»، بل قال «في الرجل يصلي الصلاة وحده»، والمضارع معناه أن السؤال ناظر إلى حال تلبسه بالصلاة لا إلى حال فراغه من الصلاة، وحينئذ، يكون المقام من باب أن رجلاً حالة كونه يصلي أُقيمت صلاة الجماعة، وقد ورد النص في مثله، أنه يمكن أن يحول صلاته إلى نافلة ثم بعدها يصلي معهم

جماعة، ويمكن أن يكمل صلاته هذه ثم يصلي معهم قضاء مثلاً، فكان الإمام (ع)، يريد أن يقول يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء، بمعنى إن شاء حوّل الفرادى إلى نافلة وبعدها صلى معهم وجعلها صلاة الظهر، وإن شاء أكمل صلاته التي بيده فريضة ثم بعدها إن شاء صلى معهم غير الفريضة.

وهذا الإحتمال ساقط، ولا يكفي الفعل المضارع شفوياً في الرواية، إذ جاء بعده كلمة «ثم» التي هي ظاهرة في الفراغ من الصلاة،

وما يدل على ضعف هذا الوجه، هو أنه يلزم منه أن الإمام (ع) لم يُبين الحكم بالمطابقة، في أنه ما حكم هذه الصلاة التي بيده الآن، بل إنتقل إلى لازم المطلب، إذ قال «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» حيث يدل بالالتزام على أن هذه الفريضة يمكن أن ينقلها من الفرض إلى التطوع مثلاً، أو يكون إذن له في قطعها، وعدم بيان الحكم بالمطابقة ينافي كون الإمام (ع) في مقام البيان للحكم العملي لهذا السائل.

فهذا السائل إن فرضناه أنه قد فرغ من صلاته، إذن فحكمه العملي هو الإعادة، وقد بين له الإعادة بقوله (ع) «يصلي معهم» وأما إذا لم يكن بعدُ قد فرغ من صلاته، فلا بُد من تبيان حكم هذه الصلاة التي لم يفرغ منها، مع أنه لم يُبين ذلك، وعدم بيان ذلك بنفسه قرينة على أن المفروض فراغه عن هذه الصلاة التي بيده.

فهذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى محصل.

والصحيح في المقام، أن هذه الرواية غاية ما تدل عليه بعد نفي هذه الوجوه هو: أن المكلف يمكن أن يطبق عنوان الواجب على الفرد الثاني، بقوله (ع) «يجعلها الفريضة إن شاء» بسحب عنوان الواجب عن الفرد الأول، وهذا المطلب له أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الوجه هو تبديل الإمتثال بالإمتثال.

الوجه الثاني: أن يكون الواجب من أول الأمر مشروطاً بنحو الشرط

المتأخر، على أن لا يأتي فردٌ أفضل منه يطبق المكلف عليه الواجب، فمثلاً لو فرض أن حُطاب «صلِّ» كان مقيداً بأن لا يأتي المكلف بفرد أفضل من الفرد الأول فيطبق عليه المكلف عنوان الواجب، وحينئذٍ، لو أتى المكلف بالفرد الأفضل مطبقاً عنوان الصلاة عليه، فهذا لا يكون من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال، بل من باب إخراج الفرد الأول من أول الأمر، عن كونه إمتثالاً، لأن الفرد الأول بنفسه خرج عن كونه مصداقاً للواجب من أول الأمر.

وقد تقدّم أن هذا ليس محل النزاع، بل هذا من باب إسقاط الفرد الأول عن الواجب، فيكون إخراجُه تخصصاً لا تخصيصاً، وهذا أمر معقول.

والرواية هنا لا تعين أحد الوجهين، بل هي تُثبت النتيجة، وهي أنه يمكن أن يطبق العنوان على الفرد الثاني، لكن ليس معنى هذا أن يكون من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال كما عرفت أو من باب أخذ هذا القيد بنحو الشرط المتأخر حتى يسقط الفرد الأول عن الوجوب تخصصاً، فإن مثل هذا لا تُعينه الرواية.

وعليه لا تكون الرواية دليلاً على جواز تبديل الإمتثال بالإمتثال.

### الطائفة الثالثة:

وهذه الطائفة، لسانها، «ويختار الله أحبهما إليه<sup>(١)</sup>»، فإن هذه الطائفة ~~تقتضي~~ عن سيقوطها سنداً.

يرد على الاستدلال بها نفس ما تقدم في مقام دفع الاستدلال بالطائفة الثانية، فلسان هذه الطائفة الثالثة كما يتناسب مع تبديل الإمتثال بالإمتثال في مقام تطبيق الواجب على الأمور به، كذلك يتناسب مع تبديل الإمتثال، بحيث أن الإمتثال من أول الأمر مقيد بنحو الشرط المتأخر على أن لا يؤتى بفرد أفضل منه، ومع الإتيان بفرد كذلك، يخرج الأول من حينه عن كونه مصداقاً

(١) الوسائل: باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث ١٠.

للولاجب، ولا يكون من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال، بل من باب إخراج الفرد الأول عن مصداقيته للواجب، ومعه لا حاجة إلى التمثل في الجواب على الإستدلال لهذه الطائفة، وذلك بأن يُدعى في الجواب، بأن المقصود من إختيار «أحبهما إليه» هو إختيار أحبهما إليه في مقام الأجر والثواب، وليس من باب إختيار تشخيص الوظيفة وتعيين الإمتثال، فلا يكون إذن تبديلاً، وهذا التمثل في الجواب على خلاف ظاهر الرواية وذلك :

أولاً: أن الملحوظ في الرواية وفي السؤال هو الجانب الوظيفي العملي، لا الجانب الثوابي، لفقد القرينة على لحاظه، فصرف الإختيار إلى الجانب الثوابي دون الجانب العملي خلاف ظاهر الرواية.

ثانياً: إن الرواية ظاهرة في مقام، لا يتحمل شمول كلا الجانبين معاً في وقت واحد، ولهذا سوف يحتاج إلى إختيار هذا أو ذاك الفرد،

ومن الواضح أنه، إذا كان الإختيار ناظراً إلى مقام الوظيفة والإمتثال كما هو مُدعى المستدل، فالأمر كذلك، فإن مقام الوظيفة لا يتحمل شمولهما<sup>(١)</sup> معاً في عرض واحد، لأن الإمتثال يكون بفرد واحد، فإما ذاك الفرد يكون هو الوظيفة، أو هذا الفرد يكون هو الوظيفة، وفي مثل ذلك ينحصر ظهور قوله «يختار أحبهما إليه».

وأما إذا كان الملحوظ هو مقام الأجر والثواب، فلا تعارض بين المقامين فإن مقام الأجر والثواب يشمل كلا الفردين معاً، فذاك الفرد يكون له أجر على حدة، والآخر له أجر على حدة، كما يحكم بذلك العقل وتشير إليه الرواية، فإن كلا منهما محبوب في نفسه، غاية الأمر أن أحدهما أحب من الآخر، فمقام الأجر والثواب ليس مقامه دائراً بين أن يشمل هذا أو يشمل هذا فقط، اللهم إلا أن يُراد بالأجر والثواب، الأجر المخصوص على الوظيفة الواجبة، فكأنه يوجد أجر مخصص على الوظيفة الواجبة وكل من أوقعها في

---

(١) أي شمول الجانبين، الجانب الوظيفي وجانب الثواب.

رداء أتم من الخشوع والخصوع يُعطى ثواباً أكثر، وهذا الشخص أتى بالواجبة ضمن الصلاة الأولى، والصلاة الثانية ليست واجبة، لكن يُعطى ثواب الواجبة كما لو كان قد صلى الثانية بحسب الغرض، كما يُعطى من يُصلي فريضة جماعة أو جماعته فريضة، ولكن مثل هذا عناية في عناية إذ فرضت الرواية ناظرة إلى مقام الثواب وبعدها إلى ثواب مخصوص، ولكن مثل هذا لا حاجة إليه.

وإلى هنا إنتهى بحث المرة والتكرار، ولكن لا بُد من الإشارة إلى أن النهي كما تقدم، بمقتضى القاعدة المنضبطة نهى واحد لكن في مرحلة إمتثاله يقتضي الإجتنب عن جميع أفراد الطبيعة، بحيث لو أتى بفرد واحد لسقط النهي بالعصيان، لكن يُستثنى من هذا ما لو قامت القرينة على التعدد، فيتعدّد النهي بحيث يكون لكل فرد من أفراد الطبيعة نهى مخصوص وإمتثال مخصوص، ولا يُفرّق في هذا الكلام بين الأفراد الطولية أو العرضية سواء بمقتضى القاعدة المنضبطة أو بمقتضى القرينة، فعلى كلا التقديرين، الأفراد الطولية والعرضية في حكم واحد، فلو قال «لا تكذب» وكان للكذب أفراد طولية وعرضية فالقاعدة تقتضي نهياً واحداً وإمتثاله لا يكون إلاً بإجتنب جميع أفراد الكذب الطولية والعرضية معاً، لكن بمقتضى القرينة يكون عدة نواهي وكل فرد من أفراد الطبيعة عرضياً كان أو طولياً له نهى خاص به، فلا فرق إذن بين الأفراد الطولية والعرضية من هذه الناحية بلحاظ النهي.

## الفور والتراخي

لا إشكال ثبوتاً أنه يمكن أن يكون متعلق الأمر، هو الطبيعة المقيّدة، بالفور تارة، وبالتراخي أخرى، كما يمكن ثبوتاً، أن يكون متعلق الأمر، هو ذات الطبيعة بدون القيد.

والقسم الأول يُتصور على نحوين.

تارة، بنحو وحدة المطلوب، كأن يكون هناك أمر واحد متعلق بالحصّة الخاصة الفورية، بحيث لو عصى ولم يأتِ بالطبيعة فوراً لسقط الأمر الواحد ولا شيء عليه.

وتارة أخرى، يُتصور بنحو تعدد المطلوب، كأن يكون هناك أوامر متعددة، بعضها متعلق بالفورية، وبعضها متعلق بالطبيعة، وإذا سقط بعضها، فلا موجب لسقوط البعض الآخر، وهذا النحو الثاني له شقان.

فتارة يكون تعدد المطلوب بنحو بحيث لو عصى الفورية يجب عليه أن يأتي بالطبيعة فوراً أيضاً وهكذا، فإذا عصى يجب أن يأتي بها فوراً ففوراً، وتصوير هذا الشق، هو أن يكون الأمر متعلقاً بنحو التكرار والإنحلال، بتمام الأفراد الطولية، غايته أن الأمر بكل فرد طولي، مشروط بما قبله، فإذا أوقع ما قبله، سقطت الأوامر عن عهده.

وتارة يكون تعدد المطلوب، بنحو بحيث لو لم يأتِ به فوراً، لسقطت

الفورية، وبقي الأمر بذات الطبيعة على حاله .

وتصوير هذا الشق هو أن يكون هناك أمران، أمر بذات الطبيعة، وأمر بإيقاعها فوراً في الزمان الأول، فلو لم يوقعها فوراً، سقطت الفورية<sup>(١)</sup>، وبقي الأمر بذات الطبيعة<sup>(٢)</sup> .

وحيث أن هذه الشقوق كلها معقولة ثبوتاً، سوف يقع الكلام في عدة جهات إثباتاً.

### الجهة الأولى:

ممّا لا إشكال فيه، أن التراخي، لا معنى لدعوى دلالة الخطاب «صلّ» عليه، وإنّما الكلام أنه هل يمكن إثبات الفورية، بدلالة نفس الخطاب، كخطاب صلّ وإغتسل؟ .

الصحيح، أن مثل هذه الدلالة في الخطاب غير موجودة لا مادة ولا هيئة، أمّا الأول، فلأن المادة إنما تدل على ذات الطبيعة، أو على المقسم الطبيعي، بين الوجود السريع والوجود البطيء، وأمّا الثاني، فلأن الهيئة، إنّما تدل على الطلب بنحو المعنى الحرفي، إذن ليس في المقام ما يقتضي أخذ الفورية فيهما .

ولذا يصح التقييد بعدم الفورية بلا عناية، إذ لو كانت الفورية مأخوذة في الهيئة أو في المادة، لكان ذلك موجباً للتجوّز والعناية .

وكيف كان، فقد قُرِبت دلالة الخطاب على الفورية، من ناحية الهيئة، وذلك بأنّ مدلول الهيئة الوضعي «صيغة إفعال» وهو التحريك والإرسال، يوازي بحسب الارتكاز العقلاني التحريك الخارجي باليد، إذ أنّ التحريك نحو الشيء، تارة يكون باليد، وأخرى بالصيغة، والدفع بالصيغة، منزّل منزلة الدفع

(١) أي الأمر الثاني .

(٢) أي الأمر الأول الذي لا فورية فيه .

التكويني، فينعكس على الصيغة تمام خواص الدفع الخارجي .

ومن الواضح، أن من خواص هذا الدفع إذا كان مؤثراً إثره، أن يُسرّع بإندفاعه نحو الشيء ولا يقبل هذا الدفع تراخياً، وعليه فلا بُدّ من الفورية في الإندفاع، من قبل المكلف، ويكون هذا جزءاً من المدلول الوضعي للصيغة «إفعل»، وهذا معناه، أن الخطاب دال على الفورية ما لم تقم قرينة على الخلاف .

وهذا التقريب غير تام، ونكتة الفرق بين الدفعين، أن الدفع الخارجي إنما يقتضي الفورية لأنه تحريك نحو أمر آني جزئي خارجي، فلا محالة يتجه وجهة معينة، بإعتبار خارجية التحريك، وجزئيته، ويتشخص موضوعه المحرّك نحوه في فرد مساوق ومزامن للتحريك، ولذا كان هذا التحريك يقتضي الفورية .

وأما التحريك التشريعي للصيغة «إفعل» إنما هو تحريك تصوري متعلق بالجامع وبالطبيعة، فلا يقتضي إلاّ وجودها، وهي كما توجد في الفرد الأول، توجد في الفرد الثاني .

وبعبارة أخرى، إنّ الفورية في التحرك، ليست من اللوازم المباشرة لنفس التحريك، بل من لوازم شخصية المحرّك نحوه وكونه جزئياً أنياً خارجياً مزامناً للتحريك، وهذا من شؤون خارجية التحريك، وأما التحريك التشريعي للصيغة، لما كان لا يستدعي جزئية المحرّك نحوه ولا المحرّك، فلا محالة يبقى المحرّك نحوه على جامعته .

وفاعلية هذا التحريك، تكون بوجود الجامع، وهو كما يوجد بالفرد الأول، يوجد بالثاني .

إذن فقياس أحد التحريكين على الآخر غير صحيح، وعليه فالخطاب لا يدل مطلقاً لا بمادته ولا بهيئته، على الفور، ولا على التراخي .

## الجهة الثانية:

تقدّم أنه لا دلالة لنفس الخطاب (صلّ) على الفور ولكن لا بُدّ من البحث عن دلالة عامة في الشرع تدل على الفور إلّا ما خرج بدليل وقد استُدل بالآيتين الكريمتين ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ ﴿واسنبقوا الخيرات﴾.

بدعوى الأمر بالمسارعة والاستباق، ومن الواضح، أن الإتيان بالمأمور به في أول وقته، هو مصداق للمسارعة والاستباق، فيكون ذلك واجباً. وقد يناقش الاستدلال بالآيتين على وجوب الفور بوجوه.

الوجه الأول: هو إن الأمر في الآيتين، لو كان مولوياً، لكان مقتضى القاعدة هو الوجوب، لكنه إرشادي كبقية الأوامر الإرشادية الواردة بأصل الطاعة، ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾، فكما أنّ هذه الأوامر إرشادية، كذلك الأمر فيهما إرشادي، بإعتبار أن مورد هذا الأمر مما يستقل العقل بحسنه، إذ يحكم بحسن المسارعة والاستباق لتحقيق رغبات المولى، وعليه يكون هذا الأمر صادراً للتنبيه على ما إستقل العقل به وحكم بحسنه الذاتي، ومعه لا يكون الأمر مثبتاً لحكم شرعي إلزامي.

وهذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه لعدة أمور.

أولاً: لإمكان منع إستقلال العقل بحسن ذلك، في فرض تكون نسبة الأفراد الطولية جميعاً إلى غرض المولى على حد واحد، بحيث لا يكون الفرد الأول محصلاً لمرتبة من الغرض أكبر من المرتبة التي يحصلها الفرد الطولي المتأخر، ففي مثل ذلك، لا يحكم العقل بحسن الفورية والإسراع بما هو إسراع.

نعم قد ينطبق عليه عنوان ثانوي يكون به حسناً، من قبيل الإحتياط، كأن يحتمل المكلف العجز إذا لم يأت بالفرد الواجب، أو يتلي بالمزاحمات، فيُسرع لتنفيذ رغبات المولى قبل الإبتلاء، وأمّا بقطع النظر عن هذه العناوين الثانوية، لو لوحظ الإسراع بما هو هو، مع أنّ نسبة الأمرين إلى المولى على

حد واحد، فنمنع وجود حسن ذاتي في الإسراع، يستقل به العقل.

ثانياً: لو سُلم حكم العقل بحسن الإسراع بما هو إسراع، فلا إشكال في أن هذا الحسن ليس بمرتبة لزومية ليحكم العقل بقبح تركه، إذن فهناك مجال ليعمل المولى مولوته ويحكم بالإلزام في المقام، لأن العقل لا يحكم بالحسن بدرجة الإلزام كما هو الحال في أوامر الإطاعة، فإن العقل فيها يحكم بالحسن بدرجة الإلزام، فلا مجال ليعمل المولى مولوته، ولكن في تلك الأوامر، لا مانع من إعمال الإلزام من قبل المولى، كما هو ظاهر الخطاب بحسب الغرض.

ثالثاً: إن الحكم العقلي بحسن الإسراع لا بنحو الإلزام، لا يمنع من إعمال المولوية بالإسراع ولو إستحباً، لأن غاية ما يُتوهم كونه مانعاً من ذلك، كونه تحصيلاً للحاصل، لأن المولى يأمر بالفعل ليجعله أرجح من الترك وليحدث الداعي في نفس المكلف، فحيثُذ، قد يُتوهم أن الإسراع إلى الطاعة لما كان له رجحان ذاتي بحكم العقل، إذن فلا داعي للحكم بإستحبابه توصلاً إلى هذا الرجحان.

نعم لو أراد المولى الإلزام، فلا بأس، لأن الإلزام يوجد مرتبة أعلى من الرجحان، غير المرتبة الثابتة ذاتاً له، وأما الأمر الإستحبابي فهو لا يوجد مرتبة من الإلزام إلا نفس المرتبة الثابتة ذاتاً له لولا الأمر بالإستحباب، فيكون الأمر المولوي الإستحبابي لغواً وتحصيلاً للحاصل.

وهذا التوهم مدفوع، لأن الأمر الإستحبابي بالإسراع يكشف عن محبوبة نفسية من قبل المولى للإسراع، وبهذا يتأكد رجحانه الذاتي، إذ يُصبح فيه إهتمام بالمولى بلحاظين، فأولاً بما هو إسراع في إطاعة أمره الأول، وثانياً بما هو تنفيذ لمحبوبه الثاني، فيتأكد بذلك رجحانه الذاتي، ولا يكون الأمر الإستحبابي لغواً.

إذن فأولاً ننكر الحكم العقلي بالرجحان، وثانياً نقول بأنه لا يمنع هذا

الحكم عن الإلزام وثالثاً، لا يمنع هذا الحكم عن الأمر الإستجابي فضلاً عن الإلزام.

الوجه الثاني: إن الأمر في الآيتين، وإن كان مولوياً، لكن يُحمل على الإستجاب، بلحاظ القرينة، وهي، أنّ الحمل على الوجوب، يلزم منه تخصيص<sup>(١)</sup> الأكثر، وهو مستهجن عند العرف، إذ ثبت بالدليل الخاص، أنه لا يجب الفور في الواجبات، وكذلك المستحبات، بخلاف الحمل على الإستجاب، فلا بأس به في جميع الموارد، وقد بنى على هذا الوجه السيد الخوئي<sup>(٢)</sup>.

وهذا الوجه، لا يتم على مبنى السيد الخوئي والميرزا، ويتم على المشهور الذي بنينا عليه، فإنه إن قلنا بأن دلالة صيغة إفعال على الوجوب بحكم العقل وليس باللفظ، فلا يلزم تخصيص الأكثر، إذ يُقال أنّ هذا الأمر وجوب بحكم العقل ما لم يرد ترخيص بخلافه، وقد ورد ترخيص في أكثر موارد، إذن ما ورد فيه الترخيص يُبنى فيه على عدم الوجوب، وما لم يرد فيه ترخيص يُبنى فيه على الوجوب. وليس هذا تخصيصاً للأكثر، لأنّ الوجوب ليس مدلولاً لفظياً للخطاب حتى يلزم إخراج عدم الوجوب منه، وإنّما الوجوب حكم عقلي معلق على عدم مجيء الترخيص فلا يتم هذا البيان على هذا المسلك.

نعم بناء على أن الوجوب مدلول لفظي، يُقال بأنّ الصيغة لو كانت مستعملة في معناها الوضعي، للزم تخصيص الأكثر، إذ لا وجوب في أكثر الموارد.

وهذا المقام، من ثمرات مسلك السيد الخوئي والميرزا، ومسلك المشهور، وقد تقدم ذلك في بحث صيغة إفعال.

(١) كفاية الأصول: مشكيني ج ١ ص ١٢٣.

(٢) محاضرات فياض: ج ٢ ص ٢١٥.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي<sup>(١)</sup> (قده) وهو أن الأمر بالإستباق لو كان إلزامياً، ويوجب الإتيان فوراً، للزم محذور، بحسب مقام ظاهر الدليل وتوضيحه.

إن ظاهر قوله تعالى، ﴿سارعوا وإستبقوا﴾ إنما يفيد، أن الخير والمغفرة، كما يمكن أن يتحقق بالسرعة والإستباق يمكن أن يتحقق بدونهما، كمن يأمر بالسرعة إلى شرب الماء، فإنه كما يتحقق الشرب الآن، يُمكن أن يتحقق بعد ساعة ولكن المولى يُلزم الآن بالشرب، إذن فمادة الخطاب المأخوذ فيها الإسراع والإستباق، سنخُ مادة لها نحوان من الوجود، فيمكن أن توجد بسرعة، ويمكن أن توجد بدونها، ولكن المولى يأمر بإيجادها بسرعة، مع أنه لو فرضنا أن الأمر كان إلزامياً، فمعناه، أن الشارع وظفنا بالعمل الفوري، وهذا بخلاف ظاهر الدليل، إذ ظاهره إنحفاظ هذا الخير حتى مع عدم الإتيان به فوراً، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الأمر بالمسارعة إستحيائي أو إرشادي، لأن الخير والمغفرة سوف يحصل على كل حال، إمّا بالسرعة وإمّا بالتباطؤ.

والجواب هو: أن مفاد دليل الأمر بالمسارعة والإستباق، لو كان هو الوجوب الشرطي، بحيث أن الإستباق والمسارعة أخذ شرطاً وقيداً في الواجبات الأولية، من قبيل قيديّة الضوء والإستقبال للصلاة، فمعنى هذا، أن الصلاة باطلة أصلاً لو أتى بها متأخراً، وهذا إذن، ليس بابه باب المسارعة، بل معناه، أن الخير منحصّر في أول الوقت، بحيث لو أخرّ لم يحصل خير أصلاً.

إذن لو كان مفاد الأمر في الدليل، هو الوجوب الشرطي بهذا النحو، لتمّ ما إدّعه العراقي، ولكن مفاده الوجوب النفسي، بحيث يكون هذا واجباً آخر وراء تلك الواجبات، ويبقى الواجب الأول، هو الصلاة على إطلاقه، بحيث

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٥٢.

لو لم يصل فوراً، فصلاته أيضاً صحيحة وتقع خيراً، ولكن يفوته واجب آخر، وهو واجب الفورية، وهذا ليس منافياً لظاهر الخطاب.

اللهم إلا أن يُقال، إنَّ نظر العراقي إلى أن ظاهر الخطاب، هو مجموع ما أمر به، الشارع وهذا يعني أنَّ مجموع ما أمر به بالإمكان أن يُسارع فيه وأن يُترأخى فيه، فلو فرض أنَّ نفس الإسراع ممَّا أمر به الشارع، إذن فيختل هذا الميزان لأنه يصبح ما أمر به ممَّا لا يمكن المسارعة فيه، ولكنَّ هذا التكلّف غير صحيح، إذ لا بُدَّ من فرض عدم نظر الآية إلى نفس الخير المجعول فيها، فإنها ناظرة إلى الخيرات المجعولة من غير قبْلِ نفسها وإلَّا لوقع الإشكال على كل حال، سواء كان هذا الخير وجوبياً، أو إستحبائياً، إذن فهذا الوجه لا يرجع إلى محصل.

الوجه الرابع: إنَّ آية الإستباق، ليست ظاهرة بالإلزام بالفورية، لنكتة مادة الإستباق فإنَّ الإستباق ليس بمعنى الإسراع، بل بمعنى التسابق بين الأشخاص أنفسهم، من قبيل، وفي مثل هذا فليتنافس المتنافسون، بمعنى أنَّ القرآن الكريم يجعل تنافساً بين المؤمنين ليتسابقوا في إحراز أكبر قدر ممكن من الخيرات كمّاً وكيفاً وزماناً.

ومن الواضح أن هذه المسابقة العامة، ليست إلَّا مجرد ترغيب في الإكثار من فعل الطاعات، والتقليل من الشرور، وإلَّا ليس هناك وجوب شرعي متعلق بعنوان المسابقة، بحيث أنَّ هذا يسبق ذاك، وإلَّا لا يكون ذلك قابلاً للإستباق فيما لو صُلِّي الجميع في أول الوقت لأنه لم يسبق أحد أحداً.

فمادة الإستباق بنفسها قرينة عرفية على أنَّ الأمر أمرٌ تشريعي، وليس إلزاماً شرعياً، وإنَّ توهم بأنَّ الإستباق بمعنى الإسراع، وإلَّا فمعنى الإستباق المسابقة بين الأفراد أنفسهم. فهذه الآية لا تفيد المدعى.

وأما آية المسارعة، فهي إذا لم يُستظهر من سياقها الإسراع التشريعي، فلا بأس إذن من الإلتزام بالوجوب، وذلك بأن يُقال، بأنَّ وجوب الإسراع إلى

المغفرة معناه، أن كل مَنْ عليه ذنب، يجب عليه في أسرع وقت، أن يحصل على مغفرة الله تعالى، بإعتبارها هي المحصّل الحَقّاني المضمون ومن هنا قلنا بأن وجوب التوبة فوري وإن كان هناك محصلات أخرى للمغفرة، لكن التوبة هي المحصّل العام للمغفرة فإذا أمكن أن يرجع عن ذنوبه ويعتمد ألاّ يعود فقد حصلت المغفرة، وإذا لم تُتَح له الفرصة وقام الدليل على شيء آخر يوجب المغفرة، فيجب عليه الإتيان به.

فمحصل هذه الآية هو الوجوب الفوري للمغفرة، أمّا بالتوبة أو ببدلها، وهذا خارج عن محل الكلام، فالآيتان لا تدلان على وجوب الفورية.

### الجهة الثالثة:

وهي أنه لو قيل بدلالة الأمر على الفورية بأحد الوجوه المتقدمة، يثبت لزوم الإتيان بالمادة فوراً، فإذا أتى المكلف بالمادة فوراً فقد حصل الإمتثال، وأمّا إذا لم يأت بها فوراً، فهل يسقط الأمر رأساً بحيث لا يجب عليه بعد ذلك شيء أو أنه يبقى أصل الأمر بلا فورية، أو يبقى الأمر مع الفورية، بحيث كلّما تأخر في الإمتثال بقي الخطاب يستدعيه فوراً ففوراً؟. إحتتمالات ثلاث ممكنة ثبوتاً. ودليل الفورية، هل يقتضي أحد هذه الإحتتمالات أو أنه مجمل فيُرجع إلى الأصول العملية؟.

والتحقيق، أنه إذا كان مدرك الفورية هو دعوى أخذها قيداً في مدلول المادة، بحيث أن قوله صلّ يرجع إلى قوله صلّ فوراً فلا إشكال أن المتعين هو الإحتتمال الأول والوجه في ذلك هو أن مفاد الهيئة طلب واحد أخذت الفورية قيداً في متعلقه، بحيث أن نسبة الطلب إلى الفعل والفورية نسبة الوجوب إلى أجزاء متعلقة لا نسبة الوجوب إلى أفراد متعلقة، إذن فيوجد واجب واحد مركب من الفعل والفورية، والمفروض عدم الإتيان به خارجاً، وليس في الهيئة ما يقتضي إنشاء طلب آخر على طبعي الفعل، فيسقط الأمر رأساً.

وأما إذا كان مدرك الفورية، هو البيان المتقدم في الجهة الأولى، وهو

أن الصيغة بإعتبارها تحريكاً تشريعياً يوازي التحريك التكويني، فخواصه تنعكس على الصيغة، ومن جملتها الفورية، إذن فالمتعين، الإحتمال الثالث، وهو أنه إذا لم يأت فوراً، يبقى الأمر يستدعيه فوراً ففوراً، لأن هذا هو مقتضى الموازنة بين الدفعين فإن التحريك التكويني إذا لم يؤثر أثره وإستمر التحريك، فلا محالة يستدعي بقاء الفورية فوراً ففوراً، ولكن التحريك التكويني قد يتوقف برفع اليد عن المحرك.

ومعنى هذا أنه إذا لم نستفد بالقرائن المكتنفة للخطاب بقاء الطلب أصلاً واحتملنا سقوطه فالمتعين الإحتمال الأول.

نعم يمكن أن تثبت بقاء التحريك التشريعي بمقتضى إطلاق المادة، حيث لا موجب لتقيدها، فإذا أثبتنا التحريك التشريعي، تبعه لوازمه من السرعة في التحريك فيتعين الإحتمال الثالث.

وأما إذا كان مدرك الفورية هو آية المسارعة والاستباق، فلا إشكال في سقوط الإحتمال الأول، وذلك لأن الفورية هنا لم تؤخذ قيداً في الأمر الأول، وإنما أمر بها بأمر آخر، وهذا الدليل الآخر ليس لسانه لسان الشرطية، بل لسان جعل مستقل، فيتحصل من خطاب («صل») مع خطاب «سارعوا وإستبقوا» وجوبان أولهما وجوب الصلاة، وثانيهما وجوب الفورية، فإذا لم يأت بالصلاة فوراً، سقط الوجوب الثاني دون أصل وجوب الصلاة، وإذا سقط الإحتمال الأول، بدور الأمر بين الإحتمال الثاني والثالث، وحينئذ يرجع إلى دليل الفورية المفترض وهو الآيتان وتوضيحه:

إن الإسراع إلى الخير، هل ينحصر مصداقه بخصوص المبادرة المطلقة التي تتحقق بإيجاد الصلاة في أول وقتها؟.

أو أن الإسراع إلى الخير يتحقق بالمبادرة، بمعنى الإتيان بفرد كان بالإمكان أن يُستبدل بما بعده، فكل من أتى بفرد وكان يمكن أن يتأخر مقداراً «ما»، فقد سارع، بحيث لو أتى بالفعل قبل إنتهاء الوقت بساعة، فيصدق عليه

أنه سارع، لأنه بإمكانه الانتظار والإتيان به قبل إنتهاء الوقت مثلاً بربع ساعة؟.

أو أن الإسراع يختلف مصداقه باختلاف الأحوال، بحيث أنه في أول الوقت يكون مصداقه منحصرأ بالفرد الأول، فلو لم يأت يكون بعد هذا مصداقه منحصرأ بالفرد الثاني، فإن لم يأت فبالفرد الثالث فالإسراع له أفراد طولية متعددة، بحيث أن فردية الثاني تتحقق في طول عدم الفرد الأول، وهكذا فالإسراع في أول الوقت ليس له مصاديق متعددة، بل الإسراع في كل زمان ينحصر بالإتيان بالفرد في ذلك الزمان؟.

هذه ثلاث احتمالات لمفهوم الإسراع يدور الكلام عليها.

فإن قلنا بالإحتمال الأول للإسراع إذن يتعين سقوط الفورية، لأنه لو لم يأت بالصلاة في أول الوقت، فأصل وجوب الصلاة باقٍ بدليل «أقيموا الصلاة» ولا دليل على وجوب الإسراع، لأنّ دليله هو «سارعوا» المفروض أن مفاده منحصر في الفرد الأول في أول الوقت، وقد فات، والفرد الثاني والثالث كلاهما ليس مسارعة، فيبقى وجوب الصلاة بلا فورية،

وإن قلنا بالإحتمال الثاني للإسراع، فكلا الخطابين باقٍ في حقه، خطاب أقيموا الصلاة، وخطاب سارعوا، إذ بإمكانه أن يسارع، لأن المفروض أن الإسراع لا ينحصر بالفرد الأول، بل كل ما عدا الفرد الأخير يكون إسراعاً.

وقد ذكر المحقق العراقي<sup>(١)</sup> «قده»، أن كون الأمر باقياً فوراً ففوراً ساقط، وذلك لأن مفهوم الإسراع، إمّا أن يلتزم بأن مصداقه منحصر في الفرد الأول، وإمّا أنّ له مصاديق عديدة بما قبل الأخير، فإذا فرض مجموع المصاديق عشرة، يكون للإسراع تسعة مصاديق، فإذا قلنا بأن مصداقه منحصر في الفرد الأول من العشرة، إذن فبعد عدم الإتيان بالفرد الأول يسقط خطاب

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٥٣.

«سارعوا»، وبعد سقوطه بأي موجب لأن يؤتى به فوراً ففوراً، فيكون حال الفرد الثاني حال الفرد الثالث.

وإذا قلنا بأن للإسراع مصاديق عديدة بما قبل الأخير، وهي هنا تسعة، إذن فهذا يقتضي من أول الأمر عدم وجوب الفور أصلاً، بمعنى إمكان تأجيله إلى الثاني والثالث حتى التاسع، مع أنه خلف المفروض، فإن الكلام بناء على وجوب الفور.

إذن فلا يمكن أن نستفيد من الدليل إحتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة فوراً ففوراً، بل يتعين إحتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة من دون فورية.

وإن قلنا بالإحتمال الثالث لمفهوم الإسراع، وهو أن تكون مصداقية الفرد الثاني، مرتبة على عدم وقوع الفرد الأول، إذن فمقتضى القاعدة فيه، الإتيان به فوراً ففوراً.

وما ذكره المحقق العراقي «قده» من بقاء أصل الأمر بالصلاة، من دون فورية، لنا عليه تعليقات.

### التعليق الأول:

أنه بالإمكان تخريج الإحتمال الثالث، وهو إحتمال بقاء الأمر بأصل الصلاة فوراً ففوراً ببيان وحاصله.

إننا نختار الشق الثاني في كلامه، وهو أن للإسراع أفراد عديدة بما قبل الأخير، سواء كانت طويلة أو عرضية، ونقول بأن دليل وجوب المسارعة إلى الخير، يتكفل جعل هذا الوجوب بنحو القضية الحقيقية الإنحلالية، إذن فهناك خير مجعول في المرتبة الأولى، وهو الصلاة بين الزوال والغروب، وهذا الخير موضوع لوجوب المسارعة، ووجوب المسارعة معناه أن يؤتى بما قبل الأخير.

ولنفرض أن هناك عشرة أفراد طويلة، فوجوب المسارعة يتحقق

موضوعه، وهو الخير، فيحكم بوجوب الإتيان بما قبل العاشر، أي بأحد التسعة، لأنه خير، والمسارعة المتحقق وجوبها خير أيضاً، إذن فُتحقق موضوعاً لوجوب آخر مجعول في نفس قضية المسارعة، وهو أن هناك خيراً والمسارعة إليه تكون بالإتيان بما قبل التاسع، أي بإحد الثمانية وبهذا يتولد خير ثالث، وهنا الخير الثالث يقع موضوعاً لوجوب المسارعة أيضاً، ووجوب المسارعة بالنسبة إليه معناه الإتيان بما قبل الثامن، وهكذا حتى يصل إلى ما قبل الثاني، فتنشأ عشرة وجوبات، والوجوب الأول وجوب الصلاة المُنشأ بأقيموا الصلاة، وتسع وجوبات مجعولة في «سارعوا»، وكل واحد حقق موضوعاً لما يليه، على ما هو الحال في حجية الخبر الواحد مع الوسائط، وعلى هذا يتم إستفادة كون الأمر باقياً ومقتضياً للإتيان بمتعلقه فوراً ففوراً حيث لو لم يأت بواحد إلى آخر العشرة، يعصي عشراً وهذا معنى فوراً ففوراً.

### التعليق الثاني:

أنه لو قطعنا النظر عن القضية الحقيقية المجعولة في دليل وجوب المسارعة، وفرضناها غير ناظرة إلى نفسها، بل إلى الخيارات الأخرى الثابتة من غيرها، فلا يتم التعليق الأول، ولكن نعلق ثانياً وحاصله.

إن الخير، عبارة عن كل فعل، يكون إيجاده شرعاً خيراً من تركه، وإذا لاحظنا دليل أقيموا الصلاة، وقطعنا النظر عن آية المسارعة، وفرضنا أن المسارعة لها عشرة أفراد مترتبة من الزوال إلى الغروب، ففي أول الزوال الخير عبارة عن الجامع بين العشرة، لأن إيجاده أفضل من تركه، بدليل أقيموا الصلاة، إذن فيصدق على الجامع بأنه خير، ولكن في أول الزوال، لو لاحظنا التسعة الأخرى غير الفرد الأول، فلا يكون إتيانها خيراً من عدمها، إذ قد يكون عدمها توأماً مع عدم الفرد الأول، وإثماً ما يكون إتيانها خيراً من عدمه هو الجامع بين العشرة وأما الجامع بين التسعة من الثاني إلى العاشر فليس إتيانها خيراً من عدمه فلعلّ عدمه يكون بالإتيان بالفرد الأول، فلا يكون هذا العدم مرجوحاً، إذن فما هو مصداق للخير في أدلة الشريعة، إنما هو الجامع

بين العشرة، فيشملة «إستبقوا الخيرات» وهنا يتحقق الإسراع إلى الخير.

ولو إخترنا الشق الأول، من كلام العراقي، وهو أنّ الإسراع له فرد واحد ينطبق عليه الخير، إذن سوف يكون الفرد الأول، الذي هو الجامع بين العشرة، واجباً، لغرض أن المكلف لو لم يأت بالفرد الأول لعصى، لكن بعد أن خرج وقت الفرد الأول، ينطبق على الجامع بين التسعة الباقية أنها خير، بدليل أقيموا الصلاة، لا بدليل المسارعة، ودليل المسارعة يقول سارع إلى هذا الخير، وقد فُرض أن الإسراع إليه ينطبق على الفرد الأول من التسعة، فلو عصى المكلف أيضاً ففي طول تعذر هذا الفرد، يصبح الجامع بين الثمانية خيراً، بدليل أقيموا الصلاة، فيأتي خطاب المسارعة ويأمر بهذا الجامع، وهكذا يجري الكلام إلى التاسع، ويأتي الأمر بالإتيان به فوراً ففوراً.

إذن لو فرضنا أن آية المسارعة ناظرة إلى الخيرات المَجعولة في بقية الأدلة، فإننا نتصور بـخطاب «أقيموا الصلاة» خيرات متعددة، بحيث أن كل خير تتولد خيريته من تعذر الخير السابق، فلو قلنا إن للإسراع فرداً واحداً فقط يتم التعليق الثاني.

### التعليق الثالث:

لو إخترنا الشق الثاني من كلام المحقق العراقي وأنّ الإسراع له أفراد متعددة بما قبل الأخير، نجيب بلا حاجة إلى ما قلناه في التعليق الأول، من كون القضية حقيقية، بل حتى لو قلنا أن خطاب «سارعوا» لا يشمل نفسه، فإننا نقول:

إن الأفراد المتعددة للإسراع، إن كانت مصداقيتها عرضية ومتكافئة لتمّ إشكال العراقي، ولكن يمكن دعوى أن هذه الأفراد مصداقيتها ليست متكافئة ومتواطئة، بل مشكّكة بمعنى أنّ مصداقية الفرد الثاني في طول تعذر الفرد الأول، فإن الإتيان بالصلاة بعد ثلاث ساعات من الزوال، إنما يكون إسراعاً في طول تعذر الأفراد السابقة، لا أنه من أول الأمر يكون إسراعاً في عرض

إسراعية الصلاة في أول الوقت، بل مصداقية الثاني في فرض تعذر الأول، من قبيل «التيمم والغسل»، فإنهما مصداقان للطهور، ومصداقية التيمم فرع تعذر الغسل أو الوضوء، فلو لم يكن الغسل متعذراً لما كان التيمم مصداقاً للطهور، وحينئذ نقول أنه كلما تعلّق أمر بالجامع، بين مصاديق متعددة، فإن كانت تلك المصاديق عرضية في مصداقيتها للجامع، جاز للمكلف أن يأتي بأي واحد منها ويتم الإمثال، وأما إذا كانت طولية، بحيث كانت مصداقية الفرد الثاني في طول تعذر الفرد الأول، ففي مثل ذلك يفهم العرف من دليل الأمر بالجامع بين هذين الفردين الطويلين، أن إرادة المولى على طبع هذه الطولية، بحيث أن المولى أراد الإمثال بالفرد الأسبق رتبة، فإن تعذر فبالآخر، فكما أن الفردين فردان في الطولية فهما فردان في الإرادة.

وعلى هذا نقول أن الأمر تعلّق بجامع الإسراع، وجامع الإسراع له أفراد طولية، وكل فرد، فرديته مترتبة على عدم السابق.

إذن فلا يجوز الانتقال من السابق إلى اللاحق بدون مبرر شرعي، فلو أخر ثم أخر، يكون قد ارتكب عصياناً متعدّدة، وهذا معناه، إقتضاء الأمر له فوراً ففوراً.

## الإجزاء

في الإجزاء بحثان، كبروي وصغروي. والبحث الكبروي يمكن طرحه في صيغتين.

الصيغة الأولى: هي أن الإتيان بما يكون وافياً بالغرض الباعث على الأمر، هل يُخرج عن العهدة أو لا؟.

الصيغة الثانية: هي أن الإتيان بمتعلق الأمر، هل يجزي ويُخرج عن العهدة أو لا؟.

والفرق بين الصيغتين، أن الأولى، مصبُّها الفعل المحصل للغرض، والثانية، الفعل الذي يكون مصداقاً لمتعلق الأمر، والبحث في كل من هاتين الصيغتين عقلي.

والصحيح، الحكم بالإجزاء، والخروج عن العهدة، في كلتا الصيغتين، أما الأولى، فيحكم فيها بالإجزاء، لأن حق المولى على العبد ليس إلّا إستيفاء غرضه، وبعد الإستيفاء، لا يستقل العقل بحق على العبد، إذ لا حق على العبد، لأنه نشأ من إدراك العقل لحق المولوية وقد إستوفي الحق بهذا المقدار، إذن فلا عهدة بعد الإتيان بالفعل الوافي بالغرض، وأما الثانية، فإنما يُحكم فيها بالإجزاء، لما بُرهن عليه من أن الإتيان بمتعلق الأمر، يساوق سقوط ذلك الأمر، وبعده، يستحيل بقاء الأمر، سواء بقي الغرض أو لا،

وعليه فالإتيان بمتعلق الأمر يوجب سقوط الأمر، ومعه فلا عهدة، وهذا هو الإجزاء وهو ممّا لا إشكال فيه .

وإنما الكلام في البحث الصغروي، الذي عُقدت هذه المسألة لأجله، وهذا البحث هو، هل الإتيان بالمأمور به الإضطراري أو الظاهري، يُشكّل مصداقاً لإحدى الصيغتين المذكورتين، بلحاظ الأمر الواقعي، أو لا؟ .

فإذا قيل بأنه مصداق للفعل الوافي بغرض الواقع، أو يكون مصداقاً لمتعلق الأمر الواقعي، فيدخل تحت إحدى الصيغتين الكبيريتين، ويحكم به بالإجزاء، وإذا قيل أنه ليس مصداقاً لإحدى الصيغتين فلا يحكم به بالإجزاء .

وهذه المصادقية لإحدى الصيغتين، تارة يُفرض إستظهارها من شخص دليل خاص، كمن يستفيد من رواية أنّ الصلاة الجلوسية مصداق لإحدى الصيغتين، وهذه الإستفادة فقهية من عمل الفقيه، لأنها تقع في طريق إستفادة حكم خاص، وليس نظر الأصولي إلى مثل هذه الإستفادة، بل إلى الألسنة الكلية للأحكام الإضطرارية والظاهرية وأدلتها، فيقال، أنه هل يمكن أن يستكشف من هذه الألسنة مصادقية هذا الواجب الإضطراري أو الظاهري لإحدى الصيغتين الكبيريتين أو لا؟ .

إذن فالكلام يقع في مقامين .

المقام الأول، في الإجزاء في الأوامر الإضطرارية .

المقام الثاني، في الإجزاء في الأوامر الظاهرية .

والكلام في المقام الأول يقع على مرحلتين .

### المرحلة الأولى في مقام الثبوت:

بمعنى ما هي الصور التي يقع عليها الواجب الإضطراري، وما هي فوارق هذه الصور وآثارها .

## والمرحلة الثانية، في مقام الإثبات:

بمعنى أن أدلة الأحكام الإضرطارية، في أي صورة ظاهرة من تلك الصور.

أما الكلام في المرحلة الأولى، مقام الثبوت، فالصور الواقعة ثبوتاً أربعة.

أولاً: أن تكون الوظيفة الإضرطارية، كالصلاة من جلوس، وافية بتمام ملاك الصلاة القيامية بلا نقص.

ثانياً: أن تكون الوظيفة الإضرطارية، وافية بجل ملاك الواقع، بحيث لا يبقى من ملاك الواقع إلّا بقية إستحبابية يرضى المولى بتفويتها.

ثالثاً: أن تكون الوظيفة الإضرطارية، وافية بجزء من ملاك الواقع، ويبقى جزء آخر مهم لزومي يتعذر إستيفاءه، ولو صلى بعد ذلك من قيام.

رابعاً: أن تكون الوظيفة الإضرطارية، وافية بجزء من ملاك الواقع، ويبقى جزء آخر مهم ولزومي وقابل للإستيفاء، بحيث يمكن تحصيله بعد ذلك.

وهذه الصور تُدرس بلحاظ أربعة أحكام.

### الحكم الأول:

هو الإجزاء وعدمه، ومن الواضح أنّ الحكم في الصور الثلاثة الأولى، هو الإجزاء.

أما الصورة الأولى، فلأنّ العقل قد إستوفى تمام الملاك، فيدخل تحت الصيغة الأولى في البحث الكبروي.

وأما الصورة الثانية، فكذلك هو الإجزاء، إذ لم يبق من الملاك إلّا بقية إستحبابية.

وأما الصورة الثالثة فكذلك، لأن الملاك، وإن لم يُستوف، ولكن لا يمكن تدارك الباقي، فالإجزاء قهري.

نعم في الرابعة، يحكم بعدم الإجزاء.

### الحكم الثاني:

هو جواز البدار وضعاً، بمعنى أنه في الصور الثلاثة الأولى المحكوم فيها بالإجزاء، لو بادر إلى الصلاة هل تقع صحيحة؟.

والصحيح، أنه إن كان وفاء الصلاة الجلوسية بالملاك بحسب الصور الثلاثة مشروطاً بعدم البدار، وأن تقع الصلاة في آخر الوقت، فالبدار غير جائز، وضعاً في هذه الصور، وإن كان وفاؤها بهذه المقادير في الصور غير مشروط بعدم البدار، بل كان مطلقاً، فيجوز البدار وضعاً فلو بادر لأجزأه ذلك، من دون فرق بين الصور الثلاث، لأنّ ملك الإجزاء فيها ثابتاً.

### الحكم الثالث:

جواز البدار تكليفاً، بمعنى أن العقل أو الشرع، هل يرخص بالمسارعة في المقام، بالإتيان بالصلاة الجلوسية، في أول الوقت أو لا يرخص؟.

ومن الواضح، أنه في الصورة الأولى، والثانية، يجوز البدار تكليفاً، لأن الصلاة الجلوسية في أول الوقت، إن كانت وافية بتمام غرض الواقع أو بجلّه، فيجوز البدار، وإن كانت غير وافية، وكان وجودها كعدمها، فالبدار يكون لغواً ولكنه ليس بحرام.

وأما في الصورة الثالثة، فإن كان تعذر بعض الملاك حاصلًا حتى في آخر الوقت، إذن، وإن كانت الصلاة الجلوسية لا تجزي، لكن البدار إليها في أول الوقت جائز، وإن كان تعذر بعض الملاك حاصلًا في أول الوقت، مع احتمال التمكن منه بعد ذلك، فهذا ممّا يؤدي إلى تفويت غرض المولى، فلا يجوز البدار.

وبهذا يظهر، أن جواز البدار الوضعي في الصورة الثالثة، يُعاكس جواز البدار التكليفي في نفس الصورة، بمعنى أنه، إن ثبت في هذه الصورة، أن الصلاة الجلوسية مفوّة لبعض الملاك مطلقاً حتى لو أتى بها في أول الوقت، إذن فيجوز البدار وضعاً ولا يجوز تكليفاً.

وإن كانت مفوّة لبعض الملاك، على تقدير عدم الإتيان بها في أول الوقت إذن لا يجوز البدار وضعاً في أول الوقت لكن يجوز تكليفاً إذ لا تكون حينئذ مفوّة.

لكن قد يُقال، إن عدم الجواز التكليفي يستلزم عدم الجواز الوضعي، فإذا كانت الصلاة الجلوسية وافية ببعض الملاك ومفوّة للبعض الآخر مطلقاً حتى في أول الوقت، فلا يجوز البدار وضعاً ولا تكليفاً، لأن النهي عن العبادة يستدعي فسادها، فحينما يثبت عدم الجواز التكليفي يستدعي البطلان أيضاً.

وتحقيق الكلام في ذلك هو: أنه إن كان تفويت الجزء المهم من غرض المولى بملاك المضادة بينه وبين الفعل الجلوسي، بحيث كانا ضدّين، فلا موجب لتعلق النهي بهذا الفعل، لأن الأمر بأحد الضدّين الوجوديين لا يقتضي النهي عن ضده الآخر حتى يقتضي البطلان، غايته، أن العقل يُرشد إلى أنه، متى ما اشتغلت بهذا الضد لفاتك الضد الواجب الذي هو غرض المولى، فيكون المنع عقلياً لا شرعياً، فلا يقتضي البطلان.

وإن كان التفويت بملاك المانعية، بإعتبار أن الفعل الجلوسي مانع عن حصول الجزء الأهم من الغرض، ومن الواضح أن عدم المانع من المقدمات، فحينئذ، يصبح عدم الفعل الجلوسي من المقدمات، فإن بنينا على إنكار المبغوضية والمحبوبة المقدّمية، فأيضاً لا إشكال من هذه الناحية، وإن سلّمنا بالمبغوضية والمحبوبة المقدّمية، ولكن قلنا أن المبغوضية المقدّمية الغيرية لا تصلح للنهي الغيري، فلا بطلان فكذلك لا إشكال، وإنما ينحصر الإشكال، فيما إذا كان تفويت الفعل الجلوسي للجزء المهم من الغرض بملاك المانعية،

وقلنا أن مقدمة الواجب واجبة، وقلنا أن المبغوضية الغيرية تستدعي البطلان، فحيثُ، يكون عدم هذا الفعل مقدمة للواجب، فيكون محبوباً غيرياً، ويكون نقيضه، وهو الفعل الجلوسي، مبغوضاً غيرياً، وقد فرضنا أن البغض الغيري يستدعي البطلان كالبغض النفسي، فحيثُ يأتي الإشكال، ولكن قد يُجاب عنه بإحد بيانين.

### البيان الأول:

هو أن النهي الغيري، وإن إقتضى البطلان، لكن لا يقتضيه في المقام، ونقرب عدم إقتضائه بأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن المبغوضية الغيرية هنا، يستحيل أن توجب البطلان وإلا يلزم من وجودها عدمها وذلك، لأن هذه المبغوضية، هي في طول صحة العمل، لأن العمل في الصورة الثالثة لو لم يكن صحيحاً وضعاً ووافياً بنكته الإجزاء لما جاز البدار تكليفاً، وإنما لم يجز البدار بإعتباره مفوتاً للغرض، أي بلحاظه صحيحاً ومجزياً، بحيث لا مجال للتدارك والإعادة.

والمبغوضية الغيرية تختلف عن غيرها في غير المقام، فمثلاً مبغوضية الصلاة الغصبية يُعقل أن تقتضي البطلان لأنها ليست في طول صحة الصلاة، لأن الصلاة في الدار المغصوبة غصب على أي حال سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة، فمبغوضية الصلاة الغصبية ليست في طول صحة تلك الصلاة ليستحيل أن تكون هذه المبغوضية مزيلة للصحة، ولكن في المقام، المبغوضية في طول الصحة والإجزاء، لأن الصلاة الجلوسية لو لم تكن مجزية في أول الوقت لما حكم بحرمة البدار إليها، فحرمة البدار في طول صحتها، فلا يُعقل أن يكون سبباً في عدم صحتها.

والخلاصة، أنه لو إقتضت هذه المبغوضية عدم الصحة، للزم من وجودها عدم وجودها، لأنها فرع الصحة.

ويُجاب على هذا البيان بأن المبغوضية المتعلقة بالعمل الصحيح، لو

إقتضت عدم الصحة لا يلزم من ذلك هدمها لنفسها، بل غاية ما يلزم، تعذر وجود المبغوض في الخارج.

وتوضيحه: إن وجه إقتضاء هذه المبغوضية المتعلقة بالعمل الصحيح للبطلان هو، أن المكلف يجب أن يأتي بالعمل بقصد القرية حتى يقع صحيحاً، وحيث أنه مبغوض، فلا تتأتى القرية، ومعه فلا يقع صحيحاً.

إذن فمبغوضية العمل الصحيح يوجب تعذر وقوعه في الخارج، لا أنه يوجب إنقلابه فاسداً وتعذر وقوعه خارجاً لا محذور فيه، إذ لا يلزم منه، أن الشيء يُفني نفسه، وإنما المحذور هو، أن تكون مبغوضية عنوان، توجب إنسلاخ ذاك العنوان في نفسه.

وبتعبير آخر، إن هذه المبغوضية إن لوحظت بالإضافة إلى متعلقها في أفق الباغض، فهي متعلقة بالعمل الصحيح إلى الأبد، بمعنى أن المولى يبغض العمل الصحيح لأنه يفوت الجزء المهم من غرضه، إذن فتعلق المبغوضية بعنوان العمل الصحيح في أفق المولى لا يلزم منه عدم تعلقها به، بل تبقى متعلقة بهذا العنوان إلى الأبد، ففي أفق المولى لا يلزم محذور أن الشيء يعدم نفسه.

نعم تعلقها بهذا العنوان في أفق المولى مع وصولها إلى المكلف خارجاً، يُعجز المكلف أن يأتي بمصداق لهذا العنوان، وهذا لا يوجب قلب المبغوضية وإنائها، بل غايته أنها مبغوضية عنوان لا يُعقل إيجادها في الخارج، ولا بأس بذلك، إذ ما أحسن أن تكون مبغوضية عنوان، توجب إستحالة وقوعه في الخارج، فإنه بهذا يتخلص كل إنسان من كل ما يبغضه خارجاً.

### البيان الثاني:

هو أنه لو سُلّم أن هذه المبغوضية الغيرية لا يلزم من وجودها عدمها، ولكن يستحيل تعلق النهي الغيري بهذا العنوان، لأنه تكليف بغير المقدور بناء على أنها توجب تعجز المكلف عن إيقاعه في الخارج، ولذا لا يُعقل مثل هذا

التكليف، إذ كما أن الأمر بغير المقدور غير معقول فكذلك النهي عنه، إذن فالمكلف غير قادر على العمل الصحيح، فكيف يُنهي عنه؟.

ويمكن أن يُجاب على هذا البيان بأكثر من وجه بأن يقال: لو سَلِمَ هذا المحذور، فهو يسلم في النهي لأ في المبغوضية، لأنها على أي حال لا يُشترط فيها أن تكون متعلقة بالمقدور، إذن فالمبغوضية على أي حال فعلية، فيلزم منها البطلان.

وعليه فالبيانان للرد على الإشكال غير صحيحين، والصحيح هو منع الأصول الموضوعية للإشكال بأن يقال، بأن المانع والمبغوضية الغيرية واقتضاء النهي الغيري للبطلان غير مسلّم فيها، إذ لا أقل من إنكار إقتضاء النهي الغيري للبطلان.

#### الحكم الرابع:

جواز تعجيز الإنسان نفسه، كمن يُعجّز نفسه عن القيام بعد دخول الوقت حتى يصلي من جلوس.

أما في الصورة الثالثة، فينبغي القول بأن الإضطرار بالإختيار، هل يحصل نفس نكته الإضطرار لا بالإختيار، وهي أن يكون العمل وافياً ببعض الملاك، ومفوّتاً للبعض الآخر؟.

ومن الواضح أنه على كلا التقديرين، سواء كان الإضطرار بالإختيار أو لا، إذا كانت نفس النكته موجودة، إذن فهذا يفوّت على المولى جزء الغرض، وإذا لم تكن موجودة، فهو يفوّت على المولى كل الغرض، إذن فلا يجوز إيقاع نفسه في الإضطرار على كلا الحالين.

وأما في الصورة الأولى والثانية، فإن كانت نفس النكته موجودة أيضاً في حال الإضطرار بالإختيار، فيجوز إيقاع نفسه في التعجيز إذ لا يفوت شيء، لأنه يستوفي كل الغرض أو جُلَّهُ، وإن فرض أن النكته غير موجودة وأن الوفاء

بالكل أو بالجل فرع أن يكون الإضطراب لا بالأختيار، إذن لا يجوز إيقاع نفسه بالإضطراب.

وأما الكلام في المرحلة الثانية، مقام الإثبات فإنه يقع في مسألتين.

الأولى: وهي فيما إذا إرتفع الإضطراب في أثناء الوقت وقد أتى المكلف بالوظيفة العذرية، فهل يجب عليه الإعادة في الوقت أم لا؟.

الثانية: وهي لو كان الإضطراب مستمراً في تمام الوقت وأتى المكلف بالوظيفة العذرية وقد تبدل العجز بالقدرة بعد خروج الوقت فهل يجب عليه القضاء أو لا؟.

### أما الكلام في المسألة الأولى:

وهي فيما إذا إرتفع الإضطراب في أثناء الوقت، فإن فرض أن دليل الأمر الإضطرابي قد أخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت، إذن فما أوتي به لا يكون مجزياً، لعدم إستيعاب العذر لتمام الوقت، فالصلاة الإضطرابية ليست مصداقاً للأمر الإضطرابي ليقع الكلام في إجزائها وعدمه.

نعم هذه الصلاة إن كانت مصداقاً لشيء، فهي مصداق لأمر ظاهري، حيث أن المكلف عندما أتى بها كان معتقداً وجداناً وبانياً إستصحاباً على بقاء العذر إلى آخر الوقت، إذن فالأمر في حقه أمر ظاهري يدخل في باب إجزاء الأوامر الظاهرية، إذن ففي هذا الغرض لا إشكال في عدم الإجزاء لعدم وجود أمر إضطرابي في الأصل.

وإن فرض أن دليل الأمر الإضطرابي موضوعه ثبوت العذر حين الإداء، سواء إرتفع بعد ذلك أو لم يرتفع، حيث كان الأمر الإضطرابي، مقتضياً لجواز البدار.

ومن هنا يقع الكلام بأن الإتيان بهذا المصداق للواجب الإضطرابي، هل يغني عن الإعادة أو أنه تجب الإعادة؟.

وفي مثل ذلك يُقال، بأن دليل الأمر الواقعي بالصلاة الاختيارية، هل له بنفسه إطلاق يشمل مثل هذا المكلف المعذور في أول الوقت والذي يرتفع عذره فيما بعد، فهو قادر على الصلاة القيامية، فيكون مشمولاً لهذا الإطلاق؟.

أو أن دليل الأمر الواقعي ليس له إطلاق يشمل مثل هذا المكلف، ولو لأن الدليل لبي كالإجماع الذي ليس له إطلاق يُتمسك به؟. فإن مضمون الغرض الأول، وهو أن دليل الأمر الواقعي له إطلاق شامل لهذا المكلف فهو يقتضي وجوب الإعادة وعدم الإجزاء، فلا بُد لرفع اليد عن هذا الإقتضاء لوجوب الإعادة من دعوى كون دليل الأمر الإضطراري مقيداً لدليل الأمر الواقعي، وتقيد الأمر الإضطراري للأمر الواقعي يمكن أن يُبين بوجوه.

### الوجه الأول لتقيد الأمر الواقعي بالأمر الإضطراري

هو أن دليل الأمر الإضطراري يدل بالدلالة الإلزامية العقلية على الإجزاء، والإجزاء يقتضي عدم وجوب الإعادة وهدم إطلاق دليل الأمر الواقعي، وبيان هذه الدلالة، هو أن دليل الأمر الإضطراري بالصلاة الجلوسية يكشف حتماً عن أنها واجدة لملاك الواقع بإحدى الصور الأربعة المتقدمة في مقام الثبوت، وقد عرفت أن ثلاثة منها تقتضي الإجزاء، وأن الصورة الرابعة يحكم فيها بعدمه، وفي هذه الصورة قد يُدعى بأن الأمر الإضطراري لا يجتمع عقلاً مع هذه الصورة، وبعد نفي هذه الصورة ينحصر المطلب في صور الإجزاء الثلاثة، وإذا ثبت الإجزاء تقيد إطلاق دليل الأمر الواقعي.

وتوضيح نفي الصورة الرابعة هو، أنه لو كان الفعل الإضطراري وافياً بتمام ملاك الواقع أو بجمله، إذن فيُعقل في المقام جعل أمر تخيري بحق المكلف الذي سوف يرتفع عذره في الوقت بين الصلاة الجلوسية في أول الوقت والصلاة القيامية في آخره، فيكون المكلف مخاطباً بإحدى الصلاتين، وهذا هو معنى الأمر الإضطراري، وهو معقول.

وأما في الصورة الرابعة، فإن فرض أن المولى أمر بالصلاة القيامية تعيناً فقط فهذا هو المطلوب، ولكن هذا معناه أنه لا يوجد أمر إضطراري بل أمر اختياري، وإن أمر بالصلاة الجلوسية تعيناً فقط، فهو غير معقول، إذ لا يجب على هذا المكلف الصلاة الجلوسية تعيناً، حيث بإمكانه الانتظار إلى آخر الوقت ويصلي من قيام، ولكن هل يؤمر تخييرياً بين المتباينين، أي بين الصلاة الجلوسية في أول الوقت والصلاة القيامية في آخره؟. وهذا خُلف، لأن الصلاة الجلوسية بحسب الفرض لا تفي بتمام غرض الواقع، إذ يبقى منه بقية مهمة قابلة للإستيفاء، وأيضاً هل يأمر المولى تخييرياً بين الأقل والأكثر؟. وهو غير معقول، لأن مرجع التخيير بين الأقل والأكثر إلى الإلزام بالأقل، والترخيص بالزائد، فلا أمر تخييري على كل حال.

وبهذا البرهان، يظهر أن الصورة الرابعة لا تناسب الأمر الإضطراري بل ما يناسبه، صور الأجزاء الثلاثة، وبذلك يثبت عدم وجوب الإعادة، ويُقَيَّد إطلاق دليل الأمر الواقعي.

هذا حاصل ما أفادته مدرسة المحقق النائيني في الأجزاء<sup>(١)</sup>، ولهذا بنى الميرزا والسيد الخوئي<sup>(٢)</sup> على أن دليل الأمر الإضطراري يقتضي الأجزاء عن الواقع بهذا البيان. ولنا على هذا تعليقان:

أ- التعليق الأول: نعلق به على الشق الأخير، وهو الأمر التخييري بين الأقل والأكثر، وذلك بأن يكون أحد عِدْلَيْهِ، الصلاة القيامية، والآخر الصلاة القيامية مع الصلاة الجلوسية، وهذا مستحيل، لأنه يرجع إلى الإلزام بالأقل مع إباحة الزائد، بينما نلاحظ أن السيد الخوئي في بحث المطلق والمقيّد بنى على إمكان مثل هذا التخيير بين الأقل والأكثر، فمثلاً لو ورد خطاب «إعتق رقبة، وإعتق رقبة مؤمنة» قالوا، بأن خطاب إعتق رقبة يتصور فيه ثبوتاً إحتمالان.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ٢ ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الإحتمال الأول، هو أن يكون خطاب إعتق رقبة مرجعه إلى أمر تعييني بعق الرقبة المؤمنة، بحيث يكون عين خطاب إعتق رقبة مؤمنة، غايته إن إطلاقه كان صورياً ولم يكن مقصوداً حقيقة، وهذا معنى حمل المطلق على المقيد.

الإحتمال الثاني، هو أن يكون خطاب «إعتق رقبة» مفاده أمراً تخييرياً بين الأقل والأكثر، بحيث يوجد وجوب مجعول، يقول، إمّا أن تُعتق رقبة مؤمنة ولا شيء عليك، وإمّا أن تعتق رقبة غير مؤمنة أولاً ثم رقبة مؤمنة ثانياً، وهذا هو التخيير بين الأقل والأكثر.

وقد قيل في بحث المطلق والمقيد، بأنه ممكن ثبوتاً جعل وجوب تخيير، أحد عدليه أمر تخيير فقط، والآخر عتق رقبة مؤمنة، قبلها رقبة غير مؤمنة، ولكنه خلاف الظاهر إثباتاً، وهذا مثل محل الكلام تماماً في صلاة قيامية فقط في آخر الوقت، أو صلاة قيامية في آخر الوقت قبلها صلاة جلوسية.

فإن كان هذا الكلام معقولاً، فليكن معقولاً في بحث المطلق والمقيد وفي بحث الإجزاء، وإن لم يكن معقولاً فليكن فيهما معاً.

وأما في بحث الواجب التخييري، فقد قالت مدرسة النائي<sup>(١)</sup> أن التخيير بين الأقل والأكثر مستحيل، إلّا أن يرجع إلى المتباينين بأخذ الأقل بشرط «لا» من حيث الزيادة فيكون الأقل بشرط «لا» مع الأقل بشرط شيء متباينين، فيكون التخيير بينهما تخييراً بين المتباينين لأبين الأقل والأكثر، وأمّا إذا لم يرجع التخيير بين الأقل والأكثر إلى التخيير بين المتباينين فهذا التخيير غير معقول، وحينئذ في مقام تصحيح التخيير بين الأقل والأكثر في بحث الإجزاء وفي بحث المطلق والمقيد، يؤخذ الأقل بشرط «لا»، فيقال في

---

(١) فوائد الأصول: الكاظمي ج ١ ص ١٣١.

المسألة بوجود التخيير بين صلاة قيامية مشروطة بأن لا يكون قبلها صلاة جلوسية، وبين صلاة قيامية بشرط شيء مع الصلاة الجلوسية، وهذان متباينان، ويقال في بحث المطلق والمقيد بوجود التخيير بين عتق رقبة مؤمنة بشرط «لا»، أي بشرط أن لا يكون قبلها عتق رقبة كافرة، وبين عتق رقبة مؤمنة بشرط شيء، أي بشرط أن يكون معها عتق رقبة كافرة، فليكن التخيير معقولاً في كلا البحثين معاً.

وأما حل هذه التشويشات وما ينبغي أن يقال هو: أن التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول كما أفاده النائي، ما لم يرجع إلى المتباينين، بأخذ الأقل بشرط «لا» من حيث الزيادة، ولكن هنا نكتة، وهي أن أخذ الأقل بشرط لا ليس دائماً يصحح التخيير بين الأقل والأكثر، بل يصححه في بعض الأحوال دون بعض، ومحل الكلام في كلام البحثين هو من تلك الحالات التي لا يصححه فيها الأخذ بشرط «لا»، وتوضيحه.

إن الأقل إذا أخذ بشرط «لا»، فلا إشكال في مبايئته مع الأكثر، فيكونان من قبيل الضدين المتباينين، وحيث نقول، أن هذين الضدين المتباينين تارة يُتصور لهما ثالث وأخرى لا يتصور لهما ثالث مع إنحفاظ الأقل.

فتارة يُتصور بأن يكون ذات الأقل محفوظاً، ومع هذا لا يوجد لا الأقل بشرط «لا» ولا الأكثر.

وأخرى لا يُتصور إنحفاظ الأقل مع زوال الشرط لاثية والشرط شيئية معاً.

ومثال الأول كما لو فرض في باب التسيبحات في الركعة الثالثة والرابعة أن المصلي مخير بين تسيبحة واحدة بشرط لا من حيث الزيادة، وبين تسيبحة واحدة بشرط ضم تسيبحتين إليها، فهنا يمكن إنحفاظ ذات التسيبحة الواحدة مع زوال الشرط لاثية والشرط شيئية معاً، وذلك بأن يأتي بتسيبحة واحدة ثم يضيف إليها تسيبحة ثانية فقط، وهنا لم تتحقق الشرط لاثية، لأن التسيبحة

الواحدة أخذت بشرط «لا» من حيث ضم الثانية وقد ضم الثانية، ولم تتحقق بشرط شيتية لأن التسييعة أخذت بشرط شيء من حيث ضم كلتا التسييحتين الثانية والثالثة إليها، وهذا لم يتحقق أيضاً، فلو أتى بتسييحتين فقط لكان قد عدل عن كلا فردي الواجب التخييري ولم يأت بهما.

ومثال الثاني كما لو فرض أن التسييعة الواحدة أخذت بشرط «لا» من حيث ضم الثالثة إليها وأخذت بشرط شيء من حيث ضم الثالثة إليها فهنا لا يُتصور مع الإنسان بالتسييعة الواحدة إلا تحقق أحد القيدتين، لأنه إن أتى بالتسييعة ثم أتى بالثانية ثم بالثالثة، إذن فقد تحقق بشرط شيتية وإن لم يأت بالثالثة، فقد تحقق بشرط لائية، أتى بالثانية أو لم يأت بها، فهنا لا يُتصور زوال كلا القيدتين.

وعلى هذا فالصحيح أنه متى ما كان بالإمكان الإتيان بذات الأقل مع إنتفاء كلا القيدتين، فحينئذ يُعقل أن يُلزم بالأقل ويُلزم بأحد القيدتين كما هو الحال في الفرض الأول، وإن لم يمكن مع الإتيان بالأقل إنتفاء كلا القيدتين بل كان وقوع أحدهما مع الأقل قهرياً فلا يُعقل الإلزام بأحد القيدتين زائداً على الإلزام بالأقل، لأن الجامع بين القيدتين قهري الحصول مع الإتيان بالأقل، فيستحيل التكليف حينئذ بالجامع بين القيدتين.

وهذا ضابط كلي في تعقل التخيير بين الأقل والأكثر، وإذا ما أردنا تطبيقه على محل الكلام، نرى أن التخيير بين الأقل والأكثر مع أخذ الأقل بشرط لا، معناه الأمر بالصلاة القيامية بشرط لا من حيث الصلاة الجلوسية أو الأمر بالصلاة القيامية بشرط شيء من حيث الصلاة الجلوسية وهذا الأمر التخييري ينحل حقيقة إلى أمرين، أمر بذات الصلاة القيامية على كل حال، وأمر بالجامع بين الشرط لائية والشرط شيتية، ومن الواضح أن هذا الجامع قهري الحصول على فرض وقوع الصلاة القيامية، فإنها متى ما وقعت فإما قبلها صلاة جلوسية أو ليس قبلها صلاة جلوسية، لأن إرتفاع النقيضين محال، إذن فالجامع بين

القيددين قهري الحصول مع فرض الإتيان بذات الأقل، ومعه لا ينفع أخذ الأقل بشرط «لا» في تصحيح التخيير بين الأقل والأكثر.

وعليه، فما ادّعي من أن تصوير الأمر الإضطراري بنحو التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول فهو صحيح ولا يمكن إصلاحه بأخذ الأقل بشرط لا، وما ادّعي في بحث المطلق والمقيد من تعقله فهذا ليس بصحيح لأنه من قبيل محل الكلام.

التعليق الثاني هو أنه لو سُلّم أن كلاً من الأمر التعيني بالصلاة الإضطرارية والأمر التخييري بين المتباينين والأمر التخييري بين الأقل والأكثر غير معقول، لكن يوجد شق رابع، والبرهان لا يتم إلّا بإبطاله، وإن كان لا برهان على إبطاله، وتوضيحه.

إن الشقوق المفترضة والتي أبطلت بالبرهان، كان قوامها وحدة الأمر، وهذا الأمر، إن كان تعيينياً في الصلاة الجلوسية فهو بلا موجب، لأن الصلاة القيامية تفي بالعرض بنحو أتم، وإن كان تخييرياً، فكذلك، لأنه في الصورة الرابعة لا يرضى بترك الصلاة القيامية في آخر الوقت، وإن كان تخييرياً بين الأقل والأكثر فهو غير معقول.

ولكن يمكن تصور أمرين، أحدهما متعلق بالجامع بين الصلاة الإضطرارية والصلاة القيامية، وهذا هو الأمر الإضطراري إذ ببركته تتصف الصلاة الجلوسية بمصادقتهما للواجب، وثانيهما متعلق بخصوص الصلاة القيامية، إذن فالمكلف المريض في أول الوقت والصحيح في آخره، إن أتى بالصلاة الجلوسية في أوله فقد أسقط الأمر المتعلق بالجامع وبقي عليه الأمر الثاني المتعلق بالصلاة القيامية فلا بُدَّ عند البرء من الإتيان بهذه الصلاة، وبهذا إجتماع الأمر الإضطراري مع عدم الإجزاء في الصورة الرابعة، وإن فرض أن هذا المريض لم يصل من جلوس في أول الوقت إلى أن يرى من مرضه في الوقت، فإن كلا الأمرين باق في حقه وكلاهما يسقط بالصلاة القيامية، لأنها مصداق لهما معاً، وهذا شق معقول يُتصور معه الأمر الإضطراري.

## إشكال، ودفع

ويمكن أن يوجه إلى هذا الشق شبهة، وهي لغوية الجعلين في المقام، إذ بعد لابدئية الأمر بالصلاة الإختيارية فأية حاجة للأمر بالجامع حيث لا يكتفي بالأمر به لغرض أن الفعل الإضطرابي لا يجزي عن الصلاة الإختيارية بينما الصلاة الإختيارية تُغني عن الجامع.

والجواب: أن المكلف على ثلاثة أقسام، القسم الأول، المكلف المختار في تمام الوقت. والقسم الثاني، المكلف المريض في تمام الوقت، والقسم الثالث، المكلف المبعّض المريض في أول الوقت والسليم في آخره.

وبعد فرض عدم الإجزاء في الصورة الرابعة، فلا بُدّ من الأمر بالصلاة الإختيارية في حق القسم الأول والثالث دون الثاني، ولا بُدّ من جعل ثانٍ يُشخّص وظيفة القسم الثاني المريض في تمام الوقت.

ولابدئية هذا الجعل لها صيغتان، إحداهما أن يجعل أمراً بالصلاة الإضطرابية على المريض في تمام الوقت، والثانية التي تكفي عن الأولى، أن يجعل أمراً بالجامع بين الصلاتين على طبيعي المكلف، وهذا المريض ينطبق عليه هذا الجعل لقدرته على الجامع بالقدرة على أحد فرديه العذري.

إذن يتبين أن الشارع في مقام تحديد موقفه من طبيعي المكلف لا بُدّ له من جعلين، وبهذا يثبت أن الصورة الرابعة تناسب مع جعلين، ومعناه أن الأمر

الإضطرابي لا يُبرهن على نفي الصورة الرابعة بل يجتمع معها ومع الإجزاء .  
ثم لا يتم برهان الميرزا لو فرض أن دليل الإضطراب كان وارداً في خصوص من كان مريضاً ثم يرى في الأثناء .

وأما لو فرض أن دليل الإضطراب مطلق وشامل لحالة إستيعاب العذر لتمام الوقت ولحالة إرتفاعه في أثناء الوقت، ومن المعلوم أن دليل الإضطراب في الحالة الأولى لا يعارض دليل الواقع لعدم شمول الواقع لهذه الحالة، وأما في الحالة الثانية فإن دليل الإضطراب يعارض مع دليل الواقع، لأن الإضطراب في هذه الحالة يُثبت الإجزاء ببرهان الميرزا وعدم وجوب الإعادة، ودليل الواقع بإطلاقه يشمل هذه الحالة ويثبت وجوب الإعادة فيتعارضان، والنتيجة وإن كانت هي النتيجة، لأنه بعد التساقط فالأصل على ما يأتي هو عدم وجوب الإعادة، لكن قد يتفق وجود مرجح لدليل الواقع فيُعمل بالراجح .

نعم يتم برهان الميرزا فيما فرضناه، وهو ما إذا كان دليل الإضطراب وارداً في صورة ما إذا كان مريضاً في أول الوقت وعُوفي في أثنائه، فيكون هذا مخصصاً لدليل الواقع، لكن قد عرفت أن برهان الميرزا غير تام .

### الوجه الثاني، لتقييد الأمر الواقعي بالأمر الإضطرابي

هو دعوى الإطلاق المقامي في دليل الإضطراب، وهنا لا يُقال بالملازمة الثبوتية بين الأمر الإضطرابي والإجزاء، بل يُقال بالإطلاق الإثباتي .

وحاصله أنه لو ثبت في دليل الإضطراب أن المولى في مقام بيان تمام الوظيفة وبيّن أن الصلاة الجلوسية مطلوبة وسكت عن كون الصلاة القيامية مطلوبة بعد إرتفاع العذر فسكوته مع ذلك يدل على عدم وجوب الإعادة وإلاّ لكان عليه البيان :

ولكن هذا الإطلاق المقامي يكون معارضاً مع دليل الواقع، لأن الإطلاق المقامي في دليل الإضطراب يُعيّن الوظيفة أنها من جلوس، ومقتضاه أن الصلاة القيامية ليست وظيفة، ودليل الواقع يُثبت وظيفة الصلاة القيامية

حتى لو كان قد صلى قبل إرتفاع عذره، إذن فيتعارضان، فإن فرض أن أحدهما أظهر من الآخر كما هو الغالب في الإطلاق المقامي ولو بنكتة تضيق دائرته، جُمع بينهما بتقييد الإطلاق الأضعف بالإطلاق الأظهر، وإلا فيتساقطان، ويرجع إلى الأصول العملية، والنتيجة تقتضي الإجزاء وعدم الإعادة.

### الوجه الثالث لتقييد الأمر الواقعي بالأمر الإضطراري:

وحاصله، أن لسان دليل الإضطرار لسان جعل البدل والوجود التنزيلي للواقع، وقد يكون هذا اللسان لفظياً، من قبيل «التراب أحد الطهورين»، كما قد يكون مقامياً مقتضاً، مثل الأمر بالصلاة العذرية، فيقتنص منه الوجود التنزيلي والجعل البدلي للوظيفة الواقعية.

وفي كل مورد إستفيد هذا اللسان من دليل الإضطرار، يُقال أن هذا الوجود البدلي للوظيفة الاختيارية، هل هو وجود بدلي لتمام الوظيفة الفعلية ولتمام الغرض، أو هو وجود بدلي لبعض مراتب غرض المولى؟. وعند الشك في ذلك فإن مقتضى إطلاق البدلية والتنزيل أنه تنزيل لتمام مراتب المبدل، وإذا ثبت هذا يثبت الإجزاء.

وفارق هذا البيان عن البيان الأول، هو أنه لا يرد هنا إشكال التعارض بين إطلاق دليل الواقع وإطلاق دليل الإضطرار كما ورد على البيان الأول، ففيه أن كلاً من الإطلاحين ليس ناظراً إلى الآخر، إذ كان أحدهما ناظراً إلى تشخيص الوظيفة الفعلية وكان دليل الآخر ناظراً إلى تشخيص الوظيفة الفعلية بالقيامية، فيتساقطان إن لم يوجد مرجح من مرجحات التعارض، أما في البيان الثاني للإطلاق وإن إقتضى دليل الواقع ثبوت الصلاة الاختيارية وأنها ذات مصلحة غير مستوفاة، لكن يُقدّم دليل الإضطرار لأن لسانه لسان جعل البدلية والتنزيل للوظيفة الاختيارية، وحينئذ يكون ناظراً وحاكماً على دليل الواقع فيقدم عليه بالحاكمية ولا يصلح دليل للواقع للمعارضة مع الإضطرار.

ثم إن المحقق العراقي<sup>(١)</sup> بعد أن قَرَّب الإطلاق في المقام بما يَقْرُب من البيان الثاني، عقبه بإشكالين:

الإشكال الأول، دعوى التعارض بين إطلاق دليل الإضطرار القاضي بكون البديل الخالي من القيام بدلاً لتمام مراتب المُبدل الواجد للقيام، وبين إطلاق دليل الواقع الظاهر بكون قيد القيام دخيلاً في المصلحة بلحاظ بعض مراتبها، فبعد فرض أن الصلاة الجلوسية وافية بتمام مراتب المصلحة وأن القيام ليس دخيلاً فيها، وبعد ظهور قيد القيام أنه دخيل ولو بلحاظ بعض مراتب المصلحة، فيكون ذلك طرفاً للمعارضة مع ظهور دليل الإضطرار في أن الصلاة العذرية وافية بتمام مراتب المبدل، لأنها وجود تنزيلي له.

وهذا الإشكال ظهر حاله مما تقدم، إذ بعد فرض كون لسان دليل الإضطرار لسان جعل الوجود البدلي التنزيلي للوظيفة الاختيارية، فيقدم دليله على دليل الوظيفة الاختيارية، ويكون دليل الإضطرار ناظراً وحاكماً على دليل الواقع، فلا تقع المعارضة بين الإطلاقين.

الإشكال الثاني: هو أنه حتى لو قيل بظهور دليل الإضطرار على دليل الواقع، يُقدم دليل الواقع على دليل الإضطرار، وقد بيّن وجه هذا التقديم ببيانين.

البيان الأول: إن إستفادة الأجزاء من دليل الإضطرار إنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، بينما دخل القيام في بعض مراتب المصلحة إنما كان بالوضع وبالظهور الوضعي للقيد والمقيد في الهيئة التركيبية كما في «صل قائماً»، ومتى ما تعارض ظهور وضعي مع ظهور إطلاقي، قُدِّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي<sup>(٢)</sup>.

(١) بدائع الأنكار: الأملي ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ٩٠.

وهذا البيان غير صحيح، فإن خطاب «صل قائماً»، شامل لمن كان مريضاً في أول الوقت فصلّى من جلوس ثم عوفي ولغيره، فإن لهذا الخطاب دالتين، فهو يدل على أصل دخل القيام في المطلوب وليكن ذلك بالوضع، ويدل على أن دخل القيام في المطلوب لا يختص بحال دون حال فكما يكون في حق المخترار يكون في حق المريض وإطلاق الدخل هذا إنما هو بمقدمات الحكمة، وما هو طرف المعارضة مع دليل الإضطراب ليس هو أصل دخل القيام في المصلحة، بل هو إطلاق الدخل في دليل الواقع الثابت بالحكمة وليس بالوضع، ولذا لو فرض أن قال «صل قائماً أن كنت صحيحاً» لا يلزم منه التجوّز ورفع اليد عن الظهور الوضعي، بل يلزم التقييد.

إذن فطرف المعارضة في دليل الواقع، كالأجزاء في دليل الإضطراب، ثابت بمقدمات الحكمة.

البيان الثاني: دعوى حاكمية دليل الواقع على دليل الإضطراب، وذلك لأن دلالة الواقع على دخل قيد القيام في المصلحة على الإطلاق، وهذا معناه إقتضاء وجوب حفظ القدرة على القيام والمنع عن التعجيز والإضطراب الذي هو موضوع الأمر الإضطرابي، وبذلك يكون دليل الواقع رافعاً للإضطراب، فيكون حاكماً على دليله.

ولكن الميزان في الحاكمية، هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر في عالم الجعل، لا ناهياً عن إيقاعه خارجاً، فمثلاً دليل «لا ربا بين الوالد وولده»، حاكم على دليل حرمة الربا، لأنه ينفي عنوان الربا في عالم الجعل والتشريع عن هذه المعاملة، ففرق بين أن يكون أحد الدليلين ناهياً لموضوع الآخر نهيّاً تشريعياً في عالم الجعل فينتقي محموله تبعاً لموضوعه، وبين أن يكون ناهياً عن موضوعه، فلو وُجد هذا الموضوع ولو عصياناً فلا حاكمية.

وفي المقام لو سلّمت هذه الدلالات في دليل الأمر الواقعي، فغاية ما

يدل عليه، حرمة إيقاع الإنسان نفسه في الإضطراب ولا ربط له بالحكومة.

### الوجه الرابع للإجزاء، بتقييد الأمر الواقعي بالأمر الإضطرابي:

وهو ما بنى عليه المحقق العراقي<sup>(١)</sup> لإستفاده الإجزاء من دليل الأمر الإضطراب وحاصله: إن مقتضى دليل «صلّ جالساً»، أن الأمر بالصلاة الجلوسية أمر تعيني لا تخيري وفقاً لما يقتضيه إطلاق الصيغة، وتعينية هذا الأمر لا تناسب إلّا مع فرضية واحدة من ثلاث فرضيات هي<sup>(٢)</sup>:

أ - الفرضية الأولى: أن يكون هناك ملاك واحد، وهو كما يستوفى بتمامه بالصلاة القيامية، كذلك بالصلاة الجلوسية، ومقتضى هذه الفرضية، هو الحكم بالإجزاء بمناط الإستيفاء لا التفويت،، وهي لا تناسب الأمر التعيني بالصلاة الجلوسية، لأنها متى ما صدقت، تعلّق الأمر بالجامع بين الصلاتين، فيكون الأمر تخييرياً. وهذا معناه، أن ظهور الأمر في التعيني ينفي هذه الفرضية.

ب - الفرضية الثانية: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع بين الصلاتين، والثاني خاص بالقيامية ويمكن إستيفاءه حتى بعد الإتيان بالإضطرابية لأنها إنما تفي بالملاك الأول فيستوفى الملاك الثاني بالقيامية.

وهذه الفرضية تستبطن عدم الإجزاء، لأن الصلاة الإضطرابية تفي بالملاك الأول، وأما الثاني فلم يُستوفى، والمفروض إمكان إستيفائه، فلا بُدّ من إعادة الصلاة.

وهذه الفرضية أيضاً لا تُناسب الأمر التعيني بالصلاة الجلوسية، لأنه إنما كان بلحاظ الملاك الأول القائم بالجامع، فيرجع الأمر ألى التخيير لنشوئه من ملاك تخيري.

(١) مقالات الأصول: العراقي ج ١ ص ٨٧.

(٢) بدائع الأفكار: الآملي ج ١ ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

فظهور الأمر التعيني في دليل الإضطرار، ينفي هذه الفرضية .

ج - الفرضية الثالثة: أن يكون هناك ملاكان، أحدهما قائم بالجامع والثاني قائم بالقيامة، ولكن إستيفاء الأول بالجلوسية يوجب تعذر إستيفاء الثاني بالقيامة، وهذه الفرضية تستبطن الإجزاء لا بلحاظ الإستيفاء بل بلحاظ تفويت الملاك الثاني .

ومن الواضح أن العقل حاكم بقبح ما هو مفوّت لغرض المولى ما لم يرد ما يخالفه من قبل الشارع، فلو فرض أن الشارع أمر بالجامع وسكت عن الفرد الجلوسي، لحكم العقل بقبح تطبيق هذا الجامع على الفرد المفوّت للملاك ما لم يرد ما يخالف حكم العقل، إذ لا أقل من إطلاق العنان للمكلف في الإتيان بالفرد الجلوسي إلزامياً، إذ لو أمر بالجامع ولم يلزم بالفرد الجلوسي لما أفاد ذلك في إطلاق العنان نحو الصلاة الجلوسية، فلأجل إطلاق العنان ورفع موضوع حكم العقل بقبح التفويت يأمر المولى بالجلوسية، وهذا مسوّغ للأمر التعيني، وإن لم يكن الملاك تعينياً، فإن الملاك الأول قائم بالجامع لكن مع هذا يوجد مسوغ للأمر التعيني بالجلوسية .

وعلى هذا فيكون إطلاق الصيغة في دليل الإضطرار المقتضي للتعينية معيناً لهذه الفرضية .

وما قاله المحقق العراقي لا يمكن المساعدة عليه وذلك لإيرادين .

الإيراد الأول: إننا ننكر في المقام أصل قبح التفويت، بيهان أن الأمر الواقعي بالصلاة القيامية هل هو مقيد بأن لا تقع قبلها جلوسية، أو أنه مطلق؟ .

فعلى الأولى، هناك إلزام بالقيد، لأن الإلزام بالمقيد إلزام بقيده ومعه يستحيل الإلزام بالجلوسية تعينياً فإنه تهافت بالإلزام غير معقول .

وعلى الثاني، لا قبح بالإتيان بالجلوسية، وإن كانت مفوّنة للملاك فإنها لم تفوّت ما أمر به المولى، فإنه أمر بمطلق القيامة، ومن المعلوم أن الغرض

ما لم يتصدى المولى للإلزام بتحصيله لا يدخل في العهدة، والمفروض في المقام أن المولى بنفسه أهمل غرضه فأمر بمطلق القيامة، فلا يدخل في العهدة كما يعترف بذلك العراقي نفسه، وهذا أحد الأصول الموضوعية لجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

إذن فلا قبح عقلي بهذه الصلاة الجلوسية حتى يحتاج المولى في مقام رفع موضوع هذا القبح إلى إلزام تعيني بالجلوسية، إذ يكون ذلك جُزأً.

الإيراد الثاني: لو سُلّم أن الإتيان بالجلوسية قبيح عقلاً بإعتباره تفويتاً للغرض لولا تدخل الشارع.

ولكن موضوع حكم العقل بقبح التفويت كما يرتفع بالإلزام من قبل الشارع يرتفع بالترخيص من قبله وإذا أمكن للشارع أن يأمر بالجامع بين الصلاتين ويرخص بالجلوسية ليرفع قبح التفويت فإما أن يأمر بجامع يستبطن الترخيص في تمام أفرادها، أو يأمر بالجامع ويرخص مستقلاً بالصلاة الجلوسية.

وهذا كافٍ لرفع موضوع حكم العقل بالقبح، ويتعين على الشارع أن يسلك مسلك الترخيص لا الإلزام لوجود محذورين في الإلزام التعيني بالجلوسية.

أ - المحذور الأول: هو أنه لو عصى ولم يأت بالجلوسية ثم إرتفع العذر في الوقت فهو مأمور بالقيامية، فلو عصى أيضاً في القيامية فيلزم أن يُعاقب بعقابين لإرتكابه معصيتين، بينما المكلف السليم في تمام الوقت لو عصى ولم يأت بالصلاة يكون قد إرتكب معصية واحدة فيُعاقب بعقاب واحد، وعلى هذا، فالمضطر أحياناً يكون أسوأ حالاً من غيره وهو خلف.

ب - والمحذور الثاني: هو أن المضطر لو لم يصلّ جلوسياً في أول الوقت بانتظار أن يصلي قياماً في آخره وقد فعل، فهذا يلزم أن يكون عاصياً على فرضية الإلزام التعيني بالجلوسية، مع أنه صلى قائماً واستوفى تمام

الملاك، اللهم إلا إن يلتزم العراقي لدفع المحذور الثاني بتقييد الأمر التعيني بالجلوسية بعدم الإتيان بالقيامية، فلو أتى بالقيامية بعد ذلك لا يكون في حقه أمر بالصلاة الجلوسية.

ولكن هذا تصرف في إطلاق الهيئة، والكلام كان مبنياً على أن إطلاقها يقتضي التعينية.

### الوجه الخامس للإجزاء بتقييد الأمر الواقعي بالأمر الإضراري

هذا الوجه بنى عليه المحقق الأصفهاني<sup>(١)</sup> وحاصله: أن الملك، تارة يُفرض قيامه بالجامع بين الصلاتين بحيث لو أتى المكلف بالجامع يكون وافياً بتمام الملك، وأخرى يُفرض قيام الملك بالجامع لكن مرتبته العالية الشديدة لا تحصل بمطلق الجامع كيفما إتفق، بل تحصل محضاً من خصوصية قائمة بالجامع، كالقيام وكرفع العطش الذي يحصل بالماء مطلقاً، لكن المرتبة العالية منه لا تحصل إلا بالماء البارد.

وإذا كان واقع الملك قائماً بالجامع، بحيث يتوقف تحصيل الخصوصية على تمام الجامع لحصلت الخصوصية بالإتيان بالجامع وإنتهى الأمر، ولكن الخصوصية قائمة بخصوص الفعل الاختياري وهي ما به الإمتياز كالقيام مثلاً، ومعنى هذا، أن الأمر يتوجه إلى القيام لا إلى الصلاة القيامية.

وعلى هذا، فالدال على الإجزاء هو الأمر بالصلاة ذات الخصوصية لا الخصوصية، وهذا غير محتمل، إذ لو كان إجزاء فلا أمر أصلاً، ولو لم يكن إجزاء فهناك أمر متعلق بخصوصية ما به الامتياز.

ومن هنا يصح أن مدلول الواقع غير محتمل، وما هو محتمل لم يدل عليه دليل، وهذا لا يدل على الإجزاء، بل على إبطال دلالة الواقع على عدم الإجزاء، فيرجع في إثبات الإجزاء إلى الإطلاقات أو إلى أصل من الأصول.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٣١.

وهذا الوجه غير صحيح لأمرين .

أ - الأمر الأول: هو ما تفتن له الأصفهاني نفسه من أننا لو تصورنا عدم الإجزاء بالنحو الذي ذكر إذن يتم ما قيل من أن الأمر بالإعادة يجب أن ينصب على الخصوصية، وحيث فلا يتطابق ما هو المحتمل مع مفاد دليل الأمر الواقعي .

لكن يمكن في المقام إفتراض ملاكين مستقلين أحدهما قائم بالجامع بين الإضطرابية والإختيارية، وملاك آخر قائم بالصلاة الإختيارية القيامية بحيث يكون قائماً بذی الخصوصية بما هو ذی الخصوصية، حيث يكون المؤثر في الملاك الثاني هو المجموع المركب من حيثة الإشتراك وحيثة الإمتياز وحيث يمكن للمولى أن يأمر بالإعادة بلسان الأمر بذی الخصوصية لأنه يريد حصول الملاك الثاني وهو قائم بالمجموع المركب من حيثة الإشتراك وحيثة الإمتياز، إذن لا بأس أن يكون الأمر متعلقاً بمجموع الحيتين . والصلاة الواجدة لمجموع تلكما الحيتين هي الصلاة القيامية إذن فيتعلق الأمر بها .

ب - الأمر الثاني: هو أننا لو فرضنا وجود ملاك واحد فقط يحصل بالجامع، أي بالحيثة المشتركة، ومرتبته الشديدة تحصل بما به الإمتياز .

هنا أيضاً يمكن تصور قيام الأمر الشرعي بذی الخصوصية ولا ينحصر قيامه وتعلقه بالخصوصية محضاً وذلك لإمكان إفتراض أن الجامع بين الملاكين الذي هو الحيثة المشتركة يكون مقتضياً بطبعه لأصل الملاك ومرتبته الشديدة ولكن اقتضاؤه لأصل الملاك لا يحتاج إلى شرط أصلاً لأنه اقتضاء بنحو العلّية التامة ولهذا يتحقق أصل الملاك مع الجامع قهراً، وأمّا اقتضاء الجامع للمرتبة الشديدة من الملاك يحتاج إلى ضم قيد وجودي إلى شرط، والشرط هو خصوصية ما به الإمتياز القائمة بالصلاة القيامية الإختيارية وحيث تكون الحيثة المشتركة مقتضية ومؤثرة في أصل الملاك وفي مرتبته، فالمریض إذا صلی صلاة جلوسية فقد أوجد الجامع وبهذا وجد أصل الملاك دون أن توجد مرتبته

الشديدة بإعتبار أن المؤثر والمقتضي لها إنما هو الجامع المقترن مع الخصوصية وهذا الجامع لم يقترن، إذن فمثل هذا الجامع لا يكون مقتضياً أصلاً، إذن فلا بد للشارع من أن يأمر بذي الخصوصية يعني بالجامع المتخصص بخصوصية القيامية لأن المفروض أن المقتضي المؤثر في المرتبة الشديدة إنما هو المجموع المركب من حيثية الإشتراك وحيثية الإمتياز بنحو تكون الحصة الخاصة من الحيثية المشتركة وهي الحصة المقترنة بحيثية الإمتياز علة تامة في وجود المرتبة الشديدة الخاصة من الملاك.

وبناء على هذا يُعقل تعقل الأمر بذي الخصوصية، فيتطابق ما هو المحتمل مع دليل الأمر الواقعي.

وصفوة القول أن هذا الوجه كان مبنياً على تخيل أن المرتبة الشديدة الخاصة من الملاك تنشأ محضاً من خصوصية الجامع من دون أن يكون للجامع تأثير ولو ضمناً في تلك المرتبة، مع أن هذا ليس مبرهنأ في المقام إذ يمكن أن يُفترض أن المقتضي لأصل الملاك هو ذات الجامع لا بشرط، والمقتضي للمرتبة الشديدة من الملاك هو الجامع بشرط شيء، أي المجموع المركب من الجامع وإقترانه بالخصوصية.

وعليه فلا محالة يتعلق الأمر حينئذٍ بالإعادة بلسان «صل».

هذا، مضافاً إلى أنه لو سُلّم هذا التدقيق فلا إشكال في أن الأمر الشرعي حيث يُلحظ فيه أن يكون ذا صياغة عرفية مأخوذ فيه أن يكون مقبولاً لدى العرف في مقام إلقاء التكليف، وحيث أن الأمر بالخصوصية بحيثية ما به الإمتياز بأن يقول الشارع أوجد قياماً في صلاة مثلاً، هذا ليس صياغة عرفية للأمر وإن كان بحسب الدقة الأصولية - لو تنزلنا عن الجوابين السابقين - إن الإرادة قائمة بالخصوصية لا بذي الخصوصية، لكن إبراز هذه الإرادة بلسان الأمر بالخصوصية محضاً ليس عرفياً.

ولهذا يُستساغ عرفاً إبراز هذه الإرادة بلسان الأمر بذي الخصوصية وبهذا

تبيّن أن هذه الوجوه الخمسة للإجزاء غير تامة، إلّا الوجه الثالث، أي البيان الثاني للإطلاق المقامي كما تقدم.

هذا كله في مقام إستعراض ما قيل حول تقييد إطلاق الأمر الواقعي لو فرض أنّ له إطلاق يقتضي في نفسه وجوب الإعادة.

وأما لو فرض أن دليل الأمر الواقعي ليس له إطلاق من أول الأمر يقتضي وجوب الإعادة، فهذا له صورتان.

### الصورة الأولى:

هي أن لا يكون للدليل الأمر الواقعي إطلاق يقتضي وجوب الإعادة، ولكن له إطلاق يقتضي عدم وجوب الإعادة بحيث يتم الإجزاء بنفس دليل الأمر الواقعي، وهذا يتفق فيما إذا كان دليل الأمر الواقعي منحلاً إلى دليلين، أ - أحدهما يدل على الأمر بالفعل.

ب - والآخر يدل على الجزئية أو الشرطية وفرضنا أن المتعذر كان الجزء أو الشرط، وفرضنا أن دليل الجزئية كان دليلاً لبياً ليس فيه إطلاق يشمل صورة الإضطرار حين العمل، ففي مثل ذلك يُتمسك بنفس إطلاق دليل الواجب الواقعي لإثبات مصداقية هذه الصلاة الإضطرارية والواجب الواقعي ابتداءً، فيحكم بإجزائها لأنها مصداقاً للواجب الواقعي ابتداءً.

ومثال ذلك في الفقه، جميع ما يتعذر من الأجزاء والشرائط ممّا كان دليله دليلاً لبياً لا إطلاق فيه من قبيل الطمأنينة في الصلاة، فإن دليل وجوب الصلاة مع الطمأنينة ينحل إلى دليلين.

١ - الأول، دليل «صلّ» وهو مطلق من حيث إعتبار الطمأنينة وعدم إعتبارها.

٢ - الثاني، دليل شرطية الطمأنينة، وهو الإجماع، إذ لا يوجد دليل لفظي معتبر سنداً ودلالة يدل على شرطية الطمأنينة في الصلاة وأما المدرك

هو الإجماع، والقدر المتيقن من هذا الإجماع هو فيما إذا لم يكن المكلف مضطراً حين الفعل، فلو فرض أن المكلف كان مبتلاً برعشة حين الفعل فصلّى بدون طمأنينة وبعد الفراغ من صلاته وفي أثناء الوقت شفي من رعشته، هنا لا يجب عليه الإعادة ويُحكم له بالإجزاء تمسكاً بنفس إطلاق دليل الواجب الواقعي، لأن الدليل الأول وهو «صلّ» يقتضي إنطباق الواجب الأول على هذا الفعل لأنه مصداق له. والدليل الذي قيّد الصلاة بالطمأنينة وهو الإجماع لا إطلاق فيه لصورة وقوع الصلاة المرتعشة من المريض، فهنا في هذه الصورة يكون مفاد دليل الواقع هو عكس مفاده فيما تقدّم، إذ كان مفاده فيما تقدّم يقتضي وجوب الإعادة.

الصورة الثانية هي أن يُفرض أن دليل الواجب الواقعي ليس له قضاء لا لوجوب الإعادة ولا لعدم وجوبها كما لو فرض أن دليل الواجب الواقعي كان مجملاً أو لبياً حيث لا إطلاق فيه بل ثبت الوجوب الواقعي بنحو القضية المهملة فهنا لا يقتضي وجوب الإعادة كما في الشق الأول ولا عدمها كما في الصورة الأولى من الشق الثاني.

وحينئذٍ إن فرض أننا إستفدنا الإجزاء من أدلة الأحكام الإضطرارية بتقريب من الوجوه السابقة فلا إشكال بالحكم بالإجزاء لأن المقتضي موجود والمانع مفقود، أمّا المقتضي للإجزاء فهو دلالة الدليل الإجتهادي الذي دلّ على الأمر الإضطراري، وأمّا كون المانع مفقود لأن المانع ليس إلّا معارضته بإطلاق دليل الأمر الواقعي والمفروض عدم الإطلاق فيه إذن فيتمسك بإطلاق دليل الأمر الإضطراري لإثبات الإجزاء بلا إشكال.

وإن فرض أنه لم يتم شيء من التقريبات والوجوه السابقة التي تقتضي دلالة الدليل الإجتهادي للأمر الإضطراري على الإجزاء حينئذٍ تنتهي النوبة إلى الأصول العملية وعليه فيقع الكلام في تشخيص الأصل الجاري في المقام.

وقد ذكر صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> أن الأصل الجاري في المقام هو إصالة البراءة عن وجوب الإعادة، لأن هذا المكلف بعد أن شُفي في أثناء الوقت في أنه هل توجه نحو خطاب أو لم يتوجه فيكون شكاً في التكليف. فتجري في حقه البراءة عن التكليف.

وقد يُعترض على ذلك بثلاث إعتراضات لا بدّ من تحقيق حالها.

الإعتراض الأول، ما ذكره العراقي<sup>(٢)</sup> وحاصله. أن الشك في الإجزاء تارة يكون من ناحية احتمال كون الصلاة الجلوسية وافية بتمام ملاك الواقع أو بجل ملاكه حيث لا يبقى معتد به، وهذا معناه إحتمال الإجزاء بلحاظ الصورة الأولى من الصور الأربعة أو الصورة الثانية التي هي ملحقة بالصورة الأولى، فكأن الشك يصير في أن هذه الصلاة الجلوسية هل هي داخلية في الصورة الأولى أو في الصورة الرابعة التي هي صورة عدم الإجزاء فإن كانت وافية بكل الملاك أو بجلّه فهي داخلية في الأولى أو الثانية وإن كانت وافية ببعض والبعض الآخر يمكن تداركه إذن فيحكم بعدم الإجزاء وتدخل في الصورة الرابعة. وعليه يكون الدوران بين أجزاء الصورة الأولى والرابعة.

وتارة أخرى يكون الشك في الإجزاء بعد العلم، بأن الصلاة الجلوسية ليست وافية بتمام ملاك الواقع، وأنه يبقى مقدار من ملاك الواقع غير مُستوفى لكن يُحتمل الإجزاء من ناحية عدم تدارك الباقي، فالمحتمل إذن هو إجزاء الصورة الثالثة من الصور الأربعة وعليه فكأن الأمر دائر بين الصورة الثالثة والرابعة، حيث كان الفعل في الصورة الثالثة يفي ببعض الملاك ولا يمكن تدارك بعضه الآخر، وكان في الصورة الرابعة يفي ببعض الملاك ويمكن تدارك الباقي منه.

أما في الفرض الأول وهو الدوران بين الأولى والرابعة فقد إدّعى

(١) كفاية الأصول، مشكيني ج ١ ص ١٣٠.

(٢) بدائع الأفكار، الآملي ج ١ ص ٢٧١.

العراقي أن المقام من موارد الشك في التعيين والتخيير .

وذلك لأنه إن كان حال هذا الفعل داخلاً في الصورة الأولى فهو مختير بين الجلوسية والقيامية لأن كل واحد منهما وافٍ بتمام ملاك الواقع فيكون مأموراً بأمر تخييري وإن كان حال هذا الفعل داخلاً في الصورة الرابعة التي هي صورة عدم الإجزاء والتي كان فيها مأموراً بالصلاة القيامية، إذن ففيها يدور حاله بين أن يكون مأموراً فيها بنحو التخيير على تقدير الصورة الأولى أو بنحو التعيين بالإعادة على تقدير الصورة الرابعة وبهذا يكون الأمر دائراً بين التعيين والتخيير .

ونعلق على هذا الغرض الأول فنقول .

إن الصحيح في هذا الفرض هو التفصيل حيث يُفترض في هذا الغرض دوران الصلاة الجلوسية بين الصورة الأولى والرابعة وقد كان واضحاً حكم الصورة الأولى لوجود أمر بالجامع بين الفردين الجلوسية والقيامية، والجامع بينهما وافٍ بتمام الملاك .

وأما حكم الصورة الرابعة ففيه ثلاثة مباني .

المبنى الأول، وهو الذي إعتدناه، حيث تصورنا إمكانية ومعقولة جعل الأمر الإضراري في الصورة الرابعة، خلافاً لمدرسة الميرزا النائيني، وكان ذلك التصور بأمرين، أحدهما متعلق بالجامع، وأمر آخر متعلق بالصلاة القيامية، وقد قلنا هناك، بأن الجلوسية إذا كانت وافية ببعض الملاك ويبقى بعض منه قابل للإستيفاء، هنا يجعل المولى أمرين، أحدهما أمر بالجامع وثانيهما أمر متعلق بالصلاة القيامية، وعلى هذا المبنى حينئذٍ يتبين أن الأمر بالجامع بحده معلوم على كلا التقديرين إذ أنه على تقدير الصورة الأولى فالأمر بالجامع ثابت، وعلى تقدير الصورة الرابعة هناك أمران، أحدهما الأمر بالجامع بحده والآخر الأمر بالصلاة القيامية، إذن فالأمر بالجامع بحده معلوم على كل حال وإنما الشك في أمر ثاني والمفروض أنه بناء على الصورة الأولى

لا يوجد أمر ثاني، بينما بناء على الصورة الرابعة يوجد أمر ثاني ومعنى هذا أن المقام إذن ليس من موارد الشك بين التعيين والتخير، بل هو من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإستقلايين، لأن دوران الأمر بين التعيين والتخير معناه أننا نعلم بأمر واحد إما تعييني وإما تخيري، كما في كفارة إفطار شهر رمضان فإن من أفطره عليه أمر واحد، إما إطعام ستين مسكين تعييناً أو تخيراً بينه وبين عتق رقبة وإما في المقام فإنه ليس كذلك فإن الأمر التخيري بالجامع معلوم تفصيلاً على كل حال سواء كانت الصورة الأولى صادقة أو الرابعة، وإنما الشك في جعل خطاب آخر مستقل عن ذلك الخطاب وهو الأمر بالصلاة القيامية بالخصوص، وعليه فالأمر. دائر بين خطاب وخطابين وهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإستقلايين وهو أجنبي عن باب دوران الأمر بين التعيين والتخير. هذا على المبنى الأول من المباني الثلاثة في تصور الصورة الرابعة.

المبنى الثاني، من المباني الثلاثة، هو مبنى من كان يتصور أن الأمر الإضطراري في الصورة الرابعة من باب التخير بين الأقل والأكثر، أي بين القيامية وحدها أو القيامية زائداً الجلوسية وقد أبطله برهان الميرزا كما تقدم. ولكن نحن عندما نأخذ بهذا المبنى حينئذ يُقال، بأن هذا معناه أن المقام يصير من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين لا الإستقلايين وبهذا يكون أجنبياً عن باب دوران الأمر بين التعيين والتخير وتوضيح ذلك.

أنه بناء على هذا لا يوجد عندنا إلا أمر وخطاب واحد ولا يُحتمل وجود أمرين كما هو الحال على المبنى الأول، وهذا الخطاب الواحد مفاده إما أمر بالتخير بين المتباينين لو صدقت الصورة الأولى يعني بين القيامية والجلوسية وأي الأمرين أتيت به كفاك. وإما إذا صدقت الصورة الرابعة فهناك أيضاً أمر واحد لكن التخير بين الأقل والأكثر أي بين الصلاة القيامية ومجموع الأمرين من القيامي والجلوسي إذن هنا أمر واحد تخيري على كل حال وأحد عدليه هو القيامية بلا إشكال وإنما الكلام في العدل الآخر، والعدل الآخر له بناء

على الصورة الأولى هو الصلاة الجلوسية فقط .

وبناء على الصورة الرابعة، فالعدل هو المجموع المركب من القيامية والجلوسية .

إذن فعُدل الوجوب هنا يتردد بين الأقل والأكثر الإرتباطيين .

ومن الواضح أنه كما أن أصل الواجب إذا تردد بين الأقل والأكثر الإرتباطيين تجري فيه البراءة عن الزائد كذلك إذا تردد عدل الواجب بين الأقل والأكثر الإرتباطيين تجري البراءة عن الزائد بلا إشكال ولا يدخل ذلك في مقام التعيين والتخير .

وبعبارة أخرى نقول، بأن الجامع بين القيامية والجلوسية معلوم الوجوب على كل حال، ولكن لا يُعلم بوجوب الجامع بين الصلاة القيامية والزائد عن الجلوسية الذي هو نفس القيامية، إذن فهذا الجامع مقداراً من معلوم الوجوب ومقداراً من مشكوك الوجوب، فتجري البراءة عن الزائد، ويكون المقام أجنبياً عن التعيين والتخير .

المبنى الثالث، وهو مبنى الميرزا، وكان يرى فيه أن الصورة الرابعة لا يُعقل فيها الأمر الإلزامي، بل فيها يتعين على الشارع أن يجعل أمراً تعينياً بالصلاة القيامية فقط .

وبناء على هذا المبنى يصدق أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لأنه بناء عليه يوجد عندنا أمر واحد فقط هو أنه إن كانت الصورة الأولى هي الصادقة فهو أمر تخيري بالجامع بين الجلوسي والقيامي . وإن كانت الصورة الرابعة هي الصادقة فلا أمر تخيري ولا أمر بالجامع، وإنما أمر تعيني بالصلاة القيامية، إذن فنحن نعلم بأمر واحد يدور أمره بين أن يكون تخيراً أو تعينياً، فيدخل تحت كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير .

وعليه فمن قال هناك بالإشتغال يقول هنا بالإشتغال، ومن قال هناك بالبراءة كما هو الصحيح يقول هنا بالبراءة أيضاً .

وبهذا يتضح أن تصوير إدخال المقام تحت كبريات البراءة والإشتغال  
يختلف باختلاف المباني الثلاثة .

وأما الغرض الثاني، الذي تعرّض له العراقي وقد كان حاصله، هو أن  
يكون الفعل الإضطرابي دائراً بين الصورة الثالثة والرابعة بحيث يُعلم بأنّ  
الصلاة الجلوسية ليست وافية بتمام ملاك الواقع وأنه تبقى بقية مهمة لكن لا  
يُعلم بأن هذه البقية هل يمكن تحصيلها؟. وهذه هي الصورة الرابعة، أو أنه لا  
يمكن تحصيلها؟. وهذه هي الصورة الثالثة، فيكون الأمر دائراً بين الإجزاء  
بملاك عدم التحصيل والتفويت وبين عدم الإجزاء .

وفي هذا الغرض ذكر العراقي بأن المورد وإن كان من موارد الشك في  
التكليف، لأن المكلف يشك بأنه هل هو مكلف بالإعادة أو هو غير مكلف  
بذلك، وذلك لأنه إن كان قادراً على إستيفاء الباقي فهو مكلف بالإعادة، وإن  
لم يكن قادراً على إستيفاء الباقي فهو غير مكلف بذلك، لكن مع هذا لا تجري  
البراءة، بل تجري إصالة الإشتغال وذلك لأن شكّه في التكليف بسبب كونه  
شاكاً في القدرة على إستيفاء الباقي أو غير قادر عليه وعند الشك في التكليف  
الناشئ من الشك في القدرة لا يكون مشمولاً لأدلة البراءة بل يكون مجرى  
لإصالة الإشتغال.

وهذا الذي ذكره المحقق العراقي بحاجة إلى تفصيل حتى يتضح الموقف  
منه .

وحاصل التفصيل هو، أن الصورة الثالثة التي هي صورة الإجزاء بملاك  
التفويت، فيها ثلاثة مباني لا بدّ من إستعراضها حتى نرى أن صيغة الشك  
والتردد بين الصورة الثالثة والرابعة ماذا يجري فيها، البراءة أو الإشتغال؟ .

المبنى الأول، في الصورة الثالثة، هو أن نلتزم فيها بتعلق أمر بالجامع  
ونقول، بأن الصلاة الجلوسية إذا كانت وافية ببعض الملاك ويبقى بعض آخر لا  
يمكن تداركه، ففي مثل ذلك، المولى يأمر بالجامع ما بين الصلاتين ويرخص

في تطبيق الجامع على أيهما شاء ولو لزم من ذلك تفويت بعض الملاك كما لو طبّق الجامع على الصلاة الجلوسية .

إذا تكلمنا على أساس هذا المبنى تكون الصورة الثالثة كالصورة الأولى ، فكما أنه في الصورة الأولى يأمر بالجامع بإعتبار وفاء الجامع بتمام الملاك ، هنا أيضاً بحسب هذا المبنى يأمر بالجامع لا من باب أن الجامع يفي بتمام الملاك ، بل بإعتبار مصلحة في جعل مثل هذا الأمر والتسهيل على المكلف خارجاً . فحال الصورة الثالثة كحال الأولى ، وهذا معناه أن التردد بين الثالثة ، والرابعة يكون عين التردد بين الرابعة والأولى وحينئذٍ الشقوق الثلاثة التي تقدمت في التردد بين الرابعة والأولى تأتي هنا في محل الكلام فنقول حينئذٍ ، أنه لو كان من الصورة الثالثة لكان الأمر بالجامع ، ولو كان من الصورة الرابعة ، فإذا إلتزمنا في الصورة الرابعة بالمبنى الأول من المباني الثلاثة المتقدمة وهو وجود أمر بالجامع وأمر آخر بالصلاة القيامية ، فيكون من باب تيقّن الأمر بالجامع على كل تقدير والشك في الخطاب الآخر ، فيدخل في باب الأقل والأكثر الاستقلاليين .

وإذا بنينا في الصورة الرابعة على تعقل جعل الأمر الإضطراري حيث يكون بنحو التخيير بين الأقل والأكثر إذن فيكون المقام من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين .

وإذا بنينا في الصورة الرابعة على عدم تعقل الأمر الإضطراري رأساً وقلنا بأنه لا يوجد في الصورة الرابعة إلّا أمر بالصلاة الاختيارية فقط بإرتفاع العذر ، فحينئذٍ يكون المقام من دوران الأمر بين التخيير والتعيين لأنه يوجد أمر واحد وهذا الأمر إمّا متعلق بالجامع على تقدير الصورة الثالثة وإمّا متعلق بالحصّة الاختيارية على تقدير الحصّة الرابعة ، فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ويلحق كل واحد حكمه .

المبنى الثاني في الصورة الثالثة وهو مبنى العراقي وحاصله ، أنه متى ما كان لدى المولى مصداق للصورة الثالثة جعل أمراً إلزامياً تعينياً بالصلاة الجلوسية . وهذا معناه أن المولى لا يتحفظ على ملاك الصلاة القيامية وأنه لا

يريدها إلا إذا لم يأت العبد بالصلاة الجلوسية إذ لا يُعقل أن يأمر المولى تعييناً بالجلوسية ومع هذا يأمر بالتحفظ على ملاك القيامية الذي سوف يفوت بالإتيان الجلوسية .

وبهذا يكون وجوب الصلاة القيامية وجوباً مشروطاً بحسب الحقيقة بعدم الإتيان بالصلاة الجلوسية .

إذن ففي الصورة الثالثة يكون عندنا وجوبان، أحدهما الأمر التعيني بالجلوسية، والثاني الأمر بالقيامية مشروطاً بعدم الإتيان بالجلوسية بحيث يكون عدم الإتيان بالجلوسية قيداً في الوجوب لا في الواجب إذ لو كان قيداً في الواجب للزم تحصيله لأن المولى يأمر بالجلوسية وحينئذ فيكون عالماً بوجوب للصلاة القيامية سواء كان المورد داخلاً في الصورة الثالثة أو الرابعة .

فإذا كان المورد داخلاً في الصورة الثالثة فوجوب القيامية مشروط بعدم الإتيان بالجلوسية لأنه مع الإتيان بالجلوسية لا تجب القيامية لتعذر إستيفاء ملاكها حينئذ .

وإما على تقدير الصورة الرابعة فوجوب الصلاة القيامية وجوب مطلق، لأن الجلوسية تفوت على المكلف إستيفاء ملاك القيامية فيكون وجوب القيامية وجوباً مطلقاً سواء أتيت بالجلوسية أو لم تأت وبهذا يكون المكلف عالماً بوجوب القيامية لكن هذا الوجوب مردّد بين أن يكون مقيداً على تقدير الصورة الثالثة أو مطلقاً على تقدير الصورة الرابعة .

وهذا معناه أنه يعلم بوجوب الصلاة القيامية لو لم يصل من جلوس سواء صدقت الصورة الثالثة أو الرابعة ويشك في أنه لو صلى من جلوس هل تجب الصلاة القيامية أو لا تجب، وذلك لأنه على تقدير الثالثة لا تجب وعلى تقدير الرابعة تجب إذن فالوجوب في حال معلوم وهو عند عدم الإتيان بالجلوسية وفي حال آخر مشكوك وهو حال الإتيان بالجلوسية، وحينئذ تجري البراءة في هذا الوجوب ولا مجال في المقام لحديث الشك في القدرة وبأنه تجري إصالة

الإشتغال من ناحية الشك في القدرة، وذلك لأن الشك في القدرة إنما يكون مجرى لإصالة الإشتغال فيما إذا كان شكاً في القدرة على ما دخل في عهدة المكلف، وما يدخل في عهدة المكلف إنما هو الواجب ومتعلق الأمر، وما هو مشكوك القدرة عليه في المقام ليس هو ذات الواجب، لأن الواجب الذي هو الصلاة القيامية لا شك في القدرة عليه وإنما الشك في القدرة على تحصيل الغرض من الواجب، تلك المعراجية الروحانية، وذاك الغرض لا يدخل في العهدة أصلاً إلا بمقدار ما يلزم المولى بتحصيله.

إذن فدعوى جريان إصالة الإشتغال من ناحية الشك في القدرة، إن أريد الشك في القدرة بلحاظ متعلق الأمر فهو مرفوض الصغرى لأن متعلق الأمر هو الصلاة القيامية وهي لا شك فيها.

نعم إذا تحقق الشك في القدرة جرت إصالة الإشتغال، وذلك مثل من كان جنباً فهو مأمور بالغسل في نفسه ثم يشك بأنه هل يقدر على الذهاب إلى الحمام لإحتمال كون الحمام ما زال مغلقاً.

هنا الشك في القدرة لإحتمال كون الحمام مغلقاً ليس معذراً له بل لا بدّ له من الذهاب والفحص عن حال انغلاق الحمام وعدمه لأن هذا شك في القدرة بلحاظ الواجب. ولكن في المقام لا يوجد شك في القدرة بلحاظ الواجب.

وإن أريد تطبيق الشك في القدرة بلحاظ الغرض الذي من أجله أوجب الله الصلاة، فمثل هذا الغرض لا يدخل أصلاً في عهدة المكلف حتى تجري إصالة الإشتغال إذ قلنا بأن تفويته القطعي جائز إذا لم يتصدى المولى إلى تحصيله فكيف بتفويته الإحتمالي، إذن فلا مجال للشك في القدرة.

فالصيغة المعقولة للشك في هذا الغرض إذن، هي أن وجوب الصلاة القيامية معلوم على كل حال، وهذا الوجوب إما مطلق أو مقيد، ومرجع الشك في إطلاقه وتقيدته إلى أنه متيقن في حالة ومشكوك في حالة أخرى فتجري البراءة عنه في الحالة الثانية.

وقد يُقال في المقام بأنه في هذا الغرض يمكن تشكيل علم إجمالي وذلك بأن يُقال، بأنه إن كان المقام من الصورة الثالثة إذن فهناك إلزام تعيني بالصلاة الجلوسية، وإن كان من الصورة الرابعة إذن فلا إلزام تعيني بالصلاة الجلوسية لكن هناك إطلاق بالإلزام في الصلاة القيامية.

ويعني هذا أن هناك إلزام بالصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالصلاة الجلوسية، فالمكلف هنا لا يمكنه إجراء إصالة البراءة عن وجوب الصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالصلاة الجلوسية، لأن هذا طرف لعلم إجمالي حيث أن المكلف يعلم بأحد إلزامين عليه.

إما الإلزام التعيني بالجلوسية على الصورة الثالثة وبناء على هذا المبني.

وأما الإلزام بالصلاة القيامية على تقدير الإتيان بالجلوسية في الصورة الرابعة وهذان الإلزامان أحدهما ثابت على كل حال، فإن كانت الثالثة هي الصادقة فالإلزام الأول ثابت، وإن كانت الصورة الرابعة صادقة فالإلزام الثاني ثابت ويكون هذا العلم الإجمالي منجزاً.

وجواب هذه الشبهة هو أن مثل هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً حتى إذا فرضنا أن الإلزام التعيني بالجلوسية على تقدير الصورة الثالثة كان إلزاماً حقيقياً، ذلك لأن أحد طرفيه تقديري وتعليقي فلا يكون علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن المكلف يعلم إجمالاً إما بأن الصلاة الجلوسية واجبة عليه الآن مع العلم بأنه يعلم بأن المرض سوف يرتفع عنه في أثناء الوقت، وإما بأن الصلاة القيامية لو أتى بالجلوسية واجبة عليه لأن الصلاة القيامية في فرض عدم الإتيان بالجلوسية واجبة بالعلم التفصيلي وما هو طرف العلم الإجمالي إنما هو وجوب الإتيان بالقيامية على تقدير الإتيان بالجلوسية فليس علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير وإنما يكون علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي فيما لو أتى بالصلاة الجلوسية وإذا أتى بها فقد خرج الطرف الأول عن محل الإبتلاء بالإمتثال.

ومعه لا يكون علماً إجمالياً بالتكليف الداخِل في محل الإبتلاء على كل تقدير .

وبعبارة أخرى، فهو قبل أن يأتي بالجلوسية ليس علمه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير لأن أحد طرفيه معلق وهو وجوب القيامة على تقدير الإتيان بالجلوسية وبعد أن يأتي بالجلوسية يكون علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي لكن أحد طرفيه قد مضى وقته وإنتهى وامثّل .

ومثل هذا العلم الإجمالي بعد خروج أحد طرفيه عن محل الإبتلاء لا يكون منجزاً .

المبنى الثالث، في الصورة الثالثة وهو يرى أنه لا يتعقل أمر إضطراري أصلاً، لا بالجامع ولا بالصلاة الجلوسية تعييناً وذلك لأن كل واحد من هذين الأمرين يوجب تفويت الملاك والمفروض أنه لا يجوز تفويت الملاك إذن فلا يجوز أن يأمر بالجلوسية ولا بالجامع وهذا معناه أن الأمر المتعلق بالقيامة بناء على الصورة الثالثة يكون أمراً بالقيامة المقيدة بأن لا يأتي قبلها بصلاة جلوسية لأن المفروض أن المولى لا يرضى بالتفويت في المقام وإلاّ لأمكن جعل الأمر، فعدم إمكان الأمر في الصورة الثالثة معناه عدم رضاه بالتفويت إذن فيأخذ عدم الجلوسية قيداً في الواجب الاختياري فيأمر بالقيامة المقيدة بعدم الإتيان بالجلوسية وهذا معناه أنه أمر بالمقيد، هذا بناء على الصورة الثالثة وأما بناء على الصورة الرابعة فيكون أمره بالقيامة أمراً بالمطلق لا بالمقيد، يعني سواء أتيت قبلها بجلوسية أو لا، لأن الجلوسية في الصورة الرابعة لا تفوت الواجب . وهذا معناه أن المكلف يشك بأن المولى هل يأمره بالصلاة القيامة المقيدة بعدم الجلوسية أو أنه يأمره بالصلاة القيامة المطلقة؟ .

وليُعلم أن التقييد والإطلاق على هذا المبنى هو غير التقييد والإطلاق على المبنى السابق . إذ هناك كان الأمر دائراً بين الوجوب المقيد والوجوب المطلق بينما هنا الأمر دائر بين وجوب المقيد ووجوب المطلق، يعني القيد

هنا قيد الواجب في الصورة الثالثة. وهناك القيد قيد الوجوب في الصورة الثالثة فالأمر هنا دائر بين وجوب المقيّد ووجوب المطلق لا بين الوجوب المقيّد والوجوب المطلق فإذا كان الأمر هكذا فحينئذٍ إن فرض أن المكلف كان من أول الوقت يعلم بإرتفاع عذره في أثناء الوقت وسوف يتوجه إليه خطاب «صلّ» قائماً إذن فهو من أول الوقت يعلم إجمالاً بأنه يجب عليه القيامة إما مطلقاً وإما مقيداً فيُجري إذن إصالة البراءة عن القيد الزائد وإذا أجرى إصالة البراءة عن القيد الزائد وهو قيد أن لا يوقع صلاة جلوسية قبل القيامة وحينئذٍ يمكنه بعد هذا أن يأتي بالجلوسية وبعد أن يرتفع مرضه في أثناء الوقت لا بدّ له من الإتيان بالقيامة حينئذٍ لا يمكنه إجراء البراءة عنها وذلك لأن وجوب الأقل معلوم بالعلم الإجمالي، لأنه علّمُ إماماً بوجوب المطلق وإماماً بوجوب المقيّد وقد أجرى إصالة البراءة عن المقيّد ولا يمكنه أن يترك المقيّد والمطلق معاً فعلى الأقل لا بدّ له من أن يأتي بالمطلق كما هو الحال في سائر موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين لأن الصلاة الاختيارية تنجزت عليه بالعلم الإجمالي ولا يمكن حينئذٍ نفي تنجزها بإصالة البراءة.

هذا إذا كان ملتفتاً من أول الوقت إلى ذلك. وأمّا إذا كان من أول الوقت يتخيّل بأنه سوف يبقى مريضاً إلى آخر الوقت إذن فلن يتشكل له علم إجمالي بوجوب المطلق أو المقيّد فإذن هو لا يجب عليه صلاة قيامية لا مطلقة ولا مقيدة، ثمّ إن هذا المكلف فوجيء في أثناء الوقت أنه سُفي من مرضه بعد أن كان قد صلى صلاة جلوسية إذن فهذا يكون شكاً في وجوب المطلق لأنه إن كانت الصورة الثالثة هي الصادقة إذن فالواجب ابتداءً هو المقيّد، والمفروض أن المقيّد غير معقول الآن فيكون ساقطاً إذن، وإن كانت الصورة الرابعة هي الصادقة، إذن فالواجب هو المطلق وهو ممكن، إذن فيرجع شكّه إلى الشك في وجوب المطلق فتجري البراءة عن المطلق، وليس هناك مجال للتمسك بحديث الشك في القدرة أيضاً لأن حديث الشك في القدرة إنما هو فيما إذا تعيّن الواجب وشك في أنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه، لا فيما إذا تردد الواجب بين أمرين أحدهما يقدر عليه والآخر لا يقدر عليه فهذا ليس من موارد

الشك في القدرة فتجري البراءة، وبهذا يتضح عدم صحة إعتراض المحقق العراقي على صاحب الكفاية القائل بإجراء البراءة في المقام.

الإعتراض الثاني، على إجراء البراءة هو، أن البراءة هنا ممنوعة للإستصحاب ومحكومة له، وذلك بإجراء إستصحاب بصيغة تعليلية، بناء على ما هو مختار صاحب الكفاية وجملة من المحققين، من إمكان إجراء الإستصحاب التعليلي، وذلك بأن يُقال، بأن المكلف المريض في أول الوقت والذي صلى من جلوس ثم إرتفع مرضه بعد أن إنتهى من الصلاة، هذا المريض لو إرتفع عذره قبل أن يأتي بالصلاة الجلوسية بساعة لوجب عليه صلاة قيامية بلا إشكال، وهذه القضية الشرطية كان يعلم بها المكلف وقد كانت صادقة إذن فيستصحبها وتثبت هذه القضية الشرطية بالإستصحاب إذ أنه كان سابقاً بحيث لو إرتفع مرضه لوجب عليه صلاة قيامية والآن كما كان بالإستصحاب وقد إرتفع مرضه بالوجدان فيتحقق شرط هذه القضية الشرطية فيجب عليه الصلاة قيامياً، وهذا الإستصحاب إذا جرى يكون حاكماً على البراءة. بإعتبار تقدم دليل الإستصحاب على دليل البراءة وعليه فلا تجري البراءة.

وللتخلص من هذا الإعتراض يُقال، إننا ننكر العلم بهذه القضية الشرطية من أول الأمر.

وتوضيح ذلك هو، أن هذا المكلف لو إرتفع مرضه قبل الصلاة الجلوسية لتوجه إليه خطاب بالصلاة القيامية بناء على الصورة الرابعة، أي صورة عدم الإجزاء، ولكن بناء على الصورة الأولى - أي صورة الإجزاء - فالخطاب الذي يكون متوجهاً إليه قبل مرضه وبعد مرضه واحد - وهو الأمر بالجامع بين الصلاة الإختيارية حين الإختيار، والصلاة الإضطرابية حين الإضطراب، وهذا الخطاب هو الثابت من أول الأمر، قبل إرتفاع المرض، ويستمر حتى بعد إرتفاع المرض.

غاية الأمر أنه كان بإمكان المكلف تطبيق هذا الأمر قبل إرتفاع المرض

على الصلاة الجلوسية وكان يمكنه أن ينتظر ويطبقه بعد إرتفاع المرض على الصلاة القيامية، لكن بعد إرتفاع المرض وقد صار المكلف مختاراً فقد إنحصر هذا الجامع بالصلاة القيامية ولا يمكنه أن يطبقه على الإضطرابية لأنه صار قادراً على القيام.

وهذا أمر يختلف عن تعلق التكليف الشرعي بالقيامية، إذن فبابه باب إنحصار الجامع في بعض الأفراد ولا يضر هذا الإنحصار بكون الأمر على الجامع قبل طرو الإختيار وبعده لا أن الأمر يتوجه نحو القيامية.

وبناء على هذا ماذا نستصحب؟. فهل نستصحب حدوث أمر شرعي بالصلاة القيامية على تقدير إرتفاع الإضطراب، أم أننا نستصحب إنحصار تطبيق الجامع على الفرد الإختياري على تقدير إرتفاع العذر؟.

فإن أريد الأول فلا يقين سابق به بالخصوص إذ على فرض الإجزاء خصوصاً بملاك الإستيفاء يكون الواجب من أول الأمر هو الجامع بين الفردين المقيدين بحالتين مختلفتين وإلا فنحن إلى الآن نشك في الإجزاء وعدمه.

فإن كان المراد من الإستصحاب التعليقي إستصحاب هذا الفرد الإختياري تعليقاً فلا علم بوجود تعليقي من هذا القبيل بل الأمر واقف على الجامع من أول الأمر.

وإن أردتم إستصحاب الإنحصار على تقدير ارتفاع الإضطراب وذلك بتطبيق الجامع على الفعل الإختياري، فمن الواضح أن هذا الإنحصار ليس حكماً شرعياً وأثراً مولوياً ليجري الإستصحاب بلحاظه، بل هو أمر ولازم عقلي من باب تعذر أحد فردي الجامع، فلا محالة من إنحصاره بالفرد الآخر وعليه فلا معنى لإجراء الإستصحاب.

وبهذا يتحقق صحة جريان البراءة فيما إذا لم يقم دليل إجتهادي وإنتهينا إلى الأصول العملية كما تبين بهذا أيضاً عدم وجوب الإعادة في الأمر الإضطرابي فيما إذا إرتفع العذر في أثناء الوقت.

## المسألة الثانية:

وهي فيما إذا استمر العذر تمام الوقت. ثم إرتفع بعد خروجه، فيقع الكلام حينئذٍ في وجوب القضاء وعدمه، والكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث مقامات.

### المقام الأول:

هو أنه هل هناك إقتضاء في الدليل الإجتهادي - الدال على وجوب القضاء - يقتضي إثبات وجوب القضاء أو أنه لا يوجد من قبله إقتضاء لذلك؟.

### المقام الثاني:

هو أنه على فرض كون دليل وجوب القضاء له مثل هذا الإقتضاء في نفسه يقع الكلام في أنه هل يوجد في دليل الأمر الإضطراري إقتضاء للأجزاء على خلاف ذلك بحيث يكون مقيداً للدليل وجوب القضاء أو لا؟.

### المقام الثالث:

هو أنه إذا لم يوجد إقتضاء في الدليل الإجتهادي العائد إلى وجوب القضاء - ولا في العائد إلى الأمر الإضطراري، فما هو مقتضى الأصول العملية في المقام؟.

### أما المقام الأول:

فإنه بعد أن فرضنا فيه إستمرار العذر فدليل الأمر الواقعي الوقي ساقط من أول الأمر ويبقى تعاملنا مع دليل وجوب القضاء، دليل «إقضى» لا دليل «صل» لنرى أن دليل «إقضى» هل يشمل محل الكلام، أو لا يشمل.

ولما كانت وظيفة الأصولي هي أن يبين الصيغ الكلية، وأما إستظهاراتها بحسب الموارد المختلفة فهي تقع على عاتق الفقيه بالفعل، ومن هنا كان دليل

وجوب القضاء يختلف إقتضاؤه وعدم إقتضائه بتشخيص وإستظهار ما هو الموضوع له في لسان دليله .

فإن كان الموضوع في دليل وجوب القضاء هو فوت الفريضة الفعلية والواجب الفعلي، فمن الواضح أن دليل وجوب القضاء لم يفتنه واجب فعلي، ذلك لأن الواجب الفعلي في حق هذا المكلف المعذور في تمام الوقت هي الصلاة الجلوسية دون القيامية، وعليه فلا إقتضاء في دليل وجوب القضاء .

وإن كان موضوع دليل وجوب القضاء هو فوت الواجب الشأني، أي مطلق فوت الواجب الشأني الإقتضائي في نفسه بمقتضى الطبع لولا العوارض، إذن لا إشكال في إطلاق دليل القضاء حينئذٍ، لأن المكلف فاتته القيامية وهي واجب شأني لولا الطوارئ، إذن قد تحقق موضوع دليل وجوب القضاء .

وإن كان موضوع دليل وجوب القضاء هو، خسارة وفوت الملاك، لا فوت ذات الواجب الفعلي ولا ذات الواجب الشأني، بل فوت الملاك القائم بالواجب، حينئذٍ يكون المقام شبهة مصداقية - لدليل وجوب القضاء، حيث أن المفروض أننا نشك في الإجزاء وعدمه، إذ على تقدير الإجزاء لم يفوت الملاك، لأن معنى الإجزاء هو إستيفاء الملاك ولا أقل أنه معنى الإجزاء في الصورة الأولى، وعلى تقدير عدم الإجزاء إذن فقد فات الملاك وعليه ففوت الملاك أمر مشكوك فيه فيكون شبهة مصداقية لدليل وجوب القضاء، ومن الواضح عدم جواز التمسك بدليل عام في الشبهة المصداقية له فلو قال «أكرم العالم» فلا يجوز إكرام زيد ونحن نجهل كونه عالماً أو جاهلاً .

وعليه فلا يجوز التمسك بدليل وجوب القضاء، نعم قد يمكن إحراز موضوع دليل وجوب القضاء بالأصل الموضوعي كالإستصحاب وفيه يكون التمسك تمسكاً بالإستصحاب لا بإطلاق الدليل، وذلك لأن فوت الملاك، تارة، يُراد به مجرد الأمر العدمي وهو عدم تحصيل الملاك، وأخرى يُراد به عنوان الخسارة المنتزعة من الأمر العدمي .

فإن كان فوت الملاك بمعنى الأمر العدمي وهو عدم تحصيل الملاك، إذن يمكن إجراء الاستصحاب فيقال، هذا المكلف قبل أن يصلي الجلوسية لم يكن قد حصل الملاك وهو المعراجية فيُستصحب عدم تحصيل المعراجية إلى آخر الوقت، ويتنقح بهذا الاستصحاب موضوع دليل وجوب القضاء، وحينئذٍ نثبت الأمر القضائي بالاستصحاب.

وأما إذا كان فوت الملاك بمعنى الخسارة المنتزعة من عدم الإتيان لا مجرد عدم الإتيان، والخسارة لازم ثبوتها لعدم الإتيان، فياستصحب عدم الإتيان لا تثبت هذه الخسارة، لأنها لازم عقلي، ويكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

إذن فلا يمكن حينئذٍ، إثبات موضوع دليل وجوب القضاء والتمسك بدليل وجوب القضاء لا ابتداء وجداناً ولا تعبداً بلحاظ دليل الاستصحاب.

### المقام الثاني:

هو أنه بعد فرض وجود إطلاق في دليل وجوب القضاء لو خُلّي ونفسه وعن الطواريء لا يقتضى وجوب القضاء، حينئذٍ يقع الكلام في أنه هل يوجد في دليل الأمر الإضطراري ما يكون حاكماً أو مقيداً لذلك الإطلاق بحيث يحكم بعدم وجوب القضاء وبالإجزاء تطبيقاً للدليل الثاني وتقديماً له على الدليل الأول؟.

ومن الواضح أن دليل الأمر الإضطراري إذا فرضنا أن له لساناً يقتضي جواز البدار في أول الوقت، وإذا فرضنا كما في المسألة السابقة أن استفدنا الإجزاء من دليل الأمر الإضطراري بلسان جواز البدار وبإدراك المعذور فصلّى جلوساً ثم ارتفع عذره في أثناء الوقت وحينئذٍ لا تجب عليه الإعادة. إذا بنينا على ذلك فمن الواضح حينئذٍ عدم وجوب القضاء وذلك لأنه إذا لم تجب الإعادة إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت فعدم وجوب القضاء يكون أوضح، وبناء على هذا لا نحتاج إلى استثناء كلام.

لكن إذا فرضنا أن دليل الأمر الإضطراري لم يكن بلسان - يقتضي جواز البدار ليرتب عليه ما تقدم، وإنما كان بلسان من تعذر عليه القيام في تمام الوقت أو مأمور بالصلاة من جلوس فلا معنى للبدار، حيثئذ في مثل ذلك، لا يمكن أن يُستفاد عدم وجوب القضاء بلحاظ عدم وجوب الإعادة، إذ متى إستفيد من الدليل عدم وجوب الإعادة فلا بدّ من صرف عنان الكلام إليه فيقال، هل أن هذا الدليل يستفاد منه عدم وجوب القضاء أو لا يُستفاد منه ذلك، وفي هذا المقام نرجع إلى الوجوه الخمسة التي استعرضناها والتي إستدل بها على إقتضاء الأمر الإضطراري لعدم وجوب الإعادة لنرى هل يمكن أن تجري هذه الوجوه بلحاظ عدم وجوب القضاء أو لا يمكن، بل حتى لو تمت هذه الوجوه لنفي وجوب الإعادة فهل تتم لنفي وجوب القضاء؟.

الوجه الأول، من الوجوه الخمسة كما صوّره الميرزا<sup>(١)</sup> كان مفاده، دعوى الملازمة العقلية بين جعل الأمر الإضطراري بلسان جواز البدار وبين الإجزاء، وعليه فلا معنى لوجوب الإعادة، وحيثئذ هل يمكن دعوى هذه الملازمة بلحاظ مقام عدم وجوب القضاء؟. بحيث يُقال بأن جعل الأمر الإضطراري بلسان جواز البدار بالنسبة لمن تعذر عليه القيام في تمام الوقت يستلزم عقلاً عدم وجوب القضاء وذلك ببرهان أن القيام لو كان داخلاً في ملاك الصلاة الأدائية على الإطلاق، للزم منه عدم الأمر بالإضطراري أي بالصلاة الجلوسية، والمفروض أن المولى أمره بالصلاة الجلوسية - أي بالأمر الإضطراري إذ مفروض الكلام بعد فرض أمر اضطراري، إذن فإحتمال كون القيام دخیلاً في ملاك الصلاة الأدائية على الإطلاق ساقط للتناقض بين الأمر الإضطراري وعدم الإجزاء ولا يبقى إلّا إحتمال كون القيام دخیلاً في ملاك الصلاة الإدائية لأ مطلقاً، بل في حالة التمكن من القيام خاصة، وهذا يتناسب مع الأمر الإضطراري، ولهذا يأمره المولى إضطراراً بالجلوسية. وبهذا الأمر

---

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ١٩٥ - ١٩٦.

الإضطراري يستوفي ملاك الصلاة الأدائية، وإذا استوفى بها الملاك فلماذا وجوب القضاء ما دام أن وجوبه فرع تفويت الملاك، والمفروض أنه لم يُفْتَه شيءٌ منه حتى يقضي.

وبناء عليه، فالأمر الإضطراري والإجزاء متلازمان كما أن الأمر الإضطراري ووجوب القضاء أو عدم الإجزاء متنافران فإذا ثبت الأمر الإضطراري ثبت الإجزاء كما يثبت أيضاً عدم وجوب القضاء.

### ويُجاب عن هذا

بأن هناك احتمال ثالث وهو أن يكون القيام دخیلاً في بعض مراتب الصلاة الإدائية على الإطلاق، في حق المريض والصحيح، وإن لم يكن دخیلاً في بعض مراتبها الأخرى كما في المريض فيأمر المولى بالصلاة الإدائية من جلوس حفاظاً على ملاك الصلاة الإدائية بلحاظ تلك المرتبة التي لا يكون القيام دخیلاً في ملاكها ولكن يأمر أيضاً بالقضاء إستدراكاً لملاك المرتبة الأخرى التي يكون القيام دخیلاً في ملاكها وقد فات بفوت القيام في الصلاة الجلوسية.

وعليه فالجمع بين الأمر الإضطراري بالصلاة الجلوسية في الوقت والأمر بالقضاء بالصلاة القيامية خارج الوقت معقول في احتمال ثالث.

وعليه فالملازمة بين الأمر الإضطراري والإجزاء وبين عدم وجوب القضاء إنما تصح على نحو الموجبة الجزئية ولا تصح على نحو الموجبة الجزئية كما تبين في الاحتمال الثالث خلافاً للميرزا.

الوجه الثاني، هو أن يُتمسك بالإطلاق المقامي لدليل الأمر بالفعل الإضطراري بحجة أن مقتضى الإطلاق المقامي لدليل الأمر الإضطراري أنه في مقام بيان تمام الوظيفة وحينئذٍ فلا تجب الإعادة، فعدم وجوب القضاء بطريق أولى.

## وُجُوبُ عَلَيْهِ

بأن هذا لو تمّ هناك، فإنه لا يتم هنا، لأن كون هذا تمام الوظيفة على كل حال ثابت، فإن الملحوظ في الوظيفة إنما هو الوظيفة الأولية بلحاظ الوقت وهذا تمام الوظيفة بلحاظ الوقت، لأن المفروض أننا نتكلّم عن أمر اضطراري مبني على إستيعاب العذر لتمام الوقت. إذن فهذا تمام الوظيفة بلحاظ الوقت، وهذا لا يستدعي وجوب القضاء إلا أن نستفيد عناية زائدة من الدليل، وهي كون المولى بصدد بيان تمام الوظيفة حتى بلحاظ تبعات المطلب ومنها وجوب القضاء، حيث يتجّه هذا الإطلاق المقامي وإلا فلا.

الوجه الثالث، من الوجوه الخمسة، هو أن يكون لسان الأمر الإضطراري لسان بدلية وتنزيل وذلك بأن يجعل المولى الأمر الإضطراري مصداقاً تنزيلياً للوظيفة الواقعية حيث تكون الصلاة من جلوس صلاة من قيام من قبيل التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين، حينئذٍ، يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات كون هذا الفرد الإضطراري بمنزلة الواجب الواقعي بلحاظ تمام مراتب ملاكه وكذلك يكون حاكماً على دليل وجوب القضاء، لأن دليل وجوب القضاء يقول بأن من لم يأت بالواجب الواقعي يجب عليه القضاء، وهذا قد أتى بالواجب الواقعي حسب لسانه التنزيل، إذن فيرفع به موضوع وجوب القضاء بإعتبار أنه نُزِّل منزله وصار وافياً بتمام مراتب الواقع. فهذا الوجه إن تمّ جرى في المقام أيضاً.

الوجه الرابع، من الوجوه الخمسة هو ما ذكره المحقق<sup>(١)</sup> العراقي «قده» من إثبات الإجزاء من ظهور الأمر في التعيين حيث ادّعى أن ظهور الأمر لا يناسب إلا مع الإجزاء بملاك التفويت.

وُجُوبُ عَلَيْهِ، بأن هذا لو تمّ هناك فإنه لا يتم هنا في محل الكلام، لأن

---

(١) بدائع الأفكار: الأملي ج ١ ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

الأمر بالجلوسية هنا تعيني على كل حال، لأن المفروض أن العذر مستوعب لتمام الوقت والمكلف غير متمكن من الصلاة القيامية فيتعين كون الأمر بالجلوسية تعينياً دون أن يضر بذلك وجوب القضاء وعدم وجوبه، وهذا بخلافه هناك. فهناك لو قيل بوجوب الإعادة، أو قيل بالإجزاء بملاك إستيفاء تمام الملاك، يكون الأمر بالجلوسية تخييرياً ويكون أحد عذلي الواجب، وتكون القيامية هي العذر الآخر، أما في المقام بلحاظ إستيعاب العذر لتمام الوقت، فالأمر بالجلوسية لا عذر له على كل حال، فلا بأس بالإلتزام بتعنيته، وإن كانت تعنيته لا تمنع وجوب القضاء في المقام وإن منعت من وجوب الإعادة هناك في موارد جواز البدار.

الوجه الخامس، وهو المتحصّل من كلمات المحقق الأصفهاني<sup>(١)</sup> وحاصله، أنه على تقدير الإلتزام بوجوب الإعادة وعدم الإجزاء إنما يكون لو كان دليل الأمر الإختياري أمراً بتحصيل الخصوصية، خصوصية القيام في الصلاة القيامية، لا ذو الخصوصية، والمفروض أنه لا أمر بالخصوصية، إذ أن الدليل إنما دلّ على وجوب ذي الخصوصية، إذن فما هو مدلول الدليل غير مُحتمل، وما هو مُحتمل ليس مدلولاً للدليل.

ويُجاب عليه، بأن هذا لو تمّ هناك فإنه لا يتم هنا، إذ هنا نفترض وجود دليل «إقضى ما فات كما فات» وعليه يُلتزم بأن الواجب هو الإتيان بما فات حتى لو كان الفائت هو الخصوصية إذ هذا اللسان لا ينحصر مفاده بالأمر بذي الخصوصية سيّما إذا استمر العذر إلى آخر الوقت فإن الفوت هنا يصدق على الخصوصية فيشملها لسان «إقضى ما فات كما فات»، وهذا بخلاف تلك المسألة إذ هناك كنا نريد أن نثبت وجوب الإعادة بلسان «أقيموا الصلاة» حيث أوجب هذا اللسان ذي الخصوصية دون الخصوصية وحدها، أما هنا فإننا نريد أن نثبت وجوب القضاء بدليل «إقضى ما فات كما فات» وحينئذٍ، نطبّق هذا

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٣١.

العموم، سواء إنطبق على الخصوصية أو على ذي الخصوصية، وبهذا يتضح أن هذه الوجوه الخمسة لإثبات الإجزاء إذا تم جواز البدار غير تامة في محل الكلام حتى لو تمت هناك، سوى الوجه الثالث المتمسك بإطلاق البدلية والتنزيل.

### المقام الثالث:

في الأصول العملية الجارية في المقام، إذا لم نستفد دلالة إجتهدية على وجوب القضاء، من دليل وجوب القضاء، ولم نستفد دلالة إجتهدية على عدم وجوب القضاء، من دليل الأمر الإضطراري.

وقد ذكر المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> بأنه تجري البراءة عن وجوب القضاء.

وتحقيق الكلام هو، أن الأمر بالقضاء تارة يؤمر به بالأمر الأول، بأن يُفترض أنه أمر بالجامع دون تقييد بالوقت، وأخرى بنحو تعدد المطلوب، وذلك بإيقاع الجامع في الوقت فإن لم يوقعه في الوقت سقط الأمر الثاني بالعصيان. وأما الأمر بالجامع دون التقييد بالوقت فيبقى على حاله.

وأخرى يُقال بأمر جديد للقضاء معلق على عنوان الفوت بحيث أنه قبل خروج الوقت لم يجب إلا الإداء، وبعده يحدث وجوب جديد.

أما بناء على التقدير الأول فتجري البراءة عن وجوب القضاء فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لأن الأمر الأول بالصلاة إن كانت هي الصلاة الجلوسية في الوقت وافية بملاك الواقع فتكون فرداً من ذلك الجامع المأمور به بالأمر الأول، فيكون الأمر الأول متعلق بالجامع مطلقاً، غاية الأمر أن المكلف الصحيح له أمر آخر بإيقاع الجامع في الوقت، والمكلف المريض أيضاً له أمر آخر بإيقاع الجامع في الوقت ولو في ضمن الجلوسية، فلو فرض الإجزاء أو

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٠.

عدم الإجزاء بمقتضاه أن الأمر الأول متعلق بخصوص الصلاة القيامية لا بالجامع .  
وبناء على هذا لا موجب لإفترض أمر بالجامع .

نعم هناك أمر تعييني للمريض بالصلاة الجلوسية ، إذن فبحسب الحقيقة عندنا وجوب تعييني أو نتيجة الوجوب التعيني للصلاة الجلوسية وهذا معلوم سواء قيل بالإجزاء أو بعدمه ، وزائداً عليه هناك وجوب آخر وهو الأمر الأول وهو متعلق بخصوص الصلاة القيامية لو قيل بالإجزاء ، أو بالجامع بينهما لو قيل بالإجزاء ، فيكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخير .

وحينئذٍ من يبنى على البراءة في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير يجري البراءة في المقام ، وبهذا يظهر أن إجراء البراءة هنا أخفى من إجراءاتها في المسألة السابقة على بعض مباني المسألة السابقة ، لأنه في المسألة السابقة ، أي في مسألة وجوب الإعادة ، كان يُقال إن المسألة ليست من دوران الأمر بين التعيين والتخير ، لأن الأمر بالجامع هناك بين الجلوسية والقيامية كان محرزاً ومعلوماً وإنما الشك في أمر آخر يتعلق بالصلاة القيامية .

ولهذا كنّا نقول أنه بحسب الحقيقة فإن الأمر دائر بين الأقل والأكثر الإستقلاليين لأن الأمر بالجامع محرز والأمر بالحصّة الإختيارية مشكوك وليس دائراً بين التعيين والتخير .

وأما في المقام فالأمر دائر بين التعيين والتخير ، لأن وجوب الصلاة الجلوسية في الوقت معلوم على كل حال ، وزائداً على هذا الوجوب يوجد عندنا وجوب آخر أمره دائر بين التعيين والتخير ، فلو قلنا بعدم الإجزاء ، فهذا الوجوب الواحد الذي نسميه بالأمر الأول متعلق بالصلاة القيامية فقط وإن قلنا بالإجزاء فحينئذٍ يتعلق بالجامع بين القيامية مطلقاً بلا قيد الوقت والجلوسية بقيد الوقت ، إذن فالأمر دائر بين التعيين والتخير لا بين الأقل والأكثر<sup>(١)</sup> .

---

(١) في كون دوران الأمر بين التعيين والتخير فيما لو قلنا بالاجزاء في النفس منه شيء ، إذ قيد الوقت خصوصية زائدة على عدمها وليس معنى الأكثر إلا هذا فلا محالة من كون الدوران بين الأقل والأكثر . المقرر .

وبها تظهر نحو أولوية عكسية في المسألة.

هذا كله لو بُني على المبنى الأول، أي على أن القضاء بالأمر الأول.

وأما إذا بنينا على أن القضاء بالأمر الثاني، بمعنى أنه بعد إنتهاء الوقت يحصل عنوان الفوت، وهذا العنوان يكون موضوعاً لحدوث وجوب جديد، وهو وجوب القضاء.

لو بنينا على هذا لجرت البراءة أيضاً لكن لا يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخير، بل يكون شكاً بدوياً في أصل التفويت لأنه يشك في أصل وجوب القضاء وعدم وجوبه فتجري البراءة حتى عند من لا يرى البراءة عند دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وعلى هذا التقدير يمكن أن تظهر حيثتان لأولوية البراءة هنا على البراءة في المسألة السابقة.

الحيثية الأولى: هي أن الشك في المقام يكون شكاً في أصل التكليف وينحو الشبهة البدوية على كل حال، بينما في المسألة السابقة يكون على بعض المباني من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وعلى بعض المباني يكون من باب الأقل والأكثر الإرتباطيين، بينما هنا على كل حال هو شبهة بدوية محضة فيكون جريان البراءة فيه أوضح من جريان البراءة هناك.

الحيثية الثانية للأولوية، هي أنه هناك كنا نتعرض لإشكال على جريان البراءة على أساس حاكمية الإستصحاب التعليقي على البراءة حيث كان يُقال، بأن المكلف لو تمكن من القيام قبل أن يصلي من جلوس لَوَجَبَتْ عليه الصلاة القيامة فنستصحب هذه القضية الشرطية، وهذا الإستصحاب كان قد يرد هناك بقطع النظر عن جوابنا عليه هناك، إلا أنه هنا لا يرد، وذلك لأننا نقول أنه لو كان قد انتهى الوقت قبل أن يصلي من جلوس لوجب عليه القضاء، هذا الإستصحاب في المقام غير صحيح حتى لو صَحَّ ذاك الإستصحاب التعليقي وذلك لأن وجوب القضاء موضوعه عنوان الفوت لا

عنوان إنتهاء الوقت إذن فيرجع هذا الإستصحاب التعليقي إلى قولنا أنه لو كان قد إنتهى الوقت قبل أن يصلي من جلوس، إذن لكان قد فاته الواقع فنستصحب أنه الآن قد فاته الواقع أيضاً، فيكون المستصحب قضية شرطية، شرطها، أنه لو إنتهى الوقت قبل الصلاة الجلوسية وجزاؤها هو تحقق الفوت وهذا يكون من الإستصحاب التعليقي في الموضوعات، وهو لا يجري حتى لو قلنا بجريان الإستصحاب التعليقي في الأحكام.

ففي المسألة السابقة كانت القضية التعليقية التي كنا نجري إستصحابها، جزاؤها حكم شرعي حيث كنا نقول، لو كان قد تمكن من القيام قبل الصلاة الجلوسية لوجب عليه القيام، فالجزء وهو وجوب القيام هو حكم شرعي بنفسه وهذا يسمى بالإستصحاب التعليقي في الأحكام، أمّا هنا الجزء في القضية الشرطية أمر موضوع للحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي. حيث نقول لو إنتهى الوقت قبل أن يصلي من جلوس لفاته الوقت ولو فاته لوجب القضاء، فالجزء هنا هو عنوان الفوت فيكون الإستصحاب إستصحاباً تعليقياً في الموضوعات وقد توضّح في بحث الإستصحاب التعليقي، أنه لو قيل به، إنما يُقال به فيما لو كان جزء القضية الشرطية المستصعبة حكماً شرعياً لا موضوعاً لحكم شرعي، إذن فحاکمية الإستصحاب هنا أضعف من حاکمية الإستصحاب هناك على البراءة، والقول بالبراءة هنا أولى من البراءة هناك.

وبهذا يتم الكلام في المقام الثالث كما تم الكلام في أحد التطبيقين الرئيسيين وهو أجزاء الأوامر الإضطرارية عن الواقع.

المقام الثاني: والآن نتكلم عن التطبيق الثاني وهو في أجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقع بمعنى أنه هل يكون إمتثال الأمر الظاهري مجزياً عن الواقع أو لا يكون مجزياً بعد انكشاف الخلاف؟.

وهنا يُقال، بأن انكشاف الخلاف تارة يكون بالقطع واليقين وأخرى يكون بتبدل الحكم الظاهري إلى حكم ظاهري آخر فالكلام يقع في مقامين.

## المقام الأول:

فيما إذا انكشف الخلاف بالقطع واليقين.

## المقام الثاني:

فيما إذا انكشف الخلاف بتبدل الحكم الظاهري إلى ظاهري آخر.

أما المقام الأول، فإنه بمقتضى طبعه وبقطع النظر عن ورود أي دليل خاص، فهو يقتضي عدم الإجزاء في المقام وذلك لأن أدلة الأوامر الظاهرية باعتبار اختلاف مرتبتها عن مرتبة الأحكام الواقعية، وعدم كونها موجبة لحدوث تغير في الواقع حينئذ تبقى أدلة الأحكام الواقعية على حالها دون أن يحدث فيها تغيير من ناحية الأحكام الظاهرية، وغاية ما توجده الأحكام الظاهرية هو التنجيز والتعذير في مقام العمل دون أن تحدث تغييراً في مدلولات الأحكام الواقعية وحينئذ يكون دليل الحكم الواقعي حجة على وجوب الإعادة، فلو أن المكلف صلى في ثوب محكوم بالطهارة ظاهراً أما بأصل أو إمارة بلحاظ شبهة موضوعية أو حكمية وبعد ذلك انكشف له نجاسة هذا الثوب، في مثل ذلك مقتضى القاعدة لو لم يرد دليل خاص في شخص هذه المسألة - مقتضاها التمسك بدليل «لا صلاة إلا بطهور»، لبطلان هذه الصلاة ووجوب إعادتها، وحينئذ في مقابل هذا قد يُقرب الإجزاء في المقام ببعض التقريبات وأهمها تقريبان.

## التقريب الأول:

للمحقق الخراساني في الكفاية، حيث إختار في هذا التقريب الإجزاء<sup>(١)</sup> في موارد الأحكام الظاهرية التي يكون المجمعول فيها الحكم الظاهري لا بلسان إحراز الواقع، من قبيل الأصول العملية غير التنزيلية كإصالة الحل وإصالة الطهارة عنده - بناء على أنهما من الأصول العملية غير التنزيلية، وخلاصة ما

---

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٤.

ذكره في وجه الإجزاء هو أن دليل الحكم الظاهري تارة يكون لسانه لسان جعل الطهارة أو الحلية ابتداءً كما هو الحال في «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، «وكل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»، وتارة أخرى لا يكون لسانه لسان جعل الحلية والطهارة بل لسان إحراز الطهارة والحلية الواقعية، وإن كان لباً وحقيقة يوجد هناك حكم ظاهري وراء الحكم الواقعي مجعول في هذا الدليل، لكن ليس لسانه لسان جعل حكم مستقل، بل لسانه لسان التعبد في إحراز الطهارة الواقعية والحلية الواقعية، ومثال ذلك أدلة حجية الإمارات، فإن لسان دليل حجية البيّنة القائمة على طهارة الثوب ليس هو لسان جعل طهارة مستقلة لهذا الثوب وإن كان قد يكون هناك طهارة مجعولة مستقلة بحسب عالم اللب بناء على أن المجعول هو الحكم المماثل في باب الإمارات ولكن لسان الدليل ليس ذلك بل لسان الدليل لسان «صدّق العادل» والعادل ليس في مقام جعل طهارة أخرى في مقابل الطهارة الواقعية، بل العادل تمام همّة الكشف عن نفس الطهارة الواقعية لا إيجاد طهارة أخرى في مقابلها، فيكون مفاد دليل الحجية هو التعبد بتلك الطهارة لكي يكون لسان دليل الحجية موازياً مع لسان الإمارة نفسها التي ثبتت حجيتها بدليل الحجية إذن هناك لسانان في أدلة الحجية.

أ - اللسان الأول: هو لسان جعل شيء في مقابل الواقع من طهارة وحلية بقطع النظر عن الواقع.

ب - اللسان الثاني: هو لسان التعبد بأن هذا هو الواقع وأن الواقع موجود في المقام لا التعبد بشيء آخر زائداً عن الواقع.

وحينئذ يُقال أنه بالنسبة إلى أدلة الأحكام الظاهرية التي يكون لسانها هو اللسان الأول أي لسان جعل الطهارة والحلية زائداً عن الطهارة الواقعية والحلية الواقعية، هنا لو كانت الطهارة قد وقعت موضوعاً لحكم شرعي وكان الكلام في الإجزاء وعدمه بلحاظ ذلك الحكم الشرعي كالحكم بصحة الصلاة، حينئذ مقتضى القاعدة هو الإجزاء لأن دليل قاعدة الطهارة أوجد فرداً آخر من الطهارة

في مقابل الطهارة الواقعية وبذلك وسع دائرة دليل «لا صلاة إلا بطهور»، فيكون هناك طهوران، طهور واقعي وطهور ظاهري إذن فلا صلاة إلا بطهور تشمل هذه الصلاة بعقد المستثنى منها لا المستثنى منه يعني أن صلاة مع طهور تكون صحيحة بمقتضى حاكمية دليل قاعدة الطهارة على دليل الشرطية، دليل لا صلاة إلا بطهور.

وأما إذا كان اللسان هو اللسان الثاني، لسان أن الشرط موجود، لأن الطهارة الواقعية موجودة، لا لسان إنشاء طهارة في مقابل الطهارة الواقعية، إذن فهذه الصلاة تكون باطلة في المقام، لأنها غير واجدة للشرط، والشرط هو الطهارة، وهنا لا طهارة.

أما الطهارة الواقعية فهي يقيناً غير موجودة وأما الطهارة غير الواقعية فنقول، أن دليل الحجية لا ينهض لإثباتها لأن دليل الحجية تعبدنا بوجود الطهارة الواقعية لا أنه أضاف إلى الطهارة الواقعية طهارة أخرى في المقام، إذن فلا يحكم بصحة الصلاة لفقدانها لشرطها، وهذا التقريب واجهه عدة إعتراضات من مدرسة المحقق النائيني وأهمها ثلاثة.

الإعتراض الأول: وهو مما اتفق عليه الميرزا مع<sup>(١)</sup> الخوئي وحاصله، أن حكومة أدلة الأحكام الظاهرية على الواقع حكومة ظاهرية وليست واقعية لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة فلا يعقل توسعته للحكم الواقعي إلا ظاهراً وفي مقام الوظيفة العملية والتي ترتفع بإتكشاف الخلاف، فدليل إصالة الطهارة كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر وإن كان حاكماً على دليل لا صلاة إلا بطهور، بمعنى أنه يوجد فرداً من الطهارة وهي الطهارة الظاهرية، ولكن هذه الحكومة ظاهرية وليست واقعية وحيث أنها كذلك فيستحيل أن تكون مؤثرة في مفاد الدليل المحكوم سعة وضيقاً. وتوضيحه، أن الدليل الحاكم مع المحكوم على قسمين.

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٩٩ محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٥٧.

أ - القسم الأول: هو أن يكون الدليل الحاكم مع الدليل المحكوم في عرض واحد ليس بينهما طولية ولا ترتب، كما هو الحال في دليل لا صلاة إلا بطهور مع دليل «الطواف بالبيت صلاة»، فإن دليل الطواف بالبيت صلاة يكون حاكماً على دليل «لا صلاة إلا بطهور» لأنه أوجد فرداً جديداً من الصلاة وهي الطواف، وهذه الحاكمة هنا تكون قائمة بين دليلين عرضيين، لأن أحد الدليلين لم يؤخذ في موضوعه الشك في مفاد الدليل الآخر، إذن فلا موجب لافتراض التأخر الرتبي لأحد الدليلين عن الآخر، وفي مثل ذلك تكون الحاكمة حاكمة واقعية، بمعنى أن دليل «الطواف بالبيت صلاة» يكون موسعاً حقيقة للدليل لا صلاة إلا بطهور فينتج أنه كما يشترط الطهور في الصلاة فإنه يشترط الطهور في الطواف لأنه فرد من الصلاة.

ب - القسم الثاني: من الحاكمة هو أن يكون الدليل الحاكم في طول الدليل المحكوم، وذلك بأن يكون الدليل الحاكم مفاده حكماً ظاهرياً، والحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الأحكام الواقعية فلا محالة يكون في طول دليل الحكم الواقعي، فإذا كان في طوله بإعتبار أنه أخذ الشك في الواقع في موضوعه فيكون متأخراً عن الشك في الواقع وبالتالي يكون متأخراً عن الواقع وتكون بينهما طولية، إذا كان الأمر هكذا حيثئذ مثل هذه الحاكمة، يستحيل أن تكون حاكمة حقيقة بحيث يتسلط دليل الحاكم على مفاد الدليل المحكوم فيوسعه أو يضيقه، لأنه متأخر عنه رتبة، وما يكون متأخراً رتبة عن شيء يستحيل أن يكون مؤثراً في إيجاد أو في توسعته وتضييقه، إذن فليست هنا حكومة وحاكمة بل هنا صورة لحاكمة، فمفاد الدليل المحكوم يبقى على حدوده الأولية والواقعية دون أن يكتسب سعة أو ضيقاً من مفاد الدليل الحاكم وهو دليل الحكم الظاهري وإنما يتمحض دور هذا الحاكم في الحاكمة في مقام العمل وفي مقام الجري خارجاً فما دام الشك موجوداً يُجرى على طبق هذا الحكم الظاهري وإذا إرتفع الشك يُرجع

إلى الواقع لا محالة، وهذا هو معنى كون الحكومة ظاهرية في مقابل الحكومة الواقعية.

وحينئذ يُقال بأن محل الكلام من القسم الثاني، لأن دليل إصالة الطهارة مفاده حكم ظاهر فهو إذن في طول أدلة الأحكام الواقعية لأنه أخذ في موضوعه الشك في الواقع فيكون في طول الواقع، وحينئذ يستحيل أن يكون مؤثراً في مفاد دليل الحكم الواقعي سعة وتضييقاً، بل تكون الحاكمة حاكمية ظاهرية مرجعها إلى مقام الجري والعمل.

وهذا الاعتراض لا يرد على صاحب الكفاية بعد أن نَمِيزَ في أدلة الأحكام الواقعية بين دليل ودليل.

وتوضيح ذلك، أنه في مقابل دليل إصالة الطهارة، «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، يوجد عندنا دليلان واقعيان مفادهما الحكم الواقعي.

أ - الدليل الأول: هو دليل أن الثوب إذا أصابه البول يتنجس، ومفاد هذا الدليل الذي هو الحكم بالنجاسة ينطبق على هذا الثوب المشكوك الذي أجرينا فيه إصالة الطهارة لأنه في علم الله قد أصيب هذا الثوب فهو مشمول لإطلاق الدليل القائل بأنه كلما أصاب البول الثوب تنجس.

ب - الدليل الثاني: وهو دليل آخر على حكم واقعي آخر نسبته إلى الحكم الواقعي الأول نسبة الحكم إلى الموضوع كما في دليل صلّ في الطاهر وهو دليل وجوب الصلاة في الطاهر.

ومفاد هذا الدليل غير مفاد الدليل الأول، لأن مفاد الدليل الأول نفي الطهارة وإثبات النجاسة، بينما مفاد هذا الدليل هو عبارة عن الحكم بوجوب إيقاع الصلاة مع الطهارة، إذن فنسبة مفاد الدليل الثاني إلى الأول نسبة الحكم إلى الموضوع. وحينئذ فلو فحصنا نسبة دليل إصالة الطهارة إلى هذين الدليلين نجد أن مفاد دليل إصالة الطهارة متأخر رتبة عن مفاد الدليل الأول من هذين الدليلين، لأنه أخذ في موضوع إصالة الطهارة عدم العلم بالقذارة، كل شيء

نظيف حتى تعلم أنه قدر، إذن فموضوع إصالة الطهارة هو الشك في القذارة يعني الشك في مفاد الدليل الأول وعليه إذن يكون مفاد دليل إصالة الطهارة في طول دليل الحكم الواقعي الأول.

وأما بلحاظ الدليل الثاني الذي دلّ على وجوب إيقاع الصلاة مع الثوب الطاهر فلم يؤخذ في موضوع دليل إصالة الطهارة الشك في أن الطهارة شرطاً أو ليست بشرط وإنما الذي أخذ في موضوع إصالة الطهارة هو الشك في النجاسة الواقعية إذن فلا موجب لإفترض أن يكون دليل إصالة الطهارة مفاداً في طول مفاد الدليل الثاني، وإنما هو في طول مفاد الدليل الواقعي الأول.

وصاحب الكفاية لا يريد أن يقول أن دليل إصالة الطهارة حاكم على الدليل الأول ومحدث للنجاسة الواقعية حقيقة وموسع لدائرة الطهارة الواقعية حقيقة وإلا لورد عليه الإشكال، إذ كيف يوسع وهو في طوله، وإنما مدّعى صاحب الكفاية أن دليل إصالة الطهارة حاكماً وموسعاً لموضوع الدليل الواقعي الثاني وهو دليل «لا صلاة إلا بطهور».

ومن الواضح أنه لا طولية بينهما إذ لم يؤخذ الشك في مفاد الدليل الثاني في موضوع إصالة الطهارة، وعليه فهذا الاعتراض غير وارد لأن ما يدعى كونه محكوماً لدليل إصالة الطهارة ليس الشك فيه مأخوذاً في موضع إصالة الطهارة، وما أخذ الشك فيه في موضوع إصالة الطهارة لا يدعى فيه الحاكمية.

الإعتراض الثاني: وهو أيضاً ممّا اتفق فيه المحقق النائيني مع السيد<sup>(١)</sup> الخوئي وحاصله، النقض بسائر أحكام الطهارة كإشتراط طهارة ماء الوضوء وطهارة الملاقي ونحو ذلك حيث لا يُظن بصاحب الكفاية ولا بأي فقيه أن يلتزم بطهارة الملاقي أو بصحة الصلاة أو بأي لازم من لوازم هذه الحاكمية الظاهرية، وتفصيل هذا النقض مضبوطاً هو أنه كما يوجد عندنا دليل «لا صلاة

---

(١) أجدد التقارير: مع هامش الخوئي ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٠ ومحاضرات فياض: ج ٢ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

إلا بطهور» ودليل «لا وضوء إلا بماء طاهر» ودليل «ملاقي الطاهر طاهر» وهكذا عدة أدلة أخذ في موضوعها الواقعي عنوان «الطاهر» فلو فرض أن دليل إصالة الطهارة لسان «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» كان حاكماً على موضوع لا صلاة إلا بطهور وينتج فرداً جديداً من الشرط، إذن فليكن حاكماً أيضاً على موضوع دليل لا وضوء إلا بالماء الطاهر لينتج أيضاً فرداً جديداً من الماء الطاهر ومن المعلوم أن لازم هذا، أنه لو توضأ بماء نجس جهلاً أو أجرى إصالة الطهارة في الماء المشكوك نجاسته وتوضأ به ثم إنكشف له أن هذا الماء نجس قبل أن يصلي حينئذ يلزم على صاحب الكفاية أن يقول بصحة وضوئه حتى بعد انكشاف نجاسة الماء وقبل الصلاة كما يلزم على صاحب الكفاية أن يجيز صلاته بوضوئه بالماء النجس حتى قبل أن يصلي به، وذلك لأن دليل لا وضوء إلا بالماء الطاهر أصبح محكوماً لدليل كل شيء لك طاهر وهكذا غيره.

فإذا كانت هذه الحاكمية حاكمية واقعية، فيلزم صحة الوضوء في المقام. ومثل هذا فيما لو لاقت اليد ماءً نجساً أجريناً فيه إصالة الطهارة ثم انكشفت نجاسته، فإن اليد لا تتنجس بمقتضى إجراء إصالة الطهارة لأن دليل أن ملاقي الطاهر طاهر قد وسع موضوعه وكذلك دليل إصالة الطهارة، جعل من الماء النجس الذي لاقتة اليد طاهراً فصارت اليد ملاقية للطاهر كل ذلك ببركة دليل إصالة الطهارة وبركة دليل ملاقي الطاهر طاهر.

وحينئذ إذا كانت حاكمية دليل إصالة الطهارة وحاكمية دليل ملاقي الطاهر طاهر حاكمية واقعية، إذا كانت هكذا، إذن فيجب إسراء هذه الحاكمية الواقعية إلى سائر الأدلة، ولا يُظن بصاحب الكفاية أو أي فقيه أن يلتزم بمثل هذه اللوازم.

وإن كانت حاكمية ظاهرية إذن فلا موجب للأجزاء في محل الكلام في دليل لا صلاة إلا بطهور.

وهذه النقوض يمكن لصاحب الكفاية أن يجيب عليها بفرضية أصولية

يبقى تحقيقها وإثباتها صغرياً أو نفيها في دمة الفقه.

وحاصل هذه الفرضية هو، أن إصالة الطهارة إنما توسع موضوع حكم أخذ فيه الطهارة ولا تضيق موضوع حكم أخذ فيه النجاسة، لأن إصالة الطهارة توجد طهارة أخرى ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية ولا تنفي النجاسة الواقعية، فإذا أمكن أن يثبت في الفقه أن الطهارة هي الشرط في الصلاة مع كون النجاسة أنها مانعة عن صحة الوضوء أو الموجبة لتنجس الملاقي، حيثئذ يكون التفصيل بين الأثرين معقولاً.

وتفصيل ذلك، هو أن الدليل الذي نريد أن نجعله محكوماً لإصالة الطهارة، تارة يُفرض أنه يتكفل حكماً مرتباً على عنوان الطاهر والطهارة التي هي أمر وجودي في مقابل النجاسة، وأخرى يُفرض أن الدليل الذي نريد أن نجعله محكوماً يتكفل حكماً مرتباً على النجاسة وعدمها، فمثلاً لو فرضنا أن دليل شرطية الطهارة في الصلاة أخذ في موضوعه أن يكون طاهراً أو أن لا يكون طاهراً كما في لا صلاة إلا بطهور يعني أن الصلاة مع الطهور صحيحة ومع عدمه غير صحيحة إذن فميزان المطلب وموضوع الحكم بالصحة والبطلان هو الطهارة إثباتاً ونفيًا، ولنفرض أن دليل بطلان الوضوء بالماء النجس كان لسانه لا تتوضأ بالماء النجس، فيكون مفاده أن الوضوء بالماء النجس باطل والوضوء بما لا يكون نجساً صحيح، فالموضوع للصحة والبطلان إثباتاً ونفيًا هو النجاسة.

وحيثئذ يمكن لصاحب الكفاية إذا تمت هذه الفرضية من حيث الإستظهارات الفقهية أن يقول هنا أصولياً، أن الحاكمية التي ندعيها لدليل إصالة الطهارة إنما ندعيها على دليل كان مفاده حكماً مرتباً على عنوان الطهارة إثباتاً ونفيًا، لأن دليل إصالة الطهارة يثبت الطهارة، إذن فقد وُجد فرد من الطهارة في المقام، فيكون حاكماً على دليل إصالة الطهارة، صحيح أن النجاسة الواقعية أيضاً موجودة إلى جنب هذه الطهارة لأن إصالة الطهارة لا تتصرف في مفاد الدليل الواقعي الأول، فالنجاسة موجودة، فالثوب نجس

واقعاً وطاهر ولكن الدليل الواقعي الثاني يقول «صلّ في الطاهر»، إذن فهذا طاهر وإن كان أيضاً هو نجس في نفس الوقت جُمعت فيه الطهارة والنجاسة والدليل يقول صلّ في الطاهر وهذا طاهر إذن فأصلي فيه فتكون بذلك الحاكمة.

وأما إذا كان دليل الحكم الواقعي مفاده حكم شرعي مترتب على النجاسة واللّانجاسة لا على الطهارة والأطهارة، وذلك بأن يُقال بأن الوضوء بالماء النجس باطل حينئذٍ هنا لو فرض بأننا أجرينا إصالة الطهارة في هذا الماء، لكن هنا النجاسة واقعية، باقية على حالها، إذن هذا الماء اجتمع فيه أمران أحدهما الطهارة الظاهرية في حق الشاك والآخر النجاسة الواقعية إذن فالدليل لا تتوضأ بالنجس يشمل كونه هذا نجس، ولا يستطيع دليل إصالة الطهارة أن يخرج هذا الماء من موضوع «لا تتوضأ بالنجس» إلا إذا استطاع أن يغير النجاسة الواقعية والمفروض أنه لا يغيرها.

إذن يوجد فرق بين دليل إصالة الطهارة من حيث إدخاله فرداً جديداً تحت موضوع «لا صلاة إلا بطهور» - فرق بين هذا وبينه من حيث إخراج فرداً - جديداً من تحت موضوع «لا تتوضأ بالماء النجس» فهو قادر على الأول وغير قادر على الثاني.

وهذه الفرضية معقولة لو إدّعاها صاحب الكفاية ويبقى على ذمة الفقه استظهار هذا اللسان أو ذاك اللسان.

وبذلك يمكن لصاحب الكفاية أيضاً أن يدفع النقوض الموجهة إليه.

الإعترض الثالث: وهو ممّا اختص به المحقق النائيني<sup>(١)</sup>.

وحاصله، أن تصحيح الصلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية بحيث لا تحتاج إلى الإعادة بعد إنكشاف الخلاف يحتاج إلى مجموع أمرين.

١- الأمر الأول: الحكم بالطهارة ظاهراً.

---

(١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ١٩٨.

ب - الأمر الثاني: توسعة دائرة الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية أيضاً. وهذان أمران طويلان يُفترض في ثانيهما الفراغ عن الأول، حيث أنه لا بدّ من فرض الطهارة الظاهرية أولاً، ثم بعد هذا يُقال أن هذا فرد من أفراد الشرط أيضاً، ودليل إصالة الطهارة لا يمكنه أن يفي بكلا المطلبين في إنشاء واحد للطولية بينهما.

وبعبارة أخرى فإن دليل «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»، إمّا أن يُراد به إنشاء الطهارة للمشكوك فيكون المفعول فيه الطهارة الظاهرية لا التوسعة، وإمّا أن يكون قد فرغ فيه عن الطهارة ويراد به توسعة آثارها الواقعية، فلا يمكن حينئذ أن يُستفاد منها الطهارة الظاهرية.

وتفصيل الكلام هو أنه يوجد في المقام مطلبان بناء على نظرية صاحب الكفاية.

أحدهما توسيع دائرة الشرطية والشرط بحيث يشمل الطهارة الظاهرية كما يشمل الطهارة الواقعية، وثانيهما وهو بمثابة الموضوع للمطلب الأول، لأن هذا التوسيع الذي ذكرناه توسيع للشرطية لكي يشمل الطهارة الظاهرية، إذن فالطهارة الظاهرية أمر مفروغ عنه في عملية التوسيع كأن الموسّع يرى من جهة شرطية، ومن جهة أخرى يرى طهارة ظاهرة ويريد أن يجر هذه الشرطية ويلصقها بالطهارة الظاهرية، إذن فالمطلب الأول مفاده توسيع الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية، والمطلب الثاني بمثابة الموضوع للمطلب الأول وهو إيجاد الطهارة الظاهرية، حيث أن هذا الموسّع قد فرغ في مقام التوسيع عن الطهارة الظاهرية وإنما يريد أن يعطيها شرطية، بينما دليل إصالة الطهارة يوظّف من قبل صاحب الكفاية بتوظيف غير معقول، وهو أن يحقق كلا هذين المطلبين إذا عليه أن يوجد الطهارة الظاهرية وعليه أن يوسع الشرطية للطهارة الظاهرية، إذ من الواضح أن الطهارة الظاهرية غير مفروغ عنها بقطع النظر عندل دليل إصالة الطهارة.

وهذان المطلبان طويلان لا يمكن أن يتكفلهما جعل.

وبتعبير آخر، إن الطهارة الواقعية في دليل إصالة الطهارة إن كان يُنظر

إليها كأنها أمر مفروغ عنه، إذن فيستحيل أن تكون مجعولة بهذا الدليل، بينما دليلها هو هذا الدليل لا سواه، وإن كان ينظر إليها بأنها مجعولة بهذا الدليل إذن فيستحيل أن يُنظر بعد هذا إلى مرتبة متأخرة عن الجعل وهي مرتبة تعميم الشرطية لها، إذن فالجمع بين هذين المطلبين غير معقول إذ لا يُعقل إنشاؤهما بنفس هذا الدليل الذي يُراد التوسيع به.

ويجاب عن هذه الصيغة بإجابتين كل منهما مبنية على معنى من الحكومة غير المعنى الذي تبنتني عليه الإجابة الأخرى.

١ - الإجابة الأولى: عن هذا الاعتراض هو أن يُقال، بأن الدليل الذي يكون موسعاً لموضوع دليل الشرطية ودليل إصالة الطهارة لا يُراد بكونه موسعاً بأن تُثبت الشرطية وعدمها بنفس دليل الطهارة، بل إنما تُثبت بدليل إصالة الطهارة أصل الطهارة الظاهرية، وأما سعة دائرة الشرطية للطهارة الظاهرية فهذا يُثبت دليل الشرطية وهو «لا صلاة إلا بطهور».

وتوضيحه، أن المقصود من حاكمية دليل إصالة الطهارة على دليل «لا صلاة إلا بطهور» هو الحاكمية بمعنى يساق الورود، بمعنى أن دليل إصالة الطهارة يحقق فرداً من موضوع دليل الشرطية فيشمله إطلاق ذلك الدليل في نفسه إذ أن حاكمية دليل على دليل على نحوين.

أ - النحو الأول: هو أن يفرض أن الدليل الحاكم يوجد فرداً حقيقياً من موضوع الدليل المحكوم كما لو كان موضوع دليل المحكوم هو عنوان الحجة، فإذا قيل، «إذا قامت الحجة على شيء فتصدق» فهنا دليل حجية خبر الواحد، يحقق فرداً حقيقياً من موضوع دليل الحجة لأنه يُحدث فرداً من الحجة حقيقة، وهذا ما نسميه بالورود، وقد ذكرنا في بحث التعادل والتراجع أن الحكومة عند الميرزا النائيني ترجع إلى الورود أيضاً.

ب - النحو الثاني: من الحاكمية هو أن الدليل الحاكم لا يُحدث فرداً من

ذاك الحكم لهذا الفرد، من قبيل أن يقول «جارك قريبك» فهنا لم يحدث قرابة حقيقية بين الإنسان وجاره، وإنما يدعى إجراء جارك مجرى قريبك بداعي إسراء الحكم إلى صلة الجار لا إلى صلة الرحم، فهذا الإسراء هنا صار بإعتبار الإدعاء والتنزيل وليس بإعتبار كون الجار فرداً حقيقياً.

وهذان القسمان من الحاكمية يختلفان في نكتة، وهي أن القسم الأول الذي هو الورود ويلحق به الحكومة بالمعنى الميرزائي يكون الحكم فيه ثابتاً بدليل المورد لا بدليل الوارد، لأنه لا نظر له إلى إثبات الحكم، وإنما لدليل الوارد يوجد الموضوع فقط كما في مثال «إذا قامت الحجة فتصدق» ودليل حجية خبر الواحد يقول بأن هذا حجة، فهنا وجوب التصديق نثبته بالدليل الأول، دليل «تصدق» لا بدليل حجية خبر الواحد لأنه ليس له نظر لإثبات إلى وجوب التصديق وإنما هو يحقق الموضوع وهو الحجة، بينما في القسم الثاني وهو فيما إذا كانت الحكومة بمعنى التنزيل والإدعاء من قبيل جارك قريبك، فهنا تُثبت وجوب صلة الجار بدليل «جارك قريبك» لا بدليل صل أرحامك، لأنه لا يثبت وجوب صلة الجار.

وبعد بيان هذه النكتة في الفرق بين الحاكمية في القسمين.

نقول في الجواب، بأن دعوى صاحب الكفاية، بأن دليل إصالة الطهارة يكون حاكماً على دليل «لا صلاة إلا بطهور».

إن كان مراده من الحاكمية، الحاكمية بمعنى النحو الثاني، بحيث يكون دليل إصالة الطهارة لسانه لسان التنزيل والإدعاء، ونظره إلى إثبات الحكم، من قبيل «جارك قريبك»، حينئذٍ، يصح إعتراض المحقق الثاني، إذ يُقال، أنه كيف يتكفل هذا الدليل القيام بعملين، هما التوسعة، وموضوع هذه التوسعة، بنظر واحد.

وإن كان مراده من الحاكمية، الحكومة بمعنى النحو الأول الذي هو الورود وما ألحق به من الحكومة الميرزائية، فمن الواضح حينئذٍ، أن هذا

الإشكال غير وارد، وذلك لما بيناه من أن ثبوت الحكم في النحو الأول لا يكون بالدليل الحاكم أي الوارد وإنما يكون بالدليل المحكوم أي المورد، وهنا لا يتكفل الوارد إلا جعل الطهارة.

إذن فالدليل الحاكم، وهو دليل إصالة الطهارة، لا يتكفل إثبات سعة الشرطية وتوسعتها، وإنما الذي يتكفل إثبات سعتها وتوسعتها هو دليل «لا صلاة إلا بطهور» حيث يُقال، بأن دليل «لا صلاة إلا بطهور» أريد منه جامع الطهارة دون أن يُقيد بخصوص طهارة مجعولة ودون أن يؤخذ الشك في موضوعها، بل أخذ في موضوع الشرطية هذه، جامع الطهارة، وجامع الطهارة مطلق يشمل الطهارة التي أخذ الشك في موضوعها والتي يسميها العلماء بالطهارة الظاهرية ويشمل الطهارة التي لم يؤخذ الشك في موضوعها وهي المسماة بالطهارة الواقعية، وحينئذ دليل إصالة الطهارة يُحدث فرداً من جامع الطهارة وبعد هذا تتوسع الشرطية بالدليل المحكوم لا بالدليل الحاكم، وعليه فلم يجتمع كلا المطلبين على دليل إصالة الطهارة.

وخلاصة الجواب على الميرزا هو أن يُقال، أولاً بأن هذا الإعتراض مبني على حمل كلام صاحب الكفاية على الحكومة والتنزيل دون الورد، وإلا ففي الورد لا نحتاج إلى نظر الدليل الوارد إلى المورد، بل يُتمسك في إثبات الحكم المورد بنفس دليل المورد، بينما لا يتكفل الدليل الوارد إلا جعل الطهارة.

ويقال ثانياً، أنه بناء على التنزيل والحكومة بإمكان المحقق الخراساني أن يجيب على هذا الإعتراض. بأن موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهرية ليقال بأنه كيف يمكن لجعل واحد أن يتكفل التوسعة وموضوع هذه التوسعة في وقت واحد، وإنما موضوع التنزيل والتوسعة هو نفس مشكوك الطهارة، فكأنه قال إن مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر.

وما يسميه العلماء بالطهارة الظاهرية منتزع عن مثل هذا التنزيل لا أنه حكم آخر وقع موضوعاً لهذا التنزيل .

وهذا الجواب كما ينحل به هذا الاعتراض ، ينحل به إعتراضان آخران ضمناً أيضاً .

أ - أحدهما هو أحد الاعتراضات التي أسقطناها من إشكالات المحقق النائيني .

وكان المحقق النائيني قد إعترض على صاحب الكفاية بأنه كيف تذهب إلى أن دليل إصالة الطهارة حاكم على دليل الشرطية ، مع أن مختار صاحب الكفاية في بحث الحكومة والتعادل والتراجع ، أن الدليل لا يكون حاكماً إلا إذا كان بلسانه اللفظي مفسراً ومبيناً للحكومة بأن يقول ، « أعني » و « أقصد » و « أريد كذا » ونحو ذلك ، فما لم يكن بلسانه اللفظي مفسراً ومبيناً لا يكون حاكماً عنده ، وبهذا أنكر حاكمية أدلة حجية الإمارات على أدلة الأصول حيث أنها بلسانها اللفظي لم تكن في مقام تفسير أدلة الأصول فكيف يقول صاحب الكفاية في المقام بحاكمية دليل إصالة الطهارة على دليل « لا صلاة إلا بطهور » ، مع أنه لم يذكر فيه تفسير « أي ، وأعني ، وأقصد » ونحو ذلك .

وهذا الاعتراض ينقدح جوابه مما ذكرنا ، وذلك بأن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان مقصود صاحب الكفاية من الحاكمية ، الحاكمية من القسم الثاني وهو الحاكمية التنزيلية والإدعائية ، مع أنه قد يكون مقصوده من الحكومة ، الحكومة بمعنى الورد ، وفي الورد لم يشترط صاحب الكفاية أن يكون الدليل الوارد لسانه لسان التفسير « بأي وأعني وأقصد » ولهذا اختار في الكفاية تقدم أدلة الإمارات على أدلة الأصول بالورد ، مع أنه لم يرد في لسانها التفسير « بأي وأقصد » ونفس هذا الاختيار والمبنى لصاحب الكفاية يكون قرينة على أن مقصوده من الحاكمية بالمعنى الأول ، الورد دون المعنى الثاني .

ب - والإعتراض الثاني : الذي ينحل بهذا الجواب ، هو إعتراض بجواب

الإعتراض الثاني النقضي المتقدم، إذ تقدم أن المحقق الثاني عترض على صاحب الكفاية إعتراضاً ثانياً نقضياً وكان حاصله، أن دليل إصالة الطهارة نسبته إلى دليل شرطية الطهارة في الصلاة ودليل شرطية الطهارة في ماء الوضوء ودليل شرطية الملاقات في طهارة الملاقي، على حد واحد، فإذا بنينا على الحاكمية الواقعية على الدليل الأول، أي الإلتزام بالحاكمية الواقعية على سائر هذه الأدلة فيلزم من ذلك، الحكم بالإجزاء لو توضأ بالماء النجس بعد أن أجرى فيه إصالة الطهارة ثم انكشفت له نجاسته مع أنه لا يلتزم بذلك من قبل الفقهاء بما فيهم صاحب الكفاية وقد أجبنا سابقاً بأنه يمكن لصاحب الكفاية أن يفرق بين الأدلة التي أخذ في موضوعها عنوان الطاهر، والأدلة التي أخذ في موضوعها عنوان النجس، فإن الطهارة والنجاسة ضدان وجوديان، فكل دليل أخذ في موضوعه عنوان الطاهر حينئذ يُقال بأن دليل إصالة الطهارة يكون حاكماً عليه لأنه يقول بأن هذا طاهر فيوجد فرداً من موضوعه، وكل دليل أخذ في موضوعه عنوان النجس، حينئذٍ دليل إصالة الطهارة لا يكون حاكماً عليه، لأن دليل إصالة الطهارة يحدث فرداً من الطهارة ولا ينفي النجاسة الواقعية، إذن فيكون هذا نجس واقعاً ومن هنا لا يكون حاكماً عليه ولأجل ذلك يمكن لصاحب الكفاية أن يقول. إن الدليل الذي أخذ في موضوعه عنوان الطاهر، يكون دليل إصالة الطهارة حاكماً عليه، أما الدليل الذي أخذ في موضوعه عنوان النجس لا يكون حاكماً عليه لأنه لا ينفي النجاسة الواقعية.

وهنا قد يرد إشكال على ما ذكرناه سابقاً من أن دليل إصالة الطهارة وإن كان مفاده المطابقي هو الطهارة لكن مع هذا هو ينفي النجاسة.

وتوضيحه أن دليل إصالة الطهارة إما أن نقول بأن مدلوله هو الطهارة فقط، وإما أن نقول بأن مدلوله الواقعي هو الطهارة ومدلوله الإلزامي العرفي هو التعبد بنفي النجاسة، فإن قال صاحب الكفاية بالأول، يُعترض عليه بأنه كيف يُصحح صاحب الكفاية الوضوء الذي أجرى في مائه قاعدة الطهارة مع أن

دليل إصالة الطهارة لا ينفي النجاسة في المقام وعليه يكون الوضوء باطلاً مع أن صحة الوضوء منوطة بعدم النجاسة لا بوجود الطهارة، والمفروض أن دليل قاعدة الطهارة يثبت الطهارة ولا ينفي النجاسة إذن فلا يوجد ما يعبدنا بنفي النجاسة لكي نتعبد بصحة هذا الوضوء وعليه فيلزم على صاحب الكفاية أن لا يُجيز في حالة الشك الوضوء بهذا الماء المشكوك، مع أنه لا إشكال في صحته .

وإن قال صاحب الكفاية بأن دليل قاعدة الطهارة له مدلولان تعبديان، أحدهما التعبد بالطهارة، والآخر التعبد بعدم النجاسة، وهذان التعبدان متلازمان عرفاً ولا انفكاك بينهما حتى بحسب عالم التعبد، حيث يُفترض على صاحب الكفاية، بأنه في حال الشك يجوز لنا أن نتوضأ بهذا الماء لأن قاعدة الطهارة تعبدنا بعدم نجاسته، وحيث نسال صاحب الكفاية، بأنه لماذا لا تقول بحاكمية دليل الطهارة على دليل «لا تتوضأ بالنجس»، لأن دليل لا تتوضأ بالنجس موضوعه النجس ودليل إصالة الطهارة مدلوله فردان أحدهما أن هذا ظاهر والآخر أن هذا ليس بنجس، فبلحاظ المفاد الأول يكون حاكماً على دليل لا صلاة إلا بطهور، وبلحاظ المفاد الثاني يكون حاكماً على دليل لا تتوضأ بالنجس وإن كانت الحاكمتان مختلفتين فإن حاكميته على دليل «لا صلاة إلا بطهور» تكون بإيجاد فرد آخر، يعني بتوسعة دائرة الشرطية، بينما حاكميته على دليل «لا تتوضأ بالنجس» تكون بتضييق دائرة البطْلان فكأنه يقول أن هذا ليس بنجس، وحيث يقال بأنه إن كانت هذه الحاكمية واقعية فيلزم الإجزاء في كل منهما، وإن كانت هذه الحاكمية ظاهرية فيلزم عدم الإجزاء في كل منهما. وهذا هو الإشكال على جوابنا على إعتراض الميرزا والذي قلنا سابقاً بأن جوابنا هناك يتكفل ردّه، وهنا نجيب على ضوء ما قلناه هناك، وهو أن مقصود صاحب الكفاية من الحكومة والحاكمة هنا، الورد، يعني النحو الأول من الحاكمية دون الثاني وحيث فدلّل «لا صلاة إلا بطهور» حيث أن موضوعه طبعي، إذن يُقال بأن دليل «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر»، له مدلولان، أحدهما التعبد بالطهارة، والآخر التعبد بنفي النجاسة، فهو

بلحاظ مدلوله الأول وهو التعبد بالطهارة يكون وارداً على دليل لا صلاة إلا بظهور لأنه يثبت طهارة أخرى حقيقة وفرداً آخر من موضوع دليل الشرطية، وبهذا يكون وارداً على دليل الشرطية.

وأما بلحاظ مدلوله الثاني، وهو التعبد بعدم النجاسة، فهذا لا يُعقل أن يكون وارداً على دليل لا تتوضأ بالنجس، لأن التعبد الثاني بعدم النجاسة لو كان يُلغي النجاسة الواقعية لكان مفاده حكماً واقعياً لا ظاهرياً وهو خلف فلا بد من فرض أن قاعدة الطهارة لا تُلغي وتغني النجاسة الواقعية.

إذن فالتعبد بعدم النجاسة ليس مساوفاً لعدم النجاسة وانعدامها، بينما التعبد بالطهارة في الأول مساوفاً لعدم النجاسة وانعدامها، بينما التعبد بالطهارة في الأول مساوفاً مع الطهارة، وعليه فالتعبد بعدم النجاسة لا يُلغي موضوع دليل لا تتوضأ بالنجس لأن النجاسة الواقعية ثابتة على حالها. إذن فلا بُعقل بلحاظ الدليل الثاني، ويُعقل بلحاظ الدليل الأول.

وبعبارة أخرى، إن التفكيك بين دليل «لا صلاة إلا بظهور»، ودليل «لا تتوضأ بالماء النجس»، إن كان يراد به التفكيك بلحاظ الحاكمية من النحو الثاني فهو تفكيك غير معقول، وإن كان يُراد به التفكيك بلحاظ الحاكمية من النحو الأول فهو تفكيك معقول بين الأول والثاني وذلك بأن يُستظهر من الدليل الأول بأن موضوعه جامع الطهارة، ودليل قاعدة الطهارة بلحاظ تعبدها بالطهارة فرداً من هذا الجامع فتكون واردة على دليل شرطية الطهارة، وأما بلحاظ الدليل الثاني وهو لا تتوضأ بالماء النجس، وإن كان دليل قاعدة الطهارة يتعبدنا بعدم النجاسة أيضاً لكن لا يُعقل أن يثبت فرداً حقيقياً من عدم النجاسة إلا إذا قيل بالتصويب وانقلاب هذه الطهارة الظاهرية إلى طهارة واقعية وهو خلف، وبهذا يتميز الدليل الأول عن الدليل الثاني.

نعم يبقى هنا شيء واحد على صاحب الكفاية وهو أنه كيف يستظهر أن دليل الشرطية موضوعه جامع الطهارة مع أن المنصرف من الطهارة في الدليل هو الطهارة الواقعية لا جامع الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية وإلا لو كان

المُستظهر هو جامع الطهارة إذن لكان بالإمكان أن نستظهر من دليل لا تتوضأ بالماء النجس جامع النجاسة فلو ثبت نجاسة ماء بالاستصحاب يلزم أن يكون الوضوء به باطلاً، إذن فهنا يبقى جواب على ذمة صاحب الكفاية وهو أنه كيف إستظهر هناك جامع الطهارة ولم يستظهر هنا جامع النجاسة؟.

إذن فخلاصة الإجابة الأولى، أنها كانت مبنية على كون حاكمية إصالة الطهارة على دليل الشرطية، «لا صلاة إلا بطهور» حاكمية وروذية. حيث يكون دليل قاعدة الطهارة موجد لفرد حقيقة من موضوع دليل الشرطية.

وبناء عليه لا يكون دليل قاعدة الطهارة - «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» - هو المتكفل لسعة دائرة الشرطية، ليقال بأنه كيف يجمع بين مطلبين طوليين بين أصل إنشاء الطهارة الظاهرية، وتوسعة الشرطية لها، بل تمام نظر دليل قاعدة الطهارة يكون إلى إنشاء الطهارة الظاهرية، إماما سعة دائرة الشرطية فيكون على ذمة دليل الشرطية وعلى عهدة إستظهار جامع الطهارة من إطلاق دليل الشرطية.

٢ - الإجابة الثانية: على إعتراض المحقق النائيني، وهي مبنية على الشكل الآخر للحكومة، أي على أن تكون حاكمية دليل قاعدة الطهارة، على دليل الشرطية، حاكمية تنزيلية وإدعائية، من قبيل «جارك قريبك» مفاد الدليل الحاكم، تنزيل غير الموضوع منزلة الموضوع بلحاظ حكمه واستطرافاً لإيصال حكم الموضوع إلى أحد أفراد غير الموضوع بالتنزيل والإدعاء إن هذا الغير هو كأحد أفراد موضوع الحكم، إذن فيكون الدليل الحاكم بنفسه ناظراً إلى توسعة دائرة الحكم وتعميمه لهذا الشرط الجديد.

وبناء على هذا يُجاب على المحقق النائيني بأن ما إعترض به، مبني على أن يكون موضوع التوسعة هو الطهارة الظاهرية فإنه إذا كان هكذا، إذن فهنا موضوع ومحمول، الموضوع هو الطهارة الظاهرية والمحمول هو توسعة الشرطية لها، وقد تكفل دليل قاعدة الطهارة بنظر واحد لكلا الأمرين الموضوع والمحمول معاً وهذا غير معقول لأنه نسأل من قال بأن موضوع التوسعة هو

الطهارة الظاهرية؟. بل موضوع التوسعة هو مشكوك الطهارة يعني ما نسميه بموضوع الطهارة الظاهرية، فلسان دليل قاعدة الطهارة يقول: «بأن كل ما لم تعلم بأنه قدر واقعاً فهو منزّل منزلة الطاهر الواقعي في الشرطية، فمشكوك الطهارة والنجاسة هو موضوع الحكم عليه بالتوسعة».

ومن الواضح أن ذات المشكوك أمر مفروغ عنه قبل قاعدة الطهارة، لأن المشكوك هنا أمر واقعي خارجي، فالإنسان إذا شك بأن ثوبه طاهر أو نجس، فمشكوكية المشكوك هنا ليس أمراً أنشئ بهذه القاعدة وإنما المشكوك موجود قبل هذه القاعدة، غايته أن القاعدة تقول حينئذٍ، إن هذا الثوب المشكوك بمنزلة الطاهر في الشرطية والحكم، وعليه فلم يُنشئ الموضوع والمحمول بجعل واحد، وأمّا الطهارة الظاهرية فهي منتزعة عن هذا التنزيل لا أنها موضوع لهذا التنزيل كما يُتخيّل. فإنه بلحاظ أن الشارع نزل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في موضوع دليل الشرطية والأحكام، إنتزع حينئذٍ من هذا عنوان، أن هذا طاهر تنزيلاً، فالطهارة الظاهرية منتزعة عن التنزيل لا أنها موضوع للتنزيل حتى يلزم إشكال الميرزا.

وملخص الجواب على الميرزا أن يقال، بأنه بناء على التنزيل والحكومة بمعناه، يُجاب، بأن موضوع هذا التنزيل، ليس هو الطهارة الظاهرية، يُقال، بأنه كيف يمكن لجعل واحد أن يتكفل التوسعة وموضوع هذا التوسعة في وقت واحد، وإنما موضوع التنزيل والتوسعة، هو نفس مشكوك الطهارة، فكانه قال، إن مشكوك الطهارة محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر، وما يُستَمى بالطهارة الظاهرية، مُنتزع عن مثل هذا التنزيل، لأنّه حكم آخر وقع موضوعاً لهذا التنزيل.

وبهذا تبين أن إعتراضات الميرزا على صاحب الكفاية بصيغها التي مرت لا يصح شيء منها.

والصحيح في الجواب على كلام صاحب الكفاية هو أن يُقال، إن قاعدة

الطهارة «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» يواجه ويقابل دليلين واقعيين كما تقدم.

أ - الدليل الأول: هو دليل نجاسة الشيء، أي دليل نجاسة ملاقي البول في الواقع حال كوني لا أعلم، فأجري قاعدة الطهارة فيه.

ب - الدليل الثاني: وهو دليل إشتراط الصلاة بالطهارة، لا صلاة إلا بطهور، حيث أن النجس لا تجوز الصلاة فيه.

وفي تشخيص مفاد قاعدة الطهارة يوجد بحثان.

١ - البحث الأول: في نسبة قاعدة الطهارة إلى الدليل الأول، وهو دليل أصل النجاسة الواقعية القائل، بأن كل ما لاقى مع البول فهو نجس، فهنا يُبحث بأن دليل قاعدة الطهارة، هل يمكن أن يكون مخصصاً لذلك الدليل الواقعي أو لا يمكن؟.

وفي هذا البحث لا معنى للحاكمية لأن كلاً من الدليل الأول ودليل قاعدة الطهارة في عرض الآخر، لأن هذا الدليل يقول، نجس، وذاك الدليل يقول، طاهر، فهذا الثوب نجس بحكم الدليل الواقعي، وطاهر بحكم دليل قاعدة الطهارة، كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر، فالدليلان عرضيان ليس أحدهما محققاً لموضوع الآخر، فلو كان هناك شيء فهو تخصيص لاحكامية وحينئذ يقع الكلام، في أن دليل قاعدة الطهارة، «كل شيء لك طاهر»، هل هو مخصص لدليل النجاسة، فيقتد دليل النجاسة ويخصّصه بصورة «العلم» مثلاً فتكون حينئذ النجاسة الواقعية مقيدة بصورة العلم بها، فمن لا يعلم بها فلا نجاسة واقعاً في حقه كما هو ظاهر دعوى صاحب الحقائق.

وبناء عليه لو فرضنا التخصيص في المقام حينئذ تصح قاعدة الطهارة حكماً واقعياً وطهارة واقعية لا ظاهرية، والصلاة بها صلاة واقعية لا ظاهرية وعليه فلا إشكال في الإجزاء حينئذ.

وقد ذكرنا في الفقه في الجزء الثاني من شروح العروة الوثقى، بأنه لا

يمكن إستظهار كون قاعدة الطهارة مخصصة لدليل النجاسة في المقام. إذن فلا بد من أخذ عدم التخصيص أصلاً موضوعياً لأننا نتكلم في الأحكام الظاهرية، فلو قلنا بالتخصيص لما صارت الطهارة حكماً ظاهرياً بل صارت قاعدة الطهارة حكماً واقعياً، إذن فلا بد في المقام أن نأخذ عدم تخصيص دليل النجاسة الواقعي أمراً مفروغاً عنه، وأن دليل قاعدة الطهارة حكم ظاهري، وحينئذٍ ننتقل إلى البحث الثاني.

٢ - البحث الثاني: وهو نسبة دليل قاعدة الطهارة إلى دليل الشرطية، لا صلاة إلا بطهور. وحينئذٍ يقال، بأن مفاد دليل قاعدة الطهارة - بعد الفراغ عن عدم كونه مخصصاً لدليل النجاسة - مفاده طهارة ظاهرية تنزلية وإدعائية لا واقعية.

وعليه فيقع الكلام في أن تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي يكون بأحد لحاظين.

١ - اللحاظ الأول: هو أن يكون تنزيل الطاهر الظاهري، مشكوك الطهارة، منزلة الطاهر الواقعي، بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع والتي منها الشرطية، ومقتضى ذلك حينئذٍ إسراء الأحكام الشرعية الواقعية المترتبة على الطاهر الواقعي إلى الطاهر الظاهري، وبهذا تتم حاكمية صاحب الكفاية فتفيد الحكومة الواقعية والتوسعة الحقيقية للشرطية.

٢ - اللحاظ الثاني: هو أن يكون تنزيل الطاهر الظاهري، مشكوك الطهارة، منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ موضوعيته للجري العملي والوظيفة العملية في عالم العمل وعالم الإمتثال والعصيان، وعليه فلا يكون هذا التنزيل بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع ومنها الشرطية، إذن لا معنى لدعوى حكومة دليل الطهارة في المقام على دليل الشرطية لأن لسان دليل الطهارة قاصر عن توسعة دائرة الشرطية إذن هو غير ناظر إلى تنزيل الظاهري منزلة الطاهر الواقعي وإنما جلّ وظيفته تشخيص الوظيفة العملية للمكلف عند شكه وحيرته، وبناء على هذا لا يثبت الإجزاء لأن الواقع لم

يسقط بعد بمجرد التأمين العملي في حالة الشك .

إذن فجوهر القضية هو أن نعرف بأن مفاد دليل قاعدة الطهارة هل هو تنزيل الطاهر الظاهري منزلة الطاهر الواقعي بلحاظ موضوعيته للأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع والتي منها الشرطية أو بلحاظ موضوعيته للجري العملي في مقام الشك والتردد؟ .

وحينئذ يُقال بأن كون هذا التنزيل أخذ في موضوعه الشك، يجعله يختلف عن التنزيلات الأخرى التي لم يؤخذ في موضوعها الشك، فإن التنزيل في سائر الموارد التي لم يؤخذ في موضوعها الشك مثل «جارك قريبك» «والصلاة في البيت طواف»، وإن كان هو اللحاظ الأول، أي الحكومة والتوسعة الواقعية للأحكام، بل هذا المتعين في أكثر الموارد .

لكن في موارد أخذ الشك في موضوع التنزيل، إن لم يكن قرينة أو استظهار ولو من نفس أخذ الشك والتردد في لسان التنزيل، على إرادة اللحاظ الثاني أي لحاظ عالم الجري العملي ولو بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية الارتكازية، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال من هذه الناحية بحيث لا يبقى للكلام ظهور في التنزيل باللحاظ الأول، وهذا ينافي إمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعة الواقعية واللحاظ الأول. ومما يؤيد إرادة اللحاظ الثاني في القاعدة، وهو كون التنزيل في المقام، بلحاظ الجري العملي. ذيل موثقة عمّار حيث يقول، «فإذا علمت فقد قُدِّر». وهذا يعني أن مجرد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة من الآن ولكن مقتضى إطلاق دليل الإنفاذ أنه ينفذ من أول الأمر، يعني زمان الإنفاذ الآن، لكن ينفذ بلحاظ تمام مدلوله، يعني من الآن يُحكم بتمام آثار النجاسة السابقة على العلم بها والتي منها بطلان العمل السابق ولزوم الإعادة، وهذا معناه أن الشرطية لم تتوسع حقيقة، وإلا لما نفذ العلم من الآن بلحاظ تمام مدلوله، وعليه فإذا استظهرنا من ذيل الموثقة أن المولى في مقام إثبات هذه العناية، وهي عناية إنفاذ العلم من حين حدوثه بلحاظ تمام مدلوله حيث يكون للعلم أثر قبلي، فهذا بنفسه يكون قرينة على أن التنزيل في

صدر الموثقة تنزيل ظاهري صوري وبلحاظ مقام الجري العملي .

وإحتمال إستظهار مدلول هذا الإطلاق كاف لسريان الإجمال إلى صدر الموثقة، وبهذا يتبين أن هذا التقريب للإجزاء غير صحيح .

٢ - التقريب الثاني: لإجزاء الحكم الظاهري هو دعوى أن أدلة الحجية تتكفل جعل الأحكام الظاهرية بنحو السببية لا بنحو الطريقية الصرفة، والسببية ذات معان يجمعها مطلب واحد، وهو أن هذه الأعمال التي يؤتى بها على طبق الحكم الظاهري واجدة للملاك حتى لو كانت مخالفة للواقع وهذا بخلاف ما إذا قيل بالطريقية الصرفة، فإنه إذا قلنا بأن حجية الإمارات والأصول بنحو الطريقية الصرفة والإستطراق إلى الواقع، إذن من لم يصل إلى الواقع لا يحصل شيئاً أصلاً لأنه لم يصل إلى ذي الطريق، بينما إذا قيل بالسببية وأن هذه الأعمال الظاهرية ذات ملاكات وواجدة للملاكات، حينئذٍ قد يُقال بالإجزاء على أساس أنه قد استُرفي الملاك، ومع إستيفاء الملاك الواقعي لا موجب للإعادة ولا القضاء .

وتحقيق الكلام بما يناسب هذه المسألة هو، إن الإحتمالات بذواً في جعل الحجية في أدلة حجية الإمارات أو الأصول متعددة .

### الإحتمال الأول:

هو القول بالسببية، وهو ما يصطلح عليها أصحابنا بالسببية الأشعرية<sup>(١)</sup> ومفادها فرض أنه ليس لله تعالى أحكام واقعية محفوظة في المرتبة السابقة على ما تؤدي إليه الإمارة أو الأصل، بل حكم الله تعالى يدور مدار مؤدى هذه الإمارات والأصول والحجج، وهذه أعلى مراتب السببية، وهذه السببية بقطع النظر عن صحة نسبتها وعدمها إلى الأشعري، فهي مساوقة مع الإجزاء والتصويب معاً حيث تنكر أي حكم واقعي مجعول مستبقاً قبل مؤدى الإمارات والأصول، وعليه لا مجال فيها عن الكلام حول إجزاء الحكم الظاهري عن

(١) مقالات الإسلاميين - الأشعري - ج ١ ص ٣٢٨ .

إمتثال الحكم الواقعي وعدم إجزائه، لأن الحكم الظاهري على مقتضى الإمارات هو حكم الله الواقعي، وعليه فلا معنى للكلام حول إجزاء أمر عن أمر إذ لا يوجد إلا أمر واحد هو ما كان على طبق الإمارة والحجة.

### الإحتمال الثاني:

وهو ما يُعرف عند أصحابنا بالسببية المعتزلية، ومفاد هذه السببية الإقرار بوجود أحكام واقعية مجعولة لله تعالى سابقة على قيام الإمارة والأصل، لكن كل حكم واقعي سابق على قيام الإمارة هو مغنياً بعدم قيام الإمارة على خلافه، فهو حكم واقعي ما لم تقم إمارة أو أصل على خلافه ولكن من حين قيام إمارة أو أصل على خلافه يسقط هذا الحكم الواقعي.

وهذه السببية هي أيضاً تستلزم التصويب والإجزاء معاً، لوضوح أن معنى كون الحكم الواقعي مغنياً، إرتفاع هذا الحكم الواقعي وإلغاؤه من حين وجود الغاية، أي قيام الإمارة أو الأصل على الخلاف حيث لا يبقى حكم واقعي لله وراء حكم الإمارة أو الأصل، وهذا هو معنى التصويب، وهو مساوق للإجزاء حيث لا يبقى إلا أمر واحد بعد قيام الإمارة أو الأصل ليقع الكلام في إجزاء أمر عن أمر.

### الإحتمال الثالث:

وهو مبين للإحتمالين السابقين، وحاصله الطريقية الصرفة في أدلة الأحكام الظاهرية وأدلة الحجج والإمارات والأصول، وهو الإحتمال الذي حققناه ثبوتاً وإخترناه إثباتاً في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية وحاصل هذا الإحتمال هو أن جعل الأحكام الظاهرية لم ينشأ إلا بداعي الحفاظ على الملاكات الواقعية المتزاحمة في مرحلة الحفظ بالقدر الممكن مع مراعات الأهم فالأهم ومن هنا فليست الأحكام الظاهرية إلا طرقاً موصلة إلى الأحكام الواقعية ومجعولة بقصد حفظ ملاكات الأحكام الواقعية.

وبناءً عليه فهذا يساوق عدم الإجزاء وعدم التصويب، لوضوح أنه في

مورد المخالفة مع الواقع يكون الحكم الواقعي محفوظاً في نفسه، وبمقتضى إطلاق دليل الحكم الواقعي بقاؤه وفعليته وبالتالي وجوب الإعادة، ومقتضى إطلاق دليل القضاء هو وجوب القضاء، لأنه لم يحصل في الوظيفة الظاهرية إستيفاء للحكم الواقعي إذ نكتة جعل الطريقة هي الإستطراق إلى الواقع وإيصال الشاك إليه، والمفروض أن النكتة تخلّفت، والشاك لم يصل، ولم يُستوفى ملاك الواقع، ومعنى هذا، لزوم الإعادة، والقضاء، وعدم الإجزاء.

#### الإحتمال الرابع:

هو الإلتزام بأدلة الحجج والإمارات والأصول لوجود مصالح وملاكات في مؤدياتها حفاظاً على ظهور الأمر بسلوكها في كونه أمراً حقيقياً لنشوته من مصلحة حقيقية في مؤدى هذه الإمارة أو الأصل، وذلك في مقابل كونه أمراً طريقياً، بدعوى أنه كما أن ظاهر الأمر أنه نفسي في مقابل الغيري، وعيني في مقابل الكفائي، وتعيني في مقابل التخييري، فهو كذلك ظاهر في أنه حقيقي في مقابل الطريقي، إذن فهو ناشئ من مصالح قائمة بمتعلقه لا أنه مجرد خادم وموصل إلى أمر آخر.

وإدعاء كون أدلة الإمارة والأصول والحجج بأنها ناشئة من مصالح وملاكات في متعلقاتها لإعطاء الأمر الظاهري صفة الأمر الحقيقي مقابل الأمر الطريقي، مثل هذا، نحو من السببية لكن دون أن يلزم منه تصويب أو إجزاء لوضوح أن غاية ما يقتضيه ظهور الأمر في الحقيقية في موارد الإمارات، في مقابل الطريقة، هو أن هناك مصلحة بالإتيان بما أخبر الثقة عن وجوبه دون أن يُثبت بذلك أن المصلحة الكائنة في مؤدى الإمارة أو الأصل من سنخ المصلحة الكائنة في الحكم الواقعي حيث يُستوفى بها ملاك الواجب الواقعي، فلو فرض أن الواجب الواقعي هو صلاة الجمعة، فأخبرت الإمارة عن وجوب صلاة الظهر، وفرضنا أن خطاب صدق العادل يكشف عن وجود مصلحة في صلاة الظهر، إلّا أن هذا لا يقتضي أن تكون هذه المصلحة في مؤدى الإمارة هي عين المصلحة والملاك في الحكم الواقعي القائم في صلاة الجمعة وعليه فلا

استيفاء إذن لملاك الحكم الواقعي، إذن فتمسك بمقتضى إطلاق دليل الواجب الواقعي لبقاء خطابه وملاكه، فتجب الإعادة، وهذا معناه عدم التصويب وعدم الإجزاء.

### الإحتمال الخامس:

وهو القول بالسببية، بمعنى وجود مصالح في جعل الأحكام الظاهرية من أجل دفع شبهة «ابن قبة» القائلة بأن تفويت مصلحة والإلقاء في المفسدة قبيح عقلاً على المولى، فلاجل أن لا يكون في جعل الأحكام الظاهرية تفويت وإلقاء في المفسدة، يلتزم بوجود مصلحة في نفس جعل الأحكام الظاهرية دون متعلقاتها فيكون نفس جعل الحكم الظاهري لمصلحة في هذا الجعل يتدارك بها قبح تفويت المصلحة الواقعية.

وبناءً على هذا الإحتمال، أيضاً، لا إجزاء ولا تصويب، لوضوح أن هذه المصلحة قائمة بنفس الجعل وليست مصلحة إستيفائية يُستوفى بها الملاك الواقعي القائم في الأحكام الواقعية، وبمقتضى إطلاق دليل الحكم الواقعي لا بدّ من الإعادة لإحراز إستيفاء ملاكه وتدارك المصلحة الواقعية مع بقاء إطلاق خطابه.

### الإحتمال السادس:

وهو إحتمال السببية، بمعنى المصلحة السلوكية كما جاءت في كلمات المحقق النائيني، في مقام دفع شبهة «ابن قبة»، من أجل قبح تفويت مصلحة الواقع والإلقاء في المفسدة، وفرق هذه المصلحة السلوكية عن سابقتها في الإحتمال الخامس، هو أن المصلحة هناك كانت قائمة في نفس جعل المولى للحكم الظاهري، بينما هنا، فالمصلحة قائمة في فعل المكلف وعمله بعنوانه الثانوي الذي هو سلوك طريق الإمارة وأتباعها بالمقدار الذي يفوت الواقع، فأى سلوك وإتباع بالمقدار الذي يفوت معه الواقع تحصل معه مصلحة تداركية يُستوفى بها ذلك الواقع وبهذا لا يبقى إشكال لابن قبة، لأن إشكاله كان يقول

بأن جعل الحجية لخبر الثقة فيه تفويت لمصلحة الواقع كما لو أخبر العادل عن وجوب الظهر وكان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة أو بالعكس، حينئذ يُقال «لاين قبة»، أنه بقدر ما يفوت من الواجب الواقعي بسلوك الإمارة، يكون بسلوكها بما هو سلوك، مصلحة يُتدارك ويستوفى بها الخسارة التي تفوت من هذه الناحية.

والخلاصة، هي أن المصلحة الملحوظة في الإحتمال الخامس كانت مصلحة يُتدارك بها قبح التفويت على المولى مع أن هذا التفويت حاصل، غايته أنه تفويت لا قبح فيه لوجود عذر للمولى فيه. بينما هنا في الإحتمال السادس يُفترض مصلحة بحيث لا يبقى معها تفويت لأنها مصلحة تداركية لكن بمقدار العمل على طبق الإمارة. وحينئذ بناء على هذا الإحتمال لا إشكال في عدم الإجزاء إذا إنكشف الخلاف في الأثناء وعدم التصويب أيضاً، وذلك لأن هذه المصلحة السلوكية إنما يحصل بها التدارك بمقدار ما يفوت من الواقع، ومن الواضح هنا أن الإمارة لم تفوت على المكلف صلاة الظهر، نعم هي فوتت عليه مصلحة فضيلة أول الوقت لأنها أشغلت به صلاة الجمعة، أما مصلحة أصل الصلاة الإدائية، لم تفوته عليه، لارتفاع التعبد في أثناء الوقت، وحينئذ لا يبقى موجب لبرهان «ابن قبة» في قبح تفويت مصلحة الواقع، وذلك لوجود مصلحة تداركية لأصل الصلاة الإدائية وإن فاته مصلحة فضيلة أول الوقت، ومقتضى إطلاق دليل الواقع وجوب الإعادة وعدم الإجزاء.

هذا إذا إنكشف الخلاف. وأما لو استمر به الجهل واستمرت حجية الإمارة إلى أن انتهى الوقت فلا بد من فرض أن الإمارة تدارك تمام الخسارة.

لكن يبقى الكلام هنا في وجوب القضاء وعدمه، وهنا يُقال كما ذكر السيد الخوئي<sup>(١)</sup> بأنه لا يجب عليه القضاء بعد ذلك وذلك لأن القضاء فرع الفوت والخسارة، «إقضى ما فات كما فات»، وهنا لم تحصل خسارة لأن

(١) محاضرات فياض ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

المفروض أن خسارة فوت الصلاة الإدائية تداركتها الإمارة وجبرتها بالمصلحة السلوكية وعليه فلا فوت، إذن فلا يجب القضاء.

ولكن الصحيح وجوب القضاء في المقام، لأن ما تداركته مصلحة سلوك الإمارة إنما هو بمقدار ما فات بسبب سلوك الإمارة، وما فات بسلوك الإمارة إنما هو مصلحة الوقت لا مصلحة ذات الصلاة التي يُتحفظ عليها دليل وجوب القضاء<sup>(١)</sup>، سواء قلنا بأن القضاء بالأمر الأول «صلّ في الوقت» أو أنه بأمر جديد إذ هنا مصلحتان، مصلحة في إيقاع نفس الصلاة، ومصلحة في خصوص إيقاع الصلاة في الوقت، ودليل «صلّ في الوقت» يتحفظ على كلتا المصلحتين، وأما دليل وجوب القضاء سواء كان بالأمر الأول أو بالأمر الثاني فإن لسانه على كل حال لسان تدارك ما تبقى، إذن فهو في مقام إستيفاء المصلحة القائمة في أصل الصلاة وبجامع الصلاة، ومعنى هذا، أن الإمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة وبقيت معمولاً بها إلى آخر الوقت قد فوتت على المكلف مصلحة فضيلة أول الوقت.

أما مصلحة ذات الصلاة فلم تفت لإمكان الحفاظ عليها، بالإتيان بها خارج الوقت، وهذا معناه لزوم الإتيان بها خارج الوقت وهو معنى القضاء.

نعم لو قلنا بأن دليل وجوب القضاء ليس في مقام تدارك وإستيفاء شيء من المصلحة الملحوظة في الأمر الإدائي بل له مصلحة أخرى قائمة به، ولو قلنا بأن تمام مصلحة الصلاة الإدائية تسقط بإنهاء الوقت وتُستوفى بالمصلحة السلوكية إذا قلنا هكذا، حيثنّذ بناء على هذا لا بأس بالقول بعدم وجوب القضاء لأن المصلحة بتمامها قد إستوفيت في المقام ولم يبق شيء للتدارك بالقضاء.

لكن هذا خلاف ظاهر دليل وجوب القضاء، فإن ظاهره تدارك شيء ممّا مضى لا أنه تأسيس مصلحة جديدة وملاك جديد، وعليه فبناء على هذا الإحتمال السادس ينبغي القول بوجوب الإعادة ووجوب القضاء لأن دليل

---

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

وجوب القضاء لسانه لسان التدارك وطلب إستيفاء بعض ما مضى .  
وعليه فهذا الإحتمال حاله حال الإحتمالات السابقة من ناحية عدم  
الإجزاء وعدم التصويب .

وإلى هنا يتضح أن الإحتمال الأول والثاني يقتضيان الإجزاء والتصويب ،  
بينما الإحتمال الثالث والرابع والخامس والسادس يقتضي عدم الإجزاء وعدم  
التصويب .

#### تنبيه:

كان المقصود من التصويب أنفاً ، أن قيام الحجة أو الإمارة أو الأصل ،  
يحدث تغييراً في الخطاب الواقعي والإرادة المولوية الواقعية بنحو من أنهاء  
التغيير قبل العمل بالإمارة ، بل يحدث هذا التغيير في الإرادة المولوية بمجرد  
قيام الحجة والإمارة على خلاف الواقع ، بينما الإجزاء هو عبارة عن حصول  
تغيير في الخطاب الواقعي وإحداث مصلحة في الجري على طبق الإمارة  
يتدارك بها بعض مصلحة الواقع ، لا بمجرد قيام الإمارة على خلاف الواقع ،  
وكانت خلاصة الإحتمال السادس القائل بالمصلحة السلوكية ، هي أن يكون  
في سلوك الإمارة مصلحة يُجبر بها بمقدار ما فات على المكلف بسبب سلوك  
هذه الإمارة لا بمجرد قيام الحجة على خلاف الواقع .

#### الإحتمال السابع:

هو ما ذكره المحقق الأصفهاني<sup>(١)</sup> . بهدف تصوير فرضية يصور فيها  
الإجزاء دون الوقوع في محذور التصويب ، وهذه الفرضية هي أن يُقال بالسببية  
بمعنى أن قيام الإمارة المخالفة للواقع يحدث ملاكاً فيما قامت عليه - أي في  
مؤداها ، حيث يكون مؤدى الإمارة ، كصلاة الجمعة مثلاً ، وافياً بالغرض  
الواقعي وتكون على حدّ صلاة الظهر من حيث وفائها بالملك الواقعي ،  
وبعبارة أخرى ، إن قيام الإمارة يحدث مصلحة وملاكاً في مؤداها يفني بمصلحة

(١) نهاية الدراية الأصفهاني: ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ .

وملاك الواقع المطلوب وهو صلاة الجمعة مطلقاً سواء فات على المكلف شيء أو لم يفت ولكن هذه المصلحة في مؤدى الإمارة في عرض مصلحة الواقع وليس من قبيل المصلحة السلوكية التي هي في طول مصلحة الواقع والتي هي جبراً لمقدار ما يفوت من الواقع .

ومن الواضح أن هذه الفرضية توجب الإجزاء لحصول الغرض، لأنه بالإتيان بمؤدى الإمارة يُستوفى الملاك الواقعي سواء انكشف الخلاف في الأثناء أو بعده وبناء على هذا لا داعي لوجوب إعادة.

لكن هنا يُسأل، في أنه إذا كان مؤدى الإمارة حاملاً للملاك الواقعي، إذن يلزم بمجرد قيام الإمارة أن ينقلب الملاك الواقعي من تعييني إلى تخيري بين الحكم الواقعي وما أدت إليه الإمارة بعد أن أصبح مؤدى الإمارة كالواجب من حيث وفائه بتمام الملاك الواقعي كما يلزم منه التبديل في الإرادة التعيينية للمولى إلى إرادة تخيرية للجامع بين مؤدى الإمارة والواجب الواقعي، وهذا تصويب .

ومن هنا حاول المحقق الأصفهاني تقديم عدة بيانات على استحالة إنقلاب الإرادة التعيينية للمولى إلى إرادة تخيرية، رغم صيرورة الملاك قائماً بالجامع بين مؤدى الإمارة والحكم الواقعي .

### البيان الأول:

هو عدم معقولية جعل الأمر بالجامع بين الظهر والجمعة . وتبديل الأمر الواقعي من الأمر التعييني إلى الأمر التخيري بالجامع بقيام الإمارة، وذلك أن الملاك القائم بمؤدى الإمارة إنما كان قائماً بمؤدى الإمارة، وهي صلاة الجمعة، لا بعنوان أنها صلاة الجمعة، وإلا فهي صلاة الجمعة قبل قيام الإمارة عليها، وإنما صارت صلاة الجمعة واجدة للملاك بقيام الإمارة المخالفة للواقع بما هي مخالفة للواقع، إذن فهذا الوجوب التخيري المدعى حدوثه لا بد وأن يكون وجوباً تخييرياً بالجامع منوطاً بقيام الإمارة على الخلاف، فإن لم تقم

الإمارة على خلاف الواقع فيجب الظهر تعييناً وحيثئذٍ يصبح واضحاً استحالة جعل الأمر بالجامع وذلك لإستحالة<sup>(١)</sup> وصوله إلى المكلف وإحرازه له لأن إحراز الوجوب المشروط لا يكون إلا بإحراز شرطه الذي هو قيام الإمارة المخالفة للواقع.

ومن الواضح أن المكلف إذا علم بمخالفة الإمارة للواقع فسوف ترتفع حجبتها، وحيثئذٍ سوف يجب عليه صلاة الظهر تعييناً لأنه خرج عن موضوع دليل الحجية، لأنه لم يبق شاكاً.

وإن فرض أنه لم يعلم بمخالفتها للواقع وكان شاكاً، إذن فلم يحرز الشرط في الوجوب، لأن الشرط في وجوب الجامع تخييراً هو قيام الإمارة على خلاف الواقع.

إذن فوجوب الجامع سنخ وجوب لا يُعقل وصوله ولا يُعقل إحرازه، لأن شرطه قيام الإمارة المخالفة للواقع وهذا الشرط إن عُلم، فقد خرج المكلف عن كونه شاكاً وبهذا يخرج عن موضوع دليل الحجية، وبه تسقط الإمارة عن الحجية، وإن لم يُعَلَم إذن هو لم يصل الشرط إليه، إذن لم يصل المشروط إليه، إذن هو لم يعلم بتوجه الأمر بالجامع إليه.

وقد أُجيب عن هذا البيان، بما مجمله، أنه بالإمكان فرض الأمر التخيري بالجامع مع أخذ قيد الإمارة المخالفة في أحد شقي الواجب التخيري لا الوجوب، فالوجوب من أول الأمر مطلق ثابت في حق كل مكلف دون أن يكون مقيداً بقيام إمارة مخالفة للواقع، ومن قامت عنده الإمارة يعلم بأنه يمثل هذا الجامع ضمن أحد شقيه على كل حال.

وأما تفصيل الجواب هو أن يُقال، أن هذا البيان إنما يكون صحيحاً إذا فرض أننا أخذنا الشرط قيداً في الوجوب، لأن وصول الوجوب موقوف على

---

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني ج ١ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١.

وصول شرطه، وشرطه لا يُعقل أن يصل في المقام.

ولكن إذا أخذنا هذا الشرط قيداً في الواجب لا في الوجوب، فإن الوجوب التخيري مطلق من أول الأمر وثابت على كافة المكلفين دون أن يكون مشروطاً بمن قامت عنده الإمارة على الخلاف، وإنما هو وجوب مطلق متعلق بالجامع بين صلاة الظهر، التي هي المأمور به الواقعي وصلاة الجمعة المقيّدة بأن تكون مفاد إمارة كاذبة، وهذا القيد كبقية القيود في الجمعة مثل الخطبة والعدد، في كونها مفاد إمارة كاذبة، وحيثُذ، يكون هذا الشرط قيداً في أحدِ عِدلي الواجب التخيري، إذن مثل هذا الوجوب يمكن وصوله إلى المكلف، وبهذا يمكن للمكلف الذي قامت عنده الإمارة أن يمثل هذا الجامع عن طريق إمثاله أحد شقيه على كل حال، غاية الأمر، أن المكلف إذا لم تقم عنده إمارة مخالفة، فحيثُذ أحد فردي هذا الجامع لا يتحقق، وهو الجمعة في المثال، ولكن الوجوب على كل حال قائم بالوصول بالنسبة إليه.

إذن فهذا البيان قائم على تخيل أن الشرط شرطاً في الوجوب، مع أنه بالإمكان أن يؤخذ شرطاً للواجب، إذن فهذا البيان غير تام.

### البيان الثاني:

لإستحالة إنقلاب الإرادة المولوية في التعينية إلى التخيرية هو أن الجامع بين صلاة الظهر والجمعة لو فرضنا أن القيد قيداً في الواجب، أي صلاة الجمعة التي قامت الإمارة على وجوبها خلافاً للواقع، وحيثُذ هذا الجامع لا يتحقق ولا يُتعقل إلا مع الوجوب التعيني لصلاة الظهر. لأنه من دون وجوب تعيني لصلاة الظهر، لا يبقى معنى لصلاة الجمعة التي قامت الإمارة فيها على خلاف الواقع إذ لا واقع حيثُذ في البين حتى تقوم الإمارة على خلافه لأن هذا الجامع هو جامع بين فردين وأحد هذين الفردين لا يُتعقل إلا مع الوجوب التعينية والإرادة التعينية لصلاة الظهر إذ لو لم تكن الإرادة التعينية لصلاة الظهر محفوظة فلا يُتعقل قولنا صلاة الجمعة التي قامت الإمارة فيها على خلاف الواقع إذ أيمتى كان هناك واقع حتى تقوم الإمارة على خلافه،

إذن فهذا الجامع سنخ جامع لا يُعقل إلا مع إنحفاظ الوجوب التعيني لصلاة الظهر فكيف يكون منفكاً عن هذا الوجوب التعيني .

وكيف ينقلب هذا الوجوب التعيني إلى وجوب تخيري، إذ بمجرد زوال هذا الوجوب التعيني يزول تعقل هذا الجامع .

وبعبارة أخرى أن الجامع بين الواقع ومؤدى الإمارة المخالفة للواقع ليس له تقرر لولا الأمر التعيني بالواقع، إذ لو كان الأمر الواقعي تخيرياً لما أمكن تعلق الإمارة بما يخالف الواقع .

ويُجاب عن هذا البيان، بأن الجامع بما هو مفهوم من المفاهيم يمكن تعقله حتى قبل الوجوب التعيني، وإنما لا يوجد في الخارج في ضمن أحد فرديه إلا بعد الوجوب التعيني .

وتوضيحه، إن الجامع بين الظهر والجمعة القائمة بالإمارة فيها على خلاف الواقع، هذا الجامع كمفهوم من المفاهيم نتقله بلا حاجة إلى وجوب تعيني، وهذا التعقل الذي هو شرط في جعل الوجوب التخيري على الجامع هو موجود قبل الوجوب التخيري، نعم هذا الجامع، أحد فرديه المقيّد بالإمارة المخالفة للواقع، هذا الفرد لا يُعقل وجوده خارجاً إلا مع الوجود التعيني، وفرق بين أن يكون هذا الجامع ممّا لا يُعقل تقررّاً ومفهوماً قبل الوجوب التعيني، وبين أن لا يُعقل وجوداً وتحققاً في ضمن أحد الفردين قبل الوجود التعيني .

وما هو واقع في المقام، هو أن هذا الجامع ممّا لا يُعقل وجوداً وخارجاً في ضمن أحد الفردين، وهو مؤدى الإمارة، إلا مع وجوب تعيني في الواقع، لأنّه لا يُعقل تقررّاً وتصوراً إلا مع وجوب تعيني .

ولذلك كان هذا البيان لا يرجع إلى محصل .

وحقيقة المطلب أنه في مثل هذه الفرضية يستحيل تعلق الإرادة التعينية للمولى بصلاة الظهر، لأن الإرادة التعينية لصلاة الظهر كما بيّنا في بحث

الإرادة والاختيار، من أن الإرادة إنما تنشأ من مصلحة وملاك في متعلقها لا في نفسها، إذن فهذه الإرادة التعيينية لصلاة الظهر موقوفة على ملاك تعيني في متعلقها، والمفروض أنه لا يوجد ملاك تعيني لصلاة الظهر لأن المفروض أن صلاة الجمعة بديل لها، إذن لا يُعقل نشوء هذه الإرادة التعيينية لأن الإرادة التعيينية لصلاة الظهر فرع ملاك تعيني لها، والمفروض عدم هذا الملاك، نعم نفس الإرادة فيها ملاك لأن الإرادة التعيينية ينشأ منها بركة وهذه البركة هي أن صلاة الجمعة سوف تصبح ببركة هذه الإرادة التعيينية ذات مصلحة، وهذه فائدة قائمة بنفس الإرادة، ولكن بيّنا سابقاً أن الإرادة لا تنشأ من مصلحة في نفسها وإنما تنشأ من مصلحة في متعلقها.

### البيان الثالث:

هو أن تحقق الملاك في الجامع موقوف على تعلق الأمر بالواقع تعييناً إذ لولا ذلك لم تكن الإمارة متعلقة بما يخالف الواقع فلا يمكن أن يوجب ذلك إنقلاب الأمر التعيني إلى الأمر التخييري بالجامع، فإن الشيء يستحيل أن ينفي علته ويلزم من وجوده عدمه.

ويُجاب عليه نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فيقال، بأن الوصول إلى هذه النتيجة المستحيلة، وهي لزوم نفي الشيء لعلته وبالتالي لنفسه إنما كان بسبب أمرين، أحدهما، إفتراض تولد ملاك في الجامع من الأمر التعيني - بالواقع، والآخر، إفتراض أنه إذا صار الملاك في الجامع لا محالة حينئذٍ ينتفي الأمر التعيني بالواقع ويتبدل إلى الأمر التخييري بالجامع وحينئذٍ يُقال بأنه لماذا يكون فساد هذه النتيجة برهاناً على بطلان الأمر الثاني، فليكن برهاناً على بطلان الأمر الأول.

وأما حلاً، فيقال، بأن كون الملاك في الجامع ليس موقوفاً على تعلق الأمر التعيني بالواقع، وإنما إمكانية الإتيان بالفرد الثاني من هذا الجامع خارجاً - وهو العمل بمؤدى إمارة مخالفة للواقع - هو المتوقف على تعلق

الأمر التعيني بالواقع، وبهذا يتبين أن تصوير السببية بهذا الاحتمال السابع غير معقول في نفسه.

كما يتلخص من جميع ما ذكرنا بطلان الأجزاء في الأحكام الظاهرية لتلازم الأجزاء والتصويب فيها، إذ في الاحتمالين الأولين يثبت الأجزاء والتصويب معاً وفي الثالث والرابع والخامس والسادس لا يثبت أجزاء ولا تصويب والاحتمال السابع غير معقول في نفسه.

إلا أن هذه الملازمة بين الأجزاء والتصويب بناءً على السببية، إنما هو في الأجزاء بملاك الإستيفاء لا بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك، إذ تقدم وقتنا في مسألة الأوامر الإضطرارية بأن الأجزاء له ملاكان، أحدهما، أن يكون الفعل المجزي عن الواقع مستوفياً لملاك الواقع، والثاني، أن يكون الفعل المجزي عن الواقع غير مستوفٍ لملاك الواقع لكن مع إيقاعه يتعذر إستيفاء ملاك الواقع كما لو كان منجزاً عن حصول المصلحة المطلوبة من الواقع. بحيث لو أتى بالصلاة الواقعية بعد ذلك أيضاً لا يترتب عليها المصلحة والملاك الواقعي.

وبعبارة أخرى، أن الملازمة بين الأجزاء والتصويب إنما هو في الأجزاء بملاك الإستيفاء، وأما الأجزاء بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك فبالإمكان تحققه ثبوتاً من دون تصويب، وذلك كما إذا فرض أن الحكم الظاهري يتضمن مصلحة مضادة مع مصلحة الواقع بحيث لا يمكن تحصيلهما معاً وحينئذٍ، فمع تحصيل إحداهما تتعذر الأخرى من دون لزوم التصويب والأمر بالجامع بينهما لأن المصلحة الواقعية تعيينية، وإنما تحدث الملازمة بين الأجزاء والتصويب بملاك الإستيفاء لأنه هناك لا بد من حدوث الانقلاب من التعينية إلى التخيرية وهو معنى التصويب.

وأما هنا في الأجزاء بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك فيمكن تحقق الأجزاء من دون تصويب، أما الأجزاء فلو ضوح أن المكلف بعد أن يصلي الجمعة عملاً بالإمارة، حينئذٍ إذا إنكشف له الخلاف فلا تجب عليه الإعادة لأن الإعادة إنما تجب تحصيلاً للملاك الواقعي والمفروض في المقام أن

الملاك الواقعي أصبح متعذر الإستيفاء لأن المكلف إستوفى مصلحة أخرى مضادة مع الملك الواقعي، إذن فلا معنى لوجوب الإعادة وهذا معنى الإجزاء.

وأما عدم التصويب، أي بقاء الحكم الواقعي وهو وجوب صلاة الظهر فهو باق على وجوبه التعيني دون أن ينقلب من التعينية إلى التخيرية لأن المفروض أن صلاة الجمعة - مؤدى الإمارة - لم تصبح عدلاً لصلاة الظهر في الملك الواقعي بحيث أن الملك الواقعي يُستوفى تارة بهذا، وأخرى بذاك، ليس الأمر كذلك، لأن المفروض أن مؤدى الإمارة - صلاة الجمعة - ليست مستوفية لملك الواقع بل بها ملك آخر برأسه، إذن فلا موجب للإنقلاب من التعينية إلى التخيرية، وبهذا يكون قد إجتمع الإجزاء مع عدم التصويب.

وقد يُشكل على عدم إجتمع الإجزاء مع التصويب بما حاصله.

أنه إذا فرضتم أن المصلحة القائمة في الحكم الظاهري - كصلاة الجمعة مثلاً - المضادة للمصلحة القائمة في الحكم الواقعي - كصلاة الظهر مثلاً - إذا فرضتم أن كلتا المصلحتين بدرجة واحدة من الأهمية في نظر المولى مع كونهما متضادتين إذن فيلزم على المولى أن يجعل أمره تخييرياً وعليه ينقلب التعيني إلى التخيري وليس معنى هذا إلا التصويب. لأنه بعد عدم إمكان الجمع بينهما لا مرجح لإحدهما على الأخرى، وإذا فرضتم أن إهتمامه بمصلحة الحكم الواقعي - كصلاة الظهر مثلاً - أشد من إهتمامه بمصلحة الحكم الظاهري - كصلاة الجمعة مثلاً - إذن فكيف يأمر بالحكم الظاهري، أو قل أنه لا معنى للأمر الظاهري لأنه يفوّت مصلحة الواقع الأهم.

ويُجاب على هذا بأنه يمكن اختيار كلا الشقين ودفع الإشكال، ونختار أولاً الشق الأول القائل بأن المصلحتين المتضادتين متساويتان وبه ينقلب أمر المولى إلى التخير.

وجوابه هو أنه لا موجب لإنقلاب الأمر الواقعي إلى التخيرية، وذلك

لأن هاتين المصلحتين هما تعيينيتان لا مصلحتان على سبيل البدل، لأن المفروض أن إحداهما لا تستوفي الأخرى، غاية الأمر أنهما يتزاحمان خارجاً لأن المكلف لضيق قدرته لا يمكنه أن يأتي بمؤدى الحكم الظاهري - الجمعة - ويستوفى مصلحته، وكذلك يأتي بمؤدى الحكم الواقعي - الظهر - ويستوفى مصلحته للتضاد بينهما، وحيث يُقال، بأن التزاحم إنما يقتضي استحالة الأمرين الفعلين المنجزين بالتزاحمين بأن يكون المتزاحمان كلاهما منجز وفعلي وواصل. وأما إذا كان أحد الخطابين واصل دون الآخر فلا سبيل حينئذٍ إلى المزاحمة بينهما، وهذا هو أحد فروق باب المزاحمة عن باب المعارضة، فإنه في باب التعارض خطاب صلّ يعارض خطاب لا تصلّ، سواء وصل خطاب لا تصلّ أو لم يصل.

ولكن في باب التزاحم فإن خطاب «أزل النجاسة» عن المسجد إنما يتزاحم مع خطاب «صلّ» فيما إذا وصل كلا الخطابين إلى المكلف وأما إذا لم يصل أحدهما إلى المكلف فلا تزاحم بينهما ويبقى كل من الخطابين على واقعه وحدوده دون أن يقع المكلف في ضيق وعجز من الخروج عن عهدة هذين الخطابين، وفيما نحن فيه من هذا القبيل، فإن خطابي الحكم الواقعي والحكم الظاهري وإن كانا متزاحمين ملاكاً لكنهما غير واصلين معاً بل لا يُعقل وصولهما معاً إلى المكلف وإلا لارتفع الحكم الظاهري بوصول الواقعي، لأن فرض وجود الحكم الظاهري إنما هو الشك في الواقع، والواقع غير واصل، وما دام هكذا أمرهما وصول أحدهما يساقو عدم وصول الآخر إذن فلا منافاة بينهما ويبقى كل منهما تعيينياً على حاله دون إنقلاب إلى التخييري، لأن المقتضي للأمر التعيني بالواقع، وهو المصلحة التعينية موجود، والمانع وهو المزاحم مفقود.

أما كون المقتضي موجود فلأن المصلحة تعيينية وهي تقتضي خطاباً تعيينياً، وأما كون المانع مفقود فلأن المانع هو المزاحمة والمزاحمة إنما تكون مانعاً فيما إذا وصل كلا الخطابين وهنا لا يُعقل وصول كلا الخطابين لأن

وصول أحدهما يساوق عدم وصول الآخر خلافاً لباب التعارض فلا يلزم تصويب .

وأما إذا إخترنا الشق الثاني، وهو الفرض القائل بإشتمال الحكم الظاهري على مصلحة أقل بمراتب من المصلحة الموجودة في الأمر الواقعي مع بقاء الأمر الواقعي على التعيينية، إذن فكيف يُعقل من المولى أن يأمر بمؤدى الحكم الظاهري مع أنه يفوت على المولى المصلحة الواقعية وهو قبيح .

وهذا التوهم، وهو إشكال لزوم التفويت هو عينه إشكال ابن قبة المعروف في باب الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية .

وفي الجواب عليه، إما أن نقول بأن هذا التفويت قهري على كل حال كما هو مبنى الطريقة، جعل المولى هذا الحكم الظاهري أو لم يجعل . وإما أن نجيب عليه بالالتزام بوجود مصلحة بنفس التعبد والجعل يُتدارك بها التفويت، أو غير ذلك، فإما بهذا أو بذاك لأجل أن نتعقل جعل الحكم الظاهري في المقام، وعليه فقد إتضح أن اجتماع الإجزاء مع عدم التصويب معقول في باب الأحكام الظاهرية بملاك التعذر والمضادة بين المصلحتين لا بملاك الإستيفاء، وهذا تمام البحث في المقام الأول وهو فيما إذا إنكشف الخلاف وجداناً وقيناً .

### المقام الثاني:

وهو فيما إذا إنكشف خلاف الحكم الظاهري بالتعبد، فهناك حالتان .

الحالة الأولى: هي أن ينكشف الخلاف في الإمارة التي تكون مُثبتة للوازمها ولتمام أثارها، فمن صلى الجمعة بإستصحاب وجوبها ثم إنكشف الخلاف بحجة معتبرة، كرواية صحيحة تدل على وجوب صلاة الظهر تعييناً في يوم الجمعة، حينئذ لا إشكال في إنه يترتب على هذا الإنكشاف وجوب الإعادة داخل الوقت والقضاء في خارجه دون فرق بين كونه بالأمر الأول أو

الأمر الثاني، ومن دون فرق بين كون موضوعه عدم الإتيان أو عنوان الفوت، لأن هذه الإمارة حتى لو لم تكن موجودة من أول الأمر لكن مؤداها، وهو ما يخبر به الثقة، ناظر إلى الحاضر والماضي والمستقبل هو مدلول التزامي للإمارة نفسها مطلقاً.

الحالة الثانية: وهي فيما إذا إنكشف الخلاف بالأصل، فله عدة حالات تقع في عدة صور.

الصورة الأولى: هي أن ينكشف الخلاف بالإستصحاب في شبهة موضوعية كمن توضعاً فشك ببعض أفعال الوضوء بعد الدخول في فعل آخر، فتمسك بإطلاق أدلة قاعدة التجاوز، فبنى على صحة وضوئه وصلّى به، وبعد الصلاة بهذا الوضوء إنكشف له الخلاف في الأثناء أو بعد خروج الوقت، إنكشف له أن قاعدة التجاوز مخصّصة في المقام وأن الوضوء بلحاظ صحيحة زراة أخرج من إطلاق قاعدة التجاوز وحينئذ يجري في حقه إستصحاب عدم الإتيان بالفعل المشكوك لأنه صار يشك في أنه هل غسّل يده اليمنى أو لم يغسلها، والمفروض أنّ قاعدة التجاوز هنا مخصّصة، إذن يجري في حقه إستصحاب عدم الإتيان وهذا الإستصحاب إن فرضناه أنه في داخل الوقت فلا إشكال في كونه منجزاً للصلاة بالوضوء والإتيان به مرة أخرى، لأن المكلف كان يعتمد على قاعدة التجاوز ثم تبين له، إمّا إجتهاداً أو تقليداً أن قاعدة التجاوز غير مجعولة في مراتب الوضوء لكونها مخصّصة في المقام، إذن فالمنجز في حقه إعادة الوضوء في داخل الوقت لإستصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك من وضوئه، وأما إذا كان إنكشاف الخلاف بالإستصحاب بعد إنتهاء الوقت، كما لو تخيل جريان قاعدة التجاوز في طول الوقت فأجراها ثم بعد خروجه إلّفت إلى عدم جريان قاعدة في موارد الوضوء لكونها مخصّصة كما تقدم فأجرى إستصحاب عدم الإتيان فهنا أيضاً لا إشكال في وجوب القضاء إذا كان وجوبه بالأمر الأول ولم يكن بأمر ثاني إذ عدم الإتيان يثبت بإستصحاب عدم الإتيان لأن الأمر الأول معلوم التوجه إلى المكلف

ويشك في إمتثاله وعدم إمتثاله فباستصحاب عدم الإتيان هنا يثبت عدم الإمتثال إذن فلا بدّ للمكلف من الإتيان به وأمّا إذا قلنا بأن القضاء إنما هو بالأمر الثاني، فإن قيل بأن موضوع هذا الأمر الثاني هو «عدم إتيان الصلاة في الوقت» أي أن من لم يأت بالصلاة في الوقت يجب عليه القضاء، فكذلك ينفع إستصحاب عدم الإتيان لتتقبح موضوع وجوب القضاء، لأن موضوعه هو عدم الإتيان، فباستصحابه يثبت موضوعه فيحكم بوجوب القضاء.

وأما إذا قلنا بأن موضوع القضاء بالأمر الثاني إنما هو «الفوت والخسارة» الذي هو لازم عقلي لعدم الإتيان، فحينئذٍ يشكل إثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان لأن استصحاب عدم الإتيان لا يثبت عنوان «الفوت» فيكون الإستصحاب من هذه الناحية مثبتاً، وهو غير مثبت كما هو مقرر في محله، وعلى هذا فلا يثبت وجوب القضاء بل يجري في حق هذا المكلف حينئذٍ إصالة البراءة<sup>(١)</sup> عن وجوب القضاء.

إلا أن الكلام لو تمّ من ناحية صناعية، إلا أنه غير تام من الناحية الفقهية. وذلك أن دعوى أن الإستصحاب لا يثبت به وجوب القضاء فيما إذا كان موضوعه «الفوت» هذه الدعوى لا تختص بخصوص ما إذا جرى الإستصحاب بعد فوات الوقت بل تتم أيضاً فيما لو جرى الإستصحاب في أثناء الوقت، فلو فرض أنه التفت قبل الغروب وشك في أنه صلى أم لم يصل، فهنا الأصل الجاري هو إستصحاب عدم الإتيان فيتجزر عليه وجوب الإتيان بالصلاة، فلو فرض أن هذا المكلف أهمل ولم يأت بالصلاة إلى أن فات وقت الفريضة حينئذٍ سوف يشك أيضاً في توجه أمر جديد إليه، والمفروض أنه لا يمكنه إثبات موضوعه بالإستصحاب لأنه إستصحاب مثبت، إذن فتجري البراءة في حقه لأن هذا الإستصحاب لا يثبت الفوت والخسارة، وعليه، فلا يجب عليه القضاء وكون هذا الإستصحاب قد جرى في حقه قبل الغروب أو بعد

---

(١) كفاية الأصول: المشكيني ج ١ ص ١٣٥.

الغروب، لا دخل له في نكته أن موضوع وجوب القضاء الواقعي هو الفوت والخسارة وباستصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت الواقعي لأنه إستصحاب مثبت فلا يجب القضاء مع أنه لا نظن بفقيه أن يلتزم بذلك وإن إلترم بعضهم بعدم وجوب القضاء لو كان جريان الإستصحاب في حقه بعد خروج الوقت، ولكن من حين كونه في الوقت كان مخاطباً بخطاب لا تنقض اليقين بالشك، حينئذ لا يُظن في حقه عدم وجوب القضاء، مع أن هذه الصناعة تجري فيما إذا جرى الإستصحاب في حقه في الوقت لأنه مثبت.

وخلاصة المسألة أن كلام صاحب الكفاية غير تام لأنه يُنقض عليه بأنه يلزم منه عدم وجوب القضاء حتى إذا انكشف الخلاف في الوقت ولكنه قصر ولم يأت بما فات حتى خرج الوقت، إذ سوف يشك أيضاً في توجه أمر جديد إليه ولا يمكن إثبات موضوعه بالإستصحاب فتجري في حقه البراءة.

وقد يُقال بأن الإستصحاب إذا جرى في الوقت فحينئذ نفس هذا الإستصحاب يُحدث وجوباً ظاهرياً، وهذا الواجب الظاهري الذي ثبت بالإستصحاب قد فات يقيناً، فيجب عليه قضاؤه لأن كل ما فات يجب قضاؤه، وهذا بخلاف ما إذا لم يجر الإستصحاب في حقه في أثناء الوقت وإنما جرى بعد خروج الوقت فإنه حينئذ لم يَقُته شيء، لا الواجب الواقعي، ولا الواجب الظاهري لأنه لم يحرز فوت شيء، أما الواجب الواقعي فلأن إثبات فوته بإستصحاب عدم الإتيان فهو مثبت، وأما الواجب الظاهري فلأنه لم يكن في حقه وجوب ظاهري حينئذ ليفوت.

كل هذا قد يُقال للتخلص مما أشكلنا به.

ولأجل إبداء الفرق بين ما إذا كان الإستصحاب جارياً في حقه في أثناء الوقت فتسامح ولم يأت به إلى أن خرج الوقت، وبين ما إذا لم يكن الإستصحاب جارياً في حقه إلا بعد خروج الوقت.

ولكن هذا الفرق تتوقف تماميته على دعوى الإستظهار من دليل وجوب القضاء .

وتوضيحه، أن دليل وجوب القضاء وهو «إقضى ما فات كما فات» إذا إستظهرنا منه أنه إنشاء للأمر بالقضاء، إلا أنه أمر نوعي غير محدّد اللون وإنما يتحدّد لونه بتحدّد لون ما فات، فإن كان ما فات واجباً فيجب القضاء وإن كان مستحباً فيُستحب وإن كان واجباً واقعياً فيجب القضاء واقعياً، وإن كان ظاهرياً فيجب القضاء ظاهرياً، وهذا معنى كون الأمر بالقضاء أنه نوعي غير محدّد اللون، وهذا من قبيل أن نقول الميسور لا يسقط بالمعسور، حيثُذ الميسور يكتب من المعسور فإن كان المعسور واجباً فالميسور مثله، وهكذا وحيثُذ، فإذا إستظهرنا من دليل وجوب القضاء أنه من قبيل قاعدة الميسور وأنه إنشاء لأمر نوعي غير محدّد اللون، حيثُذ لا بأس بالترقة المتقدمة في المقام بين جريان الإستصحاب في أثناء الوقت فيثبت به وجداناً فوت الواجب الظاهري فيجب قضاؤه وجوباً ظاهرياً، لأن لونه تحدّد بلون ما فات، وإن فُرض أن الإستصحاب لم يُجره حتى مضى الوقت وإنتهى، إذن هنا لم يُحرز فوت شيء، لا الفوت الواقعي، لأن استصحاب عدم الإتيان لا يُحرز الفوت الواقعي، ولم يحرز الفوت الظاهري إذ لم يَفُت شيء ظاهري في الوقت فلا يجب عليه القضاء، وحيثُذ تجري في حقه البراءة، وبناء على هذا الإستظهار تكون فرضية التفرقة صحيحة .

وأما إذا لم نقبل هذا الإستظهار وقلنا بأن «إقضى ما فات كما فات»، هو حكم متعين الهوية واللون، أي أنه حكم واقعي كما هو الحال في سائر أدلة الأحكام الواقعية كما في دليل «صلّ الجمعة وصلّ الظهر وصم شهر رمضان» وعليه فوجوب القضاء يكون وجوباً واقعياً .

وبناء على هذا، فإن كان موضوع هذا الوجوب الواقعي هو فَوْت هذا الواجب الواقعي بالخصوص، إذن فلا يمكن إحراز فَوْت الواجب الواقعي بإجراء إستصحاب عدم الإتيان في الوقت وعليه فلا يجب القضاء، وإن كان

موضوع هذا الوجوب الواقعي هو فوت مطلق الواجب، أي سواء كانت الفريضة واقعية أو ظاهرية فبالإستصحاب يثبت وجوب ظاهري فيكون قد فات فيجب القضاء، لكن لازمه حيثُ أن يكون وجوب القضاء واقعياً لأجل هذا الفوت، بحيث لو فرض في علم الله أنه كان قد أتى بالصلاة قبل الإستصحاب ولم يكن بذمته صلاة وإنما هو مجرد وجوب ظاهري مع هذا يجب عليه القضاء واقعاً، لأن موضوع وجوب القضاء هو الفوت وقد تحقق.

وبعبارة أخرى أن موضوع هذا الوجوب الواقعي إن كان هو فوت الواقع فلا يمكن إحرازه وإن كان هو الأعم من الواجب الواقعي أو الظاهري فلازمه، أن من جرى في حقه الإستصحاب داخل الوقت ولم يأت بالواجب حتى خرج الوقت، لازمه أنه يجب عليه القضاء في خارج الوقت كوجوب واقعي، أي حتى إذا إنكشف بعد الوقت أن صلاته في الوقت كانت صحيحة، وهذا أيضاً مما لا يلتزم به فقيه.

إذن فحلّ الإشكال مبني على أن يكون الأمر بالقضاء أمراً نوعياً غير محدّد الصبغة وهذا الإستظهار ليس ببعيد ولا ينبغي أن يُستنكر على ذلك ويُقال، أنه كيف شدّ دليل وجوب القضاء عن أدلة الواجبات الأخرى، إذ أن أدلتها تُحمّل على كون الواجب واقعياً فكيف يُحمّل هنا على كونه أمراً نوعياً وليس واقعياً، ولا ظاهرياً إلا بحسب الموارد؟.

والفرق واضح، فإن دليل «إقضى ما فات كما فات» ليس أمراً تأسيسياً ابتدائياً من قبيل أمر «صلّ الظهر أو الجمعة» بل هو أمر إيقائي، أي إبقاء ما فات ببعض مراتبه فلسانه لسان إبقاء ما مضى ببعض مراتبه، إذن فهو تابع للون ما مضى فهو يكتسب لونه من لون ما مضى.

وبعبارة أخرى، إن دليل القضاء حيث يُستظهر كونه لتدارك ما فات على المكلف داخل الوقت فلا ينبغي الإستنكار عليه كونه شدّ عن أدلة الواجبات الابتدائية الصرفة كونها تُحمّل على أنها واجبات واقعية في حين أنه أمر نوعي لا هو واقعي ولا ظاهري.

من هنا يُقال بأنه لا يبعد استظهار كونه تبعاً للشيء المتدارك فهو كقاعدة الميسور، فإن كان المتدارك واجباً واقعياً فهو واجب واقعي، وإن كان المتدارك ظاهرياً فهو واجب ظاهري يرتفع بإكتشاف صحة الفريضة الواقعية.

وبناء على هذا يمكن التفرقة حيثُ بين من إنكشف له الخلاف في داخل الوقت وقصر ولم يأتِ بالواجب حتى خرج الوقت فيجب عليه القضاء لما فاته من الفريضة المنتهزة عليه في الوقت ما دام أنه لم ينكشف له صحة عمله الواقعي، وبين من إنكشف له الخلاف في خارج الوقت.

والخلاصة، أنه بناء على ذلك يمكن التفرقة بين ما إذا كان الإستصحاب جارياً داخل الوقت أو جارياً بعد خروج الوقت، هذا كله فيما إذا كان انكشاف الخلاف بأصل موضوعي كإنكشافه بإستصحاب عدم الإتيان في موارد الشك في الإمتثال وعدمه.

الصورة الثانية: وهي فيما إذا كان إنكشاف الخلاف بإستصحاب حكمي، وهو إستصحاب بقاء الوجوب، كمن كان يتخيل في يوم الجمعة وجود دليل إجتهادي حاكم على إستصحاب وجوبها، إلّا أنه بعد خروج وقتها إنكشف له عدم وجود دليل حاكم على هذا الإستصحاب، فتمت في حقه أركان هذا الإستصحاب فعاد ليستصحب بقاء وجوب الجمعة لأنه كان ثابتاً ومتيقناً في عصر حضور المعصوم، والآن يشك في بقاء هذا الوجوب، فيستصحب بقاء وجوبها.

وهنا إن فرضنا أن إستصحاب بقاء وجوب الجمعة كان في داخل الوقت، وكان قد صلى الظهر في أول الوقت لوجود دليل إجتهادي عليه لكنه غير حاكم على إستصحاب وجوب الجمعة، حيثُ في مثل ذلك لا إشكال في كون هذا الإستصحاب منجزاً لوجوب الجمعة، وعليه لا إشكال في وجوب الإتيان بها في داخل الوقت، وفي خارج الوقت لا إشكال في وجوب قضائها

ظهراً، بناء على أن وجوب القضاء بالأمر الأول أو أن موضوعه عدم الإتيان لا الفوت.

وأما لو فرض أن المكلف بعد أن أجرى إستصحاب بقاء وجوب الجمعة ولم يُصلِّها تهاوناً حتى فات الوقت، فيجب عليه قضاء الجمعة بالقضاء المناسب لها وهو قضاؤها ظهراً أيضاً، إذ هنا يأتي نفس التقريب المتقدم في الصورة الأولى من إثبات وجوب القضاء بهذا الإستصحاب، وذلك بأن يُقال، بأن دليل وجوب القضاء مفاده أمر نوعي تابع من حيث اللون للون ما فات، فإن كان ما فات ظاهرياً فيجب القضاء ظاهرياً، وهنا قد فات عليه وجوب استصحابي ظاهري، وهذا الوجوب الظاهري قد فات يقيناً فيجب عليه قضاؤه من لونه.

وأما لو فرض أن المكلف لم يجرِ إستصحاب وجوب الجمعة إلا بعد انتهاء الوقت وكان قد صلى الظهر في داخل الوقت، فهل يجب عليه قضاء الجمعة أو لا يجب؟. هنا يأتي نفس التفصيل السابق في الصورة السابقة، فيُقال بأنه إن كان وجوب القضاء موضوعه «عدم الإتيان بالواجب»، فهذا الموضوع متحقق في المقام بالإستصحاب، لأن «عدم الإتيان بالواجب» ينحل إلى جزئين أحدهما «عدم الإتيان بشيء»، وثانيهما، «أن يكون ذاك الشيء واجباً»، أما الأول فثابت يقيناً لأنه لم يأت بالجمعة يقيناً، وأما كون الثاني واجباً فقد ثبت بالإستصحاب، وبضم الوجدان واليقين إلى التبعّد يتنقح موضوع وجوب القضاء، إذن فيجب القضاء. هذا فيما إذا كان موضوع وجوب القضاء هو «عدم الإتيان».

وأما إذا كان موضوع وجوب القضاء هو «الفوت والخسارة» فحينئذ لا يمكن إثبات «الفوت» بإستصحاب الوجوب، إلا بناءً على الأصل المثبت كما تقدم.

وقد يُتوهم هنا أيضاً إثبات «الفوت» بالإستصحاب، ليكون موضوعاً لوجوب القضاء، من دون الوقوع في الأصل المثبت، حيث يُقال، بأنه يجب

القضاء حتى لو قيل بأن موضوعه «الفوت» وذلك، لأن الموضوع مركب من جزءين، «فوت شيء»، «وكون ذاك الشيء واجباً»، وفي المقام، فوت الشيء متحقق، إذ قد فاتته الجمعة بالوجدان واليقين، وكل الشيء الفاتت واجباً، هو أيضاً ثابت بالإستصحاب، فيثبت موضوع وجوب القضاء، خلافاً للصورة الأولى.

وجواب هذا التوهم هو أن يُقال، بأن موضوع وجوب القضاء بناءً على أن يكون هو «الفوت» لا يصح أن يُجعل مركباً من جزءين، وإن كان إستظهار التركيب بين القيود هو مقتضى القاعدة العرفية في موضوعات التكليف، بل لا بدّ وأن يكون الموضوع في المقام مأخوذاً بنحو التقييد، فيكون الموضوع فوت الشيء الواجب بما هو واجب بحيث أن الفوت والواجبية أخذ أحدهما مقيداً بالآخر، والنكتة في لزوم أخذ أحدهما مقيداً بالآخر، هو أن الفوت لا يتحقق إلا إذا إنتزع من خصوص عدم الإتيان بشيء له مزية، فالفوت لا يُضاف إلى صلاة الجمعة أو أي صلاة أو فعل بما هو صلاة جمعة أو فعل، حيث لا يُقال لمن فاتته صلاة ثلاث ركعات في النهار أنه فاتته، ذلك لأنه لم تُشرع في حقه ثلاث ركعات في النهار، فالفوت في الحقيقة أمر متزع عن وجوب الشيء مع عدم وقوعه خارجاً لا أن كل ما لم يقع خارجاً يصدق عليه أنه قد فات، فالفوت لا يُنسب إلى الشيء بذاته بل هو يكون في طول عدم وقوع شيء يكون واجب الوقوع وعليه فالفوت لازم عقلي لمجموع أمرين أحدهما عدم الإتيان والآخر كون الشيء المتروك واجباً لا بد من إتيانه، إذن فكما أن إستصحاب عدم الإتيان في الصورة الأولى كان مثبتاً وهو غير مثبت للفوت، كذلك هنا إستصحاب الوجوب في الصورة الثانية يكون مثبتاً ولا يثبت الفوت إذن، فحكم الصورة الثانية كحكم الأولى.

الصورة الثالثة: وهي أن يكون إنكشاف الخلاف بأصل عملي جاري في حقه كإصالة الإشتغال بملاك مُنجزية العلم الإجمالي، كمن حصل له علم إجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة ولكنه كان يتخيل إنحلال هذا العلم

الإجمالي بقيام إمارة عنده على وجوب الجمعة فترك البناء على منجزية هذا العلم الإجمالي فلم يصل الظهر ثم تبين له أن الإمارة التي قامت عنده على وجوب الجمعة ليست حجة، وبهذا أعاد العلم الإجمالي إلى حاله من المنجزية، ولكنه كان قد صلى الجمعة وبعد أن عاد العلم الإجمالي إلى منجزيته صارت وظيفته أن يصلي الظهر، وحينئذ لو فرض أنه لم يصلها في الوقت، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب؟.

وهنا، تارة يُفرض أن هذه الإمارة إنهدمت حجيتها قبل أن يأتي المكلف في داخل الوقت بصلاة الجمعة، وأخرى يفرض إنهزامها بعد أن أتى بصلاة الجمعة وقبل خروج الوقت، وثالثة يُفرض إنهزامها بعد خروج الوقت.

فإن فُرِضت الحالة الأولى، حيث قام عنده علم إجمالي، ثم انهدم بالإمارة، ثم تبين عدم حجيتها وهو بعد لم يأت بالجمعة، حينئذ حال هذا المكلف حال ما لو فُرِض قيام العلم الإجمالي عنده من أول الأمر وتنجز عليه دون أن تقوم عنده أي إمارة تحله فهو متنجز عليه، في مثل هذه الحال يجب عليه الموافقة القطعية بالإتيان بالظهر والجمعة معاً وهذا لا إشكال فيه، وإنما الكلام في الفرضين الآخرين.

الفرض الأول: هو أنه أتى بأحدهما إداء - الجمعة مثلاً - ولم يأت بالظهر تسامحاً حتى خرج الوقت، فهنا قد خالف إصالة الإشتغال بوجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بمقتضى العقل، فهل يجب عليه قضاء الظهر أو لا يجب؟.

الفرض الثاني: هو أن يكون إنهزام الإمارة قد حصل له بعد أن صلى الجمعة، فهل يجب عليه الظهر احتياطاً إداءً في داخل الوقت، وقضاءً في خارجه، أو لا يجب؟.

أما في الفرض الأول، فإثبات وجوب القضاء فيه يمكن أن يُقَرَّب بعده وجوه.

الوجه الأول: هو أن نستند إلى البيان السابق في وجوب القضاء من تبعية الأمر القضائي للأداء، فمن تنجز عليه الأداء ولو ظاهراً وتسامح حتى خرج الوقت - كما في الصورة الأولى والثانية - ولم يأت به وجب قضاؤه كذلك وجوباً ظاهرياً. لما قلناه هناك من أن دليل وجوب القضاء يُنشئ أمراً نوعياً يُتدارك به ما فات حسبما فات، فإن كان ما فات واجباً واقعياً فيجب القضاء وجوباً واقعياً وإن كان ما فات واجباً ظاهرياً فيجب القضاء وجوباً ظاهرياً.

ولكن في هذا الوجه قد يشكل الأمر حيث يُقال، بأن الأداء لم يكن واجباً عليه لا وجوباً شرعياً واقعياً ولا وجوباً شرعياً ظاهرياً، وإنما وجب عليه بحكم العقل بمقتضى إصالة الإشتغال وقانون تنجيز العلم الإجمالي. وحينئذٍ دليل وجوب القضاء يتوقف على عناية زائدة، وهي أن يكون الأمر النوعي المُنشأ بدليل وجوب القضاء له سعة وشمول حتى لِموارد الوجوب العقلي، أي كأنه يُنشئ أمراً في كل مورد كان فيه مقتضى للأداء، سواء كان مقتضياً للأداء من قبل الشارع، أو من قبل العقل، دون أن يُنظر إلى فوّت الأحكام الشرعية بالخصوص.

حينئذٍ إذا ادّعت هذه العناية، فيجب القضاء في هذا الوجه بنفس البيان المتقدم في الصورة الأولى والثانية.

الوجه الثاني: هو أنه إذا أنكرنا العناية الزائدة في شمول دليل القضاء لِموارد الوجوب العقلي، وكان قد تنجز عليه في الوقت بالعلم الإجمالي إحدى فريضتين إما الجمعة وإما الظهر وقد أتى بإحداهما - الجمعة مثلاً، مع العلم أنه هنا لم يُحرز فوّت واجب واقعي ولا واجب ظاهري، كما أنه هنا لا يُفترّق بين كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب أو كونه هو فوّت الواجب، هنا لا يمكن إثبات وجوب القضاء على كل حال. وإن كان قد يُتخيل التمسك بإستصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي بناء على كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب.

إلا أن هذا التخيل غير صحيح وذلك، أننا لا نشك فيما أتينا به وما لم نأت به إذ نعلم يقيناً أن الظهر لم نأت بها، ونعلم يقيناً أن الجمعة أتينا بها إذن فلا فائدة في إستصحاب عدم الإتيان، وإنما الشك في أن هذا واجب أو ذاك واجب، فإن كان الذي أتينا به هو الواجب إذن لا قضاء، وإن كان الذي لم نأت به هو الواجب فعلينا القضاء، فإستصحاب عدم الإتيان لا أثر له حتى لو قيل بأن موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان لا عدم الفوت، فتبقى مسألة كيفية تخريج وجوب القضاء بلا حل.

الوجه الثالث: في تخريج إثبات وجوب القضاء هو أن يقال، بأن وجوب القضاء بنفسه طرف للعلم الإجمالي من أول الأمر كوجوب الأداء وذلك لأن المكلف في البداية يعلم علماً إجمالياً إماً بوجوب الجمعة عليه وإما بوجوب الظهر عليه، ويعلم علماً إجمالياً أيضاً بأنه إماً الجمعة واجب عليه وإما قضاء صلاة الظهر واجب عليه لو لم يأت بها في وقتها، إذن فوجوب صلاة الظهر طرف للعلم الإجمالي من أول الأمر فيتنبز بالعلم الإجمالي.

إذن فهنا علمان إجماليان، أحدهما العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أداءً أو الظهر أداءً، والثاني هو علم إجمالي بوجوب صلاة الجمعة أداءً أو وجوب قضاء صلاة الظهر لو لم يأت بها أداءً إذن فوجوب الظهر قضاء لو لم يأت بها أداءً، هذا طرف للعلم الإجمالي الثاني فيتنبز به.

وهذا الكلام ليس صحيحاً، وذلك لأنه وإن كان هذان العلمان الإجماليان صحيحين، لكن الطرف الثاني للعلم الإجمالي الثاني، وهو قضاء الظهر، وجوبه ليس وجوباً فعلياً، بل وجوب منوط بعدم الإتيان بالظهر في الوقت وهذا معناه، أن المكلف يعلم بفعلية الشرط بوجوب القضاء فيكون علماً بوجوب فعلي على كل تقدير، لأنه يعلم إماً بوجوب الأداء فعلاً، أو بوجوب القضاء بعد فوات وقت الظهر، فيصير من باب العلم الإجمالي بالتدرجيات، لأنه بان على عدم الإتيان بالظهر داخل الوقت من أول الأمر، وحيث يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً في حقه.

وأما إذا فرض أن المكلف سوف يأتي «بالظهر» ولم يكن بانياً على عدم الإتيان بها قبل الإتيان «بصلاة الجمعة» إذن فقبل الإتيان بالجمعة، علمه الإجمالي بوجوب الجمعة أو بوجوب الظهر قضاء لا يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لأن وجوب القضاء ليس معلوم الفعالية في حقه وظرفه، إذ لعله سوف يأتي بالظهر إذن فلا يكون منجزاً، لأن العلم المنجز هو العلم الفعلي بالتكليف في ظرفه على كل تقدير وهذا ليس علماً بالتكليف الفعلي في ظرفه على كل تقدير.

وأما بعد أن يأتي بالجمعة ويمضي الوقت ويعزف عن الإتيان بصلاة الظهر حيثئذ يكون هذا العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي لكن بعد خروج أحد طرفي هذا العلم - وهو الجمعة - عن محل الإبتلاء، لأنه قد سقط خطاب الجمعة على كل حال على فرض وجوده.

إذن فهذا العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر قضاء هو قبل الإتيان بالجمعة لم يكن علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وبعد الإتيان بالجمعة، صار علمه الإجمالي هذا فعلياً، لكن بعد أن خرج أحد طرفي هذا العلم عن محل الإبتلاء لم يعد منجزاً.

نعم لو كان هذا المكلف من أول الأمر وقبل الإتيان بالجمعة بانياً على أن لا يأتي «بالظهر» هنا حيثئذ يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب القضاء كما تقدم.

وبهذا تبين أن المحاولات الثلاث غير ناجحة في إثبات وجوب القضاء، وإذا لم نستطع إثبات وجوب القضاء فيما إذا تنجز الأداء من أول الأمر بقانون العلم الإجمالي، فما ظنك بإثبات وجوب القضاء لو لم يحصل هذا العلم الإجمالي إلا بعد خروج الوقت.

الوجه الرابع: لإثبات وجوب القضاء على المكلف، فيما إذا ثبت وجوب إحدى الفريضتين بعلم إجمالي، وقد إقتصر المكلف على إتيان إحدى

الفريضتين إداءً دون الأخرى، وهذا الوجه مبني على دعوى أن القضاء بالأمر الأول لا بأمر جديد، وقد تنجز على المكلف بالعلم الإجمالي فيجب تفرغ الذمة منه من غير فرق بين داخل الوقت أو خارجه .

وتفصيل ذلك أنه قد أشرنا مراراً إلى أن القضاء قد يُقال أنه بالأمر الأول، بمعنى أنه حين دخول الوقت يتوجه إلى المكلف أمران، أحدهما «صلِّ» بلا قيد الوقت، والآخر أمر بإيقاع الصلاة في الوقت، وبعد فوات الوقت يسقط الأمر الثاني، ويبقى الأمر الأول، وحيتُّ بناءً على هذا المبنى يكون الأمر بجوامع الصلاة أمراً فعلياً متوجهاً إلى المكلف من حين دخول الوقت، فإذا تشكّل لديه علم إجمالي وترددت الفريضة بين الجمعة والظهر أو بين القصر والتمام إذن يتشكل عنده من أول الوقت، علمان إجماليان، علم إجمالي بلحاظ الأمر الأول بوجوب إيقاع صلاة قصر أو صلاة تمام دون تقييد بالوقت، وعلم إجمالي آخر بلحاظ الأمر الثاني بلزوم إيقاع هذه الصلاة التي هي إما قصر وإما تمام في الوقت وكلا هذين العلمين الإجماليين منجز في المقام، وعليه فلو أتى المكلف بأحد الطرفين في الوقت كما لو أتى بصلاة القصر، فهذا معناه إمتثال أحد طرفي العلم الإجمالي الأول وإمتثال أحد طرفي العلم الإجمالي الثاني، وأمّا الطرف الآخر للعلم الإجمالي الأول فيبقى على حاله منجزاً بالعلم الإجمالي ويجب إمتثاله، فلو أن هذا المكلف أوقع صلاة التمام في الوقت أيضاً إذن فقد وافق موافقة قطعية لكلا العلمين وإذا لم يوقعها في الوقت إذن فقد خالف مخالفة احتمالية العلم الإجمالي الثاني ويتسجّل عليه إيقاعها قضاءً بعد الوقت تحصيلاً للموافقة القطعية للعلم الإجمالي الأول وهو العلم بوجوب جامع القصر عليه أو جامع التمام .

وهذا العلم الإجمالي لا يُشبه العلم الإجمالي المتقدم في الوجه الثالث، لأنه بناءً على أن القضاء بالأمر الأول فهو علم إجمالي بالخطاب الفعلي على كل تقدير لأن المفروض في هذا الوجه الرابع أن الخطاب متوجه فعلاً من أول الوقت بعنوان «إتني بالجامع» إذن فالأمر بالجامع المردد بين القصر والتمام هو

فعلي من أول دخول الوقت فيكون العلم الإجمالي به علماً إجمالياً بالتكليف  
الفعلي على كل تقدير فيكون منجزاً، وهذا الوجه حوله أمران:

أ- الأمر الأول: هو أن هذا الوجه مبني على أن القضاء بالأمر الأول  
وبناء عليه، حينئذ يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف الفعلي على كل  
تقدير، وهذا المبني غير مقبول في الفقه إذ المختار فيه أن القضاء بأمر جديد.

ب- الأمر الثاني: هو أن هذا الوجه لو بني فيه على أن القضاء بالأمر  
الأول فهو إنما يفيد في تنجيز وجوب العلم الإجمالي الثاني فيما لو تشكّل  
العلم الإجمالي قبل الإتيان بالفعل الأول، كما لو فرض أن المكلف قبل أن  
يأتي بالجمعة أو بالقصر تشكّل عنده علم إجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر أو  
وجوب القصر أو التمام، فإنه في مثل ذلك يكون العلم الإجمالي متشكلاً قبل  
فعلية كلا الإمتثالين فيكون علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير  
فيستوجب الموافقة القطعية لا محالة ويكون منجزاً، وأمّا إذا فرغنا عن أن  
العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام لم يتشكل إلّا بعد الإتيان بالقصر أو  
كان حادثاً لكنه كان منحلّاً بقيام حجة على وجوب القصر تعييناً، وإنما صار  
علماً إجمالياً غير منحل بعد الفراغ من القصر والإتيان به، فمثل هذا العلم  
الإجمالي الذي يفرض حدوثه بعد الإتيان بالقصر وإنحلاله، ليس منجزاً  
للإعادة فضلاً عن القضاء لأنه قد خرج أحد طرفيه عن محل الإبتلاء قبل أن  
يتشكّل، فهو إمّا علم إجمالي بوجوب القصر وهو لا أثر له فعلاً، أو بوجوب  
التمام وهو له أثر فعلاً.

الوجه الخامس: وهو الأخير لإثبات وجوب القضاء على من تنجز عليه  
فائتٌ بالعلم الإجمالي وخلاصته هو، أن نفرض أن المكلف في يوم الجمعة قد  
إقتصر على الإتيان بها ولم يأتِ بالظهر، ونريد أن ننجز عليه وجوب قضاء  
الظهر من يوم الجمعة حينئذ نقول، إن وجوب قضاء صلاة الظهر الذي فاته في  
يوم الجمعة منجز عليه بالعلم الإجمالي، لكن لا بالعلم الإجمالي المتقدم في  
الوجه الثالث، وهو العلم الإجمالي إمّا بوجوب الجمعة الآن أو بوجوب قضاء

الظهر هذا اليوم لو لم يأتِ بالظهر لأن ذلك العلم الإجمالي مردد بين المعلق وغير المعلق وليس علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لكن العلم الإجمالي هنا في الوجه الخامس، هو علم إجمالي، إما بوجوب قضاء الظهر فعلاً بعد أن فرضنا فوتها وإقتصار المكلف على الجمعة فقط إلى أن فات الوقت أو بوجوب صلاة الجمعة في الإِسْبُوع الآتي وذلك لأن الواجب في الشريعة الإسلامية في يوم الجمعة إن كان هو الظهر إذن فيجب عليه قضاء الظهر الذي فات في يوم الجمعة، وإن كان الواجب في الشريعة هو الجمعة، إذن يجب عليه صلاة الجمعة في الجمعة القادمة دون وجوب قضاء الظهر، وهذان خطابان فعليّان كل في ظرفه، ويُعلم إجمالاً بتوجه أحدهما إلى المكلف، ومثل هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً، وبحسب الحقيقة يكون وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة القادمة طرفاً لعلمين إجمالين إذ يمكن أن نقول بأنه إما أنه يجب على المكلف صلاة الجمعة في يوم الجمعة القادم، وإما يجب عليه أمران، أحدهما قضاء ظهر هذه الجمعة الذي فات، والآخر إداء الظهر في يوم الجمعة القادمة، وهذا علم إجمالي يتشكل بعد فوات يوم الجمعة السابق، فيكون علماً بالتكليف الفعلي على كل حال وهذا العلم يمكن تشكيله في أثناء نهار الجمعة السابق فيما لو حصل العلم الإجمالي بوجوب الجمعة أو الظهر بعد الإتيان بالجمعة، حيثُ نَصِبُحُ بحاجة إلى منجز للظهر فيكون منجز الظهر هو هذا العلم، وهو العلم بأنه إما يجب الظهر الآن أو صلاة الجمعة في الجمعة القادمة، إذن فدائماً حينما نريد أن ننجز وجوب صلاة الظهر القضائية أو الأدائية لو لم يكن العلم الإجمالي حاصلًا في أول الوقت من أول الأمر فإننا ننجزه بهذه الصيغة الآتية للعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي يمتاز عن العلوم الإجمالية السابقة أنه علم إجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير فيكون منجزاً لا محالة.

وهذا الوجه يصح في الواجبات المتكررة كصلاة الظهر والجمعة ويكون نافعا في تنجيز وجوب القضاء فيها دون مثل القصر والتمام الذي لا يُعلم فيه بأن الحالة سوف تتكرر على كل حال.

ومن هنا يكون الحكم بوجوب القضاء في غير الواجبات التكرارية مبنياً على الإحتياط .

وأما في الفرض الثاني ، وهو أن يكون حصول العلم الإجمالي لديه بعد أن أتى بأحد طرفيه على طبق الإمارة ، كما لو صَلَّى الجمعة على طبق الإمارة ثم إنهضمت هذه الإمارة بعد خروج الوقت فبقي هو والعلم الإجمالي كما كان في أول أمره ، فهل يجب عليه الظاهر إحتياطاً ، إداءً في داخل الوقت ، وقضاء في خارجه ، أو لا يجب عليه ؟ .

وهنا كما عرفت سابقاً من خلال الوجوه المتقدمة ، فإن الوجه الأول والثالث والرابع لا يجري شيء منها ، حتى لو تمّ شيء منها في الفرض السابق ، لأن العلم الإجمالي بعد أن تشكل صار أحد طرفيه خارجاً عن محل الإبتلاء بسبب العمل على طبق الإمارة التي تبين عدم حجيتها ، وحينئذٍ لا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ليجب على المكلف طرفه الآخر إعادة داخل الوقت أو قضاء في خارجه ، كما أن الوجه الثاني والخامس يجريان في هذا الفرض إن تمّا في السابق .

الصورة الرابعة : من صور جريان الأصل العملي هي ، فيما لو كان الأصل العملي هو إصالة الإشتغال العقلية ، وكان هذا الأصل جارياً باعتبار دوران الأمر بين الأقل والأكثر عند من يرى جريان إصالة الإشتغال في موارد الأقل والأكثر ، وحينئذٍ لو فرض أن المكلف إقتصر على الأقل دون الأكثر وفات الوقت فهل يجب عليه الإتيان بالأكثر أو لا يجب ؟ .

وهنا يُقال إذا كان مدرك إصالة الإشتغال في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو العلم الإجمالي حيث يُقال بأن العلم الإجمالي بوجوب الأقل لا بشرط أو الأقل بشرط الزيادة منجزاً ، إذن ترجع هذه الصورة إلى الصورة الثالثة حيث أن المنجز فيها هو العلم الإجمالي ، حينئذٍ ما قلناه في تلك الصورة السابقة نقوله هنا .

وأما إذا كان المنجز لإصالة الإشتغال هو مسألة الشك في حصول

الغرض وسقوط الوجوب بإعتبار أن الغرض معلوم ويُشك في حصوله بالأقل، حيثنذ يكون بابه باب الشك في تحقيق الغرض فتجري إصالة الإشتغال في المقام من هذه الناحية. وبناء على هذا أيضاً يشكل وجوب القضاء حيث أن الإداء غير واجب شرعاً وإنما هو واجب بإصالة الإشتغال، إذن فكيف يجب القضاء؟.

وهنا تأتي المحاولات الأربعة المتقدمة مع أجوبتها دون المحاولة الأخيرة المذكورة في الوجه الخامس إذ لا يمكن في المقام تشكيل علم إجمالي بعد فوات الوقت لو إقتصَرَ المكلف على الإتيان بالأقل وترك الأكثر حيث لا يمكن أن يُقال بأنه يعلم إجمالاً إما بوجوب الأكثر عليه من هذا اليوم أو الأقل من اليوم الآتي لأن وجوب الأقل في اليوم الآتي معلوم الوجوب على كل حال، إذن فلا يمكن تشكيل مثل هذا العلم الإجمالي، ولهذا جعلناها صورة في مقابلة الصورة السابقة، لأنه في الصورة السابقة لو أتى بالجمعة ولم يأتَ بالظهر حتى فات وقت الصلاة كان يمكنه أن يقول بأنني أعلم إجمالاً إما بوجوب قضاء الظهر من يوم الجمعة هذه، أو بوجوب صلاة الجمعة في الجمعة القادمة، فهذا علم إجمالي بين المتباينين ويكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ويكون منجزاً، وأما هنا في هذه الصورة لو فرض أنه دار أمره بين الأقل والأكثر فأتى بالأقل وترك الزائد حتى فات الوقت فلا يمكنه أن يقول بأنني أعلم إجمالاً إما بوجوب قضاء الأكثر من هذا اليوم أو وجوب الأقل في اليوم القادم، ذلك لأن الأقل في اليوم القادم معلوم الوجوب على كل حال إذن فلا يتشكل مثل هذا العلم الإجمالي وبذلك إتضح تمام صور هذه المسألة، وبهذا تمّ بحث أجزاء الأوامر الظاهرية وعدم إجزائها عن الواقع وقد تبين أنه في كل مورد كان للدليل الحكم الواقعي إطلاق في نفسه فمقتضى القاعدة هو عدم إجزاء الحكم الظاهري ولزوم الإعادة داخل الوقت والقضاء خارجه في غالب الفروض وبنحو الإحتياط في بعضها الآخر.

نعم قد يتفق في مورد أن لا يكون للدليل الحكم الواقعي إطلاق في

نفسه، أو قد يتفق في مورد أن يقوم دليل خاص على تقييد هذا الإطلاق وإثبات الإجزاء كما هو الحال في موارد إجزاء عمل المقلّد عندما يرجع إلى مقلّد آخر وكما هو الحال أيضاً في موارد الإخلال غير الركني في الصلاة، فإن هذه الموارد خرجت عن القاعدة التي هي عدم الإجزاء إمّا لعدم إطلاق في دليل الحكم كما في الأدلة اللبّية على بعض الأجزاء والشرائط التي قد لا تشمل حالة تبدل الوظيفة اجتهداً أو تقليداً، وإمّا لوجود مقيد لإطلاق دليل الحكم الواقعي من قبيل «حديث لا تُعاد» وهذه الموارد، من تحقيق موارد القصور في المقتضي أو ثبوت المخصص والمقيد المانع من إنعقاد العام أو الإطلاق، كل ذلك في ذمة بحث الفقه، وإلّا فالقاعدة هي عدم الإجزاء، وعليه يتبيّن عدم إجزاء الأوامر الخيالية والتخيّلية والوهمية والتوهمية بطريق أولى كما لو تخيل حكماً ظاهرياً أو واقعياً ثم انكشف له عدمه أو خلافه، وإنما قلنا بطريق أولى، لأن ما تقدّم في الإحتمالين السابقين من إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي بسبب حكومة هذا الأمر على الحكم الواقعي وتوسعته لدائرة موضوعه، أو سببته لمصلحة أخرى، أقول لو تمّ شيء من هذين الإحتمالين فإنه لا يتم في الأوامر الخيالية والوهمية.

وبهذا نكون قد تعرضنا للتنبيهين الذين عقدهما المحقق الخراساني في آخر بحث الإجزاء، وهما عدم إجزاء الأوامر الخيالية، وكون الإجزاء ملازم للتصويب أو ليس بملازم له.

وبهذا كله تمت مسألة الإجزاء، ومن ثمّ نتقل إلى بحث مقدمة الواجب.



## فهرس موضوعات الجزء الرابع

|    |                                                                     |
|----|---------------------------------------------------------------------|
| ٥  | بيان حول هذا الجزء .....                                            |
| ٧  | بحوث الأوامر .....                                                  |
| ٩  | دلالات مادة الأمر .....                                             |
| ١١ | الفصل الأول - جهات البحث في مادة الأمر .....                        |
| ١٣ | الجهة الأولى - معاني مادة الأمر .....                               |
| ٢١ | الجهة الثانية - إعتبار العلو في مفهوم الأمر .....                   |
| ٢٤ | الجهة الثالثة - دلالة كلمة الأمر على جامع الطلب أو الرجوي منه ..... |
| ٢٧ | ملاك دلالة الأمر على الوجوب مادة وصيغة .....                        |
| ٢٧ | المسلك الأول - الوضع .....                                          |
| ٢٨ | المسلك الثاني - العقل .....                                         |
| ٢٨ | المسلك الثالث - الإطلاق ومقدمات الحكمة .....                        |
| ٥٠ | ثمرات فقهية مترتبة على المسالك الثلاثة .....                        |
| ٥٠ | الثمرة الأولى .....                                                 |
| ٥١ | الثمرة الثانية .....                                                |
| ٥١ | الثمرة الثالثة .....                                                |
| ٥٣ | الثمرة الرابعة .....                                                |
| ٥٥ | الثمرة الخامسة .....                                                |
| ٥٧ | الجهة الرابعة الطلب والإرادة .....                                  |
| ٥٧ | المقدمة الأولى - من مبنى الأشاعرة في الجبر .....                    |
| ٥٨ | المقدمة الثانية - من مبنى الأشاعرة في الجبر .....                   |
| ٦٠ | المسألة الكلامية - الإحتمال الأول .....                             |
| ٦١ | الإحتمال الثاني في المسألة الكلامية .....                           |
| ٦٢ | الإحتمال الثالث والرابع في المسألة الكلامية .....                   |

|     |                                                                     |
|-----|---------------------------------------------------------------------|
| ٦٥  | المسألة الفلسفية                                                    |
| ٦٦  | شبهة إبطال الاختيار                                                 |
| ٦٨  | المسلك الأول، في دفع الشبهة                                         |
| ٧٣  | المسلك الثاني، في دفع الشبهة                                        |
| ٧٥  | المسلك الثالث في حل الشبهة                                          |
| ٧٧  | المسلك الرابع في حل الشبهة للمحقق النائيني «قده»                    |
| ٨٤  | حل شبهة إبطال الاختيار                                              |
| ٩١  | تتميم وتفريع                                                        |
|     | الجهة الأولى إشكال عدم إمكانية نشوء الإرادة من مصلحة في نفس الإرادة |
| ٩٥  |                                                                     |
| ٩٧  | الجهة الثانية: إمكان نشوء الإرادة من مصلحة قائمة في القصد           |
| ١٠٣ | التخلص من الإشكال                                                   |
| ١٠٧ | نهاية الكلام في مادة الأمر، نهاية الفصل الأول                       |
| ١٠٩ | الفصل الثاني - الكلام في صيغة الأمر                                 |
| ١١١ | الجهة الأولى - في تشخيص مدلول صيغة الأمر                            |
| ١١٢ | الدلالة الوضعية والدلالة التصورية شيء واحد                          |
| ١١٨ | الدلالة التصديقية لصيغة الأمر                                       |
| ١٢٠ | إستعمال الصيغة بداعي الإرادة أو بداعي التعجيز                       |
|     | الجهة الثانية، في دلالة الصيغة على الوجوب أو على جامع الوجوب        |
| ١٢٤ | والإستحباب                                                          |
| ١٢٧ | في دلالة الصيغة على الوجوب                                          |
| ١٢٨ | الجهة الثالثة، في دلالة الجمل الخبرية على الطلب والوجوب             |
| ١٢٩ | المقام الأول، دلالة الجملة الخبرية على الطلب                        |
| ١٢٩ | المسلك الأول                                                        |
| ١٣٤ | المسلك الثاني                                                       |
| ١٣٥ | تعليقان                                                             |
|     | المقام الثاني في دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي أو على      |

|     |                                                                      |
|-----|----------------------------------------------------------------------|
| ١٤٢ | تنبيهان .....                                                        |
|     | الجهة الرابعة: التبدي والتوصلي وما هو الأصل اللفظي والعملي           |
| ١٤٥ | فيهما .....                                                          |
|     | المسألة الأولى: الشك في كون واجب تبدي أو توصلي بالمعنى               |
| ١٤٦ | الأول .....                                                          |
| ١٤٦ | المقام الأول، في تأسيس الأصل اللفظي .....                            |
| ١٥١ | المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي .....                           |
| ١٥٣ | تحقيق المقام .....                                                   |
| ١٥٧ | المسألة الثانية: الشك في كون واجب تبدي أو توصلي بالمعنى الثاني ..... |
| ١٥٧ | المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي .....                            |
| ١٧٣ | المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي .....                           |
| ١٧٤ | تذتيب .....                                                          |
|     | المسألة الثالثة: من التبدي والتوصلي في سقوط الواجب بالحصّة           |
| ١٧٨ | المحرمة وعدمه .....                                                  |
| ١٧٨ | المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي .....                            |
| ١٨١ | المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي .....                           |
| ١٨٢ | تحقيق المقام .....                                                   |
| ١٨٥ | المسألة الرابعة: الشك في كون واجب توصلي أو تبدي بالمعنى الرابع ..... |
| ١٨٥ | تحقيق حاق الفرق بين التبدي والتوصلي .....                            |
| ١٨٦ | إستحالة أخذ قصد القرية قيّداً في متعلق الأمر .....                   |
| ١٨٦ | المرحلة الأولى. عدم إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلق الأمر .....  |
| ١٨٧ | البيان الأول، لصاحب الكفاية «قده» .....                              |
| ١٨٩ | البيان الثاني: .....                                                 |
| ١٩١ | البيان الثالث .....                                                  |
| ١٩٨ | البيان الرابع: للمحقق النائي .....                                   |
| ٢٠٣ | مناقشة السيد الخوئي «قده» لأستاذه .....                              |
| ٢٠٦ | تحقيق المقام .....                                                   |

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| الأنحاء المتصورة لأخذ قصد القرية في متعلق الأمر                                           | ٢٢١ |
| النحو الأول                                                                               | ٢٢٢ |
| النحو الثاني                                                                              | ٢٢٩ |
| النحو الثالث: أخذ قصود قريبة أخرى في متعلق الأمر                                          | ٢٣٢ |
| الجهة الأولى                                                                              | ٢٣٤ |
| الجهة الثانية                                                                             | ٢٣٩ |
| هروب المحقق العراقي «قده» من محذور أخذ قصد إمثال الأمر قيلاً في متعلق الأمر               | ٢٥٦ |
| المحقق العراقي يقترح صيغة تعدد الأمر لدفع المحذور                                         | ٢٦٠ |
| التحقيق في مقالة المحقق العراقي «قده»                                                     | ٢٦٢ |
| الفرق اللبي والثبوتي بين التوصلي والتعبدى                                                 | ٢٦٦ |
| تصعيد في إستحالة التقييد الثبوتي بقصد القرية                                              | ٢٧١ |
| تحقيق حقيقة الواجب التعبدى والتوصلي                                                       | ٢٧٥ |
| المسألة الأولى: في الأصل اللفظي                                                           | ٢٧٥ |
| المقام الأول: في الإطلاق اللفظي                                                           | ٢٧٦ |
| المقام الثاني: الإطلاق المقامي                                                            | ٣٠٠ |
| التقريب الأول                                                                             | ٣٠٠ |
| التقريب الثاني                                                                            | ٣٠٥ |
| المسألة الثانية: في الأصل العملي عند الشك في كون واجب توصلي أو تعبدى بالمعنى المعروف لهما | ٣٠٧ |
| المسلك الأول: كون المقام من صغريات الأقل والأكثر الإرتباطيين                              | ٣٠٧ |
| المسلك الثاني: كون الشك في الوجوب الزائد فتجري البراءة عنه                                | ٣٠٨ |
| المسلك الثالث: رجوع الشك فيه إلى الوجوب الزائد فتجري البراءة عنه                          | ٣٠٨ |
| جريان إصالة الاشتغال عند المحقق الخراساني في المقام                                       | ٣٠٩ |
| الجهة الأولى: في جريان البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب                          |     |
| بلا بيان                                                                                  | ٣٠٩ |
| الوجه الأول                                                                               | ٣١٠ |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| الوجه الثاني .....                                                 | ٣١١ |
| الوجه الثالث .....                                                 | ٣١٢ |
| الوجه الرابع .....                                                 | ٣١٣ |
| دفع بيان الوجه الثالث لإصالة الإشتغال .....                        | ٣١٥ |
| دفع بيان الوجه الثالث .....                                        | ٣١٧ |
| دفع بيان الوجه الرابع .....                                        | ٣١٩ |
| دفع بيان الوجه الرابع .....                                        | ٣٢١ |
| الجهة الثانية في جريان البراءة الشرعية وعدمه .....                 | ٣٢٢ |
| كالفصل الثاني - في تقسيمات الواجب .....                            | ٣٢٤ |
| الجهة الأولى: في مقتضى إطلاق الصيغة من حيث النفسية والغيرية ..     | ٣٢٤ |
| الجهة الثانية: في مقتضى إطلاق الصيغة من حيث التعمينية والتخيرية .. | ٣٣٤ |
| الجهة الثالثة: في دوران أمر الصيغة بين العينية والكفائية .....     | ٣٣٨ |
| الفصل الثالث: في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة والخطر .....      | ٣٣٩ |
| تحقيق المطلب: في دلالة الأمر في مورد توهم الحرمة والخطر .....      | ٣٤٢ |
| تذبيب: .....                                                       | ٣٤٤ |
| المرة والتكرار: في دلالة الأمر على المرة أو التكرار .....          | ٣٤٩ |
| المقام الأول: في دلالة الأمر على المرة أو التكرار بلحاظ المدلول    |     |
| الوضعي لصيغة الأمر .....                                           | ٣٤٩ |
| المقام الثاني: في مقتضى المدلول الإطلاقي لصيغة الأمر من حيث المرة  |     |
| أو التكرار .....                                                   | ٣٥١ |
| الكلّي الطبيعي وأنحاء وجوده في الخارج .....                        | ٣٦٥ |
| تعّد الإمتثال أو تبدّله .....                                      | ٣٦٩ |
| تبدّل الإمتثال بالإمتثال .....                                     | ٣٧٢ |
| تطبيقات فقهية .....                                                | ٣٧٨ |
| الفور والتراخي .....                                               | ٣٨٧ |
| الأجزاء .....                                                      | ٤٠٢ |
| المقام الأول: في أجزاء الأوامر الإضطرارية .....                    | ٤٠٣ |

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| المرحلة الأولى: في مقام الثبوت.....                                             | ٤٠٣ |
| المرحلة الثانية: في مقام الإثبات: والبحث في مسألتين.....                        | ٤١٠ |
| المسألة الأولى: وجوب الإعادة عند إرتفاع الإضطراب في أثناء الوقت .               | ٤١٠ |
| المسألة الثانية: وجوب القضاء وعدمه إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت               | ٤٤٣ |
| - ما هو الأصل العملي عند فقد الأدلة الاجتهادية على وجوب القضاء وعدمه .....      | ٤٥٠ |
| المقام الثاني: في أجزاء الأوامر الظاهرية وعدمه عن الواقع إذا انكشف الخلاف ..... | ٤٥٣ |
| إنكشاف الخلاف بالقطع واليقين .....                                              | ٤٥٤ |
| إنكشاف الخلاف بتبدل الحكم الظاهري إلى ظاهر آخر .....                            | ٤٩١ |
| الحالة الأولى: إنكشاف خلاف الحكم الظاهري بحجة معتبرة، كرواية صحيحة.....         | ٤٩١ |
| الحالة الثانية: فيما إذا إنكشف الخلاف بالأصل .....                              | ٤٩٢ |
| وجوب القضاء وعدمه إذ انكشف الخلاف بأصل عملي كإصالة الإستغال .....               | ٤٩٩ |
| نهاية مسألة الأجزاء .....                                                       | ٥٠٩ |
| فهرس موضوعات الجزء الرابع .....                                                 | ٥١١ |