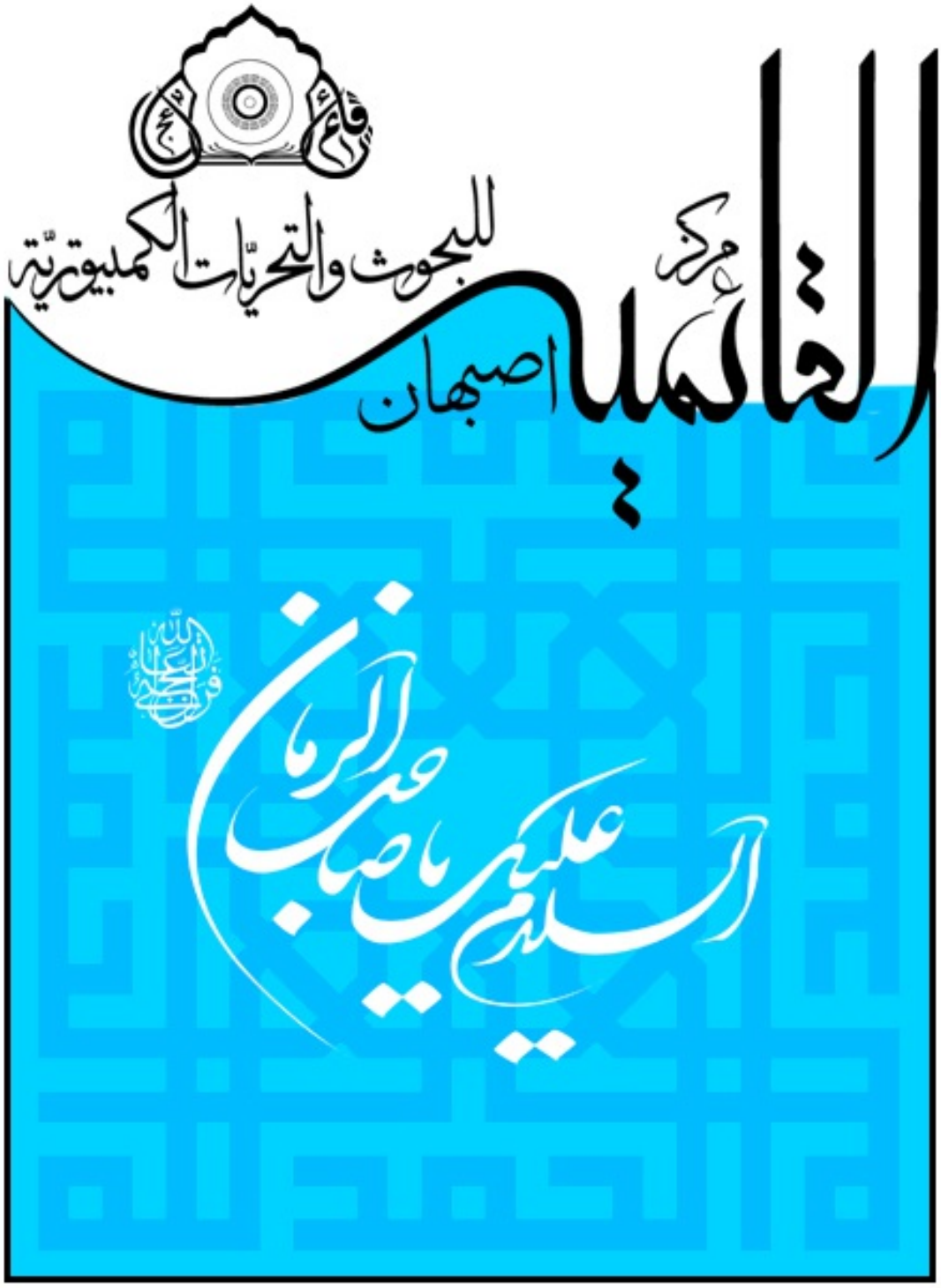

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني دام عزه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمدحسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۲ ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
المقصد الأوّل‌فی الأوامر ----- ۲۲
الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق بمادّة الأمر من الجهات ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
الجهة الاولی: فی معناها اللغوی والاصطلاحی ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله حول معنی «الأمر» ----- ۲۳
کلام صاحب الکفایة وصاحب الفصول فی معنی «الأمر» ----- ۲۳
نقد نظریّة الاشتراک اللفظی فی مادّة الأمر ----- ۲۳
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۲۴
کلام الإمام فی المقام ----- ۲۴
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۲۵
کلام فی معناه الاصطلاحی عند الفقهاء والاصولیّین ----- ۲۵
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۲۵
نظریّة الإمام رحمه الله فی معناه الاصطلاحی ----- ۲۵
رأی المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی معناه الاصطلاحی ----- ۲۶
نقد کلام المحقّق الاصفهانی من قبل المحقّق الخوئی ----- ۲۶
دفع ما أورده بعض الأعلام علی المحقّق الاصفهانی رحمه الله ----- ۲۷
الجهة الثانیة: فی اعتبار العلوّ والاستعلاء فی معنی «الأمر» ----- ۲۷
کلام السیّد البروجردی فی المقام ----- ۲۸
نقد کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۲۸

الجهة الثالثة: فی کون «الأمر» حقیقة فی الوجوب ----- ۲۹
اشارة ----- ۲۹
دلیل القول بکونه للأعمّ ونقده ----- ۲۹
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۲۹
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۳۰
الفرق بین الوجوب والاستحباب ----- ۳۰
کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۳۱
المختار فی المسألة ----- ۳۲
کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۳۲
إشارة إلی کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۳۳
کلام المحقّق الخوئی ----- ۳۳
فی منشأ ظهور الأمر فی الوجوب ----- ۳۳
الجهة الرابعة: فی الطلب والإرادة ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۳
القول فی حقیقة الإنشاء ----- ۳۴
رأی المشهور حول حقیقة الإنشاء ----- ۳۴
نقد کلام المشهور من قبل السیّد الخوئی ----- ۳۴
دفع ما أورده المحقّق الخوئی علی المشهور ----- ۳۵
فی اتّحاد الطلب والإرادة ----- ۳۵
البحث حول الکلام النفسی ----- ۳۶
الفرق بین صفات الذات وصفات الفعل ----- ۳۶
الأقوال فی کلامه تعالی ----- ۳۶
هل النزاع بین الأشاعرة والمعتزلة لغوی؟ ----- ۳۷
نقد أدلّة الأشاعرة علی دعواهم ----- ۳۷

التكلّم من صفات فعله سبحانه ----- ۳۹
رجوع إلى مبحث اتّحاد الطلب والإرادة ----- ۴۰
كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام ----- ۴۰
نقد كلام السيّد البروجردى رحمه الله ----- ۴۱
كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو أحسن الأقوال ----- ۴۱
الفصل الثانىفيما يتعلّق بصيغة الأمر ----- ۴۲
اشارة ----- ۴۲
المبحث الأوّل: فى المعانى الّتى تستعمل فيها صيغة الأمر ----- ۴۲
اشارة ----- ۴۲
نظريّة صاحب الكفاية فى المقام ----- ۴۲
الحقّ فى المسألة ----- ۴۳
إزاحة شبهة ----- ۴۴
المبحث الثانى: فيما هى حقيقة فيه ----- ۴۵
اشارة ----- ۴۵
أدلّة القول بظهور الصيغة فى الوجوب ----- ۴۶
البحث حول أدلّة ظهور الصيغة فى الوجوب ----- ۴۶
نقد دعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب ----- ۴۸
نقد دعوى استفادة الوجوب من إطلاق الصيغة ----- ۴۸
نقد القول بالكاشفيّة العقلائيّة ----- ۴۸
إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغة فى الوجوب ----- ۴۹
المبحث الثالث: فى الجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء ----- ۵۰
اشارة ----- ۵۰
نظريّة صاحب الكفاية فى المقام ----- ۵۰
بيان الحقّ فى المسألة ----- ۵۰

کلام السیّد البروجردی رحمه الله حول أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام ----- ۵۲
نقد نظریّة السیّد البروجردی رحمه الله حول أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام ----- ۵۲
المبحث الرابع: فی التعبّدی والتوصّلی ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
بیان المراد بالتعبّدی[۱۵۵] والتوصّلی ----- ۵۴
إمکان أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر ----- ۵۴
ثمرة المسألة ----- ۵۵
کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ----- ۵۵
أدلّة القائلین بالاستحالة الذاتیّة ونقدها ----- ۵۵
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۵۶
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ----- ۵۷
البحث حول امتناعه الغیری ----- ۵۸
نقد کلام صاحب الکفایة ----- ۶۰
کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۶۲
کلام المحقّق الخوئی ----- ۶۵
فی المقام ----- ۶۵
نقد ما أفاده بعض الأعلام فی المقام ----- ۶۷
فی التوسّل بتعدّد الأمر لتصحیح أخذ قصد القربة فی متعلّقه ----- ۶۷
نقد کلام المحقّق الخراسانی فی المقام ----- ۶۸
القول فی قصد القربة بسائر المعانی ----- ۶۸
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۶۹
حکم موارد الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّلیّة ----- ۶۹
المقام الأوّل: فی وجود الأصل اللفظی فی المسألة[۱۹۳] ----- ۷۰
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۷۰

الفرق بین الإطلاق اللفظی والمقامی ---- ۷۰
نظریّة المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ---- ۷۰
نقد کلامه «أعلی اللّه مقامه» ---- ۷۲
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ---- ۷۳
کلام السیّد الخوئی ---- ۷۳
فی المقام ---- ۷۳
المقام الثانی: فی ما یقتضیه الاصول العملیّة ---- ۷۴
البحث الأوّل: فیما یحکم به العقل من البراءة أو الاشتغال[۲۰۵] ---- ۷۴
نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی الأصل العملی الجاری فی المقام ---- ۷۴
نقد ما أفاده قدس سره ---- ۷۵
البحث الثانی: فیما یقتضیه الاصول العملیّة الشرعیّة ---- ۷۶
کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۷۷
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله ---- ۷۷
المبحث الخامس: فی دوران الوجوب بین کلّ من النفسیوالتعیینی والعینی وبین ما یقابلها ---- ۷۷
کلام صاحب الکفایة فی المقام ---- ۷۷
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله هاهنا ---- ۷۷
کلام المحقّق الاصفهانی فی الدفاع عمّا أفاده صاحب الکفایة ---- ۷۸
نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ---- ۷۸
طریق آخر لإثبات نفسیّة الواجب ---- ۷۸
الاستدلال بالتبادر فی المقام ونقده ---- ۷۹
الاستدلال بالانصراف فی ما نحن فیه ونقده ---- ۸۰
الاستدلال بحکم العقل فی المقام ونقده ---- ۸۰
المبحث السادس: فی الأمر الواقع عقیب الحظر ---- ۸۰
مقتضی التحقیق فی المقام ---- ۸۱

المبحث السابع: فی المرّة والتکرار ---- ۸۱
اشارة ---- ۸۱
البحث حول کلام صاحب الفصول رحمه الله فی المقام ---- ۸۲
التحقیق فی المسألة ---- ۸۲
کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ---- ۸۲
نظریّة صاحب الکفایة فی المقام ---- ۸۴
ما اختاره صاحب الفصول فی المسألة ---- ۸۴
الکلام حول نظریّة صاحب الفصول فی المقام ---- ۸۴
التحقیق حول دلالة الأمر علی المرّة أو التکرار ---- ۸۶
هل الإتیان بأفراد دفعیّة امتثال واحد أو متعدّد؟ ---- ۸۶
کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ---- ۸۷
مناقشة الإمام الخمینی رحمه الله فی کلام السیّد البروجردی قدس سره ---- ۸۷
نقد التفصیل المنسوب إلی المحقّق الخراسانی رحمه الله ---- ۸۷
البحث حول الإتیان بأفراد المأمور به الطولیّة ---- ۸۸
کلام صاحب الکفایة فی المسألة ---- ۸۸
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۸۸
المبحث الثامن: فی الفور والتّراخی ---- ۸۸
اشارة ---- ۸۸
بیان ما هو المختار فی المسألة ---- ۸۹
بیان أدلّة القائلین بالفور ونقدها ---- ۸۹
تتمّة ---- ۹۲
الفصل الثالثفی الإجزاء ---- ۹۲
البحث حول عنوان المسألة ---- ۹۲
تحریر محلّ النزاع ---- ۹۳

بیان المراد من «وجهه» ۹۴
حول کلمة «الاقتضاء» ۹۵
ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ۹۵
بیان الحقّ فی المسألة ۹۶
معنی «الإجزاء» فی المقام ۹۶
الفرق بین مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتکرار ۹۷
حول تعدّد الأمر ووحدته ۹۸
الإتیان بالمأمور به بکلّ أمر یجزی عن التعبّد به ثانیاً ۹۸
کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ۹۹
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ۹۹
المقام الأوّل: فی إجزاء المأمور به الاضطراری‌عن المأمور به الاختیاری ۱۰۱
کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ۱۰۲
مقتضی الاصول العملیّة فی المقام ۱۰۳
المقام الثانی: فی إجزاء المأمور به الظاهری‌عن المأمور به الواقعی ۱۰۴
اشارة ۱۰۴
البحث الأوّل: فی مقتضی الأمارات والطرق ۱۰۵
البحث الثانی: فی مقتضی الاصول العملیّة ۱۰۵
کلام صاحب الکفایة حول مفاد هذه الأخبار ۱۰۶
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ۱۰۷
البحث حول نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ۱۰۷
فیما یقتضیه أصالة الحلّیّة فی المقام ۱۰۹
حول الإجزاء فی موارد البراءة العقلیّة ۱۰۹
فی مقتضی البراءة الشرعیّة فی المقام ۱۰۹
فی مقتضی أصالة التخییر[۳۳۸] ۱۱۰

قضیّة الاستصحاب فی مسألة الإجزاء ---- ۱۱۱
مقتضی قاعدة التجاوز والفراغ فی المقام ---- ۱۱۱
حول الإجزاء فی موارد قاعدة الشکّ بعد الوقت ---- ۱۱۲
مقتضی أصالة الصحّة فی عمل الغیر[۳۴۹] فی المقام ---- ۱۱۲
الفصل الرابعفی مقدّمة الواجب ---- ۱۱۳
اشارة ---- ۱۱۳
الأوّل: فی تحریر محلّ النزاع ---- ۱۱۳
اشارة ---- ۱۱۳
نقد نظریّة صاحب الکفایة من قبل الإمام الخمینی قدس سره ---- ۱۱۴
نظریّة الإمام رحمه الله فی المقام ---- ۱۱۴
نقد ما أفاده قدس سره فی المقام ---- ۱۱۵
بیان ما هو الحقّ فی تحریر محلّ النزاع ---- ۱۱۵
فی کون المسألة عقلیّة اصولیّة ---- ۱۱۶
الأمر الثانی: فی تقسیمات المقدّمة ---- ۱۱۶
المقدّمة الداخلیّة والخارجیّة ---- ۱۱۶
نظریّة صاحب الکفایة حول المقدّمات الداخلیّة ---- ۱۱۶
کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۱۷
ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ---- ۱۱۹
نقد نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله ---- ۱۱۹
التفصیل فی المقام بین العلّة التامّة وأجزائها ---- ۱۲۰
نقد التفصیل بین العلّة التامّة وأجزائها ---- ۱۲۰
المقدّمة العقلیّة والشرعیّة والعادیّة ---- ۱۲۰
مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم ---- ۱۲۱
المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة ---- ۱۲۲

نظر المحقّق العراقی رحمه الله فی المقدّمة المتقدّمة والمتأخّرة ۱۲۲
نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ۱۲۳
فی شرائط التکلیف المتقدّمة علیه أو المتأخّرة عنه ۱۲۳
نقد کلام صاحب الکفایة والإمام رحمهما الله فی المقام ۱۲۴
الحقّ المختار فی المقام ۱۲۴
فی شرائط الوضع المتقدّمة علیه أو المتأخّرة عنه ۱۲۵
نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ۱۲۶
بیان ما هو الحقّ فی الجواب عن الإشکال ۱۲۶
فی شرائط المأمور به المتقدّمة علیه أو المتأخّرة عنه ۱۲۶
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ۱۲۷
الجواب الصحیح عندنا ۱۲۷
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشّرط المتأخّر ۱۲۸
نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ۱۳۲
نتیجة مباحث الشرط المتأخّر ۱۳۳
الأمر الثالث: فی تقسیمات الواجب ۱۳۳
الواجب المطلق والمشروط ۱۳۳
البحث حول تعریف الواجب المطلق والمشروط ۱۳۴
هل القیود ترجع إلی الهیئة أو إلی المادّة؟ ۱۳۴
البحث حول مرجع القیود بحسب مقام الثبوت ۱۳۴
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ۱۳۵
نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله من قبل الإمام الخمینی قدس سره ۱۳۶
مرجع القیود بحسب مقام الإثبات ۱۳۷
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ۱۳۸
نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ۱۳۹

المقدّمات المفوّتة ۱۴۰
الواجب المنجّز والمعلّق ۱۴۰
المقام الأوّل: فی امکان الواجب المعلّق واستحالته ۱۴۱
کلام المحقّق الاصفهانی فی الواجب المعلّق ۱۴۱
نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الإرادة التکوینیّة ۱۴۳
نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الإرادة التشریعیّة ۱۴۵
المقام الثانی: فی وجود الواجب المعلّق وعدمه ۱۴۶
نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقدّمات المفوّتة ۱۴۷
کلام صاحب الکفایة حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ۱۴۷
ملاک تمییز ما یجب تحصیله من القیود وما لا یجب ۱۴۹
دوران أمر القید بین رجوعه إلی الهیئة أو إلی المادّة ۱۴۹
نظریّة صاحب الکفایة فی المقام ۱۴۹
ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ۱۵۰
البحث حول ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام ۱۵۰
الواجب النفسی والغیری ۱۵۳
کلام صاحب الکفایة فی تعریفهما ۱۵۳
نقد ما أفاده صاحب الکفایة قدس سره ۱۵۳
التحقیق فی تعریف الواجب النفسی والغیری ۱۵۴
دوران أمر الوجوب بین کونه نفسیّاً وغیریّاً ۱۵۵
المقام الأوّل: فیما یقتضیه الدلیل اللفظی ۱۵۵
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ۱۵۵
کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ۱۵۵
نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله من قبل صاحب الکفایة ۱۵۵
نقد کلامهما رحمهما الله ۱۵۶

کلام المحقّق النائینی فی الدوران بین النفسیّة والغیریّة ----- ۱۵۶
نقد کلامه رحمه الله ----- ۱۵۷
المقام الثانی: فیما تقتضیه الاصول العملیّة ----- ۱۵۸
البحث حول الثواب والعقاب فی الواجب النفسی والغیری ----- ۱۵۹
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۱۶۰
البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد علیها ----- ۱۶۱
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی حلّ الإشکال ----- ۱۶۲
نقد ما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۲
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی حلّ الإشکال ----- ۱۶۲
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۲
بیان ما هو الحقّ فی منشأ عبادیّة الطهارات الثلاث ----- ۱۶۳
الواجب الأصلی والتبعی[۵۰۱] ----- ۱۶۵
کلام صاحب الفصول رحمه الله فیه ----- ۱۶۵
کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۱۶۵
کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۶
نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله ----- ۱۶۶
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۶
مقتضی الأصل عند الشکّ فی أصلیّة الواجب وتبعیّته ----- ۱۶۷
ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۷
نقد کلام المحقّقین الخراسانی والاصفهانی فی المقام ----- ۱۶۷
الأمر الرابع: فی بیان ما هو الواجب من المقدّمة ----- ۱۶۷
نظریّة المشهور فیه ----- ۱۶۸
البحث حول اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذیها ----- ۱۶۸
نقد کلام صاحب المعالم رحمه الله ----- ۱۶۸

البحث حول اعتبار قصد التوصّل فی وجوب المقدّمة ----- ۱۶۹
الاحتمالات الجاریة فیما نسب إلی الشیخ رحمه الله ونقدها ----- ۱۶۹
بیان الثمرة بین القول المشهور[۵۱۹] وما نسب إلی الشیخ رحمه الله ----- ۱۷۱
القول حول اعتبار الإیصال فی المقدّمة الواجبة ----- ۱۷۱
البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الثبوت ----- ۱۷۲
مناقشة صاحب الکفایة فی کلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها ----- ۱۷۳
کلام المحقّق الحائری رحمه الله توجیهاً لما أفاده صاحب الفصول ----- ۱۷۴
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی توجیه مقالة صاحب الفصول ----- ۱۷۵
نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ----- ۱۷۵
نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۱۷۵
البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الإثبات ----- ۱۷۶
نقد کلام صاحب الکفایة وبیان الحقّ فی المسألة ----- ۱۷۷
بیان الثمرة بین کلام المشهور وصاحب الفصول ----- ۱۷۷
مناقشة الشیخ رحمه الله فی الثمرة المذکورة ----- ۱۷۷
ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام ----- ۱۷۸
بیان ما هو الحقّ فی المقام ----- ۱۷۸
البحث فی بیان ثمرة القول بالملازمة وعدمها ----- ۱۸۰
نظریّة صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۱۸۰
بیان مناقشة فی ترتّب الثمرة المذکورة ----- ۱۸۰
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی دفع المناقشة المذکورة ----- ۱۸۰
نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۱۸۱
تأسیس الأصل فی المسألة ----- ۱۸۲
الأصل فی المسألة الفقهیّة، وکلام صاحب الکفایة فیه ----- ۱۸۲
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل الإمام الخمینی قدس سره ----- ۱۸۳

بیان ما أفاده الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۱۸۳
البحث حول أدلّة القائلین بالملازمة ----- ۱۸۴
کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۱۸۴
نقد ما استدلّ به صاحب الکفایة رحمه الله لإثبات الملازمة ----- ۱۸۴
ما أفاده الحسن البصری لإثبات الملازمة ----- ۱۸۵
نقد کلام أبی الحسن البصری فی المقام ----- ۱۸۶
ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله لإثبات عدم الملازمة ----- ۱۸۷
التفصیل بین السبب وغیره ----- ۱۸۸
نقد دلیل القائلین بالتفصیل بین السبب وغیره ----- ۱۸۸
التفصیل بین الشرائط الشرعیّة وغیرها ----- ۱۸۸
نقد دلیل القائلین بالتفصیل بین الشرط الشرعی وغیره ----- ۱۸۸
القول فی مقدّمة المستحبّ ----- ۱۸۹
القول فی مقدّمة الحرام ----- ۱۸۹
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۰
نقد کلام صاحب الکفایة فی مقدّمة الحرام ----- ۱۹۰
مناقشة الإمام الخمینی فی کلام صاحب الکفایة ----- ۱۹۰
کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی مقدّمة الحرام ----- ۱۹۱
مناقشة الإمام الخمینی رحمه الله فیه وجوابها ----- ۱۹۱
بیان الحقّ فی مسألة مقدّمة الحرام ----- ۱۹۲
الفصل الخامس‌فی مسألة الضدّ ----- ۱۹۲
اشارة ----- ۱۹۲
الأوّل: فی کون المسألة اصولیّة ----- ۱۹۲
الثانی: فی کونها عقلیّة ----- ۱۹۲
الثالث: فی بیان المراد من کلمتی «الاقتضاء» و «الضدّ» فی المقام ----- ۱۹۳

اشارة ----- ۱۹۳
نقد کلام المحقّقین النائینی والخراسانی رحمهما الله ----- ۱۹۳
البحث حول أدلّة القول بالاقتضاء ----- ۱۹۴
الوجه الأوّل: طریقة المقدّمیّة ----- ۱۹۴
إشکال صاحب الکفایة رحمه الله علی ما أفاده القائل بالاقتضاء ----- ۱۹۵
البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۵
إشکال الإمام الخمینی رحمه الله علی هذا الدلیل ----- ۱۹۶
کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام[۵۹۶] ----- ۱۹۶
ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۷
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۱۹۸
مقالة القائلین بالاقتضاء فی الضدّ العامّ ونقدها ----- ۱۹۸
ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۱۹۹
هل یقتضی إرادة الشیء إرادة ترک ترکه أم لا؟ ----- ۱۹۹
الوجه الثانی: طریقة التلازم ----- ۲۰۰
نقد طریقة التلازم ----- ۲۰۰
ثمرة النزاع ----- ۲۰۱
بیان الثمرة المشهورة فی المسألة ----- ۲۰۱
نقد هذه الثمرة ----- ۲۰۲
ما أفاده الشیخ البهائی رحمه الله حول ثمرة النزاع فی المسألة ----- ۲۰۲
نقد کلام الشیخ البهائی من قبل المحقّق الخراسانی ----- ۲۰۳
مسألة الترتّب ----- ۲۰۳
مناقشة صاحب الکفایة فی مسألة الترتّب ----- ۲۰۳
بیان ما یقتضیه التحقیق فی مسألة الترتّب ----- ۲۰۴
ما هو معنی المطلق؟ ----- ۲۰۴

بیان مورد التزاحم ----- ۲۰۴
هل للأحکام أربع مراحل؟ ----- ۲۰۵
ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله حول مراحل الحکم ----- ۲۰۵
هل الأحکام القانونیة تنحلّ إلی خطابات شخصیة[۶۳۲]؟ ----- ۲۰۷
حکم العلم الإجمالی الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء ----- ۲۰۷
البحث حول توقّف الأحکام علی العلم والقدرة ----- ۲۰۸
البحث حول الترتّب علی مسلک المشهور ----- ۲۰۹
المقام الأوّل: فی إمکان الترتّب ثبوتاً ----- ۲۱۰
المقام الثانی: فی البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات ----- ۲۱۰
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ونقده ----- ۲۱۱
خلاصة البحث ----- ۲۱۱
الفصل السادسفی جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ----- ۲۱۲
اشارة ----- ۲۱۲
تحریر محلّ النزاع ----- ۲۱۲
کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۲۱۲
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۲۱۳
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ----- ۲۱۳
الفصل السابعفی تعلّق الأوامر والنواهی بالطبائع أو الأفراد ----- ۲۱۳
تحریر محلّ النزاع ----- ۲۱۳
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی تحریر محلّ النزاع ----- ۲۱۵
نقد ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۲۱۵
بیان الحقّ فی تحریر محلّ النزاع ----- ۲۱۵
ما تقتضیه القواعد فی المسألة ----- ۲۱۶
الفصل الثامنفی بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ----- ۲۱۷

اشارة ----- ۲۱۷
البحث فی إمکان البقاء واستحالته ----- ۲۱۷
البحث حول ما یقتضیه الأدلّة فی المقام ----- ۲۱۷
الفصل التاسعفی الواجب التخییری ----- ۲۱۸
اشارة ----- ۲۱۸
البحث فی رجوع الواجب التخییری إلی التعیینی ----- ۲۱۹
کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۲۱۹
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۲۱۹
إشکال ودفع ----- ۲۲۰
البحث حول إمکان التخییر بین الأقلّ والأکثر ----- ۲۲۱
تحریر محلّ النزاع ----- ۲۲۱
برهان القائل بالامتناع ----- ۲۲۱
القول فی التدریجیّات ----- ۲۲۱
ما أفاده الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۲۲۲
نقد کلام العلمین المحقّق الخراسانی والسیّد البروجردی رحمهما الله ----- ۲۲۲
القول فی الدفعیّات ----- ۲۲۲
نتیجة البحث ----- ۲۲۳
الفصل العاشرفی الواجب الکفائی ----- ۲۲۳
اشارة ----- ۲۲۳
نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۲۲۴
بیان ما هو الحقّ فی تصویر الواجب الکفائی ----- ۲۲۵
الفصل الحادی عشرفی الواجب الموقّت وغیر[۶۹۷] الموقّت ----- ۲۲۵
اشارة ----- ۲۲۵
الواجب الموسّع والمضیّق ----- ۲۲۶

هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟ ---------- ۲۲۷
نظريّة صاحب الكفاية فی المقام ---------- ۲۲۷
ما يقتضيه الاصول العمليّة فی المقام ---------- ۲۲۷
تعريف مركز ---------- ۲۶۲

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۲

اشارة

سرشناسه : یوسفی گنابادی‌خراسانی، محمدحسین

عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۹۶۴-۶۹۷۸-۷۷۰۹-۹۰-۳ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

المقصد الأوّل‌فی الأوامر

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷

فی معنی مادّة الأمر لغةً واصطلاحاً

الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق بمادّة الأمر من الجهات

اشارة

وهی عدیدة:

الجهة الاولی: فی معناها اللغوی والاصطلاحی

اشارة

اختلفوا فی أنّ معناها اللغوی واحد أو متعدّد؟ وعلی الثانی هل هی مشترک لفظی بین المعنیین أو المعانی أو مشترک معنوی؟ ثمّ هل

لها معنی اصطلاحی غیر اللغوی أم لا؟ فاعلم أنّه قد ذکر للفظ الأمر معانٍ متعدّدة، منها الطلب، وهو أمر اشتقاقی حدثی قابل للتصریف، کما یقال: «أمره بکذا» ومنها الشیء، کما تقول: «رأیت الیوم أمراً عجیباً» ومنها الشأن، کما یقال: «شغله أمر کذا» ومنها الفعل، کما فی قوله تعالی: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ»[۱] ومنها الفعل العجیب، کما فی قوله تعالی: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»[۲] ومنها الحادثة، کما یقال: «وقع الیوم أمر کذا» ومنها الغرض، کما تقول: «جاء زید لأمر کذا».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸

ولا یخفی أنّ «الأمر» بالمعنی الأوّل یجمع علی «أوامر» وبسائر المعانی علی «امور».

کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله حول معنی «الأمر»

وذهب سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله إلی أنّ الأمر فی الآیتین[۳] بمعنی الطلب لا بمعنی الفعل أو الفعل العجیب، والذی بمعنی الفعل العجیب إنّما هو «الإمر» بکسر الهمزة، کما فی قوله تعالی فی قصّة موسی والخضر: «قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً إِمْراً»[۴]، فعدّ الفعل العجیب من معانی «الأمر» لعلّه من جهة الاشتباه ب «الإمر» بکسر الهمزة[۵].

کلام صاحب الکفایة وصاحب الفصول فی معنی «الأمر»

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه حقیقة فی الطلب فی الجملة[۶] والشیء، وأمّا البواقی فهی من اشتباه المصداق بالمفهوم[۷].

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی کونه حقیقةً فی الطلب والشأن[۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹

نقد نظریّة الاشتراک اللفظی فی مادّة الأمر

ویرد علیهما أنّ الطلب أمر حدثی اشتقاقی قابل للتصریف، وما وضع له هو المادّة[۹] الساریة فی فروعها التی لم تتحصّل بهیئة خاصّة، بل خالیة عن جمیع الفعلیّات والتحصّلات، والموضوع للمعانی الاخری هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهیئته الخاصّة، کلفظ الإنسان والحیوان، وعلیه فالوضعان لم ینحدرا علی شیء واحد حتّی یجعل من الاشتراک اللفظی، بل علی مادّة غیر متحصّلة تارةً، وعلی اللفظ الجامد اخری.

نعم، لو کان مادّة المشتقّات هی المصدر لکان لفظ «الأمر» مشترکاً بین الطلب وغیره، لکنّه واضح الفساد، لعدم کون المصدر بمادّته وهیئته محفوظاً فی المشتقّات کما لا یخفی.

ثمّ یرد علی قول صاحب الکفایة: «ولا یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم»[۱۰] أنّا لو قلنا مکان «جاء زید لأمر کذا»: جاء زید لغرض کذا، أو مکان «شغله أمر کذا»: شغله شأن کذا، کان صحیحاً، وهکذا الأمر فی سائر المعانی، ولا ینافیه استفادة الغرض من اللام أیضاً فیما إذا کان الأمر للغرض، فکیف یمکن ادّعاء استعماله فی الموارد المذکورة فی مصداق الغرض والشأن وغیرهما من المعانی لا فی مفهومها؟! هذا أوّلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰

وثانیاً: لو کان المستعمل فیه هو المصداق وکان معنی قولنا: «جئتک لأمر کذا» جئتک لملاقاتک مثلًا، فلو استعمل «الأمر» فی الملاقاة بما أنّها مصداق «الغرض» لکان استعماله فی مفهوم الغرض صحیحاً بطریق أولی، ولو استعمل فیها بما أنّها مصداق «الشیء» لم یکن من اشتباه المصداق بالمفهوم فی شیء، ضرورة أنّ اشتباه المصداق بالمفهوم یختصّ بما إذا قیس المصداق إلی مفهوم نفسه لا إلی

مفهوم آخر، مع أنّ المصداق فی المقام أعنی «الملاقاة» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشیء، فأین اشتباه المصداق بالمفهوم؟! وقس علی ما ذکرنا فی «الغرض» سائر المعانی.

علی أنّه رحمه الله قال بکون «الأمر» حقیقةً فی مفهوم الشیء، فکیف حمله فی هذه الموارد علی إرادة مصداق الشیء لا مفهومه؟!

والحاصل: أنّه لو فرض صحّة الاشتراک اللفظی فلا وجه لحصر «الأمر» فی معنیین: «الطلب» و «الشیء» وإخراج سائر المعانی عنه بعد استعماله فیها أیضاً.

ثمّ لا یخفی وجود التهافت فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث اختار ابتداءً کون‌الأمر مشترکاًلفظیّاً بین‌الطلب والشیء، ثمّ‌قال بعدبیان معناه الاصطلاحی:

إنّما المهمّ بیان ما هو معناه عرفاً ولغةً[۱۱]، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلا قرینة، وقد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب والسنّة، ولا حجّة علی أنّه علی نحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی أو الحقیقة والمجاز، وما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم یعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به، فلابدّ مع التعارض من الرجوع إلی الأصل فی مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره فی أحد معانیه ولو احتمل أنّه کان للانسباق من الإطلاق فلیحمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱

علیه وإن لم یعلم أنّه حقیقة فیه بالخصوص أو فیما یعمّه، کما لا یبعد أن یکون کذلک فی المعنی[۱۲] الأوّل[۱۳]، إنتهی کلامه.

ومنافاته لما اختاره أوّلًا من الاشتراک اللفظی واضحة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی کون «الأمر» مشترکاً معنویّاً، والجامع الموضوع له هو «الواقعة التی لها أهمّیّة فی الجملة» وهذا المعنی تعمّ المعنی الاشتقاقی وغیره، فإنّ کلّاً منها واقعة ذات أهمّیّة فی الجملة[۱۴].

وفیه أوّلًا: أنّ ظاهر کلامه أنّ هذا المعنی جامع حقیقی ذاتی[۱۵] بین معانی الأمر، ولابدّ فی الجامع الذاتی من اشتراک المعانی فی الجنس[۱۶]، ولا جنس فی المقام، فإنّ الجنس إمّا أن یکون حدثیّاً أو غیره، فعلی الأوّل لا یشمل المعانی غیر الحدثیّة، وعلی الثانی لا یعمّ المعنی الحدثی، فأین الجنس الجامع بینهما؟!

نعم، عنوان «الشیء» یعمّهما، لکنّه جامع عرضیّ لا ذاتی.

وثانیاً: أنّ «الأمر» بالمعنی الحدثی الاشتقاقی یجمع علی أوامر، وبالمعانی الاخری علی امور، ولا یعقل أن یکون للفظ واحد ذی معنی واحد عامّ جمعان اختصّ کلّ منهما بنوع واحد من ذلک المعنی العامّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲

وبالجملة: لو کان الأمر مشترکاً معنویّاً لم یکن له جمعان مختلفان من حیث اللفظ والمعنی کلیهما. سلّمنا کونه مشترکاً معنویّاً، لکن ما ذکره من المعنی لا یصلح للجامعیّة، إذ لو کان عنوان الأهمّیّة ولو فی الجملة دخیلةً فی معنی الأمر لم یصحّ تقسیم الأمر إلی قسمین: مهمّ وغیر مهمّ.

إذا عرفت المناقشة فی الاشتراک اللفظی والمعنوی فهل یوجد طریق ینحلّ به الإشکال؟

کلام الإمام فی المقام

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- بعد المناقشة فی الاشتراک اللفظی والمعنوی- قال: ثمّ الظاهر کما هو مقتضی التبادر من قولنا: «أمر فلان زیداً» أنّ مادّته موضوعة لجامع[۱۷] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّة بما لها من المعنی، لا الطلب ولا الإرادة المظهرة

ولا البعث وأمثالها[۱۸].

ولا یخفی أنّه لا یعمّ المعانی غیر الحدثیّة، فهو قدس سره بیّن فی الواقع معنی الأمر الاشتقاقی، من دون أن یتعرّض لغیره.

بیان الحقّ فی المسألة

وبعد اللّتیا والّتی فالاشتراک اللفظی أولی من المعنوی، لکونه أقلّ إشکالًا منه، علی أنّ ورود الإشکال علیه مبنیّ علی ما هو التحقیق من کون المبدء هو المادّة التی لا تحصّل لها، وأمّا بناءً علی کونه هو المصدر فلا إشکال فیه أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳

کلام فی معناه الاصطلاحی عند الفقهاء والاصولیّین

رأی صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد بیان معناه بحسب العرف واللغة:

وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول[۱۹] المخصوص ومجاز فی غیره، ولا یخفی أنّه علیه لا یمکن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حینئذٍ لا یکون معنی حدثیّاً، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم لا بالمعنی الآخر[۲۰].

ثمّ أجاب عن الإشکال بقوله:

ویمکن أن یکون مرادهم به هو الطلب[۲۱] بالقول لا نفسه، تعبیراً عنه بما یدلّ[۲۲] علیه[۲۳].

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وفیه: أنّ الإجماع المنقول لیس بحجّة عنده رحمه الله فکیف اعتمد علیه فی المقام بقوله: «فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول المخصوص ومجاز فی غیره»؟!

علی أنّ الواقع لا یوافق ثبوت معنی اصطلاحی له لا یفهمه العرف واللغة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴

فإنّ العرف یفهم من لفظ «الأمر» عین ما یفهمه منه الفقهاء والاصولیّون وبالعکس.

نظریّة الإمام رحمه الله فی معناه الاصطلاحی

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أیضاً قائل باتّحاد العرف والاصطلاح فی ذلک، وجعل ما فی الکفایة من المعنی الاصطلاحی معنیً لغویّاً عرفیّاً واصطلاحیّاً، فإنّه رحمه الله- بعد بیان أنّ مادّة الأمر موضوعة لجامع[۲۴] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّة بما لها من المعنی- قال: ولا یبعد أن یکون المعنی الاصطلاحی مساوقاً للغوی، أی لا یکون له اصطلاح خاصّ، مثلًا إذا قال:

«اضرب زیداً» یصدق علی قوله إنّه أمره، وهو غیر قولنا: إنّه طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهیم الثلاثة غیر مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارة أوضح: إنّ مادّة «الأمر» موضوعة لمفهوم اسمی منتزع من الهیئات بما لها من المعانی، لا بمعنی دخول المعانی فی الموضوع له، بل بمعنی أنّ الموضوع له جامع الهیئات المستعملة فی معانیها، لا نفس الهیئات ولو استعملت لغواً أو فی غیر معناها، فالمعنی مفهوم اسمی مشترک بین الهیئات التی هی الحروف الإیجادیّة[۲۵]،[۲۶]، إنتهی.

وحیث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلی أنّ الأمر لغةً واصطلاحاً بمعنی القول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵

المخصوص یتوجّه إلیه أیضاً إشکال عدم إمکان الاشتقاق منه، بل توجّه الإشکال إلیه أشدّ من توجّهه إلی ما فی الکفایة، فإنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحی فقط، والإمام قدس سره ذهب إلی أنّه معناه اللغوی العرفی أیضاً، فإشکال عدم إمکان الاشتقاق یرد علی المعنی اللغوی کوروده علی الاصطلاحی.

وأجاب عن الإشکال بأنّ الجامع الإسمی- وهو هیئة افعل- وإن کان باعتبار کونه معنی محصّلًا غیر مرتبط بالآمر لا یکون حدثیّاً، إلّاأنّه باعتبار انتسابه إلیه وکونه صادراً عنه یکون معنی حدثیّاً قابلًا للاشتقاق، فإنّ هیئة «افعل» مثل «اضرب» إن کانت صادرة عن الآمر فیما مضی یصدق «أمر» وإن لم تکن صادرة عنه بعد، لکنّها ستصدر فی المستقبل یصدق «یأمر»[۲۷].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.

رأی المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی معناه الاصطلاحی

والمحقّق الاصفهانی رحمه الله وافق صاحب الکفایة فی کون معناه الاصطلاحی هو القول المخصوص، یعنی «هیئة افعل وما یشابهه» ولکنّه أجاب عن الإشکال بوجه آخر:

وهو أنّ توهّم عدم إمکان الاشتقاق منه إن کان لأجل توهّم کونه فاقداً للمعنی[۲۸] أصلًا، لأنّه من مقولة اللفظ لا المعنی، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زید لفظ» یکون المحمول معنی اللفظ لا لفظه، فکلمة «القول واللفظ وهیئة افعل» وأمثالها معانٍ متصوّرة معقولة، ویؤیّده أنّ اللغویّین ذکروها فی معاجم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶

اللغة وبیّنوا معانیها، وإن کان لأجل ما هو المعروف من عدم کونه حدثیّاً، ففیه أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبیعة الکیف المسموع[۲۹]، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفّظ به، فقد یلاحظ نفسه من دون لحاظ قیامه وصدوره عن الغیر، فهو المبدء الحقیقی الساری فی جمیع مراتب الاشتقاق، وقد یلاحظ قیامه فقط، فهو المعنی المصدری المشتمل علی نسبة ناقصة، وقد یلاحظ قیامه وصدوره فی الزمان الماضی، فهو المعنی الماضوی، وقد یلاحظ صدوره فی الحال أو الاستقبال، فهو المعنی المضارعی، وهکذا، فلیس هیئة «اضرب» کالأعیان الخارجیّة والامور غیر القائمة بشیء حتّی لا یمکن لحاظ قیامه فقط، أو فی أحد الأزمنة، وعلیه ف «الأمر» موضوع لنفس الصیغة الدالّة علی الطلب مثلًا، أو للصیغة القائمة بالشخص، و «أَمَرَ» موضوع للصیغة الملحوظة من حیث الصدور فی المضیّ، و «یأمر» موضوع للصیغة الملحوظة من حیث الصدور فی الحال أو الاستقبال[۳۰].

نقد کلام المحقّق الاصفهانی من قبل المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

وناقش فیه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:

إنّ لکلّ لفظ حیثیّتین موضوعیّتین:

الاولی: حیثیّة صدوره من اللّافظ خارجاً وقیامه به، کصدور غیره من الأفعال کذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷

الثانیة: حیثیّة تحقّقه ووجوده فی الخارج، فاللفظ من الحیثیّة الاولی وإن کان قابلًا للتصریف والاشتقاق، إلّاأنّ لفظ «الأمر» لم یوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحیثیّة، وإلّا لم یکن مجال لتوهّم عدم إمکان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحیثیّة الثانیة، ومن الطبیعی أنّه بهذه الحیثیّة غیر قابل لذلک، فما أفاده مبنیّ علی الخلط بین هاتین الحیثیّتین[۳۱]، إنتهی.

دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه أوّلًا: منع کونه موضوعاً بإزائه من الحیثیة الثانیة، بل هو موضوع بإزائه من الحیثیة الاولی، وأمّا مع قطع النظر عن هذه الحیثیة فلیس لنا مادّة قابلة للاشتقاق أصلًا، فإنّ «الضرب» مثلًا یکون قابلًا للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلی الضارب والمضروب، فإن کان صادراً عن الفاعل فی المضیّ یقال:

«ضَرَبَ» وإن کان صادراً عنه فی الحال أو الاستقبال یقال: «یضرب» وهکذا، وأمّا بحسب کونه أمراً موجوداً خارجیّاً مع قطع النظر عن الانتساب فلا یقبل الاشتقاق أصلًا.

وثانیاً: أنّ المحقّق الاصفهانی رحمه الله قال بکونه قابلًا للاشتقاق والتصریف ذاتاً، فلا فرق فی ذلک بین الحیثیّتین.

نعم، بینهما فرق بناءً علی ما ذهب إلیه الإمام قدس سره من أنّ صدوره عن الآمر وانتسابه به منشأ إمکان الاشتقاق منه، فیرد علیه إشکال بعض الأعلام علی فرض تمامیّته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸

وممّا یؤیّد کلام الإمام والمحقّق الاصفهانی رحمهما الله الاشتقاق من البیاض والسواد فی قوله تعالی: «یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ»[۳۲] لأنّهما أولی بجمود المعنی من القول المخصوص أعنی هیئة افعل.

وحاصل المختار فی هذه الجهة الاولی: أنّ «الأمر» لغةً وعرفاً إمّا مشترک لفظی بین معناه الاشتقاقی وغیره، أو یتعدّد اللفظ والمعنی فیه، فالذی وضع للمعنی الاشتقاقی هو المادّة غیر المتحصّلة[۳۳]، وما وضع لغیره هو لفظ «الأمر» بمادّته وهیئته، ولیس له معنی اصطلاحی وراء معناه اللغوی، بل الفقهاء والاصولیّون یستعملونه بما له من المعنی اللغوی العرفی، وهو القول بالصیغة کما ذهب إلیه الإمام قدس سره.

هذا تمام الکلام فی هذه الجهة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹

فی اعتبار العلوّ والاستعلاء فی معنی «الأمر»

الجهة الثانیة: فی اعتبار العلوّ والاستعلاء فی معنی «الأمر»

ولا یخفی أنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو الأمر بمعناه الحدثی الاشتقاقی، سواء کان هوالقول‌المخصوص أعنی «هیئة افعل ومایشابهه» کماهوالمختار، أو الطلب، وأمّا المعنی غیر الاشتقاقی فلا یتطرّق إلیه هذا البحث أصلًا کما هو واضح.

والعلوّ: اعتبار عقلائی به کان الآمر نافذ الکلمة وواجب الطاعة عندهم، سواء کان هذه القدرة ونفوذ الکلمة بحقّ، کقدرة الآباء والموالی علی الأولاد والعبید وقدرة الإمام بالحقّ علی الرعیّة، أم لا، کقدرة من تسلّط علی الناس بالظلم، فله أیضاً علوّ عند العقلاء.

والاستعلاء هنا لیس بمعنی «تغلیظ القول فی مقام البعث»[۳۴] کما زعم المحقّق القمی قدس سره، ولا بمعنی طلب العلوّ، بل بمعنی الاتّکاء علی العلوّ الحقیقی إذا کان عالیاً بالنسبة إلی المطلوب منه، أو التخیّلی والادّعائی إذا کان سافلًا أو مساویاً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فی المقام احتمالات[۳۵] بل أقوالًا:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰

والحقّ اعتبار العلوّ فی معناه، لتبادره عند العرف، فإنّ الطلب من السافل أو المساوی لا یعدّ عندهم أمراً حقیقةً کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی[۳۶] أیضاً، ولکنّه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أنّ الحقّ اعتباره أیضاً، فإنّ المولی إذا خاطب عبده بقوله: «أعطنی ماءً» لکن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا عن موضع القدرة لم یعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ریب فی أنّ حقیقة الأمر بنفسه تغایر حقیقة

الالتماس کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله.

کلام السیّد البروجردی فی المقام

لکنّه قدس سره أخطأ فیما استنتجه منه حیث قال:

إنّ الطلب بنفسه ینقسم إلی قسمین:

القسم الأوّل: الطلب الذی قصد فیه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحیث یکون داعیه ومحرّکه إلی الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب یسمّی أمراً.

القسم الثانی: هو الطلب الذی لم یقصد الطالب فیه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل کان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلی بعض المقارنات التی توجب وجود الداعی فی نفسه، کطلب المسکین من الغنیّ، فإنّ المسکین لا یقصد انبعاث الغنیّ من نفس طلبه وتحریکه، لعلمه بعدم کفایة بعثه فی تحرّک الغنیّ، ولذا یقارنه ببعض ماله دخل فی انبعاث الغنیّ، کالتضرّع والدُّعاء لنفس الغنیّ ووالدیه مثلًا، وهذا القسم من الطلب یسمّی التماساً أو دعاءً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱

فعلی هذا حقیقة الطلب علی قسمین، غایة الأمر أنّ القسم الأوّل منه- أی الذی یسمّی بالأمر- حقّ من کان عالیاً، ومع ذلک لو صدر عن السافل بالنسبة إلی العالی کان أمراً أیضاً، ولکن یذمّه العقلاء علی طلبه بالطلب الذی لیس شأناً له، فیقولون: أتأمره؟ کما أنّ القسم الثانی یناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالی أیضاً لم یکن أمراً، فیقولون: لم یأمره، بل التمس منه، ویرون هذا تواضعاً منه.

وبالجملة: حقیقة الطلب منقسمة إلی قسمین: طلب یسمّی أمراً وطلب یسمّی التماساً أو دعاءً، والقسم الأوّل منه یناسب العالی، لا أنّ کون الطالب عالیاً مأخوذ فی مفهوم الأمر، حتّی یکون معنی «آمرک بکذا» أطلب منک وأنا عالٍ[۳۷]، إنتهی.

نقد کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ القسم الأوّل من الطلب إذا کان حقّ العالی ولیس شأن السافل فکیف یکون طلبه بهذا النحو[۳۸] مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد علی اعتبار العلوّ فی معنی الأمر، وعدم کون طلب السافل- بأیّ نحو کان- أمراً.

وأمّا عدم کون معنی «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا عالٍ، فلیس شاهداً علی دعواه، فإنّ الإنسانیّة أیضاً معتبرة فی الأمر، مع أنّه لیس معنی «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا إنسان، وکذا لا نفسّر الأمر بأنّه «طلب وجوبی»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۲

حتّی علی القول بکونه حقیقةً فی خصوص الوجوب.

والحاصل: اعتبار العلوّ والاستعلاء کلیهما فی معنی الأمر.

وقیل: یعتبر أحد الأمرین علی سبیل منع الخلوّ، واستدلّ علیه بتقبیح العقلاء الطالب السافل من العالی المستعلی علیه وتوبیخهم إیّاه بمثل أنّک لِمَ تأمره؟

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ التقبیح والتوبیخ إنّما هو علی استعلائه لا علی أمره حقیقةً بعد استعلائه، وأمّا إطلاق الأمر علی طلبه فإنّما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإنّ السافل إذا رأی أنّ الأمر متوقّف علی العلوّ الذی هو فاقد له تمسّک بالعلوّ الادّعائی لیتمکّن به من الأمر فاعتقد نفسه آمراً، فطلبه وإن لم یکن أمراً حقیقةً، إلّاأنّه یراه أمراً، وبهذا الاعتبار یوبّخه العقلاء بقولهم: «لِمَ تأمره»[۳۹]؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳

فی کون «الأمر» حقیقة فی الوجوب

الجهة الثالثة: فی کون «الأمر» حقیقة فی الوجوب

اشارة

ولا یخفی أنّ هذا البحث لا یتفرّع علی ما سیأتی من البحث حول کون «صیغة افعل» حقیقةً فی خصوص الوجوب أو الأعمّ منه ومن الندب، فإنّا- سواء قلنا هناک بوضع الصیغة لخصوص الوجوب أو بوضعها للأعمّ- نبحث هاهنا فی أنّ المادّة هل وضعت لخصوص جامع[۴۰] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّة الدالّة علی الوجوب أو لجامع یعمّ أیضاً الصیغ المستعملة- ولو علی خلاف وضعها- فی الندب.

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی اختصاص لفظ «الأمر» بالوجوب، والمحقّق العراقی إلی کونه حقیقةً فی الأعمّ منه ومن الندب.

دلیل القول بکونه للأعمّ ونقده

وأهمّ ما استدلّ به للقول الثانی تقسیمه إلی الإیجاب والاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تقسیمه إلیهما إنّما یکون قرینة علی استعماله فی المعنی الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقیقة[۴۱]، ولا یجوز التمسّک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴

فی المقام بأصالة الحقیقة، لأنّ موردها إنّما هو الشکّ فی المراد لا فی کیفیّة الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء علی جریانها فی موارد الشکّ فیها.

بیان الحقّ فی المسألة

فالحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کونه حقیقةً فی الوجوب[۴۲].

واستدلّوا علیه بوجوه:

۱- تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدلیل الوحید لإثبات المدّعی عندنا[۴۳].

۲- قوله تعالی: «فَلْیَحْذَرْ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»[۴۴] فإنّ وجوب الحذر[۴۵] علی مخالفة الأمر دلیل علی کون «الأمر» أعنی «ا- م- ر» للوجوب.

۳- قوله تعالی خطاباً لإبلیس: «مَا مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ»[۴۶] فإنّ صحّة الاحتجاج علیه وتوبیخه علی مجرّد مخالفة أمره تعالی متوقّفة علی کون الأمر للوجوب کما هو واضح.

۴- قوله صلی الله علیه و آله: «لو لا أن أشقّ علی امّتی لأمرتهم بالسواک»[۴۷] فإنّ المشقّة علی الامّة إنّما هی فی الأمر الوجوبی، علی أنّ کلامه صلی الله علیه و آله یدلّ علی عدم صدور الأمر بالسواک منه صلی الله علیه و آله مع أنّا نعلم بصدور الأوامر الاستحبابیّة به منه صلی الله علیه و آله فلابدّ من أن یرید هنا الأمر الوجوبی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۵

۵- ما نقل أنّ بریرة لمّا طلب النبیّ صلی الله علیه و آله منها الرجوع إلی زوجها، قالت:

أتأمرنی یا رسول اللّه؟ فقال: «لا، بل إنّما أنا شافع»[۴۸] فنفی الأمر وأثبت الشفاعة، وهی للندب.

ویمکن المناقشة فی دلالة الآیتین والروایتین بأنّها لو تمّت لا تدلّ علی أزید من وجوب إطاعة أوامر اللّه سبحانه والنبیّ صلی الله علیه و آله فلا یستفاد منها أنّ الأمر بنفسه دالّ علی الوجوب، لاحتمال کون خصوص أوامرهما کذلک، ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لأجل ذلک لم یذکرها بعنوان أدلّة مستقلّة، بل ذکرها مؤیّدةً للتبادر.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وأورد المحقّق العراقی أیضاً علی الاستدلال بالآیتین والروایتین بأنّ المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدّمة دالّة علی إرادة الوجوب، والمجهول إنّما هو أنّ خروج الطلب الاستحبابی عنها هل هو بنحو التخصیص أو التخصّص، ولا یجری أصالة الإطلاق أو العموم لإثبات الثانی، فإنّ الاصول اللفظیّة إنّما تجری لتشخیص المراد لا لتشخیص أمر آخر مثل کون الخارج بنحو التخصّص وأنّه لیس مصداقاً للعامّ[۴۹].

وهذا إشکال متین، فلا یمکن التمسّک فی المقام بمثل هذه الآیات والروایات.

ثمّ إنّ المحقّق العراقی رحمه الله بعد ذهابه إلی کون «الأمر» حقیقةً فی الأعمّ وضعاً، قال بظهوره فی خصوص الوجوب بمقتضی الإطلاق ومقدّمات الحکمة، وذلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۶

لأنّ الطلب الوجوبی لمّا کان أکمل بالنسبة إلی الطلب الاستحبابی، لما فی الثانی من جهة نقص لا یقتضی المنع عن الترک، فلا جرم عند الدوران مقتضی الإطلاق هو الحمل علی الطلب الوجوبی، إذ الطلب الاستحبابی باعتبار ما فیه من النقص یحتاج إلی نحو تحدید وتقیید، بخلاف الطلب الوجوبی، فإنّه لا تحدید فیه حتّی یحتاج إلی التقیید، وحینئذٍ فکان مقتضی الإطلاق بعد کون الآمر بصدد البیان هو کون طلبه طلباً وجوبیّاً لا استحبابیّاً[۵۰].

وفیه أوّلًا: أنّ هذا یقتضی أن یکون نفس الطلب أیضاً کذلک بطریق أولی، لأنّ أساس الاستدلال احتیاج الطلب الاستحبابی إلی التقیید وعدم احتیاج الطلب الوجوبی إلیه، فلابدّ من الالتزام بأنّ المولی لو قال لعبده: «أنا أطلب منک کذا» ولم یقم قرینة علی الاستحباب لکان ظاهراً فی خصوص الوجوب بمقتضی الإطلاق ومقدّمات الحکمة، ولا یلتزم أحد به فی الطلب، بل نفسه أیضاً لا یقول به فیه.

وثانیاً: أنّه یستلزم أن یکون الطلب الوجوبی الذی هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القید مثله، وهل هذا إلّاتقسیم الشیء إلی نفسه وغیره[۵۱]؟!

الفرق بین الوجوب والاستحباب

ولا بأس بصرف عنان الکلام هاهنا إلی بیان ما هو الفرق بین الوجوب والاستحباب، ولابدّ قبل ذلک من تمهید مقدّمة حول ما به تمایز الأشیاء،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷

فنقول:

إنّ الفلاسفة اتّفقوا علی أنّ امتیاز شیء عن شیء آخر قد یکون بتمام الذات، کما فی الجوهر والعرض، وقد یکون ببعضها، کما فی أنواع جنس واحد، وقد یکون بالمشخّصات الفردیّة، کما فی أفراد نوع واحد، واختلفوا فی قسم رابع[۵۲]، وهو التمایز بالشدّة والضعف، والکمال والنقصان، فما به الامتیاز فی هذا القسم عین ما به الاشتراک، وما به الاشتراک عین ما به الامتیاز.

والحقّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعبّر عنه فی المنطق بالکلّی المشکّک، ومثاله مراتب الوجود والنور والبیاض ونحوها، فإنّ امتیاز

وجود الواجب مثلًا عن وجود الممکن بالوجود الذی یشترکان فیه، وهکذا الحال فی النور القویّ والضعیف، والبیاض الشدید والضعیف.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشکال ولا خلاف فی عدم کون التمایز بین الوجوب والندب بتمام الذات.

وقد یتوهّم أنّ الامتیاز بینهما بجزء ذاتیهما، بأن یکونا مشترکین فی الجنس، وهو طلب[۵۳] الفعل، ویتفصّل کلّ منهما بفصل مختصّ به، وما یمکن أن یعدّ لهما فصلًا امور:

۱- أنیکون الفصل للوجوب المنع منالترک، وللاستحباب الإذن فی الترک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸

وفیه- کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله- أنّ معنی کلمة المنع لیس إلّا التحریک نحو الترک، أعنی طلب الترک، فإذا اضیف هذا إلی لفظ الترک صار حاصل معناه طلب ترک الترک، وهو عبارة اخری عن طلب الفعل المعدّ جنساً[۵۴]، إنتهی.

ویمکن أن یناقش فیه بوجه آخر أیضاً، وهو أنّ مفهوم الترک ممّا لا یلتفت إلیه الآمر عند الإیجاب ولا المأمور عند الاستماع، فکیف یمکن أن یکون المنع من الترک فصلًا مقوّماً للوجوب؟!

۲- أن یقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غیر الموجب له.

وفیه: أنّ الوجوب بعد تحصّله وصیرورته وجوباً یصیر موجباً لاستحقاق العقوبة، فإیجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتّبة علیه لا من مقوّماته، وکذلک الکلام فی جانب الاستحباب.

ویشهد لذلک أنّ استحقاق العقوبة وعدمه من أحکام العقل، ولو کانا جزءً للوجوب والندب لکانا أمرین شرعیّین، لکون الوجوب والندب من الاعتبارات الشرعیّة.

۳- أن یقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشدیدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعیفة.

وفیه: أنّ الإرادة من العلل الباعثة علی الطلب، فالإرادة الشدیدة علّة للوجوب، والإرادة الضعیفة علّة للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته متأخّر عن العلّة، فمسبوقیّتهما بالإرادة الشدیدة والضعیفة وکونهما ناشئین عنهما وإن کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹

حقّاً، إلّاأنّه لا یمکن أن یکون من مقوّماتهما وأجزائهما[۵۵]، وبعبارة اخری: الدلیل لا یلائم المدّعی، فإنّ المدّعی هو اختلافهما فی الذات، والدلیل لا یثبت إلّا اختلافهما فی المنشأ.

۴- وأضعف من هذا أن یقال: إنّ الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحة.

ووجه الضعف: أنّ المصالح والمفاسد متقدّمتان رتبةً علی الإرادة، لکونهما من عللها، فیکون الطلب متأخّراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتین، فلا یصحّ عدّهما من مقوّمات الوجوب والاستحباب الذین هما قسمان من الطلب.

والحاصل: أنّ التمایز بینهما لیس ببعض الذات، لعدم فصل ممیّز لهما.

کلام صاحب الکفایة فی المقام

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباینان[۵۶] عند العرف، وأمّا بالدقّة العقلیّة فالفرق بینهما بشدّة الطلب وضعفه[۵۷].

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله بأنّ الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائی، وهو أمر اعتباری، والاعتباریّات لا تقبل التشکیک، فإنّ أمرها دائر بین الوجود والعدم من دون أن یتحقّق فیها مراتب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰

بالکمال والنقصان والشدّة والضعف وغیرها[۵۸].

وفیه: منع عدم تحقّق التشکیک فی الاعتباریّات، ألا ـ تری أنّ البیع مثلًا مع کونه أمراً اعتباریّاً قد یکون کاملًا، کما إذا صدر عن المالک، وقد یکون ناقصاً متوقّفاً علی الإجازة، کما إذا صدر عن الفضولی، بناءً علی ما هو الحقّ من صحّة بیع الفضولی.

المختار فی المسألة

فالحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ التمایز بین الوجوب والندب بشدّة الطلب وضعفه، لعدم توجّه إشکال إلیه.

کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله- بعد المناقشة فی التمایز الذاتی بین الوجوب والندب، سواء کان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشدّة والضعف- ذهب إلی أنّهما متّحدان ذاتاً متمایزان بالمقارنات[۵۹].

وقال فی توضیحه ما ملخّصه: أنّ المولی إذا قال لعبده: «اضرب» مثلًا قد یقوله ضارباً رجلیه الأرض ومحرّکاً رأسه ویدیه، وقد یقوله مع اللّین معقّباً إیّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح علیک» وقد یقوله بدون هذه المقارنات، فینتزع عن الأوّل الوجوب، وعن الثانی الندب، واختلف فی الثالث، فلا فرق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱

ذاتی بین الوجوب والاستحباب، إلّاأنّ منشأ انتزاع الأوّل هو الطلب المقترن بالمقارنات الشدیدة، ومنشأ انتزاع الثانی هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعیفة، فعلی هذا لیس للطلب بنفسه وبحسب الواقع- مع قطع النظر عن المقارنات- قسمان، حتّی یکون المقارنات الشدیدة أو الضعیفة قرینتین علیهما.

والحاصل: أنّ الوجوب والندب إنّما ینتزع عن الطلب الإنشائی بما هو فعل خاصّ صادر عن المولی، لا بما أنّه لفظ استعمل فی معناه، فللطلب الإنشائی معنی واحد، إلّاأنّه ینتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب[۶۰].

هذا ملخّص کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام.

وظاهره أنّ التمایز بین الوجوب والاستحباب عنده یشبه القسم الثالث، أعنی التمایز بالمشخّصات الفردیّة.

وفیه أوّلًا: أنّ النزاع إنّما هو فی مقام الثبوت، وما أفاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضیح ذلک: أنّا نبحث فیما به یمتاز ماهیّة الوجوب عن ماهیّة الندب مع قطع النظر عن کونهما بحسب الوجود ناشئین عن أی شیء، ومنتزعین من أیّ مکان، وما أفاده رحمه الله لا ـ یرتبط ببیان ماهیّتهما، بل بأنّ وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشدیدة والضعیفة، وهو وإن کان حقّاً، إلّاأنّه خارج عن محلّ النزاع، لأنّه نظیر أن یُسأل شخص عن الفرق بین البیع والإجارة، فأجاب بأنّ الأوّل یوجد بلفظ «بعت وملّکت» والثانی بلفظ «آجرت وأکریت» من دون أن یبیّن ماهیّتهما.

وثانیاً: أنّه قال باتّحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمایزهما بالمقارنات، فلابدّ له

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲

من تصویر شیء یکون ذاتهما، ولایصلح لذلک إلّاالطلب، فکیف قال بعدم انقسامه إلیهما، مع أنّه لا یشترط فی الانقسام التکثیر بحسب الذات، بل یصحّ الانقسام بحسب العوارض والزوائد، کتقسیم الإنسان إلی العالم والجاهل، کما یصحّ بحسب الذات، کتقسیم الحیوان إلی الإنسان والفرس.

فالحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من أنّ التمایز بینهما بالشدّة والضعف.

إشارة إلى كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده

والمحقّق العراقى رحمه الله أيضاً تبعه فى ذلك، كما عرفت كلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب فى ذلك، إلّاأنّك قد عرفت المناقشة فى كلامه من جهة جعله النقصان حدّاً للندب من دون أن يجعل الكمال حدّاً للوجوب، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى[۶۱].

كلام المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى منشأ ظهور الأمر فى الوجوب

ولبعض الأعلام «مدّ ظلّه» طريق آخر لإثبات الوجوب، وهو حكم العقل به، فإنّه قال: لا إشكال فى تبادر الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنّما الإشكال والكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الإطلاق ومقدّمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

والصحيح هو الثالث، فإنّ العقل يدرك بمقتضى قضيّة العبوديّة والرقّيّة لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳

الخارج، قضاءً لحقّ العبوديّة، واداءً لوظيفة المولويّة، وتحصيلًا للأمن من العقوبة، ولا نعنى بالوجوب إلّاإدراك العقل لابدّيّة الخروج عن عهدته فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه[۶۲]، إنتهى.

وفيه: أنّ أوامر المولى على قسمين: حتميّ، وغير حتميّ، ولا ريب فى لزوم الإتيان بالمأمور به فى الأوّل دون الثانى، وإذا لم يكن قرينة فى البين على أحدهما فلم يكن للعقل حكم أصلًا.

والحاصل: أنّ «الأمر» حقيقة فى الوجوب، والدليل الوحيد لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشة فى سائر الأدلّة من الآيات والروايات، وفيما أفاده المحقّق العراقى وبعض الأعلام فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵

فى الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: فى الطلب والإرادة

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون هو معنى «الأمر» ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى[۶۳] الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائيّاً، سواء انشأ بصيغة افعل أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغيرها[۶۴].

توضيح ذلك: أنّ للطلب وجوداً إنشائيّاً[۶۵] وراء وجوده الحقيقى الذى هو أمر قائم بالنفس، محرّك للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده الذهنى الذى هو مفهوم الطلب القائم بالنفس[۶۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶

ووعاء الوجود الإنشائی کما سیأتی نفس الأمر، کما أنّ وعاء الوجود الحقیقی هو الخارج[۶۷]، ووعاء الوجود الذهنی هو الذهن.

ولا خلاف فی کون الحمل شائعاً صناعیّاً فی کلّ قضیّة کان موضوعها الوجود الحقیقی ومحمولها المفهوم الکلّی مع قطع النظر عن أیّ وجود، وأمّا إذا کان الموضوع الوجود الذهنی أو الإنشائی، والمحمول المفهوم الکلّی فقد وقع الخلاف بین صدر المتألّهین وغیره، فهو رحمه الله ذهب إلی عدم کون الحمل فیه شائعاً صناعیّاً[۶۸] ولا أوّلیّاً ذاتیّاً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غیره إلی کونه حملًا شائعاً.

والمحقّق الخراسانی رحمه الله تبع فی ذلک صدر المتألّهین، حیث قال: الظاهر أنّ الطلب الذی یکون معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلباً بالحمل الشائع الصناعی، بل الطلب الإنشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائیّاً.

القول فی حقیقة الإنشاء

حیث إنّ الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائی، فالبحث عن حقیقة الإنشاء بنحو الاختصار یناسب المقام، فنقول:

رأی المشهور حول حقیقة الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهید الأوّل رحمه الله فی قواعده إلی أنّ الإنشاء هو القول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷

الذی یوجد به مدلوله فی نفس[۶۹] الأمر[۷۰].

ویمکن أن یناقش فیه بعدم اشتراط القول فی تحقّق جمیع الامور الإنشائیّة، فإنّ البیع مثلًا یتحقّق بالمعاطاة مع کونه منها، إلّاأن لا یکون ذکر کلمة «القول» للاحتراز عن غیر اللفظ، بل لبیان المصداق الواضح.

نقد کلام المشهور من قبل السیّد الخوئی

«مدّ ظلّه»

وأورد بعض الأعلام علی المشهور بقوله: المعروف بین العلماء أنّها[۷۱] موضوعة لإیجاد معنی من المعانی نحو إیجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تکرّر فی کلمات کثیر منهم أنّ الإنشاء إیجاد المعنی باللفظ، وقد ذکرنا فی مباحثنا الاصولیّة أنّه لا أصل للوجود الإنشائی، واللفظ والمعنی وإن کانت لهما وحدة عرضیّة منشأها ما بینهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنی بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلک یسری حسن المعنی وقبحه إلی اللفظ، وبهذا المعنی یصحّ أن یقال: وجد المعنی باللفظ وجوداً لفظیّاً، إلّاأنّ هذا لا یختصّ بالجمل الإنشائیّة، بل یعمّ الجمل الخبریّة والمفردات أیضاً[۷۲].

أمّا وجود المعنی بغیر وجوده اللفظی فینحصر فی نحوین، وکلاهما لا مدخل للّفظ فیه أبداً:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸

أحدهما: وجوده الحقیقی الذی یظهر به فی نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولابدّ فی تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبیّة عنها بالضرورة.

ثانیهما: وجوده الاعتباری، وهو نحو من الوجود للشیء، إلّاأنّه فی عالم الاعتبار لا فی الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بیده الاعتبار[۷۳]، واعتبار کلّ معتبر قائم بنفسه، ویصدر منه بالمباشرة، ولا یتوقّف علی وجود لفظ فی الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإیقاعات الصادرة من الناس فهو وإن توقّف علی صدور لفظ من المنشئ أو ما بحکم اللفظ، ولا أثر لاعتباره[۷۴] إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّاأنّ الإمضاء المذکور متوقّف علی صدور لفظ قصد به الإنشاء،

وموضع البحث هو مفاد ذلک اللفظ الذی جیء به فی المرحلة السابقة علی الإمضاء.

وعلی الجملة: إنّ الوجود الحقیقی والاعتباری للشیء لا یتوقّفان علی اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتباری فهو وإن توقّف علی صدور لفظ أو ما بحکمه من المنشئ، إلّاأنّه یتوقّف علیه بما هو لفظ مستعمل فی معناه، وأمّا الوجود اللفظی فهو عامّ لکلّ معنی دلّ علیه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إیجاد المعنی باللفظ».

والصحیح: أنّ الهیئات الإنشائیّة وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانیّة، وهذا الأمر النفسانی قد یکون اعتباراً من الاعتبارات، کما فی الأمر والنهی والعقود والإیقاعات، وقد یکون صفة من الصفات، کما فی التمنّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹

والترجّی، فهیئات الجمل أمارات علی أمر من الامور النفسانیّة، وهو فی الجمل الخبریّة قصد الحکایة، وفی الجمل الإنشائیّة أمر آخر[۷۵].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

دفع ما أورده المحقّق الخوئی علی المشهور

وفیه أوّلًا: أنّه قال بانحصار وجود المعنی فی نحوین: حقیقی واعتباری، ولم یقم دلیلًا علی نفی الثالث، فیمکن دعوی ثبوت الوجود الإنشائی أیضاً، ودعوی تحقّقه باللفظ.

وثانیاً: أنّا لا نسلّم تحقّق مثل البیع والنکاح من الامور الاعتباریّة فی نفس البائع والزوجة قبل عقدهما، بل یوجدان بوجود إنشائی اعتباری بسبب صیغتیهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجة المنشئة، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أیضاً أم لا، فإن اعتبراهما کانا بیعاً ونکاحاً شرعیّین وعقلائیّین أیضاً، وإلّا بقیا فی مرحلة الوجود الإنشائی الذی أنشأه البائع والزوجة بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن یترتّب علیه أثر شرعی أو عقلائی. فلا وجود للبیع والنکاح قبل عقدهما، وهذا ما یحکم به العقلاء، علی أنّ النکاح مثلًا لو وجد بمجرّد اعتبار الزوجین من دون أن یکون لفظ فی البین، وکان اللفظ لمجرّد إبراز ما فی أنفسهما لم یحتج إلیه فیما إذا کان ما فی ضمیرهما معلوماً، مع أنّا نقطع بلزوم الصیغة عند العلم والجهل.

فالحقّ ما ذهب إلیه المشهور من أنّ «الإنشاء هو القول الذی یوجد به مدلوله فی نفس الأمر».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۰

فی اتّحاد الطلب والإرادة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله- بعد ذهابه إلی أنّ الطلب الذی یکون هو معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی ولا مطلق الطلب بل الإنشائی منه- قال:

ولو أبیت إلّاعن کونه موضوعاً للطلب[۷۶] فلا أقلّ من کونه منصرفاً إلی الإنشائی منه عند إطلاقه، کما هو الحال فی لفظ الطلب أیضاً، وذلک لکثرة الاستعمال فی الطلب الإنشائی، کما أنّ الأمر فی لفظ الإرادة علی عکس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقیقیّة، واختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی ما ذهب إلیه الأشاعرة[۷۷]، من المغایرة بین الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما بمعنی أنّ لفظیهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فی الخارج یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱

بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغیره عین الإرادة الإنشائیّة، وبالجملة:

هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً[۷۸]، إنتهی ملخّصاً.

البحث حول الكلام النفسى

ولا بأس بالبحث مختصراً عن الكلام النفسى الذى سمّى عند الأشاعرة بالطلب المغاير للإرادة فى موارد الجمل الإنشائيّة الطلبيّة، فنقول:

إنّ أوّل مسألة وقعت محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة كلامه[۷۹] تعالى، وأنّه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتّفاقهما فى صحّة إطلاق المتكلِّم عليه تعالى، لأجل كون القرآن كلامه أوّلًا، وتصريح بعض الآيات- كقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً»[۸۰]- عليه ثانياً.

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بين القسمين من الصفات من وجهين:

۱- أنّ صفات الذات كالعلم والقدرة غير محدودة ولا مختلفة، لثبوتها فى مقام الذات الذى لا يكون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالى بكلّ شىءٍ عليم، وعلى كلّ شىءٍ قدير، بخلاف صفات الفعل، كالرزق والخلق، فإنّها منتزعة عن مقام فعله تعالى، وتكون محدودة مختلفة، فإنّه سبحانه يرزق بعض أفراد الإنسان أكثر من بعض، ويخلق فى زمان أفراداً، وفى زمان آخر أفراداً اخرى، فلم يخلق فى الزمن الأوّل من خلقه فى الزمن الثانى، ولا فى الزمن الثانى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲

من خلقه فى الزمن الأوّل.

۲- أنّ صفات الذات قديمة، كما أنّ نفس الذات تكون كذلك، بخلاف صفات الفعل، فإنّها حادثة.

الأقوال فى كلامه تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتزلة والإماميّة قالوا بأنّ كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلّاأنّها قائمة بالأجسام مسموعة منها كالشجر ونحوه، فهى حادثة ومن صفات الفعل.

بخلاف الأشاعرة، فإنّهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات[۸۱]، فاضطرّوا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسيّاً، إلّاأنّه حادث بخلاف كلام اللّه تعالى[۸۲]، وقالوا فى توضيح كلام الإنسان النفسى: إنّه إذا تكلّم بجملة سواء كانت خبريّة أو إنشائيّة يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلًا كان صورة هذا الخبر قائمة بنفسه وتسمّى علماً، وفى نفسه صفة اخرى أيضاً تسمّى كلاماً نفسيّاً.

وأمّا الجمل الإنشائيّة فإن كانت أمراً كان فى نفسه أمران: أحدهما هو الإرادة، والثانى هو الذى يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففى نفسه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳

وصفان: أحدهما الإرادة، والثانى الطلب، وأمّا لو قلنا بأنّ معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائيّة من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمنّى والترجّى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:

أحدهما حقيقة هذه الامور الاعتباريّة أو الحقيقيّة، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاصّ.

والحاصل: أنّهم قالوا بتحقّق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنّه يسمّى باسم خاصّ فى‌خصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائيّة،

دون الخبريّة وسائر الجمل الإنشائيّة، وهو فی موارد الأمر صفة قائمة بالنفس غير الإرادة التی هی أيضاً قائمة بها، وهو[۸۳] الطلب الحقيقی.

وفی المقام قول ثالث حكاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فی كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنّه لا فرق بين كيفيّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى وبين كيفيّة إطلاقه علينا، إلّاأنّا نتكلّم بسبب الآلة، وهی الفم واللسان دونه تعالى، فإنّه يوجد الكلام بدون أيّة آلة حتّى الشجر والحجر ونحوهما[۸۴]،[۸۵].

ثمّ إنّه رحمه الله ناقش فی جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أنّ كلامه تعالى هو الوحی، وإن كان حقيقة الوحی مجهولة لنا، فإنّ القرآن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنّه وحی[۸۶].

هل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لغوی؟

ثمّ إنّ صدر كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ظاهر فی أنّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنّما هو فی ترادف لفظی الطلب والإرادة وعدمه، فذهب المعتزلة إلى كونهما مترادفين بحسب المفهوم والوجود الخارجی والإنشائی[۸۷]، إلّاأنّهما يفترقان فی مقام الانصراف، فالطلب منصرف إلى الطلب الإنشائی، والإرادة منصرفة إلى الإرادة الحقيقيّة، وذهب الأشاعرة إلى تغايرهما فی الموضوع له، فإنّ الطلب وضع للطلب الإنشائی، والإرادة للإرادة الحقيقيّة[۸۸].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

وعليه فكان النزاع بينهما فی أمر لغوی.

بل صرّح به بعد ذلك، حيث قال: ثمّ إنّه يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع فی البين، بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينيّة مفهوماً ووجوداً حقيقيّاً وإنشائيّاً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينيّة هو اثنينيّة الإنشائی من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقی من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيّاً[۸۹]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵

وفيه: أنّ الأشاعرة كما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صفة باسم الكلام النفسی قائمة بذاته تعالى، كالعلم والقدرة، وقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسيّاً، إلّاأنّه حادث، بخلاف كلام اللّه تعالى، وأمّا المعتزلة فأنكروا الكلام النفسی من أصله، وذهبوا إلى أنّ تكلّمه سبحانه من قبيل صفات الفعل، وهذا ينادی بأعلى صوته كون النزاع فی حقيقة عميقة، وهی وجود الكلام النفسی وعدمه، وهذا لا يرتبط بترادف لفظی الطلب والإرادة وعدمه، بحيث لو قال الأشاعرة بترادفهما لأنكروا الكلام النفسی، ولو قال المعتزلة بمغايرتهما لأثبتوه، وتسمية الكلام النفسی فی بعض الموارد من قبل الأشاعرة بالطلب فی مقابل الإرادة لا توجب كون النزاع لغويّاً بحيث لو قالوا باتّحاد الطلب والإرادة لرفعوا اليد عن الكلام النفسی.

نقد أدلّة الأشاعرة على دعواهم

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلّوا على الكلام النفسی بوجوه كلّها مردودة: منها: أنّه لابدّ فی الجملة الخبريّة[۹۰] من صفة قائمة بنفس المخبر غير العلم بمطابقتها للواقع، لأنّه قد يشكّ فی المطابقة، بل قد يعلم عدمها، ومع ذلك يصدق على الجملة أنّها خبريّة، فلابدّ من وجود صفة اخرى قائمة بنفس المخبر، وهی الكلام النفسی.

ویرد علیه: أنّ مراجعة الوجدان قاضیة بعدم أمر قائم بالنفس صالح لأن یکون کلاماً نفسیّاً، فإنّ الحقائق الموجودة عند التکلّم بمثل «زید قائم» إنّما هی أمور تسعة: ۱- لفظ الموضوع، ۲- لفظ المحمول[۹۱]، ۳- هیئة الجملة، ۴- إرادة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶

هذه الامور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختیاریّ، وکلّ أمر اختیاریّ مسبوق بالإرادة ومبادیها، ۵- معنی الموضوع، ۶- معنی المحمول[۹۲]، ۷- معنی هیئة الجملة، وهو الاتّحاد والهوهویّة، ۸- مطابقة الخبر للواقع أو عدمها، ۹- علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شکّه فیها.

هذه الامور التسعة کلّها امور حقیقیّة موجودة فی الخارج، لکنّها لاتصلح لأن تکون مرادهم من الکلام النفسی، أمّا الامور الثلاثة الاولی فواضحة، فإنّها مربوطة بمقام اللفظ من غیر أن تکون متعلّقة بالنفس، وکذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانی الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنی مطابقة الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفة الجملة لا صفة المخبر.

بقی فی المقام أمران: أحدهما: الإرادة ومبادیها، والثانی: الحالات الثلاثة، أعنی علم المخبر بالمطابقة، وبالمخالفة، وشکّه فیهما، وهذان الأمران وإن کانا صفتین قائمتین بنفس المخبر، إلّاأنّ الأشاعرة لم یریدوهما، فإنّهم صرّحوا بأنّ الکلام النفسی غیر العلم کما تقدّم، علی أنّ العلم بالمطابقة لم یتحقّق إلّافی بعض الموارد، لما عرفت من تحقّق الشکّ فی بعض الموارد، ومن تحقّق العلم بالمخالفة فی بعضها، فهذه الصفة لیست أمراً متّحد المآل حتّی یکون هو الکلام النفسی.

وأمّا الإرادة فإنّهم صرّحوا أیضاً بمغایرتها للکلام النفسی کما عرفت، علی أنّ الدلیل علی تحقّق الإرادة إنّما هو کون الإخبار أمراً اختیاریّاً کما تقدّم، فلو کانت هی الکلام النفسی فلابدّ من تحقّقه فی جمیع الأفعال الاختیاریّة، کالخیاطة والتجارة وغیرهما، مع أنّهم لا یلتزمون بتحقّق الکلام النفسی فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بکونه محدوداً بموارد الکلام اللفظی.

أضف إلی هذا أنّ من مبادئ الإرادة تصوّر الشیء، والتصوّر أحد قسمی العلم[۹۳]، وقد عرفت أنّهم قالوا بتغایره مع الکلام النفسی، فکانت الإرادة أیضاً مغایرة له.

والحاصل: أنّ هذه الحقائق الموجودة عند قولنا: «زید قائم» کلّها أجنبیّة عن الکلام النفسی، ولیس فی النفس صفة اخری وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة فی صدق الخبر علیها إلی أمر آخر نسمّیه بالکلام النفسی.

ومنها[۹۴]: أنّ المولی مثلًا قد یأمر مع عدم الإرادة، کما فی صورتی الاختبار والاعتذار[۹۵]، فلو لم یکن فی النفس صفة اخری یلزم کون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوّه عن الدّاعی، فلابدّ فی جمیع موارد الأمر من صفة نفسانیّة، وهی الطلب، لتکون داعیة إلی الأمر ولا یلزم محذور اللغویّة.

وفیه: أنّ المولی إذا قال لعبده: «جئنی بالماء» وأراد به تحقّق المأمور به فی الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار کان جمیع الحقائق الموجودة فی الجمل الخبریّة موجودة فیه سوی المطابقة للواقع وعدمها، وسوی الحالات الثلاث القائمة بنفس المتکلّم، أعنی علمه بالمطابقة أو بالمخالفة أو شکّه فیهما، فإنّ هذین الأمرین یختصّان بالخبر ولا یجریان فی الإنشاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸

وبالجملة: غیر هذین الأمرین من الامور الحقیقیّة الموجودة فی الجملة الخبریّة موجودة فی هذه الجملة الإنشائیّة أیضاً، وقد عرفت عدم صلاحیّة واحد منها لأن یسمّی کلاماً نفسیّاً، ومراجعة الوجدان قاضیة بعدم أمر آخر حقیقی قائم بالنفس، بل یکفینا الشکّ فیه، فإنّ إقامة الدلیل علی من قال بثبوته، وهم الأشاعرة، وأمّا نحن فحسبنا عدم الدلیل علی ثبوته.

وأمّا الأوامر الاختباریّة والاعتذاریّة فهی وإن کانت فاقدة للإرادة، إلّاأنّ الأولی صادرة بداعی الاختبار والثانی بداعی الاعتذار، فلا یلزم

اللغویّة.

وبالجملة: الداعی علی صدور الأمر تارةً یکون تحقّق المأمور به، واخری غیره، کالاختبار والاعتذار، ولا ملزم للقول بکون الداعی أمراً متّحد المآل فی جمیع الأوامر، فدعوی ثبوت أمر آخر یسمّی طلباً وکلاماً نفسیّاً فاسدة.

ومنها[۹۶]: قول الشاعر:

إنّ الکلام لفی الفؤاد وإنّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلًا

وفیه أوّلًا: أنّ قول الشاعر لیس بحجّة علینا، لعدم کونه معصوماً، ولعلّه کان من الأشاعرة، وثانیاً: أنّه لا ظهور له فیما ادّعوه، إذ کلّ کلام کاشف عن معنی قائم بالنفس من العلم فی الأخبار، والتمنّی والترجّی والاستفهام الحقیقیّة فی تلک الصیغ، والإرادة فی الأوامر والنواهی، إلی غیر ذلک، ویحتمل أن یکون مراد الشاعر هذا المعنی وأنّ اللسان کاشف عن تلک الصفات.

والذی دعا الأشاعرة إلی القول بالکلام النفسی هو تصحیح متکلّمیّته تعالی.

توضیحه: أنّه لا ریب فی صدق عنوان المتکلّم علیه تعالی، وهو لفظ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹

مشتقّ، وقد تقدّم فی مبحث المشتقّ أنّهم قالوا بلزوم قیام المبدء بالذات قیاماً حلولیّاً فی صدق المشتقّ حقیقةً، فلو کان کلامه تعالی من قبیل الأصوات کان حادثاً، وهو مستلزم لکونه محلّاً للحوادث، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً، فلا محالة کان کلامه نفسیّاً قدیماً.

وفیه: ما تقدّم فی مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنی، فإنّه لا دلیل لهم علی لزوم کون القیام حلولیّاً فی صدق المشتقّ بنحو الحقیقة، علی أنّ کثیراً من المشتقّات کالضارب والمؤلِم لیس کذلک کما هو واضح، بل المبدء فی بعضها أمر اعتباریّ لیس بإزائه شیء فی الخارج حتّی یحلّ فی الذات، کالمالک والزوج، فهل هم یلتزمون بأنّ صدق هذه المشتقّات بالعنایة والتجوّز؟!

فالمشتقّ کما تقدّم فی مبحثه علی أنحاء، فإنّ المبدء تارةً یکون حالّاً فی الذات، کالأبیض، واخری صادراً عنه، کالضارب، وثالثةً غیر ذلک، کالمالک.

بل قد یکون المبدء عین الذات، کما فی صفاته تعالی الذاتیّة.

بل قد لا یکون له مبدء بالمعنی الحدثی المصدری، کما فی مثل اللّابن والتّامر والعطّار والبقّال، فلابدّ من أن یعتبر المبدء، وهو اللّبن والتمر والعطر والبقل، بمعنی بیع التمر واللبن وهکذا.

فأین تحقّق القیام الحلولی فی جمیع المشتقّات؟!

ولا یخفی أنّ عنوان «المتکلّم» یکون من قبیل القسم الأخیر من المشتقّات، فإنّه نظیر عنوان «العطّار» و «البقّال» فی عدم مبدء له بالمعنی المصدری من الثلاثی المجرّد، فإنّ «الکلم» بمعنی الجرح، فلا یکون مبدءً للمتکلّم، فلابدّ من أن یکون نفس «التکلّم» بمعنی إیجاد الکلام مبدءً له، کما أنّ العطر بمعنی بیع العطر کان مبدءً لعنوان العطّار، فالمتکلّم بهذا المعنی أی بمعنی «موجد الکلام» یطلق علی اللّه وعلی الناس من غیر فرق وجداناً بین الإطلاقین، إلّاأنّ إیجاد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰

الکلام فی الناس بسبب اللسان، وفیه تعالی بواسطة الشجرة والحصاة ونحوهما، علی ما ذهب إلیه المعتزلة[۹۷].

التکلّم من صفات فعله سبحانه

وفی الکتاب والسنّة شواهد علی کون التکلّم من صفات فعله تعالی، لا من صفات ذاته:

۱- قوله تعالی: «وَکَلَّمَ اللَّهُ مُوسَی تَکْلِیماً»[۹۸] فإنّه ظاهر فی أنّ اللّه تعالی کلّم موسی فی زمان دون زمان آخر، ولم یکلِّم غیره علیه السلام فی حال تکلّمه معه، وهاتان الخصوصیّتان ترتبطان بصفات فعله تعالی، وأمّا صفات ذاته فهو لا تتّصف بنقیضها أصلًا، وهی

قدیمة عامّة لجمیع الأشیاء فی جمیع الحالات، کما تقدّم فی أوائل هذا البحث[۹۹].

۲- حسنة[۱۰۰] أبی بصیر عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: «لم یزل اللَّه عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع[۱۰۱] ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشیاء وکان المعلوم[۱۰۲] وقع العلم منه علی المعلوم[۱۰۳]، والسمع علی المسموع، والبصر علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۱

المبصر، والقدرة علی المقدور» قال: قلت: فلم یزل اللَّه متحرّکاً؟ قال: فقال:

«تعالی اللَّه [عن ذلک] إنّ الحرکة صفة محدثة بالفعل» قال: قلت: فلم یزل اللَّه متکلّماً؟ قال: فقال: «إنّ الکلام صفة محدثة، لیست بأزلیّة، کان اللَّه عزّوجلّ ولا[۱۰۴] متکلّم»[۱۰۵].

والحاصل: أنّه یستفاد من الآیات والروایات أنّ کلامه تعالی حادثة ومن صفات الفعل.

وأمّا ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ کلامه تعالی هو الوحی[۱۰۶] فلا یصل إلیه أفهامنا القاصرة، فإنّ الوصول إلیه- کما قال هو قدس سره- مضافاً إلی توقّفه علی کون الإنسان فی مرتبة عالیة من العلوم، یتوقّف علی الأعمال الجوارحیّة الدقیقة، والریاضات النفسانیّة، ونحن لم نصل إلی هذه المرتبة الشامخة حتّی نتمکّن من إدراک حقیقة الوحی.

والذی یسعه أفهامنا أنّه تعالی متکلّم، بمعنی أنّه موجد للکلام، إمّا بواسطة مثل الشجرة والحصاة کما ذهب إلیه المعتزلة، أو بلا وساطة أیّ شیء وآلة علی ما حکاه سیّدنا الاستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقیق.

رجوع إلی مبحث اتّحاد الطلب والإرادة

ولنرجع إلی ما کنّا بصدده، وهو البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۲

وتغایرهما.

وظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة أنّ مسألة الکلام النفسی ترتبط بمسألة اتّحاد الطلب والإرادة، فکلّ من قال بتغایر الطلب والإرادة لابدّ من أن یلتزم بثبوت الکلام النفسی، وکلّ من قال باتّحادهما لابدّ من أن ینکر الکلام النفسی، ولا یجتمع إنکاره مع القول بتغایرهما[۱۰۷].

ولعلّه استنتج هذا ممّا ذهب إلیه الأشاعرة فی الجمل الإنشائیّة الطلبیّة من تحقّق صفة فی النفس غیر الإرادة، وهی تسمّی باسمها العامّ کلاماً نفسیّاً وباسمها الخاصّ طلباً.

والحقّ أنّ کلّاً من المسألتین مستقلّة غیر مربوطة بالاخری، فإنّ مسألة الکلام النفسی مسألة فلسفیّة یبحث فیها عن وجود أمر واقعی قائم بالنفس صالح لأن یسمّی کلاماً نفسیّاً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأمّا مسألة اتّحاد الطلب والإرادة مسألة لغویّة یبحث فیها عن أنّهما هل وضعا لمعنی واحد أو لمعنیین[۱۰۸]، فالجهة المبحوث عنها فی کلّ منهما غیر الجهة المبحوث عنها فی الاخری، ولذاذهب بعضهم إلی‌تغایرالطلب والإرادة مع إنکاره للکلام النفسی.

کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

منهم: سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله، فإنّه قال:

إنّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من «اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإنّ لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصّة من صفات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۳

النفس، والصفات النفسانیّة من الامور الحقیقیّة التی یکون بحذائها شیء فی الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائی، لإباء الامور الحقیقیّة هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإنّ له معنی قابلًا لأن یوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحریک.

وبعبارة اخری: الموجودات علی قسمین:

۱- ما یکون له وجود حقیقی فی الخارج، بحیث یکون بإزائه شیء فیه، کالإنسان، والحیوان، والبیاض، ونحوها.

۲- ما لا یکون کذلک، بل یکون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم یسمّی بالامور الانتزاعیّة، وهی أیضاً علی قسمین: الأوّل: ما ینتزع عن الامور الحقیقیّة بحیث لا یحتاج فی انتزاعه إلی فرض الفارضین واعتبار المعتبرین، کالفوقیّة، والتحتیّة، والابوّة، والبنوّة، ونحوها[۱۰۹]، الثانی: ما ینتزع عن الاعتبارات والإنشاءات، کالملکیّة، والزوجیّة، والسلطنة، والحکومة، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثة.

والقسم الأوّل والثانی لا یقبلان الإنشاء، وما یقبله هو القسم الثالث، وحقیقة الإرادة- التی هی صفة من صفات النفس- من القسم الأوّل، فلا تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإنّ له معنی قابلًا لأن ینشأ، إذ لیس معناه سوی البعث والتحریک نحو العمل، وکما أنّهما یحصلان بالتحریک الفعلی، بأن یأخذ الطالب بید المطلوب منه ویجرّه نحو العمل المقصود، فکذلک یحصلان بالتحریک القولی، بأن یقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منک الضرب» أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۴

«آمرک بکذا» مثلًا، فقول الطالب: «افعل کذا» بمنزلة أخذه بید المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود.

والحاصل: أنّ حقیقة الطلب مغایرة لحقیقة الإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات النفسانیّة، بخلاف الطلب، فإنّه عبارة عن تحریک المطلوب منه نحو العمل المقصود: إمّا تحریکاً عملیّاً، مثل أن یأخذ الطالب بیده ویجرّه نحو المقصود، أو تحریکاً إنشائیّاً، مثل «افعل کذا»، ولا ارتباط لهذا المعنی- بکلا قسمیه- بالإرادة التی هی من صفات النفس. نعم، الطلب- بکلا معنییه- مظهر للإرادة ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد التوصّل بها إلی الفعل، قد یحرّکه نحو الفعل تحریکاً عملیّاً، وقد یقول له: «افعل کذا» مریداً بهذا القول تحقّق ذاک التحریک، فمفاد «افعل» تحریک تنزیلی یعبّر عنه بالطلب الإنشائی.

ولا یتوهّم ممّا ذکرنا- من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً- موافقتنا الأشاعرة، إذ نزاع الأشاعرة مع العدلیّة- کما بیّناه- لیس فی اختلاف الإرادة والطلب مفهوماً، أو اتّحادهما کذلک، بل فی وجود صفة نفسانیّة اخری فی قبال الإرادة وعدم وجودها[۱۱۰]، إنتهی کلامه.

نقد کلام السیّد البروجردی رحمه الله

أقول: کلامه رحمه الله وإن کان متیناً فی المغایرة المعنویّة بین الطلب والإرادة، فإنّ الطلب هو البعث والتحریک عملًا وقولًا، والإرادة صفة قائمة بالنفس، إلّاأنّ ما أفاده من الفرق بینهما من حیث قابلیّة الإنشاء وعدمها لا یصحّ، فإنّه إن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۵

أراد تعلّق الإنشاء فی باب الطلب بالبعث والتحریک العملی، فهو مردود بأنّ البعث والتحریک العملی من الواقعیّات، ولا یتعلّق الإنشاء بها کما قال رحمه الله فی مقدّمة کلامه، وإن أراد تعلّقه بالبعث والتحریک القولی، فمضافاً إلی أنّه أیضاً أمر واقعی خارجی، یتوجّه إلیه إشکال آخر، وهو أنّه هو البعث والتحریک المنشأ بالقول، فلا یمکن أن یتعلّق به الإنشاء ثانیاً، لاستلزامه تأخّر المنشأ عن الإنشاء مع أنّه متقدّم علیه رتبةً، وإن أراد تعلّقه بمفهوم الطلب وماهیّته، فلا فرق بینه وبین الإرادة فی المقام، لعدم کون ماهیّة الإرادة أیضاً أمراً واقعیّاً، فإن کان ماهیّة الطلب قابلة للإنشاء کان ماهیّة الإرادة أیضاً کذلک.

کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام، وهو أحسن الأقوال

ومنهم: بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات، وإليك بيانه مع توضيح منّا:

إنّ الطلب مغاير للإرادة، إذ الإرادة صفة قائمة بالنفس، والطلب فعل اختيارىّ من الأفعال الجوارحيّة لغةً وعرفاً:

فإنّ اللغويّين فسّروه ب «محاولة وجدان الشىء وأخذه».

وأهل العرف يقولون: «طالب العلم» ولم يريدوا به مجرّد من له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم، بل يريدون به من يسعى ويجهد فى تحصيله بالفعل، وفى الحديث: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[۱۱۱]، ولا ريب فى أنّ المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصيله، لا مجرّد الشوق المؤكّد إليه، وقال الفقهاء أيضاً فيمن يكون فاقداً للماء فى البرّ: لا يجوز له التيمّم إلّابعد الفحص عن الماء إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۶

اليأس، ويكفى الطلب غلوة[۱۱۲] سهم فى الحزنة[۱۱۳]، وغلوة سهمين فى السهلة فى الجوانب الأربعة، ولا إشكال فى أنّ مرادهم بالطلب فى هذه العبارة هو الفعل الخارجى، أعنى المشى لوجدان الماء.

وبالجملة: الطلب هو فعل اختيارى، إلّاأنّه على قسمين: ۱- ما تعلّق بفعل نفس الإنسان، كطالب الضالّة، وطالب العلم، وما شاكلهما، ۲- ما تعلّق بفعل غيره، كأمر المولى عبده، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرّد الإرادة.

والطلب كالإرادة فى عدم قابليّته للإنشاء، لكونه أيضاً أمراً واقعيّاً خارجيّاً، أمّا القسم الأوّل منه فظاهر، وأمّا القسم الثانى فلأنّ الأمر- أعنى قول المولى لعبده مثلًا: «اضرب زيداً»- نفسه هو الطلب، لا أنّه إنشاء الطلب، فالقسم الثانى من الطلب أيضاً أمر واقعى غير قابل للإنشاء[۱۱۴].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو أحسن الأقوال فى المقام، لخلوّه عن الإشكال.

والحاصل: أنّ بين الطلب والإرادة مغايرة معنويّة، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنّهما يشتركان فى عدم تعلّق الإنشاء بهما.

هذا تمام الكلام فى مادّة الأمر.

ونحن وإن تعرّضنا لمسألة الجبر والتفويض عند تدريس الكفاية، إلّاأنّا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الكلام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۷

فى معنى صيغة الأمر

الفصل الثانى‌فيما يتعلّق بصيغة الأمر

اشارة

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: فى المعانى الّتى تستعمل فيها صيغة الأمر

اشارة

ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجّى والتمنّى والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

وناقش فیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وهذا کما تری، ضرورة أنّ الصیغة ما استعملت فی واحد منها، بل لم تستعمل إلّافی إنشاء الطلب، إلّاأنّ الداعی إلی ذلک کما یکون تارةً هو البعث والتحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون اخری أحد هذه الامور کما لا یخفی، وقصاری ما یمکن أن یدّعی أن تکون الصیغة موضوعة لإنشاء الطلب فیما إذا کان بداعی البعث والتحریک، لا بداعٍ آخر منها، فیکون إنشاء الطلب بها بعثاً حقیقة، وإنشائه بها تهدیداً مجازاً، وهذا غیر کونها مستعملة فی التهدید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۸

وغیره[۱۱۵]، إنتهی.

أقول: قوله: «لم تستعمل إلّافی إنشاء الطلب» ظاهر فی کون المستعمل فیه هو الإنشاء، ولا یخفی أنّ الإنشاء عنده من مقوّمات الاستعمال کما نفی البُعد عنه فی أواخر الأمر الثانی من المقدّمة[۱۱۶]، فالظاهر أنّ فی عبارته هنا مسامحةً، ومراده کون المستعمل فیه هو الطلب الإنشائی، ومنه تظهر المسامحة فی قوله:

«موضوعة لإنشاء الطلب» أیضاً.

وکیف کان، فکلامه هذا مبنیّ علی ما اختاره من قابلیّة الطلب للإنشاء.

الحقّ فی المسألة

وأمّا علی ما اخترناه من عدم تعلّق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهیئة «افعل» إنّما هو البعث والتحریک، سواء استعملت الصیغة وکان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فی الخارج، کما إذا قال المولی العطشان لعبده: «جئنی بالماء» أو استعملت وکان غرضه أمراً آخر، کالتهدید والتسخیر والتعجیز ونحوها.

فلابدّ من توضیح المطلب بالنسبة إلی کلا القسمین:

أمّا القسم الأوّل- أعنی ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع المأمور به- فتوضیحه یتوقّف إلی بیان امور ثلاثة:

۱- أنّ الآمر فی هذا القسم یرغب إلی التوصّل إلی المأمور به بلا إشکال، ولیس بین الأمر والرغبة ملازمة بحیث لو لم یأمر لم تتحقّق الرغبة، بل قد یکون الإنسان یحبّ شیئاً من دون أن یأمر بإتیانه، إمّا لعدم کونه ذا عبد،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۹

أو لغیر ذلک. نعم، الأمر أمارة تحقّق الرغبة فی نفس المولی، من دون أن یکون بینهما ارتباط وملازمة.

۲- أنّ الأمر لیس علّة لتحقّق المأمور به، بل یوجب تحقّق الإطاعة والعصیان، بمعنی أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطیعاً، وإذا خالفه عدّ عاصیاً، ولو لا الأمر لم یصدق علیه المطیع ولا العاصی کما هو واضح.

۳- أنّ البعث والتحریک تارةً یکون تکوینیّاً واقعیّاً، کما إذا أخذ المولی بید العبد وجرّه إلی تحقّق مطلوبه، واخری اعتباریّاً یتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا یتخلّف عن البعث والتحریک فی الأوّل، لعدم إمکان العصیان فیه، بخلاف الثانی کما لا یخفی.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهیئة «افعل» إنّما هو القسم الثانی من البعث والتحریک، وهو أمر اعتباری یعتبره العقلاء والشارع عقیب التلفّظ بهیئة «افعل»، ویترتّب علیه استحقاق المثوبة علی الموافقة، والعقوبة علی المخالفة، کما یترتّب علی سائر الامور الاعتباریّة آثارها.

لا یقال: لا فرق بین البعث والطلب، فلا یتمّ ما ذهبتم إلیه من أنّ المنشأ هو البعث ولا یمکن تعلّق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بینکم وبین المحقّق الخراسانی رحمه الله إنّما هو فی التسمیة، حیث إنّ الإنشاء تعلّق بأمر یسمّیه الطلب وتسمّونه البعث.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعنى قول المولى: «جئنى بالماء» وهو أمر واقعى لا يمكن تعلّق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا ما تعلّق به الإنشاء، وأمّا البعث الذى تعلّق به الإنشاء فهو أمر اعتبارى يوجد بذلك القول فى عالم الاعتبار، فبينهما بون بعيد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۰

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحريك الاعتبارى، وأمّا نفس البعث والتحريك الذى تعلّق به الإنشاء فهو مغاير للطلب.

ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوّم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شيء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذى أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدُّنيا، طالب الآخرة، ونحوها.

إن قلت: قد يرى فى الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.

قلت: لم نجد فى كتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنّهم تخيّلوا أنّ هيئة «افعل» تكون لإنشاء الطلب، ولا يمكن عدم إضافة الطلب المنشأ بها إلى المكلّف، فإذا قال المولى لعبده: «جئنى بالماء» فكما أنّ المولى يسمّى طالباً، والماء مطلوباً، فلابدّ من أن يسمّى العبد أيضاً مطلوباً منه.

على أنّه شاهد على المغايرة بين البعث والطلب، لا على الاتّحاد، لأنّ المراد ب «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد ب «المطلوب» هو المبعوث إليه، فالذى تعلّق به حرف الجرّ فى كلّ منهما غير الذى تعلّق به فى الآخر، على أنّ حرف الجرّ فى أحدهما «من» وفى الآخر «إلى» فكيف يمكن أن يكونا متّحدين بحسب المعنى؟!

وبالجملة: الطلب على ثلاثة أقسام، فإنّ من يريد تحقّق شيء تارةً يحصّله بنفسه، واخرى يكره الغير على تحصيله، كالأخذ بيده وجرّه إليه بنحو يصير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۱

مسلوب الاختيار، وثالثة يأمره على تحصيله، وكلّها امور واقعيّة لا يتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو على قسمين كما تقدّم: حقيقى واعتبارى، والثانى هو الذى تعلّق به الإنشاء فى صيغة الأمر.

هذا كلّه فيما إذا كان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فى الخارج.

وأمّا القسم الثانى- أعنى ما إذا كان غرضه أمراً آخر- من التهديد والتسخير والتعجيز وغيرها، فالصيغة فى هذه الموارد استعملت أيضاً فى إنشاء البعث والتحريك، لكن بادّعاء كون التهديد مثلًا من مصاديقهما أيضاً.

والحاصل: أنّ هيئة «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحريك، واستعمالها فى سائر الموارد مجاز، لكن قد عرفت[۱۱۷] أنّ المجاز ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، بل هو استعماله فى المعنى الحقيقى كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لُاستاذه الشيخ محمّد رضا الاصفهانى النجفى صاحب كتاب «وقاية الأذهان»، فإذا استعملت صيغة الأمر فى مقام التهديد مثلًا استعملت فى معناه الحقيقى، بادّعاء توسعته بحيث يشمل التهديد أيضاً، فيكون مصداقاً ادّعائياً له.

إزاحة شبهة

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى مقام دفع شبهة قرآنيّة:

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه فى صيغة الأمر جارٍ فى سائر الصيغ الإنشائيّة، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنّى أو الترجّى أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعى غيرها اخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها فى غيرها إذا وقعت فى كلامه تعالى،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۲

لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقّه تبارک وتعالی ممّا لازمه العجز[۱۱۸] أو الجهل[۱۱۹]، وأنّه لا وجه له[۱۲۰]، فإنّ المستحیل إنّما هو الحقیقی منها لا الإنشائی الإیقاعی الذی یکون بمجرّد قصد حصوله بالصیغة کما عرفت، ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الإیقاعیّة الإنشائیّة أیضاً، لا لإظهار ثبوتها حقیقةً، بل لأمر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبّة[۱۲۱] أو الإنکار، أو التقریر، إلی غیر ذلک، ومنه ظهر أنّ ما ذکر من المعانی الکثیرة لصیغة الاستفهام لیس کما ینبغی أیضاً[۱۲۲]، إنتهی کلامه.

أقول: إنّ التمنّی والترجّی والاستفهام امور حقیقیّة قائمة بالنفس، فلا یتعلّق بها الإنشاء، فلابدّ من حلّ إشکال استعمال أدواتها فی القرآن بما مرّ نظیره فی صیغة الأمر، من أنّ أدوات التمنّی والترجّی والاستفهام موضوعة لإظهار الحقیقی من هذه الامور، ومستعملة فیه دائماً، حتّی فی کلامه تعالی، لکن بادّعاء توسعة المعنی الحقیقی، بحیث یعمّ مثل إظهار المحبّة ونحوه، فإذا استعملت فی إظهار معانیها مع تحقّقها حقیقةً فی النفس کان حقیقةً، وإلّا فمجازاً[۱۲۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۳

فی دلالة صیغة الأمر علی الوجوب

المبحث الثانی: فیما هی حقیقة فیه

اشارة

اختلفوا فی أنّ الصیغة حقیقة فی خصوص الوجوب، أو فی الأعمّ منه ومن الندب بنحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی علی أقوال:

وقبل الخوض فی المسألة لا بأس بذکر امور مقدّمةً:

۱- قد عرفت[۱۲۴] أنّ اختلاف الوجوب والندب فی شدّة الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحریک الاعتباری، لا من الطلب، لما عرفت من أنّ الصیغة موضوعة لإنشائهما، لا لإنشائه، فما ذکرنا هناک کان مبتیّاً علی مسلک المشهور من کون المنشأ بالصیغة هو الطلب، وإلّا فالحقّ فی التعبیر أن یقال: اختلافهما فی شدّة البعث والتحریک وضعفهما، وإنّما کان عبارتنا هناک ملائمة لمذهب المشهور، لتوقّف التعبیر بالبعث والتحریک علی إثبات أنّ الصیغة وضعت لإنشاء البعث والتحریک الاعتباریّین، وهذا لم یکن مفروغاً عنه هناک، فاضطررنا إلی التعبیر المناسب لمسلک المشهور.

۲- لا إشکال فی اتّصاف البعث والتحریک الواقعیّین بالشدّة والضعف، وأمّا الإرادة فربما یستظهر من تفسیرها بالشوق المؤکّد المستتبع لتحرّک العضلات نحو المراد کما فی الکفایة عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا تری أنّک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۴

إذا أردت إنقاذ الغریق من البحر کان إلقاء نفسک فیه مسبوقاً بإرادة شدیدة، وإذا أردت السباحة کان الإلقاء مسبوقاً بإرادة ضعیفة؟

اللّهمّ إلّاأن یکون للشوق المؤکّد مراتب یکون فی بعضها نفس التأکّد وفی بعضها کمال التأکّد، وعلیه فلا إشکال فی تفسیر الإرادة به.

والکاشف عن شدّة الإرادة وضعفها تارةً هو الأعمال المترتّبة علیها، فخروج الإنسان عن الدار مثلًا سریعاً عریاناً مضطرباً کما فی موارد الزلزلة کاشف عن تعلّق الإرادة الشدیدة بالخروج، وخروجه عنها بطیئاً مطمئنّاً کاشف عن تعلّق الإرادة الضعیفة به، واخری هو عللها المکوّنة لها التی أهمّها درک المرید أهمّیّة المراد، فإذا کان درک المرید لعظمة المراد قویّاً کان إرادته له شدیدة، وإذا کان ضعیفاً کانت ضعیفة، فنحن نصلّی، والأئمّة علیهم السلام أیضاً کانوا یصلّون، لکن لا ریب فی أنّ إرادتهم للصلاة کانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراکهم لعظمتها کان أقوی من إدراکنا.

فالکاشف أمران: عمل المرید، ومقدار درک عظمة المراد[۱۲۵].

۳- الأفعال الاختیاریّة کلّها مسبوقة بالإرادة ومبادیها بحکم العقل، والإرادة مخلوقة نفس الإنسان، فإنّ اللّه سبحانه أودع فی نفس الإنسان قوّة خلّاقة تخلق الإرادة قبل کلّ فعل اختیاری، ومنه التکلّم، فالمتکلّم یرید- قبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۵

صدور کلّ جملة- لفظ الموضوع والمحمول وهیئة الجملة ومعنی کلّ واحد من هذه الامور الثلاثة، ففی کلّ جملة إرادات ستّة مخلوقة لنفس المتکلّم، ولکلّ إرادة مبادٍ مخصوصة بها، وإن کنّا نتخیّل صدور الألفاظ وإلقاء معانیها من قبل المتکلّم من غیر إرادة، وعلی هذا فصدور صیغة «افعل» أیضاً یکون مسبوقاً بإرادة الآمر، کسائر الأفعال الاختیاریّة.

أدلّة القول بظهور الصیغة فی الوجوب

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّه قد استدلّ لدلالة الصیغة علی خصوص الوجوب بامور:

الأوّل: التبادر، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة[۱۲۶].

الثانی: الانصراف، بمعنی أنّ الصیغة وإن وضعت للأعمّ، إلّاأنّها لکثرة الاستعمال فی الوجوب منصرفة إلیه. هذا ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المبحث الرابع من الکفایة[۱۲۷].

الثالث: قضیّة الإطلاق ومقدّمات الحکمة، فإنّ الصیغة وإن وضعت للأعمّ إلّا أنّ المولی إذا استعملها بلا قید وقرینة وکان فی مقام البیان کانت ظاهرة فی الوجوب، فإنّ الندب لنقصانه یحتاج إلی تقیید وتحدید، بخلاف الوجوب الذی هو طلب کامل. وهذا ممّا أفاده المحقّق العراقی رحمه الله لإثبات ظهور صیغة الأمر فی الوجوب[۱۲۸]، کما کان أفاده أیضاً لإثبات ظهور المادّة فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۶

وسبقه إلی ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المبحث الرابع من الکفایة[۱۲۹].

الرابع: أنّ صدور الصیغة کاشف عند العقلاء عن الإرادة الحتمیّة القائمة بنفس المتکلّم، فلا یرضی المتکلّم بترک المأمور به.

الخامس: أنّ العقل والعقلاء یحکمان بأنّ صدور الصیغة عن المولی حجّة علی العبد حتّی یظهر خلافه، وهذا معنی ظهورها فی الوجوب.

البحث حول أدلّة ظهور الصیغة فی الوجوب

أمّا الدلیل الأوّل، وهو التبادر فقد ناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بکلام موجز بل ناقص علی ما فی تقریرات بحثه، فلابدّ لتوضیح مرامه من ذکر أمر، وهو أنّ الحروف- سواء کانت حاکیة، مثل «فی» حیث إنّها تحکی عن الظرفیّة الخارجیّة، أو إیجادیّة، مثل حروف القسم والنداء، حیث إنّ کلّاً منهما یوجد بحروفه- موضوعة لمعانیها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، فإنّ الواضع تصوّر مفهوم «الظرفیّة» ومفهوم «النداء» ثمّ وضع کلمتی «فی» و «یا» لمصادیق هذین المفهومین وأفرادهما الخارجیّة.

وحیث إنّ للهیئات معانی حرفیّة، لافتقارها إلی الطرفین کالحروف یکون الوضع فیها أیضاً عامّاً والموضوع له خاصّاً عند المشهور، سواء فی ذلک الهیئات الحاکیة، کهیئة الماضی والمضارع، والإیجادیّة، کهیئة الأمر، فالواضع عند وضعه صیغة الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحریک الاعتباری، ثمّ وضعها لمصادیقه الخارجیّة، لا لهذا المفهوم الکلّی المتصوّر.

إذا عرفت هذا فلنشرع فی توضیح کلام الإمام قدس سره وهو یرجع إلی استحالة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۷

التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنّه قال:

لو كانت الصيغة موضوعة[۱۳۰] للوجوب لكان «الإرادة الحتميّة» دخيلة فى معناها، ولا يمكن تقييد البعث والتحريك الاعتبارى الخارجى بمفهوم الإرادة الحتميّة، لاستحالة تقييد الجزئى بالكلّى، ولا بحقيقتها القائمة بنفس الآمر، لأنّ البعث والتحريك معلول لحقيقة الإرادة، فهو متأخّر عنها رتبةً، فلو كان مقيّداً بها للزم كون المتقدّم متأخّراً أو المتأخّر متقدّماً، وكلاهما يمتنعان.

نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنّه قد مرّ فى البحث عن معانى الحروف أنّه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديّات، إذ الجامع الحرفى لابدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلّا صار جامعاً اسميّاً، وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعيّة، فالجامع الذى تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمى عرضى، فتصوّر عند وضع كلمة «من» مفهوم «الابتداء» ثمّ وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجيّة.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئ عن الإرادة الحتميّة، إلّاأنّه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها، كالبعث الناشئ من الإرادة الحتميّة، ثمّ توضع الهيئة بإزاء مصاديقه من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد[۱۳۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۸

وهذا التصوير وإن لم يكن مستحيلًا، إلّاأنّ التبادر على خلافه، فإنّ المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإرادة الحتميّة.

وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب يتصوّر على أنحاء ثلاثة، يستحيل اثنان منها ثبوتاً، ولا دليل على إثبات الثالث مع كونه ممكناً[۱۳۲].

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره.

وهو متين فى حدّ نفسه، إلّاأنّه مبنىّ على كون الاتّصاف بالشدّة والضعف منحصراً فى منشأ البعث والتحريك الاعتبارى فقط، وهو الإرادة من دون أن يكون نفس البعث والتحريك منقسماً إلى القسمين، ولكن يمكن أن يدّعى أنّه أيضاً كمنشأه ينقسم إلى الشديد والضعيف، كما أنّ البعث والتحريك التكوينى الحقيقى أيضاً يتّصف بهما قطعاً، فإنّا نجد المولى يأخذ بيد عبده ويجرّه إلى مطلوبه تارةً بالشدّة والعنف، واخرى بالرفق واللين.

لا يقال: البعث والتحريك الحقيقى وإن كان قابلًا للشدّة والضعف، إلّاأنّ الاعتبارى لا يقبلهما، فإنّ الامور الاعتباريّة أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها المراتب والتشكيك.

فإنّه يقال: كلّا، ألا ترى أنّ الملكيّة مع كونها أمراً اعتباريّاً قد تكون ثابتة غير قابلة للانحلال، وقد تكون متزلزلةً قابلةً له؟! فلِمَ لا يمكن أن يكون البعث والتحريك الاعتبارى أيضاً كذلك؟[۱۳۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۶۸

ؤيّده أنّ المولى قد يقول لعبده بصوت غليظ خشن: «اضرب» حال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۹

كونه ضارباً برجليه الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه، وقد يقوله بكلام لطيف ليّن معقّباً إيّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك»، والبعث المتحقّق فى عالم الاعتبار شديد فى الأوّل وضعيف فى الثانى، فإنّ البعث يسمّى بالفارسيّة «فرمان»، ولا ريب فى أنّهم يقولون فى الأوّل: «فرمان شديد است» وفى الثانى: «فرمان ضعيف است»، فينسبون الشدّة والضعف إلى البعث، لا إلى الإرادة التى هى علّته.

وإذا كان نفس البعث والتحريك منقسماً إلى قسمين: شديد وضعيف، فلا يبعد دعوى تبادر خصوص الأوّل، وهو البعث الوجوبى من

الصیغة عند استعمالها بلا قرینة، کما قال صاحب الکفایة.

نقد دعوی انصراف الصیغة إلی الوجوب

وأمّا الدلیل الثانی: فیدفعه أنّ صاحب المعالم رحمه الله- مع ذهابه إلی کون الصیغة حقیقةً فی خصوص الوجوب- قال: یستفاد من تضاعیف أحادیثنا المرویّة عن الأئمّة علیهم السلام أنّ استعمال صیغة الأمر فی الندب کان شائعاً فی عرفهم بحیث صار من المجازات الراجحة[۱۳۴] المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقیقة عند انتفاء المرجّح الخارجی، فیشکل التعلّق فی إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم علیهم السلام[۱۳۵]، إنتهی.

فأین کثرة استعمالها فی الوجوب حتّی تکون منصرفةً إلیه؟!

وأورد المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم بأنّ المعنی المجازی لا یصیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۰

مجازاً راجحاً إلّاإذا کثر استعمال اللفظ فیه من دون قرینة متّصلة، لیتحقّق الانس والربط الشدید بینهما، کما لو استعمل لفظ «أسد» مثلًا فی الرجل الشجاع کثیراً، واقیمت القرینة الدالّة علی المراد فی کلّ مورد منفصلة بعد الاستعمال، فإذا تحقّق کثرة الاستعمال کذلک تحقّق بینهما انس شدید بحیث إذا اطلق بلا قرینة لم یجز حمله علی المعنی الحقیقی، وصیغة الأمر وإن کثر استعمالها فی الندب، إلّاأنّ هذه الاستعمالات مقرونة بالقرینة المتّصلة، وهی لا توجب صیرورته مجازاً راجحاً[۱۳۶].

وهذا کلام متین، ولکن لا یخفی علیک أنّه یبطل دعوی کون الندب مجازاً راجحاً، ولکنّه لا یصحّح دعوی انصراف الصیغة إلی الوجوب، لتوقّفه علی کثرة استعمالها فیه، وهی ممنوعة بعدما عرفت من کثرة الاستعمال فی الندب کما هو واضح.

نقد دعوی استفادة الوجوب من إطلاق الصیغة

ویرد علی الدلیل الثالث- وهو مسألة الإطلاق ومقدّمات الحکمة- أوّلًا: ما تقدّم فی مادّة الأمر من استلزامه اتّحاد المقسم مع أحد قسمیه، وهو واضح البطلان، ضرورة أنّ کلّ قسم مشتمل علی المقسم وعلی أمر زائد علیه، سواء کان المقسم ماهیّة منقسمة إلی أفرادها، کانقسام «الإنسان» إلی‌زید وعمرو وبکر، أو إلی أصنافها، کانقسام «الإنسان» إلی الأبیض والأسود، أو إلی أنواعها، کانقسام «الحیوان» إلی الإنسان والبقر والفرس.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۱

وثانیاً[۱۳۷]: أنّ مقدّمات الحکمة لا تثبت إلّانفس البعث[۱۳۸] والتحریک الذی هو القدر المشترک بین الفردین.

توضیحه: أنّ اللفظ إنّما یدلّ علی ما وضع بإزائه دون غیره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أنّ صیغة الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصیّة فردیّة، والإطلاق المفروض لا یفید إلّاکون ما وقع تحت البیان تمام المراد، وقد فرضنا أنّ البیان بمقدار الوضع، ولم یقع الوضع إلّالنفس الجامع، دون الخصوصیّة، فمن أین یستفاد کون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أنّ مصبّ المقدّمات هو الثانی دون الأوّل، والدلالة والبیان یتوجّه إلی الجامع دون الوجوب، وبعبارة اخری: إذا تحقّق الإطلاق لابدّ من الاقتصار علی الموضوع له ولا یجوز التعدّی والعبور منها إلی بعض أفراده، فکما إذا قال المولی: «أعتق رقبة» کان نتیجة الإطلاق حمل الرقبة علی ما وضعت له من غیر أن نتجاوز منه إلی غیره فکذلک الأمر فی المقام.

نقد القول بالکاشفیّة العقلائیّة

ویرد علی الوجه الرابع أنّه لا دلیل علی کون صدور الأمر کاشفاً عقلائیاً عن الإرادة الحتمیّة، بل الدلیل علی خلافه، فإنّ الکاشفیّة

العقلائیة لابدّ لها من منشأ، ولا منشأ لها فی المقام بعد إنکار الوضع والانصراف.

نعم، صدور الأمر کاشف عقلًا عن الإرادة، لما تقدّم من مسبوقیّة کلّ فعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۲

اختیاری بها، لکنّه أوّلًا: کاشف عن أصل الإرادة لا عن الإرادة الحتمیّة الشدیدة، وثانیاً: ما تعلّق به کلّ منهما غیر ما تعلّق به الاخری، فإنّ الإرادة المنکشفة عن صدور الأمر تعلّقت به[۱۳۹]، والإرادة التی یدّعی أنّها حتمیّة شدیدة موجبة لکون البعث والتحریک وجوبیّاً تعلّقت بفعل العبد.

وبعبارة اخری: إنّ المولی إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» کان له إرادتان: إحداهما: إرادة صدور الأمر، أعنی إرادة التکلّم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانیة: إرادة تحقّق المأمور به فی الخارج بواسطة العبد، وما ینکشف بسبب الفعل الاختیاری هو الإرادة الاولی، وما له دخل فی صیرورة البعث والتحریک وجوبیّاً أو استحبابیّاً هو الثانیة.

والحاصل: أنّ الکاشفیّة العقلائیّة لا منشأ لها أصلًا، وأمّا الکاشفیّة العقلیّة فهی مربوطة بأصل الإرادة لا الإرادة الحتمیّة أوّلًا، والإرادة الموجبة لصیرورة البعث والتحریک وجوبیّاً أو استحبابیّاً هی الإرادة المتعلّقة بفعل العبد لا المتعلّقة بصدور الأمر ثانیاً.

إبطال دعوی حکم العقل بظهور الصیغة فی الوجوب

وأمّا مسألة حکم[۱۴۰] العقل والعقلاء علی تمامیّة الحجّة علی العبد عند صدور البعث من المولی فهی وإن قال بها کثیر من الأعلام منهم سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام وآیة اللّه البروجردی ۰، إلّاأنّها أیضاً مع ذلک لا تتمّ عندنا.

وینبغی توضیح هذا الدلیل قبل بیان الإشکال الوارد علیه بنظری القاصر، فنقول: تقریب الاستدلال به أنّ العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذی قبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۳

صدور الأمر والزمان الذی بعده حکما بتغایرهما من حیث توجّه الأمر إلی العبد فی الزمان الثانی دون الأوّل، والأمر الصادر من المولی حجّة علی العبد، فلابدّ له من الخروج عن عهدتها، ولا یجوز له ترک المأمور به کما کان له ترکه قبل صدور الأمر، ولو ترکه بعد الصدور لاستحقّ العقوبة، وهذا معنی ظهور الصیغة فی الوجوب.

بل ذهب آیة اللّه البروجردی رحمه الله إلی عدم جواز الإذن فی الترک من قبل المولی بواسطة دالّ آخر، فإلیک بیانه:

بل یمکن أن یقال: إنّ الطلب البعثی مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ویکون تمام الموضوع لحکم العقلاء باستحقاق العقوبة، وأنّه معنی لا یلائمه الإذن فی الترک، بل ینافیه، لوضوح عدم إمکان اجتماع البعث والتحریک نحو العمل مع الإذن فی الترک المساوق لعدم البعث.

وعلی هذا فیجب أن یقال: إنّ الصیغ المستعملة فی الاستحباب لا تکون مستعملة فی الطلب البعثی، ولا تتضمّن البعث والتحریک، وإنّما تستعمل بداعی الإرشاد إلی وجود المصلحة الراجحة فی الفعل، وببالی أنّ صاحب القوانین أیضاً اختار هذا المعنی، فقال: «إنّ الأوامر الندبیّة کلّها للإرشاد» وهو کلام جیّد[۱۴۱]، إنتهی.

أقول: فی کلامه رحمه الله تهافت، فإنّه عدل عن التمسّک بالتبادر- لعدم تمامیّته عنده- إلی هذا الدلیل، مع أنّ کلامه هذا یدلّ علی کون اللزوم والوجوب دخیلًا فی ماهیّة البعث والتحریک الاعتباری الذی وضع الصیغة له، بحیث لا یمکن للمولی الإذن فی الترک، وهذا یقتضی تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۴

اخری: کیف یمکن الجمع بین إنکار وضع الصیغة للبعث والتحریک الوجوبی من طرف، وبین تسلّم کونها موضوعة للبعث

والتحریک من طرف آخر مع القول بکون اللزوم والوجوب دخیلًا فی ذات البعث والتحریک بحیث لا یمکن الإذن فی الترک عقیبه؟! ویمکن المناقشة فی أصل الدلیل أیضاً بأنّ حکم العقل والعقلاء لابدّ له من ملاک، ولا ملاک لحکمهما بکون صدور الأمر حجّة علی العبد موجباً لاستحقاقه العقوبة علی المخالفة بعد إنکارهم الأدلّة الاخری[۱۴۲] کما هو ظاهر عدولهم عنها إلی هذا الدلیل الخامس.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من أنّه لا یبعد تبادر الوجوب عن الصیغة عند استعمالها بلا قرینة، وإن کان سائر الأدلّة غیر تامّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۵

فی الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء

المبحث الثالث: فی الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء

اشارة

هل الجملة الخبریّة الّتی قصد بها الإنشاء وبیان الحکم- مثل یغتسل[۱۴۳] ویتوضّأ ویعید- ظاهرة فی الوجوب أو لا؟

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الظاهر الأوّل، بل یکون أظهر من الصیغة، ولکنّه لا یخفی أنّه لیست الجمل الخبریّة الواقعة فی ذلک المقام- أی الطلب- مستعملة فی غیر معناها[۱۴۴]، بل تکون مستعملة فیه، إلّاأنّه لیس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو الآکد حیث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا یرضی إلّابوقوعه، فیکون آکد فی البعث من الصیغة، کما هو الحال فی الصیغ الإنشائیّة علی ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل فی معانیها الإیقاعیّة لکن بداعٍ اخر کما مرّ.

لا یقال: کیف ویلزم الکذب کثیراً، لکثرة عدم وقوع المطلوب کذلک فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۶

الخارج، تعالی اللّه وأولیائه عن ذلک علوّاً کبیراً.

فإنّه یقال: إنّما یلزم الکذب إذا أتی بها بداعی الإخبار والإعلام لا لداعی البعث، کیف وإلّا یلزم الکذب فی غالب الکنایات، فمثل «زید کثیر الرماد» أو «مهزول الفصیل» لا یکون کذباً إذا قیل کنایة عن جوده ولو لم یکن له رماد أو فصیل أصلًا، وإنّما یکون کذباً إذا لم یکن بجواد، فیکون الطلب بالخبر فی مقام التأکید أبلغ، فإنّه مقال بمقتضی الحال.

هذا مع أنّه إذا أتی بها فی مقام البیان فمقدّمات الحکمة مقتضیة لحملها علی الوجوب، فإنّ تلک النکتة إن لم تکن موجبة لظهورها فیه فلا أقلّ من کونها موجبة لتعیّنه من بین محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعیّن إرادته إذا کان بصدد البیان مع عدم نصب قرینة خاصّة علی غیره[۱۴۵]، إنتهی.

وذهب بعضهم إلی عدم ظهورها فی الوجوب، لتعدّد المجازات فیها، ولیس الوجوب بأقواها بعد تعذّر حملها علی معناها.

بیان الحقّ فی المسألة

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدلّ به علی ظهور الصیغة فی الوجوب أمران: ۱- حکم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولی حجّة علی العبد وموجب لاستحقاقه العقوبة علی المخالفة، ۲- تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة.

فمن تمسّک هناک بالأوّل- کالإمام الخمینی وآیة اللّه البروجردی ۰- فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۷

إشکال فی جواز تمسّکه به هنا أیضاً، لعدم الفرق فی البعث والتحریک الاعتباری بین کونه مستفاداً من الصیغة وبین کونه مستفاداً من الجملة الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء، فإذا کان فی الأوّل حجّة علی العبد کان فی الثانی أیضاً کذلک من غیر أن یکون أحدهما أقوی وآکد من الآخر فی إفادة الوجوب.

نعم، بینهما فرق من جهة کونه فی الأوّل مفاداً حقیقیّاً للصیغة، وفی الثانی مفاداً مجازیّاً للجملة الخبریّة، لکنّه لیس فارقاً فیما تقدّم من حکم العقل والعقلاء.

وأمّا من تمسّکک هناک بالتبادر کما قوّیناه تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله فلا مجال للتمسّک به هاهنا، للعلم بعدم کون الجملة الخبریّة موضوعة للوجوب، بل لثبوت النسبة بین الفعل والفاعل.

ولکنّ الذی یسهّل الخطب أنّا لسنا فی المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبریّة، بل بصدد المعنی الذی هی ظاهرة فیه فیما إذا استعملت فی مقام الإنشاء وبیان الحکم، والظهور أعمّ من الحقیقة، ویمکن إثباته ببعض الأخبار الصحیحة، مثل صحیحة زرارة التی استدلّوا بها علی حجّیّة الاستصحاب، قال: قلت[۱۴۶]: أصاب ثوبی دم رعاف أو شیء من منیّ، فعلّمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسیت أنّ بثوبی شیئاً وصلّیت، ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: «تعید الصلاة وتغسله»، قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر علیه، فلمّا صلّیت وجدته،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۸

قال: «تغسله وتعید الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتیقّن ذلک، فنظرت فلم أرَ فیه شیئاً ثمّ صلّیت فرأیته فیه، قال: «تغسله ولا تعید الصلاة»، قلت: لِمَ ذاک؟ قال: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک ثمّ شککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»[۱۴۷]. الحدیث.

فإنّ زرارة لم یکن یسأل فی مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبهما، فقوله علیه السلام: «تعید الصلاة» و «تغسله» ظاهر فی وجوبهما بمقتضی تطابق الجواب مع السؤال.

إن قلت: فعلی هذا لعلّ الوجوب مستند إلی مسبوقیّة الجواب بالسؤال المذکور، لا إلی نفس الجملة الخبریّة المستعملة فی مقام بیان الحکم.

قلت: لا- فإنّه علیه السلام لو قال مکان الجملتین: «أعد الصلاة» و «اغسله» لکان الوجوب مستفاداً من الصیغة بلا ریب، ولم یحتمل دخل السؤال فیه کما لا یخفی، ولا فرق بین الصیغة وبین الجملة الخبریّة فی ذلک.

نعم، مسبوقیّة الجملة الخبریّة بالسؤال المذکور قرینة علی ظهورها فی الوجوب، لکنّ الظهور مستند إلی نفس الجملة لا إلی المسبوقیّة.

والحاصل: أنّ الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء أیضاً ظاهرة فی‌الوجوب، کصیغة الأمر[۱۴۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۹

نعم، یقع الکلام فی کیفیّة دلالتها علی البعث بعدما عرفت من تحقیق معنی المجاز وأنّه استعمال فیما وضع له بجعله معبراً إلی المقصود، فدلالتها علیه إمّا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا- یرضی إلّابوقوعه.

أو لما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ استعمال الجملة الخبریّة مکان الصیغة لغرض تشویق المأمور، بدعوی تحقّق معناها منه وأنّه یقوم به من غیر احتیاج إلی الأمر، بل فطرته السلیمة ورشده فی حیازة المصالح تبعثه إلیه بلا دعوة داعٍ، فقول الوالد لولده: «ولدی یصلّی» أو «یحفظ مقام أبیه» لا یرید منها إلّاالأمر، لکن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحکم عقله ورشده وتمییزه[۱۴۹].

کلام السیّد البروجردی رحمه الله حول أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام

فی دلالة أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام علی الوجوب

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله بعد إثبات ظهور صیغة «افعل» والجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء فی الوجوب استشکل فی استفادة الوجوب من الأوامر الصادرة عن النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمّة علیهم السلام أو من الجمل الخبریّة الواقعة فی کلامهم فی مقام الإنشاء وبیان الحکم بقوله:

إنّ الأوامر والنواهی الصادرة عن النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمّة علیهم السلام علی قسمین:

القسم الأوّل: الأوامر والنواهی الصادرة عنهم فی مقام إظهار السلطنة وإعمال المولویّة نظیر الأوامر الصادرة عن الموالی العرفیّة بالنسبة إلی عبیدهم،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۰

مثال هذا: جمیع ما صدر عنهم علیهم السلام فی الجهاد ومیادین القتال، بل کلّما أمروا به عبیدهم وأصحابهم فی الامور الدنیویّة ونحوها، کبیع شیء لهم وعمارة بناء ومبارزة زید مثلًا.

القسم الثانی: الأوامر والنواهی الصادرة عنهم علیهم السلام فی مقام التبلیغ والإرشاد إلی أحکام اللَّه تعالی، کقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعة والجنابة» أو نحوهما، ممّا لم یکن المقصود منها اعمال المولویّة، بل کان الغرض منها بیان ما حکم اللَّه به، نظیر أوامر الفقیه فی الأحکام الشرعیّة بالنسبة إلی مقلّدیه.

أمّا القسم الأوّل: فهو وإن کان ظاهراً فی الوجوب کما فصّلناه، ولکنّه نادر جدّاً بالنسبة إلی القسم الثانی، الذی هو العمدة فی أوامرهم ونواهیهم علیهم السلام، وهو محلّ الابتلاء أیضاً.

وأمّا القسم الثانی: فلمّا لم یکن صدورها عنهم لاعمال المولویّة، بل کان لغرض الإرشاد إلی ما حکم اللَّه به علی عباده کانت فی الوجوب والندب تابعةً للمرشد إلیه، أعنی ما حکم اللَّه بها، ولیس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم کون الطلب فیها مولویّاً، فتأمّل جیّداً[۱۵۰].

إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد نظریّة السیّد البروجردی رحمه الله حول أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام

وفیه: أنّه لا إشکال فی کون القسم الأوّل أوامرهم المولویّة، وأمّا القسم الثانی فلا یرتبط بهم علیهم السلام أصلًا، حتّی بنحو الإرشاد، بل هی أوامر اللَّه تعالی حقیقةً وأنّهم علیهم السلام بصدد بیانها، وکذلک أوامر الفقیه بالنسبة إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۱

مقلّدیه[۱۵۱]، فما صدر عنهم علیهم السلام من الأوامر فی مقام بیان الحکم أوامر مولویّة صادرة عن اللَّه عزّ وجلّ ببیانهم علیهم السلام، فإنّهم حینما یقولون مثلًا: «صلّوا» یکون بمعنی أنّ اللَّه سبحانه یقول: «صلّوا».

ویؤیّده أنّ أحدهم علیهم السلام لو سئل عن علّة أمره الذی یکون من قبیل القسم الأوّل لم یُجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثانی من أوامره، فلو سئل أمیر المؤمنین علیّ علیه السلام عن أنّک لِمَ أمرتنا بقتال الخوارج لم یجب بأنّی لم آمرکم، بل أجاب بأنّ فی قتالهم مصلحة الإسلام وحفظ بیضته، أو نحو هذا الجواب، وأمّا لو سئل مثلًا عن أنّک لِمَ أمرتنا بصلاة الجمعة لأجاب بأنّی لم آمرکم بها، بل اللَّه تعالی أمرکم بإتیانها، وهذا ما یشهد علیه الوجدان السلیم.

والعجب من سیّدنا البروجردی رحمه الله حیث علّل فی مقدّمة کتاب «جامع أحادیث الشیعة» حجّیّة قول الأئمّة علیهم السلام حتّی

بالنسبة إلى أهل السنّة بما ورد عن الصادقين عليهما السلام بأنّ كلّما حدّثاه فهو عن آبائهما عليهم السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عليه السلام عن اللّه عزّوجلّ[۱۵۲].

فمع ذلك كيف جعل الأوامر الصادرة عنهم عليهم السلام فى مقام بيان الأحكام أوامرهم، مع أنّ مقتضى هذه الروايات أنّ كلامهم كلام اللّه عزّوجلّ حقيقةً، كما أنّ كلام الرواة عند نقل الحديث كلامهم عليهم السلام واقعاً، فكما أنّ زرارة مثلًا إذا قال: «سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: صلِّ صلاة الجمعة» يكون ناقلًا للأمر لا آمراً، فكذلك النبىّ والأئمّة عليهم السلام حينما يبيّنون أحكام اللّه تعالى ويبلّغونها إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۲

العباد ليس لهم أمر أصلًا، ولو إرشاداً، بل كلامهم عليهم السلام صرف بيان أحكامه تعالى، إمّا بنحو النقل والرواية بحذف سلسلة السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلميّة بجميع أوامره ونواهيه سبحانه.

فهذا النوع من أوامرهم عليهم السلام أوامر اللّه تعالى المولويّة، والاستاذ المحقّق البروجردى رحمه الله أيضاً معترف بظهور الأوامر المولويّة فى الوجوب.

والحاصل: أنّ صيغ الأمر والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء ظاهرتان فى الوجوب، حتّى فيما إذا استعملتا فى كلامهم عليهم السلام لبيان حكم اللّه عزّ وجلّ[۱۵۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۳

فى التعبّدى والتوصّلى

المبحث الرابع: فى التعبّدى والتوصّلى

اشارة

هذا هو العنوان المذكر فى كلمات الاصوليين، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسيم الواجب بهذا اللحاظ ثنائى، والثانى: أنّ طرفى التقسيم هما عنوان التعبّدى والتوصّلى، والحقّ أنّه لا يصحّ الجمع بينهما.

توضيح ذلك: أنّ التعبّدى من العبادة، وهى لغةً عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرّب إلى المعبود، سواء كان المعبود المتقرّب إليه هو اللّه تبارك وتعالى، أو الصنم، فإنّ عبادة الصنم أيضاً مصداق حقيقى للعبادة لغةً، ولذا تعدّ شركاً، ولكن ليس كلّ عمل صادر بقصد التقرّب إلى اللّه تعالى أو إلى غيره عبادة، ألا ترى أنّ إطاعة الولد لوالده أوالعبد لمولاه لا تعدّ عبادة لهما، وإن صدرت بقصد التقرّب إليهما، وكذا إنقاذ الغريق وغسل الثوب النجس ليسا عبادة وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر اللّه تعالى، نعم، يترتّب حينئذٍ عليهما الثواب، وكذلك الأمر فى بعض الواجبات المشروطة بقصد القربة، كالزكاة والخمس، إذ لا يصدق على المشتغل بأدائهما أنّه مشتغل بالعبادة.

فعلى هذا يعلم أنّ للعبادة مضافاً إلى اشتراطها بقصد القربة خصوصيّة اخرى بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطة به.

والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّامن طريق الأدلّة الشرعيّة، وليست

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۴

عباديّتها ذاتيّة.

واستدلّ من خالفنا فى ذلك بأنّ السجود بين يدى الغير عبادة ذاتاً، فلا يتوقّف عباديّته على بيان الشارع.

وفيه: أنّه لو كان عبادة ذاتاً لكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادةً له، فكان شركاً، فكيف أمرهم اللّه سبحانه به؟ مع أنّه قال: «إِنَّ

اللَّهَ لَایَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ»[۱۵۴].

لا یقال: لعلّ هذه الآیة خصّصت بما یستفاد من أمره تعالی الملائکة بالسجود لآدم علیه السلام، فکان حاصلها أنّ اللَّه لا یغفر أن یشرک به إلّاما کان بأمره تعالی.

فإنّه یقال: لسان الآیة آبٍ عن التخصیص، فلا عبادة لغیر اللَّه إلّاأنّها شرک محرّم.

فلابدّ من القول بعدم کون سجودهم له علیه السلام عبادة، فلا یکون عبادیّته ذاتیّة، فطریق معرفة العبادات ینحصر فی بیان الشارع.

وبالجملة: إنّ الواجبات التقرّبیّة علی قسمین: تعبّدی، کالصلاة والصیام، وغیر تعبّدی، کالخمس والزکاة.

فتقسیم الواجب إلی التعبّدی والتوصّلی یوجب خروج بعض الواجبات عنه، فلابدّ إمّا من إبدال التعبّدی بالتقرّبی، أو من جعل التقسیم ثلاثیّاً، بأن نقول: الواجب إمّا تعبّدی أو تقرّبی أو توصّلی، ونرید بالتقرّبی- بقرینة مقابلته بالتعبّدی- خصوص غیر العبادات من الواجبات التقرّبیّة، وأمّا جعل التقسیم ثنائیّاً مع کون طرفیه عنوانی التعبّدی والتوصّلی- کما فعله المشهور- فغیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۵

صحیح کما تقدّم.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هاهنا مسائل کلّها مهمّة مستحقّة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدّمة للبعض الآخر فی الکفایة.

بیان المراد بالتعبّدی[۱۵۵] والتوصّلی

المسألة الاولی: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الوجوب التوصّلی هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرّد حصول الواجب، ویسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدی، فإنّ الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک، بل لابدّ فی سقوطه وحصول غرضه من الإتیان به متقرّباً به منه تعالی[۱۵۶].

وأمّا ما قیل من أنّ التعبّدی هو ما کان الغرض منه مجهولًا لنا، والتوصّلی ما کان الغرض منه معلوماً فغیر صحیح، فإنّ الصلاة والصیام أمران تعبّدیان مع أنّا نعلم الغرض منهما من طریق قوله تعالی: «أَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ»[۱۵۷] و «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»[۱۵۸].

فالملاک فی التعبّدیّة والتوصّلیّة إنّما هو اعتبار قصد القربة فی حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: کیف یصحّ تسمیة الواجب التوصّلی واجباً؟ مع أنّه لا یعتبر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۶

صدوره من نفس المکلّف مباشرةً، بل یکفی تحقّقه بواسطة الغیر، ولو بدون الاستنابة، فإذا تنجّس ثوب مثلًا ببول ما لا یؤکل لحمه فکیف یتوجّه إلیه خطاب «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه»؟ مع أنّه یکفی فی سقوطه تطهیره بواسطة غیره وإن لم یستنبه فی ذلک، بل یحصل الطهارة ویسقط الأمر بإلقاء مثل الریح إیّاه فی الماء، فیعلم من ذلک أنّ غسل الثوب لم یکن واجباً علی زید.

قلت: لا یمکن المناقشة فی الواجبات التوصّلیّة، لا لأجل ثبوت التکلیف، ولا لأجل سقوطه، أمّا الثبوت فلأنّه مشروط بکون المکلّف قادراً علی الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأمّا السقوط فلأنّ ملاکه حصول الغرض من التکلیف، سواء کان بفعل المکلّف، أو بفعل الغیر، أو بواسطة اخری، ولا منافاة بین وجوب عمل علی شخص وسقوطه عنه بفعل غیره ونحوه إذا حصل الغرض به.

إمکان أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر

فی إمکان أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر

المسألة الثانیة: ذهب المحقّق الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله إلی استحالة[۱۵۹] أخذ قصد التقرّب المعتبر فی الواجب التعبّدی فی

متعلّق الأمر شرعاً مطلقاً، أی شرطاً أو شطراً، وهو رحمه الله أوّل من تنبّه إلی هذه المسألة، وعنونها فی مباحثه الاصولیّة، ثمّ تبعه فی القول بالاستحالة تلامذته، منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۷

الکفایة، وإن اختلفوا فی کیفیّتها وإقامة البرهان علیها، فذهب بعضهم إلی الاستحالة بالذات، وبعضهم إلی الاستحالة بالغیر.

ثمرة المسألة

ویترتّب علی هذا البحث أنّا إذا قلنا بإمکان أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر فإن شککنا فی تعبّدیّة واجب وتوصّلیّته نتمسّک بأصالة الإطلاق لنفی التعبّدیّة وإثبات التوصّلیّة، ولا یصل النوبة إلی إجراء الاصول العملیّة، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلابدّ علیه من الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل العملی فی موارد دوران المأمور به بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

وسیأتی توضیح تطبیق هذه الثمرة علی البحث فی المسألة الثالثة.

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

قال الشیخ رحمه الله: قیود الواجبات المرکّبة والمقیّدة علی قسمین: قسم یمکن للعبد تقییدها به حتّی قبل الأمر، کالسورة والطهارة بالنسبة إلی الصلاة، وقسم آخر لا یمکن ذلک إلّابعد الأمر، کقصد القربة بالنسبة إلیها، فالعبد یقدر علی إتیان الصلاة مع السورة والطهارة ولو لم تکن مأموراً بها، ولکنّه لا یقدر علی إتیانها بداعی الأمر إلّابعد کونها مأموراً بها، فیمکن أخذ القسم الأوّل فی متعلّق الأمر، دون القسم الثانی، لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّامن قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذلک الأمر[۱۶۰].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۸

أدلّة القائلین بالاستحالة الذاتیّة ونقدها

ولابدّ حینئذٍ من ملاحظة أدلّة القائلین بالاستحالة، ولنبدأ بأدلّة من قال بالامتناع الذاتی:

الأوّل: أنّ الحکم بالنسبة إلی متعلّقه کالعرض بالنسبة إلی معروضه، فکما أنّ المعروض متقدّم علی عرضه رتبةً، فکذلک متعلّق الحکم متقدِّم علیه، فلو کان لقصد القربة دخل فی المأمور به شطراً أو شرطاً کان ممّا تعلّق به الأمر، فلابدّ من کونه متقدِّماً علیه رتبةً مع أنّه لا یکاد یتأتّی إلّامن قبل الأمر، فکان متأخّراً عنه رتبةً، لتوقّفه علیه، فأخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر مستلزم لتقدّم الشیء علی نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.

وفیه: أنّه لا إشکال فی تقدّم رتبة المعروضات علی أعراضها، لقیام العرض بالمعروض، ولکن قیاس المقام بتلک المسألة باطل.

لأنّ الحکم إمّا أن یراد به الإرادة التی هی من الصفات المتأصّلة القائمة بنفس المرید، أو البعث والتحریک الاعتباری کما قلنا سابقاً: إنّه مفاد صیغة «افعل».

فعلی الأوّل لا ریب فی کون الإرادة التی فرض أنّه الحکم أمراً حقیقیّاً کالعرض، ولا ریب أیضاً فی احتیاجها[۱۶۱] إلی المراد، کاحتیاج العرض إلی معروضه، ولکن هذا لا یوجب استحالة أخذ قصد الأمر فی متعلّقها، إذ الذی یحتاج إلیه الإرادة لیس المراد الخارجی الذی یسمّی مراداً بالعرض، لأنّه ربما لا یکون موجوداً حین الإرادة، کما إذا أردت الحضور فی الدرس حین خروجک من الدار، ولکن یوجد المراد أعنی الحضور بعد ساعة مثلًا، فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۹

یصلح المراد الخارجی لأن یکون طرفاً للإضافة، بل الصالح له هو المراد بالذات، أعنی الصورة الذهنیّة للمراد الخارجی، فإذن لا إشکال فی أنّ المرید یتمکّن من تصوّر المراد مع قید قصد الأمر حین الإرادة من دون أن یستلزم محالًا، فالشارع حینما یرید إقامة الصلاة بواسطة العباد یتصوّر المراد، وهو الصلاة بجمیع قیودها التی منها قصد امتثال الأمر، ثمّ یأمرهم بها، فالصلاة الخارجیّة وإن کانت متأخّرة عن الإرادة، إلّاأنّ ما یتوقّف علیه تحقّق الإرادة هو الصلاة بوجودها الذهنی لا الخارجی، ولا یلزم منه تقدّم الشیء علی نفسه کما لا یخفی.

هذا مضافاً إلی بعد کون الحکم بمعنی الإرادة.

وعلی الثانی فالامور الاعتباریّة لا یتصوّر فیها التقدّم والتأخّر، لأنّ الأمر الاعتباری لیس بشیء وراء الاعتبار، فکیف یکون رتبته متقدّمة علی شیء أو متأخّرة عنه؟! مع أنّهما یختصّان بالامور الحقیقیّة.

ولو توقّف البعث والتحریک الاعتباری فی المقام إلی وجود العبادات خارجاً لکان بعثاً إلی تحصیل الحاصل.

ویدلّک علی عدم جریان أحکام الواقعیّات فی الاعتباریّات أنّ الأعراض لکونها أموراً حقیقیّةً متأصّلة لا یمکن اجتماع ضدّین منها فی معروض واحد فی وقت واحد ولو من قبل شخصین، ألا تری أنّه لا یمکن اجتماع البیاض والسواد فی جسم واحد فی زمان واحد ولو کان المؤثّر فی بیاضه زید وفی سواده عمرو مثلًا، بخلاف الحکمین المختلفین، فإنّه یمکن أن یوجب شخص عملًا خاصّاً فی زمان ویحرّمه شخص آخر فی ذلک الزمان، فیصیر واجباً بالنسبة إلی الأوّل وحراماً بالنسبة إلی الثانی. فلا مجال لقیاس الأحکام التی هی من الامور الاعتباریّة بالاعراض التی هی من الحقائق الخارجیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۰

الثانی: أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر مستلزم للدور، لأنّ قصد الأمر لا یمکن أن یتحقّق خارجاً إلّابعد الأمر، وصدور الأمر یتوقّف علی قدرة المکلّف علی المأمور به بجمیع أجزائه وقیوده، لأنّها من الشرائط العقلیّة لکلّ تکلیف، فالقدرة علی قصد الأمر متوقّف علی الأمر، وهو متوقّف علیها، وهذا دور مصرّح، ولا ریب فی استحالته الذاتیّة.

وفیه: أنّ قدرة العبد علی قصد الأمر وإن کان متوقّفاً علی الأمر، إلّاأنّ الأمر لا یتوقّف علی القدرة فی زمنه، لأنّ العقل لا یحکم بأنّ القدرة حین التکلیف شرط له، بل یحکم بأنّ القدرة فی ظرف الامتثال شرط له، وهی حاصلة للعبد فی زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.

الثالث: أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر یستلزم تعلّق لحاظین- آلیّ واستقلالیّ- بشیء واحد فی آن واحد، وهو محال.

توضیح ذلک: أنّ کلّ آمر یلاحظ الأمر والمأمور به کلیهما، لکن ملاحظة الأمر إنّما هی لأجل التوصّل إلی المأمور به، ولا یلاحظه مستقلّاً، فإنّ المولی إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» کان غرضه الأصلی نفس اشتراء اللحم، وأمّا الأمر به فإنّما هو لأجل تحقّقه، فلا یکون الأمر ملحوظاً للآمر إلّابنحو الآلیّة.

وأمّا المأمور به فهو بجمیع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.

فلو کان قصد الأمر مأخوذاً فی متعلّقه یلزم أن یکون الأمر لأجل کونه آلةً ووسیلةً إلی التوصّل إلی المأمور به ملحوظاً بنحو الآلیّة، ولأجل دخله فی المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بین لحاظین فی آن واحد محال، سیّما إذا اختلفا فی الآلیّة والاستقلالیّة.

وفیه: أنّ اللحاظین لیسا فی آن واحد، فإنّ الآمر یلاحظ المأمور به بجمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۱

أجزائه وشرائطه أوّلًا ثمّ یلاحظ الأمر ثمّ یأمر، فلحاظ الأمر بما أنّه من قیود المأمور به متقدّم علی لحاظه بما أنّه آلة للتوصّل إلیه.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

الرابع: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله وقال بعض الأعلام فی المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضایا المتضمّنة للأحکام ترجع إلی القضایا الحقیقیّة، وکلّ قید فی القضایا الحقیقیّة إذا اخذ مفروض الوجود فی الخارج سواء کان اختیاریّاً أم کان غیر اختیاریّ یستحیل تعلّق التکلیف به، والسبب فی ذلک أنّ القضایا الحقیقیّة ترجع إلی قضایا شرطیّة مقدّمها وجود الموضوع وتالیها ثبوت المحمول له، مثلًا قولنا: «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیّة حقیقیّة ترجع إلی قضیّة شرطیّة، وهی قولنا: «إذا وجد فی الخارج شخص وصدق علیه أنّه مستطیع وجب علیه الحجّ» فیکون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعة فی الخارج، فتدور فعلیّته مدار فعلیّتها، لاستحالة فعلیّة الحکم بدون فعلیّة موضوعه.

وعلیه فلا یمکن أن یقع مثل هذا القید مورداً للتکلیف، بداهة أنّ المشروط لا یقتضی وجود شرطه، ولا فرق فی ذلک بین أن یکون ذلک القید اختیاریّاً أو غیر اختیاریّ، والأوّل: کالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعة، وما شاکل ذلک، فإنّ مثل قوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۱۶۲] أو نحوه یرجع إلی أنّه إذا فرض وجود عقد فی الخارج یجب الوفاء به، لا- أنّه یجب علی المکلّف إیجاد عقد فی الخارج والوفاء به، والثانی: کالوقت، والبلوغ، والعقل، حیث إنّها خارجة عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۲

اختیار المکلّف، فلا تکون مقدورةً له، ومن الطبیعی أنّ مثل هذه القیود إذا اخذت فی مقام الجعل فلا محالة اخذت مفروضة الوجود فی الخارج، یعنی أنّ المولی فرض وجودها أوّلًا، ثمّ جعل الحکم علیها، ومردّ ذلک إلی أنّه متی تحقّق وقت الزوال مثلًا فالصلاة واجبة، ومتی تحقّق البلوغ فی مادّة المکلّف فالتکلیف فعلی فی حقّه، وهکذا، ولیس معنی «إذا زالت الشمس فصلِّ» وجوب الصلاة ووجوب تحصیل الوقت، حیث إنّه تکلیف بغیر مقدور، بل معناه ما ذکرناه، فإنّ ما هو مقدور للمکلّف هو ذات الصلاة، وإیقاعها فی الوقت عند تحقّقه، وأمّا تحصیل نفس الوقت فهو غیر مقدور له، فلا یعقل تعلّق التکلیف به.

وقد تحصّل من ذلک أنّ کلّ قید إذا اخذ فی مقام الجعل مفروض الوجود فلا یعقل تعلّق التکلیف به، سواء کان اختیاریّاً أم لم یکن، غایة الأمر أنّ القید إذا کان غیر اختیاریّ فلابدّ من اخذه مفروض الوجود، ولا یعقل اخذه فی متعلّق التکلیف بغیر ذلک، ومقامنا من هذا القبیل، فإنّ قصد الأمر إذا اخذ فی متعلّقه فلا محالة یکون الأمر موضوعاً للتکلیف ومفروض الوجود فی مقام الإنشاء، لما عرفت من أنّ کلّ قید إذا اخذ متعلّقاً لمتعلّق التکلیف فبطبیعة الحال کان وجود التکلیف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعی، وحیث إنّ متعلّق المتعلّق فیما نحن فیه هو نفس الأمر فیکون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فیلزم عندئذٍ کون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضرورة أنّ ما لا- یوجد إلّابنفس إنشائه کیف یعقل أخذه مفروض الوجود فی موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلی اتّحاد الحکم والموضوع[۱۶۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۳

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

وفیه أوّلًا: أنّ دعوی رجوع جمیع القضایا المتضمّنة للأحکام أو أکثرها سواء کانت خبریّة أم إنشائیّة إلی القضایا الحقیقیّة فاسدة، لوضوح عدم رجوع مثل «أقیموا الصلاة» و «أوفوا بالعقود» إلیها.

نعم، لا بأس بالقول بکون «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیّة حقیقیّة، لکنّه لم یوجد بهذه العبارة فی دلیل شرعی أصلًا، بل الدلیل هو قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۱۶۴]، إلّاأن یقال باتّحادهما معنی، فلا بأس حینئذٍ بالقول برجوع الآیة الشریفة إلی قضیّة حقیقیّة، وهی «المستطیع یجب علیه الحجّ».

وثانیاً: رجوع جمیع القضایا الحقیقیّة إلی الشرطیّة ممنوع، ألا تری أنّا لا نجد فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ» شیئاً یصلح لأن یصیر مقدّماً للشرطیّة، فإنّ مفادها «إقامة الصلاة واجبة» والمحمول فی هذه القضیّة وإن کان صالحاً لأن یجعل تالیاً للشرطیّة، إلّاأنّ الموضوع لا

یصلح لأن یجعل مقدّماً کما هو واضح، نعم، یمکن القول برجوع مثل «المستطیع یجب علیه الحجّ» إلی شرطیّة، وهی قولنا: «أیّها الناس إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ».

والضابط فی ذلک أنّ کلّ تکلیف کان فیه المکلّف معنوناً بعنوان خاصّ[۱۶۵]، کالمستطیع ونحوه یرجع إلی قضیّة شرطیّة، وأمّا ما لم یکن کذلک فلا، فقوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» حیث إنّه متضمّن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۴

للحکم، وهو الوجوب الدالّ علیه «اللام» و «علی»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البیت»، ولعنوان خاصّ للمکلّف، وهو «المستطیع» الدالّ علیه قوله: «من استطاع» یرجع إلی قضیّة شرطیّة، بجعل هذا العنوان مقدّماً وذلک الحکم تالیاً، وأمّا قوله: «أقیموا الصلاة» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن یکون مقدّماً فی الشرطیّة.

نعم، لا بأس بالقول برجوع القضایا المتضمّنة للأحکام بلحاظ قیودها الخارجة عن قدرة المکلّف کالبلوغ والعقل وزوال الشمس وغروبها إلی القضایا الشرطیّة، فکأنّ الشارع قال: «إذا بلغتم یجب علیکم الصلاة» و «إذا غربت الشمس یجب علیکم العشاءان» وهکذا، فهذه الامور- کما قال المحقّق النائینی- اخذت مفروضة الوجود خارجاً فی القضایا المتضمّنة للأحکام.

إن قلت: قصد الأمر أیضاً کذلک، لأنّه مرکّب إضافیّ، والمضاف إلیه- وهو الأمر- خارج عن اختیار المکلّف.

قلت: إنّه لا یکون معتبراً إلّافی ظرف الامتثال، وقد عرفت کونه أمراً اختیاریّاً فی هذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشمس، حیث إنّه خارج عن قدرة المکلّف قبل التکلیف وبعده.

علی أنّ القضایا المتضمّنة للتعبّدیّات لا یمکن إرجاعها بالنسبة إلی قصد الأمر إلی الشرطیّات، وإلّا لکان الشرطیّة هکذا «إذا قصدتم الأمر یجب علیکم الصلاة» مثلًا، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.

وبعبارة اخری: ماذا أراد المحقّق النائینی رحمه الله بقوله: «إنّ القید إذا کان غیر اختیاریّ فلابدّ من أخذه مفروض الوجود فی مقام الجعل»؟

إن أراد أنّ لوجوده الذهنی دخلًا فی جعل الحکم فلا فرق بین المقدور

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۵

وغیر المقدور، إذ الفرق بینهما إنّما هو بحسب الوجود الخارجی، وأمّا بحسب التصوّر الذهنی فجمیع القیود اختیاریّة، حتّی مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتّی المحالات العقلیّة، کاجتماع النقیضین، وإلّا لم یمکن الإخبار عنه بقولنا:

«اجتماع النقیضین محال».

وإن أراد أنّ وجوده الخارجی دخیل فیه[۱۶۶] فلا نسلّم کون قصد الأمر غیر مقدور، لما عرفت من اعتبار القدرة فی ظرف الامتثال لا فی زمان الأمر، فقصد الأمر لیس من قبیل زوال الشمس الذی لا یقدر علیه المکلّف لا قبل التکلیف ولا بعده، بل من قبیل تطهیر الثوب من النجاسة، إلّاأنّ مقدوریّة تطهیر الثوب منها لا یتوقّف علی التکلیف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا یکون فارقاً بعد کون العبد قادراً علی کلیهما فی ظرف الامتثال.

مضافاً إلی أنّ اشتراط وجوب التعبّدیّات بقصد الامتثال کاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال واضح المنع کما تقدّم.

والحاصل: أنّه لا دلیل علی کون أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

البحث حول امتناعه الغیری

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

وأمّا الاستحالة بالغیر فهی تستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ولا یخفی أنّ صدر کلامه ظاهر فی الاستحالة الذاتیّة، لکن ما

أفاده فی مقام الاستدلال ناظر إلی الامتناع الغیری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۶

فإنّه قال: وذلک[۱۶۷] لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّامن قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاک الأمر مطلقاً، شرطاً أو شطراً[۱۶۸].

وهذا ظاهر فی الاستحالة الذاتیّة، لظهوره فی تحقّق الدور المحال ذاتاً.

ثمّ قال فی مقام الاستدلال: فما لم تکن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها[۱۶۹].

وهذا ظاهر فی الاستحالة بالغیر، لظهوره فی أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر لیس بمستحیل ذاتاً، لکنّه یمتنع لأجل استلزامه سلب القدرة عن المکلّف علی الامتثال، وهذا أعنی الامتثال مع عدم القدرة علیه محال ذاتی.

ثمّ أورد علی نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محصّل کلامه مع توضیح:

قال بعد الفقرتین المتقدّمتین من کلامه:

وتوهّم عدم الاستحالة لا فی مقام الأمر ولا فی مقام الامتثال، أمّا عدمها فی مقام الأمر فلأنّه لا یحتاج إلی أزید من تصوّر الآمر الأمر ومتعلّقه أعنی الصلاة بداعی الأمر، ولا ریب فی إمکان تصوّر کلیهما قبل الأمر، وأمّا فی مقام الامتثال فلأنّ المکلّف قادر علی إتیان الصلاة بداعی أمرها فی هذا المقام، لتعلّق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلًا فی صحّة الأمر إنّما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن کان تصوّرها کذلک بمکان من الإمکان، فیرتفع الإشکال عن مقام الأمر، إلّاأنّه لا یرتفع عن مقام الامتثال، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة المقیّدة بداعی الأمر فرضاً لا بذات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۷

الصلاة وحدها، ولا یکاد یدعو الأمر إلّاإلی ما تعلّق به لا إلی غیره، فکیف یقدر المکلّف علی الإتیان بالصلاة بداعی الأمر مع أنّه لم یتعلّق بها؟

إن قلت: إذا کان الصلاة مقیّدةً مأموراً بها فنفس الصلاة أیضاً صارت مأموراً بها.

قلت: کلّا، فإنّ ذات المقیّد والتقیّد کان کلّ منهما جزءاً تحلیلیّاً عقلیّاً، والجزء التحلیلی العقلی لا یتّصف بالوجوب أصلًا، بل المقیّد بما هو مقیّد وجود واحد واجب بالوجوب النفسی، لأنّ التقیّد وإن کان داخلًا فی المقیّد إلّاأنّ القید خارج عنه، کما قال فی المنظومة:

«تقیّد جزء وقید خارجی»[۱۷۰].

إن قلت: نعم، لکنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا اخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذی هو جزء الواجب فرضاً یکون متعلّقاً للوجوب، إذ المرکّب لیس إلّانفس الأجزاء بالأسر، ویکون تعلّق الأمر بکلّ جزء بعین تعلّقه بالکلّ، ویصحّ أن یؤتی به بداعی ذاک الوجوب، ضرورة صحّة الإتیان بأجزاء الواجب بداعی وجوبه.

قلت: یرد علیه أوّلًا: أنّ اعتبار قصد الأمر فی المتعلّق بنحو الجزئیّة حتّی یتعلّق الأمر به أیضاً یستلزم تعلّق الوجوب بأمر غیر اختیاری، وهو محال.

توضیح ذلک: أنّ اختیاریّة کلّ شیء بمسبوقیّته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة کانت لا محالة أمراً غیر اختیاریّ وإلّا کانت مسبوقة بإرادة اخری، فننقل الکلام إلی تلک الإرادة الثانیة، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءً للمأمور به یستلزم تعلّق الأمر بأمر غیر اختیاری، وهو محال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹۸

وثانیاً: لا یمکن إتیان داعی الأمر بداعی الأمر، لاستلزامه اتّحاد المحرّک والمتحرّک.

لا یقال: نعم، ولکن یمکن إتیان نفس الصلاة بداعی أمرها.

فإنّه یقال: إنّما یصحّ الإتیان بجزء الواجب بداعی وجوبه فی ضمن إتیان الکلّ بهذا الداعی، وأحد جزئی الکلّ هو داعی الأمر، وقد

عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعي الوجوب، لأنّه يوجب اتّحاد المحرّك والمتحرّك[۱۷۱].

هذا حاصل ما كنّا بصدد نقله من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

نقد كلام صاحب الكفاية

واورد على ما أفاده في توجيه الاستحالة بوجوه:

۱- ما جاء في كلام المحقّق البروجردي والإمام الخميني ۰ فإليك بيانهما:

الحقّ في الجواب يتوقّف على ذكر مقدّمات[۱۷۲]:

المقدّمة الاولى: ما هو الداعي حقيقةً إلى طاعة المولى وإتيان ما أمر به، أمر قلبيّ راسخ في نفس العبد، يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من رسخت في قلبه محبّة المولى والعشق إليه، وباعتبار ذلك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما أحبّه المولى وجميع ما أمر به، وبعضهم ممّن وجد في قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكة تصدر عنه إطاعة أوامر المولى لأجل كونها من مصاديق الشكر، ومنهم من وجد في قلبه ملكة الخوف من عقاب المولى، أو ملكة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۹

الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخت في نفسه عظمة المولى وجلاله وكبرياؤه، فصار مقهوراً في جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة القلبيّة صار مطيعاً لأوامر مولاه.

وبالجملة: ما يصير داعياً للعبد ومحرّكاً إيّاه نحو طاعة المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسانيّة وغيرها من الملكات الراسخة.

وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسد جدّاً، ضرورة أنّ صرف الأمر لا يصير داعياً ومحرّكاً للعبد ما لم يوجد في نفسه أحد الدواعي الخمسة المذكورة، أو غيرها من الدواعي القلبيّة المقتضية للإطاعة، كما يشاهد ذلك في الكفّار والعصاة.

نعم، هنا شيء آخر، وهو أنّه بعد أن ثبتت للعبد إحدى الملكات القلبيّة المقتضية لإطاعة المولى، وصار نفسه- باعتبار ذلك- منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتّى يوافقه ويمتثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضاً دخالة في تحقّق الإطاعة والموافقة، فإنّه المحقّق لموضوع الطاعة ويصير بمنزلة الصغرى لتلك الكبريات.

فالداعي حالة بسيطة موجودة في النفس مقتضية للإطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها وموجب لتحريك الداعي القلبي وتأثيره في تحقّق متعلّقه، وما هو الملاك في عباديّة العمل ومقرّبيّته إلى ساحة المولى هو صدوره عن إحدى هذه الدواعي والملكات الحسنة، وليس للأمر بما هو أمر تأثير في مقربيّة العمل أصلًا، فإنّ المحقّق لعباديّة العمل هو صدوره عن داعٍ إلهي، وقد عرفت أنّ ما هو الداعي حقيقةً عبارة عن الملكة القلبيّة[۱۷۳]. نعم، يمكن بنحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۰

المسامحة تسمية الأمر أيضاً داعياً، من جهة دخالته في تحقّق الطاعة عمّن وجد في نفسه إحدى الملكات القلبيّة، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمّل.

المقدّمة الثانية: لا إشكال في أنّ الأمر المتعلّق بشيء كما يكون داعياً إلى إيجاد نفس ذلك الشيء كذلك يكون داعياً إلى إيجاد أجزائه الخارجيّة والعقليّة ومقدّماته الخارجيّة، فإنّ العبد الذي وجد في نفسه إحدى الدواعي القلبيّة التي أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد إطاعة أوامر المولى، كما يوجد متعلّق الأمر بداعي الأمر المتعلّق به بالمعنى الذي يتصوّر لداعويّة الأمر، كذلك يوجد مقدّماته بنفس هذا الداعي، من دون أن ينتظر في ذلك تعلّق أمر بها على حدة، ويكفي في عباديّتها ومقرّبيّتها أيضاً قصد إطاعة الأمر

المتعلّق بذیها، لکونها فی طریق إطاعة الأمر المتعلّق به، ولا نحتاج فی عبادیّة الأجزاء والمقدّمات إلی تعلّق أمر نفسی أو غیری بها، فإن لم نقل بوجوب المقدّمة تبعاً لذیها، ولم یتعلّق بها أمر نفسی أیضاً، لکفی فی عبادیّتها قصد الأمر المتعلّق بذیها، بل لو قلنا بوجوب المقدّمة وتعلّق أمر غیری بها أمکن أن یقال أیضاً بعدم کفایة قصده فی عبادیّة متعلّقه، لعدم کونه أمراً حقیقیّاً، بل هو نحو من الأمر یساوق وجوده العدم.

والحاصل: أنّ ما اشتهر من أنّ الأمر لا یدعو إلّاإلی متعلّقه فاسد[۱۷۴]، فإنّ الأمر کما یدعو إلی متعلّقه یدعو إلی جمیع ما یتوقّف علیه المتعلّق أیضاً، والمحقّق لعبادیّتها ومقرّبیّتها أیضاً نفس الأمر المتعلّق بذیها، والسرّ فی ذلک أنّ الداعی الحقیقی علی ما عرفت لیس عبارة عن الأمر، بل هو عبارة عن الملکة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰۱

الراسخة النفسانیّة الداعیة إلی الطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها من جهة أنّها تتوقّف علی وجود الأمر خارجاً، وحینئذٍ فإذا صدر الأمر عن المولی متعلّقاً بشیء له مقدّمات فذلک الداعی القلبی بوحدته وبساطته یوجب تحرّک عضلات العبد نحو إیجاد متعلّق الأمر بجمیع ما یتوقّف علیه، وکلّ ما صدر عن إحدی هذه الملکات الحسنة فهو ممّا یقرّب العبد إلی ساحة المولی من غیر فرق فی ذلک بین نفس متعلّق الأمر وبین أجزائه ومقدّماته الوجودیّة والعلمیّة.

المقدّمة الثالثة: أنّ دخالة شیء فی المأمور به علی أنحاء: فتارةً من جهة أنّه اخذ فیه بنحو الجزئیّة، واخری من جهة أخذه بنحو القیدیّة، بحیث یکون التقیّد داخلًا والقید خارجاً، وثالثةً من جهة دخالته فی انطباق عنوان المأمور به علی معنونه، بأن یکون المأمور به عنواناً بسیطاً ینطبق علی مجموع امور متشتّتة ویکون هذا الشیء دخیلًا فی انطباق هذا العنوان البسیط علی هذه الامور، بحیث لولاه لم ینطبق علیها، وبعبارة اخری یکون هذا الشیء من مقدّماته الوجودیّة.

الجواب عن الإشکال:

إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنّا لا نحتاج فی إیجاد الصلاة بداعی الأمر إلی‌تعلّق أمر بذات الصلاة کما هو محطّ نظره قدس سره[۱۷۵]، بل نفس الأمر بالمقیّد یدعو إلیها أیضاً، ویکفی أیضاً فی مقرّبیّتها وعبادیّتها إتیانها بداعی هذا الأمر، وذلک لما عرفت فی المقدّمة الثانیة من أنّه یکفی فی عبادیّة الأجزاء التحلیلیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰۲

والخارجیّة والمقدّمات الوجودیّة والعلمیّة، إتیانها بداعی الأمر المتعلّق بالکلّ وبذی المقدّمة.

وقوله: «لا یکاد یدعو الأمر إلّاإلی ما تعلّق به لا إلی غیره»[۱۷۶] واضح الفساد، فإنّ الأمر کما یکون داعیاً إلی نفس متعلّقه، کذلک یکون داعیاً إلی کلّ ما له دخل فی تحقّقه، من غیر احتیاج فی مدعوّیّتها للأمر إلی تعلّق أمر بها علی حدة، ففیما نحن فیه بعدما وجد فی نفس المکلّف أحد الدواعی القلبیّة التی أشرنا إلیها، وصار باعتبار ذلک بصدد موافقة أوامر المولی وإطاعتها بأیّ نحو کان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولی وما أمر به عبارة عن طبیعة الصلاة المقیّدة بداعی الأمر مثلًا، فلا محالة یصیر بصدد تحصیلها فی الخارج بأیّ نحو اتّفق، وحینئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتیان ذات الصلاة بداعی الأمر «المتعلّق بها بداعی الأمر» یلازم فی الخارج حصول هذا القید، الذی لا تعقل داعویّة الأمر إلیه أیضاً، فلا محالة تنقدح فی نفسه إرادة إتیان ذات الصلاة، ویتحقّق بذلک المأمور به بجمیع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاة بداعویّة الأمر، وتحقّق قیدها أعنی الداعویّة قهراً.

فإن قلت: إتیان الأجزاء بداعی الأمر المتعلّق بالکلّ إنّما یتمشّی فیما إذا کان المکلّف بصدد إتیان الکلّ، وکانت دعوة الأمر إلیها فی ضمن دعوته إلیه، وفیما نحن فیه لیس کذلک، فإنّ داعویّة الأمر أیضاً أحد الأجزاء، ولا یعقل کون الأمر داعیاً إلی داعویّة نفسه.

قلت: هذا إذا لم یکن بعض الأجزاء حاصلًا بنفسه، وکان حصول کلّ منها متوقّفاً علی دعوة الأمر إلیه، وأمّا إذا کان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتج فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰۳

حصوله إلی دعوة الأمر، بل کانت دعوته إلیه من قبیل الدعوة إلی تحصیل الحاصل، فلا محالة تختصّ داعویّة الأمر بسائر الأجزاء، ویتحقّق الواجب بجمیع ما یعتبر فیه، مثلًا إنّ تعلّق الأمر بالصلاة المقیّدة بکون المصلّی متستّراً ومتطهّراً ومتوجّهاً إلی القبلة، فدعوته إلی إیجاد هذه القیود تتوقّف علی عدم حصولها للمکلّف بأنفسها، وأمّا إذا کانت حاصلة له من غیر جهة دعوة الأمر فلا یبقی مورد لدعوة الأمر بالنسبة إلیها، ولا محالة تنحصر دعوته فیما لم یحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففیما نحن فیه أیضاً قید التقرّب وداعویّة الأمر یحصل بنفس إتیان الذات بداعی الأمر، فلا نحتاج فی تحقّقه إلی دعوة الأمر إلیه حتّی یلزم الإشکال.

والحاصل: أنّ کلّ ما کان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل داعویّة الأمر إلیه، أو یحصل بنفس داعویّته إلی سائر الأجزاء، فهو ممّا لا یحتاج فی حصوله إلی دعوة الأمر إلیه، ولا محالة تنحصر دعوته فی غیره.

والحاصل: أنّ کلّ واحد من المکلّفین بعدما وجد فی نفسه أحد الدواعی والملکات القلبیّة المقتضیة لإطاعة المولی وموافقته، وصار باعتبار ذلک متهیّئاً ومنتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتّی یمتثله، إذا عثر علی أمر المولی بالصلاة بداعی الأمر مثلًا فلا محالة یصیر بصدد إیجاد متعلّقه فی الخارج بأیّ نحو کان، وحینئذٍ فإذا رأی أنّ إیجاد الأجزاء التی یمکن دعوة الأمر إلیها فی الخارج بداعویّة الأمر المتعلّق بالکلّ یلازم وجود المأمور به بجمیع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محالة تنقدح فی نفسه إرادة إتیان هذه الأجزاء ویصیر الأمر بالکلّ داعیاً إلیها، وبإتیانها یتحقّق الامتثال والقرب إلی المولی أیضاً، فإنّ الملاک فی المقرّبیّة علی ما عرفت هو استناد الفعل إلی الملکات والدواعی القلبیّة التی أشرنا إلیها فی المقدّمة الاولی، والمفروض فیما نحن فیه إتیان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰۴

الأجزاء بإرادة متولّدة من إرادة موافقة المولی المتولّدة من أحد الدواعی القلبیّة التی أشرنا إلیها، فتدبّر.

وقد ظهر لک ممّا ذکرنا ما هو الحقّ فی الجواب عن إشکال الباب بناءً علی کون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قیداً له، وتبیّن لک أیضاً فساد کلام المحقّق الخراسانی.

ثمّ إنّ فیما ذکره أخیراً من عدم اختیاریّة الإرادة لإیجابها التسلسل أیضاً ما لا یخفی، فإنّ اختیاریّة کلّ فعل بالإرادة، واختیاریّة الإرادة بنفسها.

مضافاً إلی أنّ الإرادة لو کانت غیر اختیاریّة، وکان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شطراً کان مانعاً من شرطیّتها أیضاً، فلِمَ خصّ الإشکال بصورة جزئیّتها؟ بل یرد علیه أنّ الإشکال بعینه وارد أیضاً بناءً علی تعلّق الأمر بنفس الصلاة وعدم سقوط الغرض إلّابإتیانها بقصد الامتثال، کما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا کان غیر اختیاریّ، لا یمکن أن یکون تحصیل الغرض المتوقّف علیه واجباً، للزوم إناطة الامتثال بأمر غیر اختیاریّ[۱۷۷].

وقد تلخّص ممّا ذکرناه إمکان أخذ قصد القربة فی المأمور به[۱۷۸].

إنتهی کلامه ملخّصاً.

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ونقده

۲- وقد تصدّی المحقّق الحائری رحمه الله فی الدرر لدفع الإشکال بوجهین آخرین:

الوجه الأوّل: ما حاصله أنّ المعتبر فی العبادات لیس قصد إطاعة الأمر،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰۵

وإنّما المعتبر فیها وقوع الفعل بنحو یصیر مقرّباً، وهذا لا یتوقّف علی الأمر، بیان ذلک: أنّ الأفعال علی قسمین: أحدهما: ما لیس للقصد دخل فی تحقّقه وصدق عنوانه علیه، بل لو صدر عن الغافل أیضاً لصدق علیه عنوانه[۱۷۹]، ثانیهما: ما یکون قوامه بالقصد،

كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّه لا إشكال فی أنّ تعظيم المولی بما هو أهل له، وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلًا ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج فی مقرّبيّتهما إلی الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً فی أنّ اختلاف خصوصيّات المعظِّم والمعظَّم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشكّ بالنسبة إلی بعض الموالی فی أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذٍ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محالة يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلی الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ فی أنّ أیّ فرد من أفراد التعظيم يناسب مقامه فلابدّ حينئذٍ من الإعلام من قبل المولی والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكنّ الأمر إنّما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلًا فی حصول القرب، بل القرب يحصل بصرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصلاة مثلًا وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافة قصد إليها بمحبوبة ولا مجزية، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركّبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد هذه العناوين محبوباً للآمر ومناسباً لمقامه، غاية الأمر قصور فهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۶

الإنسان عن إدراك ذلك أحوجه إلی أمر المولی بها، بحيث لو كان عقله كاملًا لم يحتج إلی الأمر أبداً، وعلی هذا ففی عباديّتها ومقرّبيّتها لا نحتاج إلی قصد الأمر حتّی يلزم المحذور[۱۸۰].

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله بقوله:

إنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلی قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة فی حصول العبادة، وهذا مخالف لضرورة الدِّين وإجماع[۱۸۱] المسلمين[۱۸۲].

وفيه: أنّه لم يرد فی آية أو رواية اعتبار قصد القربة فی العبادات- كما اعترف هو رحمه الله فی مباحث الصلاة التی قرّرتها وسمّيتها «نهاية التقرير»- مع أنّه لو اعتبر زائداً علی قصد عناوينها لورد فی الشريعة، كما أنّه ورد «لا صلاة إلّا بطهور»[۱۸۳] و «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۱۸۴]، ونحوهما.

نعم، ورد النهی عن أضداد قصد القربة وأنّها مبطلة للعبادة، كالرياء ونحوه، ولكنّ الرياء مثلًا يتحقّق بمجرّد وقوع صورة العمل من قبل المرائی من دون قصد عنوان الفعل، فإذا قصد عنوان الفعل لم يتحقّق الرياء وتحقّقت العبادة، فلا تحتاج فی وقوعها إلی قصد القربة زائداً علی العنوان الذی به يتحقّق التعظيم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۷

فما ذهب إليه المحقّق الحائری رحمه الله من أنّ قصد عنوان الصلاة محقّق لعباديّتها صحيح، لأنّ إرادة عنوان الصلاة تستلزم خلوّها عن أضداد قصد القربة، وخلوّها عنها يلازم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً فی عدم تحقّق الملازمة بينهما.

نعم، يرد علی صاحب الدرر إشكال آخر، وهو أنّ جوابه عن المحقّق الخراسانی رحمه الله مبنائی، فإنّه بنی الإشكال علی أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر علی أمرين: أحدهما: أنّ قصد القربة من مقوّمات العبادة، وبه يمتاز عن الواجبات التوصّليّة، كما هو مذهب المشهور، الثانی: أن يكون قصد القربة بمعنی قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقّق الحائری رحمه الله أنكر المبنی الأوّل، وقال: لا يحتاج العبادة إلی قصد القربة، بل يكفی فی وقوعها تحقّق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصده بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالی.

لا يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيّدين السندين البروجردی والإمام ۰ عن صاحب الكفاية مع أنّه أيضاً مبنائی، فإنّهما أنكرا المبنی الثانی، وقالا: ليس معنی قصد القربة إتيان العمل بداعی الأمر، بل إتيانه بداع إلهی من الخوف عن النار أو الطمع فی الجنّة ونحوهما.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهما ذهبا إلی أنّه لا يمكن أن يكون قصد القربة بمعنی إتيان العمل بداعی الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلّا

لتحقّق المأمور به من جميع المكلّفين قهراً ولم يقدر أحد على مخالفة الأمر، مع أنّا نشاهد المعاصى الكثيرة فى العالم، بخلاف المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقوّمات العبادة، بل قال بأنّا لا نحتاج إليه.

إن قلت: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكوينيّاً إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۸

العمل، بل قال بكونه داعياً اعتباريّاً، والعمل لا يكاد يمكن أن يتخلّف عن داعيه الواقعى التكوينى، ولكنّه قد يتخلّف عن داعيه الاعتبارى، فلا بأس بالقول بكون الأمر داعياً إلى العمل.

قلت: الامور الحقيقيّة لابدّ من أن يكون عللها الداعية إليها أيضاً اموراً حقيقيّة، والصلاة التى توجد فى الخارج وإن كان تركّبها من تلك الأقوال والأفعال تركّباً اعتباريّاً، إلّاأنّ نفسها أمر حقيقى واقعى كما هو واضح، فهى تحتاج فى تحقّقها إلى داعٍ تكوينى واقعى، ولا يكفيه مجرّد اعتبار شىء داعياً إليها.

الوجه الثانى: أنّ ذوات الأفعال مقيّدةً بعدم صدورها عن الدواعى النفسانيّة محبوبة عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الاولى: قد اشتهر أنّ العبادات عبارة عن إتيان الفعل بداعى أمر المولى، فهى مركّبة من أمرين: ذات الفعل، وداعى الأمر، لكن يمكن أن يقال: إنّها مركّبة من ثلاثة امور: ۱- ذواتها، ۲- عدم الدواعى النفسانيّة، ۳- وجود داعى الأمر، ويتحقّق الملازمة بين الجزئين الأخيرين، لأنّ الفاعل المختار إذا لم يكن له داعٍ نفسانى كان له داعٍ إلهى لا محالة.

هذا بناءً على كون قصد الأمر جزءً، وأمّا بناءً على كونه قيداً فالعبادة هى الصلاة المقيّدة بقيد مركّب من جزئين: أحدهما: عدم الدواعى النفسانية، والآخر داعى الأمر، وعلى هذا الفرض أيضاً كلّ واحد من جزئى القيد ملازم لجزئه الآخر.

الثانية: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارةً يكون للغير، واخرى يكون غيريّاً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر فى شهر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۹

رمضان[۱۸۵]، فإنّه لا يمكن أن يكون غيريّاً مقدّمياً، لأنّه لا يعقل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، فلابدّ من أن يكون وجوب الغسل نفسيّاً، لكنّه لأجل الصوم، ومثال الثانى: الأوامر الغيريّة المسبّبة من الأوامر المتعلّقة بالعناوين المطلوبة نفساً، فتقسيم الواجب بهذا اللحاظ يصير ثلاثيّاً، لأنّه إمّا نفسى لنفسه، أو نفسى لغيره، أو غيرى.

الثالثة: أنّه لا إشكال فى أنّ القدرة شرط فى تعلّق الأمر بالمكلّف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر ولو رتبةً، أو يكفى حصول القدرة ولو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلًا فى أن يكلّف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة وثبوت الداعى الإلهى الذى يكون مورداً للمصلحة الواقعيّة وإن لم يكن قابلًا لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه.

ولا يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيّة، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحة.

لأنّا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً فى حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظة حصول الغير، والفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۰

لمّا لم يوجد فى الخارج إلّابداعى الأمر- لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ- يصحّ تعلّق الطلب به، لأنّه يتّحد فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقةً، كما لو كان المطلوب الأصلى إكرام الإنسان فإنّه لا شبهة فى جواز الأمر بإكرام الناطق، لأنّه لا يوجد فى الخارج إلّامتّحداً مع الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصلى، وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صوريّاً، بل هو أمر حقيقى وطلب واقعى،

لکون متعلّقه متّحداً فی الخارج مع المطلوب الأصلی.

نعم، یبقی الإشکال فی أنّ هذا الفعل- أعنی الفعل المقیّد بعدم الدواعی النفسانیّة- ممّا لا یقدر المکلّف علی إیجاده فی مرتبة الأمر، فکیف یتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه فی المقدّمة الثالثة[۱۸۶].

هذا حاصل کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی الجواب الثانی.

وفیه أوّلًا: أنّ الصلاة مع کونها أهمّ الواجبات کیف یمکن القول بکون الأمر المتعلّق بها للغیر؟! ما سمعنا بهذا فی آبائنا الأوّلین.

وثانیاً: أنّه رحمه الله تکلّف نفسه فی هذا الجواب لتصحیح أخذ داعی الأمر فی متعلّقه، مع أنّک قد عرفت عدم کون الأمر داعیاً إلی المأمور به، بل الداعی إلیه إنّما هو الصفات النفسانیّة الإلهیّة، من الخوف عن العقاب، أو الطمع فی الثواب، أو وجدان المولی أهلًا للعبادة، ونحوها.

وثالثاً: أنّ عدم الدواعی النفسانیّة لو کان دخیلًا فی المأمور به شطراً أو شرطاً، للزم الإتیان به أیضاً بداعی الأمر، مع أنّه لا ضرورة فیه، لو لم نقل بعدم معقولیّته، بل یکفی إتیان نفس الصلاة بداعی الأمر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۱

کلام المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی المقام

۳- وقد تصدّی بعض الأعلام لدفع الاستحالة التی ادّعاها المحقّق الخراسانی رحمه الله وغیره بوجه آخر، وذکر لتقریب مرامه مقدّمتین:

المقدّمة الاولی: قوله: یمکن تصویر الواجب التعبّدی علی أنحاء:

الأوّل: أن یکون تعبّدیّاً بکافّة أجزائه وشرائطه، الثانی: أن یکون تعبّدیّاً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن یکون تعبّدیّاً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأوّل: فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، ولا یتعدّی عن مرحلة التصوّر إلی الواقع الموضوعی.

وأمّا النحو الثانی: فهو واقع کثیراً فی الخارج، حیث إنّ أغلب العبادات الواقعة فی الشریعة المقدّسة الإسلامیّة من هذا النحو، منها الصلاة مثلًا، فإنّ أجزائها بأجمعها أجزاء عبادیّة، وأمّا شرائطها فجملة کثیرة منها غیر عبادیّة، وذلک کطهارة البدن والثیاب واستقبال القبلة وما شاکل ذلک، فإنّها رغم کونها شرائط للصلاة تکون توصّلیّة، وتسقط عن المکلّف بدون قصد التقرّب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبّدیّة، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلی ذلک أنّ تقیید الصلاة بتلک القیود أیضاً لا یکون عبادیّاً، فلو صلّی المکلّف غافلًا عن طهارة ثوبه أو بدنه ثمّ انکشف کونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المکلّف غیر قاصد للتقیّد، فضلًا عن قصد التقرّب به، فلو کان أمراً عبادیّاً لوقع فاسداً، لانتفاء القربة به، بل الأمر فی التقیّد بالطهارات الثلاث أیضاً کذلک، ومن هنا لو صلّی غافلًا عن الطهارة الحدثیّة، ثمّ بان أنّه کان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غیر قاصد لتقیّدها بها، فضلًا عن إتیانه بقصد القربة، هذا ظاهر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۲

وأمّا النحو الثالث:- وهو ما یکون بعض أجزائه تعبّدیّاً وبعضها الآخر توصّلیّاً- فهو أمر ممکن فی نفسه ولا مانع منه، إلّاأنّا لم نجد لذلک مصداقاً فی الواجبات التعبّدیّة الأوّلیّة، کالصلاة والصوم وما شاکلهما، حیث إنّها واجبات تعبّدیّة بکافّة أجزائها، ولکن یمکن فرض وجوده فی الواجبات العَرَضیّة، وذلک کما إذا افترضنا أنّ واحداً مثلًا نذر بصیغة شرعیّة الصلاة مع إعطاء درهم بفقیر علی نحو

العموم المجموعی، بحیث یکون المجموع بما هو المجموع واجباً، وکان کلّ منهما جزء الواجب، فعندئذٍ بطبیعة الحال یکون مثل هذا الواجب مرکّباً من جزئین: أحدهما: تعبّدی، وهو الصلاة، وثانیهما: توصّلی، وهو إعطاء الدرهم، وکذلک یمکن وجوب مثل هذا المرکّب بعهد أو یمین أو شرط فی ضمن عقد أو نحو ذلک، فالنتیجة أنّه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبّدی إذا ساعدنا الدلیل علیه. هذا من ناحیة.

المقدّمة الثانیة: قوله: ومن ناحیة اخری، إنّ الأمر المتعلّق بالمرکّب من عدّة امور فبطبیعة الحال ینحلّ بحسب التحلیل إلی الأمر بأجزائه، وینبسط علی المجموع، فیکون کلّ جزء منه متعلّقاً لأمر ضمنی، ومأموراً به بذلک الأمر الضمنی، مثلًا الأمر المتعلّق بالصلاة ینحلّ بحسب الواقع إلی الأمر بکلّ جزء منها، ویکون لکلّ منها حصّة منه المعبّر عنها بالأمر الضمنی، ومردّ ذلک إلی انحلال الأمر الاستقلالی إلی عدّة أوامر ضمنیّة حسب تعدّد الأجزاء.

ولکن هذا الأمر الضمنی الثابت للأجزاء لم یثبت لها علی نحو الإطلاق، مثلًا الأمر الضمنی المتعلّق بالتکبیرة لم یتعلّق بها علی نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهی ما کانت مسبوقة بالقراءة، وکذا الأمر الضمنی المتعلّق بالقراءة، فإنّه إنّما تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهی ما کانت مسبوقة بالرکوع وملحوقة بالتکبیرة، وکذلک الحال فی الرکوع والسجود ونحوهما، وعلی ضوء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۳

ذلک یترتّب أنّ المکلّف لا یتمکّن من الإتیان بالتکبیرة مثلًا بقصد أمرها بدون قصد الإتیان بالأجزاء الباقیة، کما لا یتمکّن من الإتیان برکعة مثلًا بدون قصد الإتیان ببقیّة الرکعات، وإن شئت قلت: إنّ الأمر الضمنی المتعلّق بالأجزاء یتشعّب من الأمر بالکلّ، ولیس أمراً مستقلّاً فی مقابله، ولذا لا یعقل بقائه مع انتفائه، ومن المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بالکلّ یدعو المکلّف إلی الإتیان بجمیع الأجزاء لا إلی الإتیان بجزء منها مطلقاً، ولو لم یأت بالأجزاء الباقیة، هذا إذا کان الواجب مرکّباً من جزئین أو أزید، وکان کلّ جزء أجنبیّاً عن غیره وجوداً وفی عرض الآخر.

وأمّا إذا کان الواجب مرکّباً من الفعل الخارجی وقصد أمره الضمنی، کالتکبیرة مثلًا إذا افترضنا أنّ الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنی فلا إشکال فی تحقّق الواجب بکلا جزئیه وسقوط أمره إذا أتی المکلّف به بقصد أمره کذلک، أمّا الفعل الخارجی فواضح، لفرض أنّ المکلّف أتی به بقصد الامتثال، وأمّا قصد الأمر فأیضاً کذلک، لأنّ تحقّقه وسقوط أمره لا یحتاج إلی قصد امتثاله، لفرض أنّه توصّلی، وبکلمة اخری: إنّ الواجب فی مثل الفرض مرکّب من جزء خارجی وجزء ذهنی، وهو قصد الأمر، وقد تقدّم أنّ الأمر المتعلّق بالمرکّب ینحلّ إلی الأمر بکلّ جزء جزء منه، وعلیه فکلّ من الجزء الخارجی والجزء الذهنی متعلّق للأمر الضمنی، غایته أنّ الأمر الضمنی المتعلّق بالجزء الخارجی تعبّدی، فیحتاج سقوطه إلی قصد امتثاله، والأمر الضمنی المتعلّق بالجزء الذهنی توصّلی، فلا یحتاج سقوطه إلی قصد امتثاله، هذا من ناحیة، ومن ناحیة اخری: قد سبق أنّه لا محذور فی أن یکون الواجب مرکّباً من جزء تعبّدی وجزء توصّلی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۴

ثمّ رتّب بعض الأعلام علی هاتین المقدّمتین دفع الاستحالة المدّعاة فی کلام صاحب الکفایة وغیره بقوله:

فالنتیجة علی ضوء هاتین الناحیتین هی أنّه لا مانع من أن یکون مثل الصلاة أو ما شاکلها مرکّباً من هذه الأجزاء الخارجیّة مع قصد أمرها الضمنی، وعلیه فبطبیعة الحال الأمر المتعلّق بها ینحلّ إلی الأمر بتلک الأجزاء وبقصد أمرها کذلک، فیکون کلّ منها متعلّقاً لأمر ضمنی، فعندئذٍ إذا أتی المکلّف بها بقصد أمرها الضمنی فقد تحقّق الواجب وسقط، وقد عرفت أنّ الأمر الضمنی المتعلّق بقصد الأمر توصّلی، فلا یتوقّف سقوطه علی الإتیان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا یفترق هذا الجزء- وهو قصد الأمر- عن غیره من الأجزاء الخارجیّة، فإنّ قصد الأمر الضمنی فی المقام محقّق لتمامیّة المرکّب، فلا حالة منتظرة له بعد ذلک، وهذا بخلاف غیره من الأجزاء، فإنّه لا یمکن الإتیان بجزء بقصد أمره إلّامع قصد الإتیان ببقیّة أجزاء المرکّب أیضاً بداعی امتثال أمره، مثلًا لا یمکن الإتیان بالتکبیرة

بقصد أمرها إلّامع قصد الإتیان ببقیّة أجزاء الصلاة أیضاً بداعی امتثال أمرها، وإلّا لکان الإتیان بها کذلک تشریعاً محرّماً، لفرض عدم الأمر بها إلّامرتبطة ببقیّة الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً[۱۸۷].

إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده بعض الأعلام فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ انحلال الأمر المتعلّق بالمرکّب إلی أوامر ضمنیّة متعدّدة بعدد الأجزاء مبنیّ علی کون أجزاء الواجب مقدّمة له لا عینه، ولقائل أن یقول: إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۵

کان المأمور به مرکّباً، کالصلاة، فأجزائه عینه، ویراها الآمر أمراً واحداً، فلا ینحلّ الأمر المتعلّق بالمرکّبات، کما لا ینحلّ الأمر المتعلّق بالبسائط، وتحقیق هذا الأمر موکول إلی مبحث مقدّمة الواجب.

وثانیاً: أنّ صاحب المحاضرات تسلّم داعویّة الأمر إلی تحقّق المأمور به التی ادّعاها صاحب الکفایة، ثمّ تکلّف نفسه لتصحیح أخذها فی متعلّق الأمر، کالمحقّق الحائری رحمه الله، مع أنّک قد عرفت أنّ داعویّة الأمر إلی المأمور به أمر غیر معقول، لاستلزامها عدم تحقّق الکفر والعصیان فی العالم.

فی التوسّل بتعدّد الأمر لتصحیح أخذ قصد القربة فی متعلّقه

علی أنّ هذا الجواب مستفاد من الإشکال الأخیر الذی وجّهه صاحب الکفایة إلی نفسه ثمّ أجاب عنه.

أمّا الاشکال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لکن هذا کلّه إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا کان بأمرین تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانیهما[۱۸۸] بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصلًا کما لا یخفی، فللآمر أن یتوسّل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه ومقصده بلا منعة[۱۸۹]، إنتهی.

نعم، أحد الأمرین الذین فرضهما صاحب الکفایة متعلّق بمجموع الصلاة مثلًا، والآخر بإتیانها بداعی أمرها، وأمّا صاحب المحاضرات فذهب إلی انحلال الأمر بالصلاة إلی أمرین بالنسبة إلی کلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلّق بالرکوع مثلًا، والآخر بإتیان الرکوع بداعی أمره، ولکن لا فرق أساسیّاً بینهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراسانی مستفاد من هذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۶

الإشکال الذی وجّهه رحمه الله إلی نفسه.

وأمّا الجواب: فحاصل ما أفاده فیه وجهان:

۱- أنّا نقطع بأنّه لیس فی العبادات إلّاأمر واحد کغیرها من الواجبات والمستحبّات.

۲- أنّ الأمر الأوّل إمّا أن یکون تعبّدیّاً قطعاً، أو توصّلیّاً کذلک، أو نشکّ فی تعبّدیّته وتوصّلیّته، فعلی الأوّل لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا علمنا بکون الأمر الأوّل تعبّدیّاً استقلّ العقل بلزوم إتیان متعلّقه بقصد امتثاله، وعلی الثانی لا مجال للأمر الثانی، ضرورة سقوط الأمر الأوّل بإتیان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا یبقی مورد للأمر الثانی، وعلی الثالث أیضاً لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا شککنا فی تعبّدیّة الأوّل وتوصّلیّته یحکم العقل أیضاً بلزوم إتیان متعلّقه بقصد القربة، وذلک لأنّا إذا أتینا به بدونه شککنا فی حصول الغرض وسقوط الأمر، ولابدّ لنا من تحصیل الیقین بحصول الغرض، فلابدّ فی صورة الشکّ أیضاً من قصد الامتثال کما إذا علمنا بتعبّدیّته، فلا نحتاج فی هذه الصورة أیضاً إلی الأمر الثانی[۱۹۰].

نقد کلام المحقّق الخراسانی فی المقام

ویرد علی جوابه الأوّل أوّلًا: أنّ النزاع إنّما هو فی مقام الثبوت، أی فی إمکان أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر واستحالته، وهذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، کما لا یخفی.

وثانیاً: نمنع عدم وجود عبادة تعلّق بها أمران فی الشریعة، کیف؟ وقد امر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۷

بإقامة الصلاة فی الشریعة الإسلامیّة، ونهی عن الریاء بها مثلًا، والنهی عن الریاء ونحوه عبارة اخری عن الأمر بقصد القربة، وإن لم یتعلّق به أمر صریح.

ویرد علی جوابه الثانی أیضاً أوّلًا: أنّ الشارع لو لم یبیّن عبادیّة الأمر الأوّل فالمکلّف ربما غفل عن تعبّدیّته وتوصّلیّته، أو قطع بتوصّلیّته قطعاً مخالفاً للواقع، فلابدّ للشارع من تبیین کونه عبادیّاً، دفعاً لغفلة المکلّف وجهله المرکّب.

سلّمنا أنّ المکلّف فی جمیع التعبّدیّات لا یخلو من أمرین: إمّا یقطع بعبادیّتها أو یشکّ فیها، لکنّ الآراء مختلفة فی الصورة الأخیرة، لأنّا إذا شککنا فی تعبّدیّة أمر وتوصّلیّته قال بعضهم- کالمحقّق الخراسانی- بحکم العقل بالاحتیاط، وقال بعض آخر بحکمه بالبراءة وعدم لزوم قصد القربة، فإذا کان المسألة مختلفاً فیها فکیف لا نحتاج إلی أن یبیّن الشارع تعبّدیّة الأمر الأوّل بأمر آخر، مع أنّه یعلم أنّ کثیراً من الفقهاء یخطأون فی حکمهم بالبراءة عند الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّلیّة؟!

وثانیاً: لو فرض اتّفاق الفقهاء فی الحکم بالاشتغال، ولزوم الإتیان بقصد القربة فی صورة الشکّ فلا یقتضی هذا إلّاعدم الحاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدّد الأمر- کما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله- ولکنّه لا یقتضی استحالة صدور الأمر الثانی المتعلّق بقصد الامتثال، مع أنّ دعواه هی استحالة أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر، لا عدم الحاجة إلیه، بل فی الشریعة أحکام مولویّة فی موارد الأحکام العقلیّة القطعیّة، ألا تری أنّ العقل یحکم عند الجمیع بقبح الظلم، والشارع أیضاً نهی عنه نهیاً مولویّاً یترتّب علی مخالفته العقاب؟

فلو کان حکم الشارع فی مورد حکم العقل القطعی مستحیلًا لما حکم بحرمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۸

الظلم، فإنّ أدلّ الدلیل علی إمکان الشیء وقوعه.

ولیعلم فی نهایة الأمر أنّه لو تمّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الشارع لا یتمکّن من بیان قصد القربة، لا بنحو الشرطیّة أو الجزئیّة ولا بوسیلة تعدّد الأمر لما کان لنا طریق إلی عبادیّة العبادات، لقصور عقولنا عن إدراکها، وانحصار الطریق إلیها فی بیان الشارع، فلو لم یمکن له البیان فمن أین علمنا بعبادیّة بعض الواجبات حتّی نقسّمها إلی قسمین: تعبّدی وتوصّلی؟

هذا کلّه فیما إذا کان قصد القربة بمعنی إتیان العمل بداعی أمره.

القول فی قصد القربة بسائر المعانی

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: هذا کلّه إذا کان التقرّب المعتبر فی العبادة بمعنی قصد الامتثال، وأمّا إذا کان بمعنی الإتیان بالفعل بداعی حسنه، أو کونه ذا مصلحة، أو له تعالی، فاعتباره فی متعلّق الأمر وإن کان بمکان من الإمکان، إلّا أنّه غیر معتبر فیه قطعاً، لکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه بداهةً[۱۹۱]، إنتهی.

ویبدو فی بادئ النظر أنّ برهانه لا یثبت دعواه، لأنّ کفایة قصد الامتثال لا یقتضی عدم کفایة الامور الثلاثة الاخری وعدم اعتبارها.

ولکن یمکن أن یُجاب عنه- کما فی بعض الحواشی- بأنّ واحداً منها لو کان معتبراً لکان اعتباره إمّا بنحو التعیین أو التخییر، وبطلان

الأوّل واضح، ضرورة أنّ واحداً من الامور الثلاثة لو اعتبر معيّناً لما كان قصد امتثال الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۹

كافياً فى تحقّق الغرض من العبادة، مع أنّه يكفى فى ذلك، وأمّا بطلان الثانى فلأنّها أو بعضها لو كانت معتبرة تخييراً لكان التخيير شرعيّاً، لأنّه لا مجال للتخيير العقلى[۱۹۲] هنا، وأمّا الشرعى منه فكلّ واحد من أطرافه لابدّ من أن يمكن تعلّق الأمر به، مع أنّك قد عرفت استحالة أخذ قصد الأمر الذى هو أحد أطراف التخيير فى متعلّق الأمر.

ولعلّ قوله رحمه الله فى ذيل كلامه: «لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهةً» إشارة إلى هذا.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ولكن- بناءً على تماميّة ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة أخذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر- يمكن المناقشة فى إمكان تعلّق الأمر بهذه الامور الثلاثة أيضاً شرطاً أو شطراً بعين ما ذكره هناك.

توضيح ذلك: أنّه لو كان الإتيان بالفعل بداعى حسنه مأخوذاً فى متعلّق الأمر بنحو الشرطيّة لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعى، لأنّ ذات الصلاة مثلًا لا تكون حينئذٍ حسنة، فإنّ الحسن إنّما هو الصلاة المقيّدة بداعى حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القربة بمعنى الإتيان بالفعل بداعى كونه ذا مصلحة ملزمة، فإنّ المصلحة إنّما هى للصلاة المقيّدة بداعى المصلحة، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاة بهذا الداعى، مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۰

أنّها لا تشتمل على المصلحة؟ بل وكذلك الأمر لو كان قصد القربة بمعنى إتيان الفعل للّه‌تعالى، فإنّ ذات الفعل ليست مرتبطة به ومضافة إليه تعالى، بل الذى يضاف إلى اللّه سبحانه ويرتبط به إنّما هوا لفعل المقيّد بأنّه له.

هذا بناءً على أخذ هذه الامور فى المتعلّق بنحو الشرطيّة.

وكذلك الأمر بناءً على أخذها فيه بنحو الجزئيّة، فإنّ الإشكال المهمّ الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر فى متعلّقه- وهو مسألة اتّحاد المحرّك والمتحرّك- يجرى هنا أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ داعى الحسن لو اخذ فى متعلّق الأمر بنحو الجزئيّة فلابدّ من إتيانه أيضاً بداعى الحسن، كذات العمل، مع أنّه لا يعقل أن يكون الحسن داعياً إلى داعويّة نفسه، وكذا لو كان قصد القربة بمعنى الإتيان بالفعل بداعى مصلحته، أو للّه‌تعالى، لأنّ المصلحة أيضاً لا يعقل أن تكون داعية إلى داعويّة نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «للّه» داعياً إلى داعويّة نفسه.

والحاصل: أنّه لو تمّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصد القربة بمعنى قصد الامتثال أو بمعنى أحد هذه الامور الثلاثة، فإنّ الدليل الذى أقامه لإثبات الاستحالة يقتضى استحالة أخذ الجميع فى متعلّق الأمر.

ولا يخفى عليك أنّا إنّما ندّعى عدم الفرق بينهما بالنسبة إلى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وأمّا بالنسبة إلى أدلّة غيره من القائلين بالاستحالة فيمكن أن يتحقّق الفرق بينهما، فيقتضى أدلّتهم استحالة أخذ قصد القربة بمعنى الامتثال فى متعلّق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الامور.

والحاصل- بعدما عرفت من بطلان جميع أدلّة القائلين بالاستحالة-: أنّه يمكن أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۱

حكم موارد الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة

المسألة الثالثة: أنّه إذا شكّ فی تعبّديّة واجب وتوصّليّته فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ فی موارد الشكّ فی التعبّديّة والتوصّليّة وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی وجود الأصل اللفظی فی المسألة[۱۹۳]

كلام صاحب الكفاية فی ذلك

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلًا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه[۱۹۴]- ولو كان مسوقاً فی مقام البيان- على عدم اعتباره كما هو واضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التمسّك به إلّافيما يمكن اعتباره فيه، فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوصّليّة من إطلاق الصيغة بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّة فی العبادة لو شكّ فی اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الآمر فی مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فی حصول غرضه،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۲

وإن لم يكن له دخل فی متعلّق أمره، ومعه سكت فی المقام ولم ينصب دلالةً على دخل قصد الامتثال فی حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله فی غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلابدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل[۱۹۵]، إنتهى كلامه فی هذا المقام.

وحاصله: أنّه لا يكاد يصحّ التمسّك بالإطلاق اللفظی فی موارد الشكّ فی التعبّديّة والتوصّليّة لاستظهار التوصّليّة، لكن يصحّ إثباتها فی هذه الموارد من طريق الإطلاق المقامی لو احرز، ولو لم يحرز، سواء احرز عدمه أو كان مشكوكاً فيه لكان المرجع هو الاصول العمليّة.

الفرق بين الإطلاق اللفظی والمقامی

والفرق بين الإطلاقين فی ثلاثة امور:

الأوّل: أنّ الإطلاق اللفظی مربوط باللفظ، والمقامی بمقام كون المتكلّم بصدد بيان كلّ ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فی متعلّق أمره.

الثانی: أنّ المولى فی الإطلاق اللفظی فی مقام الإنشاء، وإن كان كلامه بصورة الإخبار، كما فی قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[۱۹۶]، فإنّه يكون بمعنى «يشترط الطهور فی الصلاة»، لأنّ المولى فی الإطلاقات اللفظيّة فی مقام بيان الحكم، فلا محالة يكون كلامه إنشاءً واقعاً وإن كان فی قالب الإخبار أحياناً، بخلاف الإطلاق المقامی، فإنّ المولى فيه- بما أنّه عالم بحقائق الامور- يكون فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۳

مقام الإخبار وبيان ما له دخل فی غرضه.

الثالث: أنّه كما نتمسّك بالإطلاق اللفظی فيما إذا أحرزنا كون المولى فی مقام البيان كذلك نتمسّك به عند الشكّ فی ذلك، بخلاف الإطلاق المقامی، فإنّه لا يجوز التمسّك به إلّاإذا احرز كونه بصدد بيان جميع ما له دخل فی غرضه، وذلك لأنّ بناء العقلاء- عند الشكّ- على كونه فی مقام البيان فی الإطلاق اللفظی دون المقامی.

نظريّة المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

و نقل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره کلاماً عن المحقّق الحائری، حیث قال: فی موارد الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّلیّة ثمّ إنّ شیخنا العلّامة «أعلی اللّه مقامه» بعدما کان بانیاً علی جواز أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر، وأنّ الأصل فی الأوامر کونها توصّلیّة، رجع فی أواخر عمره الشریف إلی أصالة التعبّدیّة، وبه عدل عن کثیر من مبانیه السابقة، وملخّص ما أفاده مبنی علی مقدّمات: منها: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبائع، أی المفاهیم الکلّیّة اللابشرطیّة العاریة عن کلّ قید، لا بصرف الوجود، أو الوجود السعی[۱۹۷].

ومنها: أنّ العلل التشریعیّة کالعلل التکوینیّة طابق النعل بالنعل، فکلّ ما هو من مقتضیات الثانیة یکون من مقتضیات الاولی أیضاً، کتکثّر المعلول بتکثّر علّته، وکعدم انفکاک المعلول عنها، وغیر ذلک، وعلی ذلک بنی قدس سره القول بعدم التداخل فی الأسباب الشرعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۴

وأمّا کفایة غسل واحد عقیب جنابات متعدّدة متعاقبة فلدلالة دلیل خاصّ شرعی علی التداخل فی مثل هذا المورد، وإلّا فالقاعدة کانت تقتضی لزوم تعدّد الأغسال بتعداد الجنابات.

وبنی علی ذلک أیضاً القول بظهور الأمر فی الفور ودلالته علی المرّة، فإنّ المسبّبات التکوینیّة تتحقّق عقیب أسبابها فوراً، ولا یمکن أن یصدر من سبب واحد إلّامسبّب واحد، فالمأمور به أیضاً الذی هو مسبّب شرعی عن الأمر لابدّ من أن یتحقّق فوراً، ولا یکون الأمر سبباً لتحقّقه أکثر من مرّة، کما فی التکوینیّات طابق النعل بالنعل.

ومنها: أنّ القیود بعضها یمکن أخذها فی المتعلّق علی نحو القیدیّة اللحاظیّة، کالطهارة والسورة، فإنّ الآمر یتمکّن من أن یقول: «صلِّ مع الطهارة» أو «صلِّ مع السورة»، وبعضها لا یمکن أخذها فی المتعلّق وتقییده بها، إلّاأنّه لا ینطبق إلّاعلی المقیّد، بمعنی أنّ له ضیقاً ذاتیاً لا یتّسع غیره، کمقدّمة الواجب بناءً علی وجوبها، فإنّ المأمور به بالأمر الغیری لیس هو المقدّمة مطلقاً، موصلة کانت أم لا، لعدم الملاک فیها، ولا المقدّمة المقیّدة بکونها موصلة، وذلک لأنّه لیس المراد بالإیصال لحاظه ذهناً، بل المراد الإیصال الخارجی، أی ترتّب ذی المقدّمة علیها خارجاً، ولا یعقل تقیّد المقدّمة بهذا الترتّب الخارجی ثمّ تعلّق الأمر بهذا المقیّد بما هو مقیّد، فالواجب بالوجوب الغیری لیس هو المقدّمة مطلقاً، ولا المقدّمة المقیّدة بالإیصال، ولکنّه لا ینطبق إلّاعلی المقدّمة الموصلة، وکالعلل التکوینیّة، فإنّ تأثیرها لیس فی الماهیّة المطلقة ولا المقیّدة بقید المتأثّر من قبلها، فإنّها ممتنعة، بل فی الماهیّة التی لا تنطبق إلّاعلی المقیّد بهذا القید، کالنار، فإنّ معلولها لیست الحرارة المطلقة، سواء کانت متولّدة عنها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۵

أم لا، ولا المقیّدة بکونها من علّتها التی هی النار، لکنّها لا تؤثّر إلّافی المعلول المنطبق علی المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المأمور به لیس إلّانفس الطبیعة القابلة للتکثّر بحکم المقدّمة الاولی، کما أنّ المبعوث إلیه لیست الصلاة المطلقة، سواء کانت مبعوثاً إلیها بهذا الأمر أم بغیره، لعدم ترتّب الغرض علیها، ولا المقیّدة بکونها مأموراً بها بأمرها المتعلّق بها، لاستحالة التقیید فرضاً، بل ما لا ینطبق إلّا علی الأخیر، لا بنحو الاشتراط، بل له ضیق ذاتی لا یبعث إلّانحو المأمور بها، کما فی العلل التکوینیّة، وبعبارة أوضح: إنّ الأوامر تحرّک المکلّف نحو الطبیعة التی لا تنطبق لبّاً إلّاعلی المقیّدة بتحریکها، فإذا أتی المکلّف بها من غیر دعوة الأمر لا یکون آتیاً بالمأمور به، لأنّه لا ینطبق إلّاعلی المقیّد بدعوة الأمر، فمقتضی الأصل اللفظی هو کون الأوامر تعبّدیّة قربیّة[۱۹۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام علی ما نقله سیّدنا الاستاذ الإمام قدس سره.

ولا یخفی أنّه لو تمّ لکان ردّاً علی المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث عرفت أنّه ذهب إلی عدم أصل لفظی فی المقام یتمسّک به، بل لابدّ من التمسّک بالإطلاق المقامی لو کان، وإلّا فبالاصول العملیّة، لکنّ المحقّق الحائری ذهب إلی وجود أصل لفظی یقتضی تعبّدیّة الأوامر وقربیّتها.

نقد كلامه «أعلى اللَّه مقامه»

وكيف كان، ففى كلامه نظر، فإنّ المقدّمات الثلاث على فرض تماميّتها لا تقتضى كون الأوامر تعبّديّة عند الشكّ، فإنّ التضيّق الذاتى إنّما هو فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۶

الواجبات التعبّديّة فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعبّديّة مشكوكة لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظى تعبّديّة الأوامر؟!

على أنّ فى المقدّمات أيضاً مناقشات أوردها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحدة منها:

وهى أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديدة:

الاولى: أنّ المعلول فى العلل التكوينيّة خصوصاً فى الفاعل الإلهى الذى هو العلّة الحقيقيّة، لا الفاعل المادّى الذى هو فى سلك المعدّات والعلل الإعداديّة، إنّما هو ربط محض بعلّته، لا شيئيّة له قبل تأثير علّته، ففعليّته ظلّ فعليّة علّته، فهو ربط محض بها، لا أنّه شىء له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعيّة ليست موجدة لمسبّباتها، والمسبّبات ليست أظلالًا وأشعّةً لها، كما فى التكوينيّات، بل الأسباب الشرعيّة ليست كالمعدّات التكوينيّة أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاة بدلوك الشمس مثلًا كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد فى الشريعة أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقيبهما بالضمان ووجوب الصلاة، وليس معناه العلّيّة ولا المعدّيّة، وإن عبّر عنهما فى لسان الدليل بالسبب فرضاً.

الثانية: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإرادة أو بمعنى البعث والتحريك الاعتبارى، ولا يعقل كونه علّةً للصلاة مثلًا بأىّ معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإرادة من الامور ذات الإضافة، فهى متقوّمة بالمريد والمراد، فرتبتها متأخّرة عن رتبة المراد، فكيف يمكن أن تكون علّةً له مع أنّ العلّة متقدّمة رتبةً على معلولها؟! والبعث والتحريك الاعتبارى أيضاً كذلك، فإنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۷

أمر إضافى متقوّم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبته متأخّرة عن رتبة المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علّة له؟!

الثالثة: ما اختاره من تكثّر المعلول بتكثّر علّته وعدم تداخل الأسباب فى الشرعيّات كالتكوينيّات، فإنّ اقتضاء كلّ علّة تكوينيّة معلولًا مستقلًا إنّما هو لقضيّة إيجاب كلّ علّة مؤثّرة بوجودها وجوداً آخر مسانخاً لوجودها يكون معلولًا ووجوداً ظلّيّاً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشىء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشىء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّامرّة واحدة، فإنّها كما عرفت أمر إضافى متقوّم بالمراد، ولا يعقل أن يتقوّم إرادتان بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشىء الواحد تحت أمر تأسيسى متعدّد[۱۹۹].

وبالجملة: تكثّر المعلول التكوينى تابع لتكثّر علّته، والأمر فى الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلّقه بالعكس، فإنّ تكثّره تابع لتكثّر متعلّقه، سواء كان بمعنى الإرادة، أو بمعنى البعث والتحريك الاعتبارى.

الرابعة: ما اختاره من مسألة الفوريّة فى الشرعيّات، كما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته فى التكوينيّات، فإنّ عدم انفكاك المعلول عن علّته إنّما هو لكون وجود العلّة التامّة كافياً فى تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، وأمّا الإرادة فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالى، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالى، ولكنّ الواجب استقبالى، فإثبات الفوريّة أيضاً مخدوش من هذه الجهة.

هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقّق الحائرى رحمه الله بتوضيح منّا.

فلا يمكن المناقشة فيما أفاده صاحب الكفاية بما ذكره «أعلى اللَّه مقامه».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۸

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

ولکن یرد علیه إشکالات اخر، فإنّه بنی عدم تحقّق الأصل اللفظی فی المقام علی مقدّمتین: اولاهما: استحالة أخذ قصد القربة- بمعنی داعی الأمر- فی متعلّق الأمر، ثانیتهما: کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة.

وبعدما عرفت من إمکان أخذ قصد القربة- بأیّ معنی اخذ- فی المتعلّق فلا مجال للمقدّمة الاولی. هذا أوّلًا.

وثانیاً: کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة أمر مختلف فیه، فإنّ المشهور ذهبوا إلی أنّه تقابل التضادّ، وقالوا: الإطلاق بمعنی إلقاء القید ورفضه، لا بمعنی عدمه، فهو أمر وجودی، والتقیید أمر وجودی آخر، ولا یجتمعان معاً، وهذا ینطبق علی التضادّ، لا علی العدم والملکة، وعلی هذا استحالة التقیید لا تقتضی استحالة الإطلاق، لأنّ امتناع أحد الضدّین لا یوجب امتناع الآخر، ألا تری أنّ أحد الأجسام لو لم یقبل السواد لجهة من الجهات فهذا لا یستلزم أن لا یقبل البیاض أیضاً.

وذهب بعضهم إلی أنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید من قبیل تقابل السلب والإیجاب، وقالوا: الإطلاق عبارة عن مطلق عدم التقیید، لا عن عدم التقیید فی مورد قابل له حتّی یکون من قبیل عدم الملکة، وعلیه أیضاً لا یقتضی استحالة التقیید استحالة الإطلاق، لأنّ عدم إمکان الإیجاب لا یوجب عدم إمکان السلب فی تقابل الإیجاب والسلب.

فالمقدّمة الثانیة أیضاً أمر مبنائی لا اتّفاقی.

سلّمنا أنّ المقابلة بین الإطلاق والتقیید مقابلة العدم والملکة، وافترضنا أنّ التقیید فی ما نحن فیه ممتنع، فهل امتناع التقیید یستلزم امتناع الإطلاق؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۹

قال المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله: نعم، بدعوی أنّ لازم کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة اعتبار کون المورد قابلًا للتقیید، فما لم یکن قابلًا له لم یکن قابلًا للإطلاق أیضاً[۲۰۰].

کلام السیّد الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی المقام

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی عدم الملازمة بین استحالة التقیید واستحالة الإطلاق ولو کان المقابلة بینهما من قبیل مقابلة العدم والملکة، بل قال: أحد المتقابلین کذلک إذا کان مستحیلًا کان الآخر ضروریّاً، وناقش فی کلام المحقّقین: الخراسانی والنائینی نقضاً وحلّاً:

أمّا نقضاً: فبأنّ الإنسان جاهل بحقیقة ذات الواجب تعالی، ولا یتمکّن من الإحاطة بکنه ذاته سبحانه حتّی نبیّنا صلی الله علیه و آله، وذلک لاستحالة إحاطة الممکن بالواجب، فإذا کان علم الإنسان بذاته تعالی مستحیلًا لکان جهله بها ضروریّاً، مع أنّ التقابل بین الجهل والعلم من تقابل العدم والملکة، فلو کانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل فی مفروض المقام، مع أنّه ضروری وجداناً، فضلًا عن أن یکون مستحیلًا، وبأنّ الإنسان یستحیل عادةً أن یکون قادراً علی الطیران فی السماء، مع أنّ عجزه عنه ضروری عادة، ولیس بمستحیل، فلو کانت استحالة أحد المتقابلین بتقابل العدم والملکة تستلزم استحالة الآخر لکانت استحالة القدرة عادةً فی مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أنّ الأمر لیس کذلک.

وأمّا حلّاً: فلأنّ قابليّة المحلّ المعتبرة فى التقابل المذكور لا يلزم أن تكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۰

شخصيّة فى جزئيّات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفيّةً أو نوعيّة أو جنسيّةً، ومن هنا ذكر الفلاسفة أنّ القابليّة المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابليّة الشخصيّة بخصوصها فى كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابليّة الصنفيّة والنوعيّة والجنسيّة حسب اختلاف الموارد والمقامات[۲۰۱]، فلا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلًا للاتّصاف بالوجود، أى الملكة، بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلًا للاتّصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلًا للاتّصاف به.

ويتّضح ذلك ببيان المثالين المتقدِّمين، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل اتّصافه به فى خصوص مورد لأجل خصوصيّة فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم- وهو الجهل- عليه ضرورى[۲۰۲]، ومن الطبيعى أنّ هذا ليس إلّامن ناحية أنّ القابليّة المعتبرة فى الأعدام والملكات ليست خصوص القابليّة الشخصيّة، وكذلك الحال فى المثال الثانى، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليّته فى نفسه للاتّصاف بالقدرة، لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها فى خصوص هذا المورد، وقد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۱

عرفت أنّه يكفى فى صدق العدم القابليّة النوعيّة، وهى موجودة فى مفروض المثال.

ويتأيّد ذلك أيضاً بأنّ التقييد عبارة عن اعتبار القيد، والإطلاق عبارة عن عدم اعتباره[۲۰۳]، ولا يمكن أن يكون كلاهما مستحيلين منفيّين، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين فى الواقع، فاستحالة التقييد بشىء تستلزم ضرورة الإطلاق فى جميع الموارد[۲۰۴].

هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظلّه».

وتلخّص ممّاذ كرناه إلى هنا أنّه إذا تمّت مقدّمات الحكمة يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات توصّليّة الأمر عند الشكّ.

المقام الثانى: فى ما يقتضيه الاصول العمليّة

وأمّا لو لم يكن لنا أصل لفظى، إمّا لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله فى المقام، من عدم إمكان التمسّك بالإطلاق، ولو تمّت المقدّمات، فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل فى مقام العمل، وفيه بحثان:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۲

البحث الأوّل: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال[۲۰۵]

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعى الأمر» فى متعلّقه كانت المسألة من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ لا فرق حينئذٍ بين الشكّ فى جزئيّة السورة أو شرطيّة الطهارة للصلاة، وبين الشكّ فى جزئيّة قصد القربة أو شرطيّته لها، فكلّ من قال بالبراءة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لابدّ له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصّليّة، وكلّ من قال هناك بالاشتغال لابدّ له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التعبّديّة، هذا على ما هو الحقّ من إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه.

وأمّا بناءً على استحالته، فلو قلنا فى مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلك المسألة، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوك الذى تمكّن الشارع من أخذه فى متعلّق أمره ففيما لم يتمكّن يجب بطريق أولى.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى الأصل العملى الجارى فى المقام

ولو قلنا هناك بالبراءة، قال المحقّق الخراسانی رحمه الله هاهنا بالاشتغال أیضاً کالفرض السابق، وعلّله بأنّ الشکّ فی مسألة الأقلّ والأکثر إنّما هو فی مقدار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۳

المأمور به قلّةً وکثرةً، فیمکن إجراء البراءة بالنسبة إلی الزائد علی الأقلّ، بخلاف المقام، فإنّ الواجب هنا معلوم معیّن مقداره، ولکن نشکّ فی کیفیّة خروج العهدة وبراءة الذمّة عن ذلک التکلیف المعلوم مقدار متعلّقه، وأنّ البراءة هل تتحقّق بمجرّد الإتیان به بأیّ داعٍ کان، أو لابدّ من الإتیان به بداعی أمره؟ فإذا أتینا به بدون قصد القربة شککنا فی الفراغ، والاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة[۲۰۶]، ولا فرق فی ذلک بین موارد الشکّ فی کیفیّة الخروج عن عهدة التکلیف وبین موارد الشکّ فی أصل الخروج عنها[۲۰۷].

هذا حاصل کلام صاحب الکفایة فی المقام.

نقد ما أفاده قدس سره

وما دعاه إلی الفرق بین ما نحن فیه وبین مسألة دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین أمران:

أحدهما: أنّ الشارع کان فی تلک المسألة متمکّناً من أخذ ما شکّ فی اعتباره فی متعلّق أمره، فحیث إنّه لم یبیّنه لو ترکناه وکان فی الواقع معتبراً فلا یجوز له العقاب علی المخالفة، لأنّه عقاب بلا بیان، والعقل یحکم بقبحه، وأمّا فیما نحن فیه فلا یمکن له بیان قصد القربة حتّی یحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان إذا ترکناه وکان دخیلًا فی غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذی دعاه إلی جریان البراءة العقلیّة فی تلک المسألة دون المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۴

وفیه: أنّ الشارع وإن لم یتمکّن فرضاً من بیان قصد الأمر فی متعلّقه، إلّاأنّه کان یتمکّن من بیانه فی مقام الإخبار، وفی مقام بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، کما اعترف هو أیضاً فی تقریب الإطلاق المقامی، فإذا لم یبیّنه وکان فی الواقع دخیلًا فی غرضه کان العقاب علی ترکه عقاباً بلا بیان ومؤاخذةً بلا برهان، کمسألة الأقلّ والأکثر الارتباطیّین، فإن جرت البراءة العقلیّة فی تلک المسألة تجری هنا أیضاً، بلا فرق بینهما.

الثانی: أنّ الغرض من الأمر کما یؤثّر فی حدوث الأمر یکون مؤثّراً فی بقائه أیضاً، فما لم یحصل الغرض لم یسقط الأمر، فإذا قال المولی لعبده: «جئنی بالماء» وعلمنا أنّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدح من الماء وأعطاه المولی، ثمّ سقط القدح من یده وانصبّ الماء علی الأرض قبل شربه، فعلی العبد أن یجیء بماء آخر من دون حاجة إلی أمر جدید، لأنّ عدم حصول الغرض یوجب عدم سقوط الأمر الأوّل.

وهذا أمر اعتمد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسائل کثیرة، ورتّب علیه جریان الاشتغال فی المقام، بتقریب أنّا إذا شککنا فی تعبّدیّة واجب وتوصّلیّته، فلو أتینا به بدون قصد القربة لشککنا فی حصول الغرض، والشکّ فی حصوله یستلزم الشکّ فی سقوط التکلیف والخروج عن عهدته، ولابدّ لنا من العلم بتحقّق الغرض وسقوط التکلیف، فإنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة عقلًا.

وفیه أوّلًا: النقض بمسألة الأقلّ والأکثر، فإنّا إذا ترکنا السورة عند الشکّ فی جزئیّتها للصلاة نشکّ فی تحقّق الغرض، فنشکّ فی سقوط الأمر بها، فلابدّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۵

فی هذه المسألة أیضاً من الحکم بالاشتغال، مع أنّ الفرض جریان البراءة العقلیّة فیها.

وثانیاً: الحلّ بأنّ الغرض من الأمر لو کان معلوماً مشخّصاً لکان الأمر کما ذکر صاحب الکفایة، بل عند العلم بالغرض یحکم العقل

بتحصیله ولو لم یأمر به المولی أصلًا، کما إذا کان ولده مشرفاً علی الغرق، ولم یعلم به المولی کی یأمر بإنقاذه، فیجب علی العبد إنقاذه بمقتضی مسألة العبودیّة والمولویّة، ولا یجوز له الإهمال فی ذلک معتذراً بأنّ المولی لم یأمره بإنقاذ ولده، فإنّ الأمر أمارة علی حصول العلم بالغرض، فإذا کان الغرض معلوماً فلابدّ من تحصیله، وإن لم یأمر به.

وأمّا إذا کان الغرض مجهولًا، کما إذا قال: «جئنی بالماء» فجاء العبد بقدح مملوء بالماء وأعطاه إیّاه، ثمّ سقط القدح من یده وانصبّ الماء علی صدره، ثمّ شکّ العبد فی غرضه من الأمر، هل هو شربه لرفع عطشه حتّی یحتاج إلی‌الإتیان بماء جدید، أو تبریده بصبّه علی جسده، فلم یحتج إلیه، لحصول غرضه، فلا یحکم العقل حینئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتیان بماء جدید، وما نحن فیه ومسألة الأقلّ والأکثر کلاهما من هذا القبیل، فإنّ الغرض فیهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشیء وبیّن له أجزاءً وشرائط، ثمّ شککنا فی أنّ الغرض منه هل یحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو فی أنّه هل یحصل بدون إتیان ما شکّ فی جزئیّته أو شرطیّته للمأمور به أم لا؟ فلا یحکم العقل فی هاتین المسألتین أیضاً بالاشتغال، لأنّا أتینا بمتعلّق الأمر بجمیع أجزائه وشرائطه المبیَّنة فی کلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا یکفی فی حکم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: یستقلّ العقل بالحکم بالبراءة فی المقام علی جمیع التقادیر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۶

البحث الثانی: فیما یقتضیه الاصول العملیّة الشرعیّة

اعلم أنّه لا ریب فی جریان البراءة الشرعیّة فی المقام بناءً علی المختار من إمکان أخذ قصد القربة فی المتعلّق إذا قلنا فی البحث السابق بجریان البراءة العقلیّة، لأنّه من مصادیق «ما لا یعلمون» فیشمله حدیث الرفع.

وأمّا لو قلنا هناک بالاشتغال عقلًا، فهل تجری البراءة الشرعیّة هنا أم لا؟

یمکن أن یقال: إنّ موضوع البراءة الشرعیّة «ما لا یعلمون» وحیث إنّ العقل یحکم بالاشتغال ولزوم الإتیان بقصد القربة عند الشکّ فی اعتباره، یمکن أن یکون الشارع أحال أمره عند الشکّ إلی عقولنا، فإنّ بیان الشارع تارةً یکون من طریق الکتاب والسنّة، واخری من طریق حکم العقل، فإنّ العقل رسول إلهی باطنی، فإذا حکم فی مورد بالاشتغال فلا یصدق علیه عنوان «ما لا یعلمون» فلا یشمله حدیث الرفع.

ولکن یمکن الجواب عنه بأمرین:

أحدهما: أنّه لا یجوز للشارع إحالة أمر قصد القربة إلی عقولنا، لعدم اتّفاق الجمیع علی حکم العقل بالاشتغال عند الشکّ، فإنّ بعضهم وإن قالوا به فی مسألة الأقلّ والأکثر الارتباطیّین التی من مصادیقها الشکّ فی اعتبار قصد القربة فرضاً، إلّاأنّ بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فیها، ولا یمکن للشارع عدم بیان ما یعتبر فی المأمور به اعتماداً علی العقول، مع کونها مختلفة.

ثانیهما: فرضنا أنّ أصالة الاشتغال فی مسألة الأقلّ والأکثر التی منها ما نحن فیه أمر عقلی بدیهی لا یخالفه أحد، ولکن موضوع أصالة الاحتیاط هو الشکّ فی الحکم الواقعی، والشکّ فیه باقٍ بعد حکم العقل بالاشتغال أیضاً، لاستحالة رفع الحکم موضوع نفسه، فإنّه مستلزم لارتفاع نفس الحکم أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۷

لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشکّ فی الحکم الواقعی موجود حتّی بعد حکم العقل بالاحتیاط الذی هو حکم ظاهری، فیعمّه قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون».

ولا یخفی علیک أنّه لا بأس بجریان الاحتیاط العقلی فی مورد والبراءة الشرعیّة فی نفس ذلک المورد، کما أنّ بعضهم قالوا بحکم العقل فی الدوران بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین بلزوم الاحتیاط، ودلالة حدیث الرفع علی البراءة الشرعیّة.

وعندئذٍ فالمرجع هو الأصل الشرعی المستفاد من مثل حدیث الرفع، فإنّه محکّم علی الأصل العقلی المخالف.
هذا کلّه بناءً علی إمکان أخذ داعی الأمر فی متعلّقه، کما هو المختار.

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وأمّا بناءً علی ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من استحالته فقال بعدم جریان البراءة الشرعیّة أیضاً، فإلیک نصّ کلامه:
ثمّ إنّه لا أظنّک أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعیّة مقتضیة لعدم الاعتبار وإن کان قضیّة الاشتغال عقلًا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لابدّ فی عمومها من شیء قابل للرفع والوضع شرعاً، ولیس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربة ونحوها فی الغرض لیس بشرعی[۲۰۸]، بل واقعی، ودخل الجزء والشرط فیه وإن کان کذلک، إلّاأنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدلیل الرفع- ولو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۸
کان أصلًا- یکشف أنّه لیس هناک أمر فعلی بما یعتبر فیه المشکوک یجب الخروج عن عهدته عقلًا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلی، کما عرفت[۲۰۹]، إنتهی.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

وفیه: أنّا لا نسلّم أنّ دخل قصد القربة فی الغرض دخل واقعی محض غیر مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، کیف، واعترف المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الشارع بما هو شارع یتمکّن من بیانه فی مقام بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، واستنتج منه جواز التمسّک بالإطلاق المقامی إذا سکت فی هذا المقام عن نصب دلالة علی دخل قصد الامتثال فی حصول غرضه، فقصد القربة لیس أمراً واقعیّاً محضاً کالتکوینیّات التی لاترتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، نعم، لا یتمکّن من أخذه فی متعلّق أمره فرضاً، ولکن له طریق آخر إلی بیانه، بأن یبیّن بنحو الإخبار تمام ما له دخل فی حصول غرضه، حتّی قصد القربة الذی لا یتمکّن من أخذه فی المتعلّق، فبهذا الطریق وضعه ورفعه بید الشارع، فلا إشکال فی کونه من صغریات حدیث الرفع عند الشکّ فی دخله فی الغرض.
وتلخّص من جمیع ما ذکرناه إلی هنا أنّا نتمکّن من التمسّک بالإطلاق اللفظی، لاستظهار توصّلیّة الأمر، ومن إجراء البراءة العقلیّة والشرعیّة، لنفی لزوم الإتیان بقصد القربة فی موارد الشکّ فی اعتباره.
هذا تمام الکلام فی التعبّدی والتوصّلی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۹
فی دوران الوجوب بین کلّ من النفسی والتعیینی والعینی وبین ما یقابلها

المبحث الخامس: فی دوران الوجوب بین کلّ من النفسی‌والتعیینی والعینی وبین ما یقابلها

کلام صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: قضیّة إطلاق الصیغة کون الوجوب نفسیّاً تعیینیّاً عینیّاً، لکون کلّ واحد ممّا یقابلها یکون فیه تقیّد الوجوب وتضیّق دائرته[۲۱۰]، فإذا کان فی مقام البیان، ولم ینصب قرینة علیه، فالحکمة تقتضی کونه مطلقاً، وجب هناک شیء آخر أو لا، أتی بشیء آخر أو لا، أتی به آخر أو لا، کما هو واضح لا یخفی[۲۱۱]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله هاهنا

وفیه: مناقشة واضحة، وهی أنّ الواجب ینقسم تارةً إلی نفسی وغیری،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۰

واخری إلی تعیینی وتخییری، وثالثةً إلی عینی وکفائی، فالقسم الأوّل فی هذه التقسیمات، وهو النفسی، والتعیینی، والعینی، لو کان مطلقاً وبلا قید أصلًا، لکان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فی کلّ تقسیم من کون کلّ قسم مشتملًا علی المقسم وشیء زائد کی لا یتّحدا.

کلام المحقّق الاصفهانی فی الدفاع عمّا أفاده صاحب الکفایة

وأجاب عن هذا الإشکال تلمیذه المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله بأنّ کلّاً من النفسی والتعیینی والعینی أیضاً مشتمل علی قید به یمتاز عن المقسم، ولکنّه قید عدمی[۲۱۲]، وأمّا ما یشتمل علیه القسم المقابل لکلّ منها فهو قید وجودی، والقید الوجودی یحتاج إلی البیان، وأمّا العدمی فیکفی فیه عدم نصب القرینة علی الوجودی المقابل له، فإطلاق الصیغة یقتضی کون الوجوب نفسیّاً تعیینیّاً عینیّاً، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۳].

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّه خلاف ظاهر کلام صاحب الکفایة رحمه الله، فإنّ ظاهره کون کلّ من النفسی والتعیینی والعینی خالیاً عن أیّ قید، وجودیّاً کان أم عدمیّاً.

وثانیاً: أنّه إن أراد بالقید العدمی، العدم بنحو السلب التحصیلی الذی یصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بیّن البطلان، لأنّ قوله: «النفسیّة لیست إلّا عدم کون الوجوب للغیر» یکون علی هذا بمعنی أنّه لیس وجوب حتّی یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۱

للغیر، وهو کما تری، فإنّ أصل الوجوب محرز معلوم للمکلّف فرضاً، ولکنّه شکّ فی نفسیّته وغیریّته، وإن أراد منه الموجبة المعدولة التی لا تصدق إلّا بوجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» فإنّا لا نسلّم ثبوت القید العدمی بصرف عدم ذکر القید الوجودی، فإنّه أیضاً یحتاج إلی البیان کالوجودی، فإن بیّن الشارع القید الوجودی، ثبتت الغیریّة، أو العدمی، ثبتت النفسیّة، وأمّا إذا لم یبیّنهما لا یثبت إلّاالمقسم، فأین ثبوت کون الوجوب نفسیّاً بمجرّد عدم بیان قید الوجوب الغیری؟!

وبعبارة اخری: التمسّک بالإطلاق یتوقّف علی مقدّمات الحکمة، وهی علی المشهور کون المولی فی مقام البیان أوّلًا، وعدم وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب ثانیاً، وعدم القرینة علی التقیید، سواء کان القید وجودیّاً أو عدمیّاً، ثالثاً، وإذا تمّت هذه المقدّمات فی المقام لا یثبت إلّامطلق الوجوب الذی هو المقسم، ألا تری أنّا لو فرضنا أنّ الکفر أمر عدمی فی مقابل الإیمان الذی هو أمر وجودی، وقال المولی: «اعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحکمة لما کان لنا استظهار وجوب عتق رقبة کافرة بدعوی أنّ القید العدمی لا یحتاج إلی البیان، بل لابدّ من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبة؟

والحاصل: أنّ المناقشة المتقدّمة واردة علی کلام صاحب الکفایة، ولا یمکن دفعها بما ذکره المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

طریق آخر لإثبات نفسیّة الواجب

نعم، فی خصوص دوران أمر الواجب بین النفسیّة والغیریّة یمکن إثبات الاولی بطریق آخر غیر ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۲

توضیحه: أنّا إذا شککنا فی أنّ وجوب الوضوء مثلًا هل هو نفسی أو لأجل الصلاة کان لنا واجبان:

أحدهما: الوضوء، والثانی: الصلاة، وعلی تقدیر کون وجوب الأوّل غیریّاً کان کلّ منهما مرتبطاً بالآخر، فإنّ الوضوء کان شرطاً[۲۱۴] للصلاة، والصلاة مشروطة به.

فإذا قال الشارع مثلًا فی دلیل: «صلّوا» وفی دلیل آخر «یجب علیکم الوضوء» وشککنا فی کون وجوب الوضوء نفسیّاً أو غیریّاً، نتمسّک بإطلاق مادّة قوله: «صلّوا» أعنی الصلاة، ونستنتج عدم کونها مشروطة بالوضوء، فیحکم العقل حینئذٍ بعدم کون الوضوء شرطاً لها، فلا یکون وجوبه غیریّاً، فکان نفسیّاً.

وهذه الامور الثلاثة وإن کانت لوازم عقلیّة للإطلاق الذی هو من الاصول اللفظیّة، إلّاأنّها حجّة، إذ الذی لیس بحجّة إنّما هو اللوازم العقلیّة والعادیّة المترتّبة علی الاصول العملیّة، وأمّا الاصول اللفظیّة التی هی من الأمارات فمثبتاتها أیضاً حجّة.

وکم من فرق بین ما اخترناه وبین ما ذهب إلیه صاحب الکفایة لإثبات النفسیّة، فإنّه تمسّک بإطلاق هیئة دلیل نفس ذلک الواجب المردّد بین النفسیّة والغیریّة، ونحن تمسّکنا بإطلاق مادّة دلیل الواجب النفسی الذی یحتمل کونه مشروطاً بذلک الواجب المردّد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۳

لا یقال: ما ذکرته جارٍ فی دوران الأمر بین التعیینی والتخییری أیضاً، لأنّ لنا فیه واجبین أیضاً، وربما دلّ علی وجوب کلّ منهما غیر ما دلّ علی وجوب الآخر، وهذا الأمر- أعنی تعدّد الدلیل- أوجب أن نشکّ فی أنّ وجوبهما تعیینی یجب الإتیان بکلیهما، أو تخییری یوجب الإتیان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعدة تقتضی أن یجری هاهنا أیضاً لإثبات التعیینیّة نظیر الاستدلال الجاری فی تلک المسألة لإثبات النفسیّة، إذ لا فرق بین المسألتین فی تعدّد الواجب، وفی کون ما دلّ علی وجوب کلّ منهما غیر ما دلّ علی وجوب الآخر، فلابدّ من أن نعامل مع الدلیلین هاهنا کما عاملنا مع الدلیلین هناک، ونستنتج هنا کون الوجوب تعیینیّاً، کما استظهرنا هناک کونه نفسیّاً.

فإنّه یقال: ملاک الاستدلال فی تلک المسألة لم یکن مجرّد تعدّد الدلیل، کی یدّعی جریانه هنا أیضاً، بل کان الملاک جریان الإطلاق فی مادّة دلیل أحد الواجبین لإثبات نفسیّة الوجوب المستفاد من الدلیل الآخر، وهذا لا یکاد یجری فی الشکّ فی التعیینیّة والتخییریّة، لأنّ الإطلاق لو جری فیه لجری فی کلا الدلیلین أوّلًا، لعدم الفرق بینهما[۲۱۵]، والإطلاق المفروض جریانه فیهما مربوط بهیئتهما[۲۱۶] ثانیاً، فبین المسألتین بون بعید.

والحاصل: أنّ ما ذکرناه کان مختصّاً بالشکّ بین النفسی والغیری، ولا یجری فی الدوران بین التعیینی والتخییری، ولا بین العینی والکفائی، سواء کان الدلیل واحداً أم متعدّداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۴

الاستدلال بالتبادر فی المقام ونقده

وذهب بعضهم إلی أنّ المتبادر من صیغة الأمر عند الإطلاق إنّما هو الوجوب النفسی التعیینی العینی.

وفیه: أنّه لا یمکن الالتزام بکونها مجازاً إذا استعملت فی الوجوب الغیری، أو التخییری، أو الکفائی، فانظر إلی وجدانک هل تجیز أن تکون کلمات «فاغسلوا» و «امسحوا» و «اطّهّروا» و «تیمّموا»- فی قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَإِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ کُنْتُمْ مَرْضَی أَوْ عَلَی سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ مِنْهُ»[۲۱۷]- مجازاً؟!

وهکذا الأمر بالنسبة إلی الأوامر المستعملة فی الواجب التخییری والکفائی.[۲۱۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص۱۴۴

الاستدلال بالانصراف فی ما نحن فیه ونقده

وذهب بعضهم إلی أنّ مدلول الصیغة وإن کان أعمّ من الوجوب النفسی والتعیینی والعینی، إلّاأنّها منصرفة عند الإطلاق إلی خصوص هذه الثلاثة، لکثرة استعمالها فیها.

ویرد علیه أنّ استعمال الصیغة فی الوجوب النفسی لیس بأکثر من استعمالها فی الوجوب الغیری، بل الأمر بالعکس، ألا تری أنّ المولی إذا قال لعبده:

«ارکب السیّارة واذهب إلی السوق واشتر اللحم» کان غیر الأخیر من الأوامر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۵

غیریّاً، وقد عرفت أنّ جمیع الأوامر فی الآیة المتقدّمة آنفاً أیضاً کانت غیریّة، فأین کثرة استعمال الصیغة فی الوجوب النفسی الموجبة لانصرافها إلیه عند الإطلاق؟!

الاستدلال بحکم العقل فی المقام ونقده

نعم، بناءً علی تمامیّة ما استدلّ به سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصیغة فی أصل الوجوب، من حکم العقل بتمامیّة الحجّة علی العبد عند صدور البعث من المولی، فلابدّ له من الامتثال، ولا یجوز له المخالفة معتذراً بقوله: إنّی احتملت کونه واجباً غیریّاً، ولمّا یدخل وقت وجوب ذی المقدّمة حتّی یترشّح منه الوجوب الغیری، أو احتملت کونه واجباً تخییریّاً وأنا أتیت بعدله الآخر، أو واجباً کفائیّاً وغیری فعله، کما لا یجوز له المخالفة معتذراً باحتمال کونه للندب.

فهذا الدلیل کما یدلّ علی أصل الوجوب بناءً علی تمامیّته، یدلّ أیضاً علی کون الوجوب نفسیّاً تعیینیّاً عینیّاً، ولکنّ الکلام فی تمامیّته، کما تقدّم فی مبحث ظهور الصیغة للوجوب.

وتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الواجب إذا دار أمره بین النفسیّة والغیریّة فالقاعدة تقتضی کونه نفسیّاً، وأمّا إذا دار أمره بین التعیینیّة والتخییریّة أو بین العینیّة والکفائیّة فلا دلیل لاستظهار أحد الطرفین.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۷

فی الأمر الواقع عقیب الحظر

المبحث السادس: فی الأمر الواقع عقیب الحظر

اختلف القائلون بظهور صیغة الأمر فی الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فیما إذا وقعت عقیب الحظر، أو فی مقام توهّمه[۲۱۹] علی أقوال:

نسب إلی المشهور ظهورها فی الإباحة، وإلی بعض العامّه ظهورها فی الوجوب، وإلی بعض تبعیّتها لما قبل النهی إن علّق الأمر بزوال علّة النهی[۲۲۰]، إلی غیر ذلک.

ولابدّ لنا قبل بیان الحقّ فی المسألة من توضیح لکلام المشهور القائلین بظهورها فی الإباحة، وهو أنّ غرضهم لیس کون الصیغة حقیقةً فی غیر معناها الحقیقی الأوّلی إذا وقعت عقیب الخطر، أو فی مقام توهّمه، بل بعد تسلیم کونها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۸

حقیقةً فی الوجوب ومجازاً فی غیره، من غیر فرق بین المقامات، قالوا بأنّ الوقوع عقیب الخطر أو فی مقام توهّمه قرینة عامّة صارفة

عن الحقيقة معيّنة لأحد المجازات، وهو الإباحة.

فلهم دعويان: أ- عدم ظهور الصيغة فى معناها الحقيقى إذا وقعت عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه، ب- ظهورها فى الإباحة التى هى أحد المجازات.

مقتضى التحقيق فى المقام

ولا مدرك لهذه الأقوال، إلّاموارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الكفاية رحمه الله حيث قال: لا مجال للتشبّث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعدُ كون عقيب الحظر[۲۲۱] موجباً لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها، إلّابقرينة اخرى، كما أشرنا[۲۲۲]، إنتهى كلامه.

وهو حقّ، فنحن نوافق المشهور فى دعواهم الاولى، لا الثانية.

لأنّ الكلام إذا كان مقترناً بما يصلح للقرينيّة وشككنا فى أنّ المتكلّم أراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۴۹

المجاز اعتماداً عليه أم لا، صار مجملًا، فإذا قال: «رأيت أسداً وذئباً يرمى»، وشككنا فى أنّ المراد من الأسد هل هو معناه الحقيقى أو المجازى، لأجل الشكّ فى أنّه جعل لفظ «يرمى» قيداً للكلمة الأخيرة فقط، أو لكلتا الكلمتين، صارت كلمة «أسد» مجملةً غير ظاهرة، لا فى معناها الحقيقى، ولا فى معناها المجازى، وذلك لأنّ الشكّ فى اعتماد المتكلّم على ما يصلح للقرينيّة يوجب إجمال الكلام، فلا يكون ظاهراً فى المعنى الحقيقى، لاحتمال الاعتماد عليه، ولا فى المعنى المجازى، لاحتمال عدم الاعتماد عليه.

هذا بناءً على ما هو الحقّ من أنّ أصالة الحقيقة شعبة من أصالة الظهور، فعلى هذا بناء العقلاء على أصالة الحقيقة إنّما هو لأجل الظهور فى المعنى الحقيقى، فيرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأمّا بناءً على كون أصالة الحقيقة أصلًا عقلائيّاً تعبّديّاً وإن لم يكن ظهور فى البين، فلابدّ من حمل الأسد فى المثال المتقدّم والأمر فى ما نحن فيه، على المعنى الحقيقى الأوّلى، ولكن كون أصالة الحقيقة أصلًا تعبّديّاً مستقلّاً مردود عندنا.

وبالجملة: لا فرق بين المقام وبين قول القائل: «رأيت أسداً وذئباً يرمى» فى تحقّق الإجمال فى كليهما، لأجل الاقتران بما يصلح للقرينيّة، وإن كانت القرينة فى المثال مقاليّة وخاصّة، وفى المقام مقاميّة[۲۲۳] وعامّة.

والحاصل: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه يكون مجملًا ما لم يقترن بقرينة اخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۵۱

فى المرّة والتكرار

المبحث السابع: فى المرّة والتكرار

اشارة

ولابدّ قبل بيان الحقّ فى المسألة من البحث فى جهتين:

الجهة الاولى: أنّ النزاع هل يجرى فى هيئة الأمر، أو فى مادّته، أو فى الصيغة المركّبة منهما؟

الحقّ أنّه لا يجرى فى المادّة، لأنّها مشتركة بين جميع المشتقّات، فلو كان النزاع فيها لجرى فى الماضى والمضارع وسائر المشتقّات أيضاً، مع أنّهم لم يبحثوا عن المرّة والتكرار فى غير الأمر.

البحث حول کلام صاحب الفصول رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله استدلّ علی خروج المادّة عن حریم النزاع بما حکاه السکّاکی من الاتّفاق علی أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوین لا یدلّ إلّا علی الماهیّة[۲۲۴].

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ هذا الاتّفاق لا یوجب کون النزاع هاهنا فی الهیئة، فإنّ کون المصدر کذلک لا یوجب الاتّفاق علی أنّ مادّة الصیغة لا تدلّ إلّاعلی الماهیّة، ضرورة أنّ المصدر لیس مادّة لسائر المشتقّات،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۲

بل هو صیغة مثلها[۲۲۵]، کیف وقد عرفت فی باب المشتقّ مباینة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنی[۲۲۶]، وکیف بمعناه یکون مادّة لها؟ فعلیه یمکن دعوی اعتبار المرّة أو التکرار فی مادّتها کما لا یخفی.

إن قلت: فما معنی ما اشتهر من کون المصدر أصلًا فی الکلام؟

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أنّ الذی وضع أوّلًا بالوضع الشخصی، ثمّ بملاحظته وضع نوعیّاً أو شخصیّاً[۲۲۷] سائر الصیغ التی تناسبه ممّا جمعه مادّة لفظ متصوّرة[۲۲۸] فی کلّ منها ومنه بصورة ومعنی کذلک هو المصدر أو الفعل[۲۲۹]، إنتهی.

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ المراد بالأصل هو التقدّم فی الوضع.

وهذا الکلام صحیح فی نفسه، ولکنّه لا یمکن أن یکون جواباً عن کلام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۳

صاحب الفصول رحمه الله.

توضیح ذلک: أنّ مادّة المصدر إنّما هی مادّة لسائر المشتقّات، لأنّ عروض الهیئة المصدریّة لا ینقص عن المادّة شیئاً، بل هی إمّا جیء بها لأجل التمکّن من التنطّق بالمادّة کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن یزداد بسببها شیء فی معنی المادّة، أو تفید معنی زائداً علی معناها کما هو المختار عندنا، وعلی کلا التقدیرین مادّة المصدر إنّما هی مادّة سائر المشتقّات، فإذا کان المصدر لا یدلّ إلّاعلی الماهیّة کما ادّعی السکّاکی الاتّفاق علیه فلا محالة لا یدلّ علی المرّة ولا علی التکرار، لا بهیئته ولا بمادّته، فکان سائر المشتقّات التی منها صیغة الأمر أیضاً غیر دالّة علیهما بمادّتها، لاشتراکهما فیها، فالاتّفاق علی أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوین لا یدلّ إلّاعلی الماهیّة، مستلزم للاتّفاق علی خروج المادّة عن محلّ النزاع فی المقام.

فالأمر دائر بین أن یکون النزاع فی خصوص مفاد الهیئة أو فی الصیغة التی هی مجموع الهیئة والمادّة.

والثانی واضح البطلان، لعدم کون المجموع موضوعاً، فإنّ الواضع وضع تارةً مادّة المشتقّات واخری هیئتها، وأمّا المجموع منهما فلا وضع له أصلًا[۲۳۰]، فلا یکون لصیغة الأمر التی هی المجموع منهما وضع حتّی یبحث فی أنّ ما وضع له هل هو مشتمل علی المرّة أو التکرار أو غیر مشتمل علیهما أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۴

التحقیق فی المسألة

فبعدما عرفت من ذینک الوجهین[۲۳۱] الدالّین علی عدم کون النزاع فی المادّة، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم کونه فی المجموع، فماذا نقول؟ هل یمکن جعل النزاع فی خصوص الهیئة أم لا؟

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

وکون دلالة الهیئة محلّ النزاع بعید جدّاً، لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشیء الواحد من جهة واحدة لا یعقل أن یتعلّق به البعث متعدّداً[۲۳۲] علی نحو التأسیس، ولا یکون مراداً أو مشتاقاً إلیه مرّتین، لأنّ تعیّن الحبّ والإرادة والشوق من جانب المتعلّق، فهی تابعة له فی الکثرة والوحدة، فالشیء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبّتان فی عرض واحد.

فلابدّ علی فرض کون الهیئة محلّاً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتکرار سلک طریقاً غیر معقول، أو قال به علی نحو التأکید لا التأسیس، وکلاهما باطلان جزماً، فلیس مفاد الهیئة محلّ النزاع.

فإن قلت: هذا بناءً علی کون مفاد قولنا: «اضرب» مثلًا هو البعث نحو ماهیّة الضرب، وأمّا علی القول بکون مفاده البعث نحو إیجادها فیصحّ النزاع،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۵

بأن یقال: إذا قال المولی: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إیجاد الضرب مرّة أو مرّتین، أو لا یفید أحدهما أصلًا؟ فإنّ نفس ماهیّة المادّة- وهی الضرب- فی المثال وإن کانت لا تقبل التعدّد[۲۳۳] إلّاأنّ إیجادها یقبله، فیتعدّد البعث أیضاً.

قلت: أوّلًا: لیس فی قولنا: «اضرب» مثلًا من الإیجاد عین ولا أثر، فإنّه مرکّب من الهیئة والمادّة، والاولی: لا تدلّ إلّاعلی البعث والتحریک الاعتباری، والثانیة: لا تدلّ إلّاعلی نفس ماهیّة المادّة کما عرفت آنفاً عند التکلّم حول دلیل صاحب الفصول، والماهیّة غیر الإیجاد والوجود، کما بیّن فی الفلسفة، فحیث إنّ الهیئة والمادّة لا تدلّان علی الإیجاد فلا یصحّ القول بکون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إیجاد الضرب.

لا یقال: فکیف لا یتحقّق الامتثال إلّابالإیجاد؟

فإنّه یقال: مقام الامتثال غیر مقام تعلّق التکلیف، فإنّ التکلیف یتعلّق بماهیّة المادّة، والامتثال لا یتحقّق إلّابإیجادها.

وثانیاً[۲۳۴]: الإیجاد الذی هو جزء مدلول الهیئة فرضاً معنی حرفیّ غیر مستقلّ ذهناً ولا خارجاً ولا دلالةً، فهو ملحوظ آلةً، فإن قیّد بالمرّة أو التکرار فلابدّ من لحاظه مستقلّاً، والجمع بین لحاظین مختلفین فی استعمال واحد ممتنع.

لا یقال: فکیف ذهبتم إلی رجوع القیود إلی الهیئة فی مثل قولنا: «ضربت زیداً یوم الجمعة»؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۶

فإنّه یقال: نعم، «یوم الجمعة» فی المثال قید للهیئة، وهی صدور الضرب من المتکلّم فی الزمن الماضی، لکنّها ملحوظة ابتداءً بلحاظ آلی، ثمّ إذا وصل المتکلّم إلی کلمة «یوم الجمعة» لاحظها بلحاظ آخر استقلالی وقیّدها ب «یوم الجمعة»، فاللحاظان مختلفان من حیث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهیئة فیه لو کانت مقیّدة بقید مستفاد من نفسه لکانت ملحوظة فی زمن واحد بلحاظین: أحدهما آلی والآخر استقلالی، لعدم انفصال القید هنا کما فی المثال المتقدّم.

نعم، لو کان المرّة والتکرار مذکورین فی الکلام منفصلین، کأن یقال:

«اضرب مرّةً» أو «اضرب مکرّراً» لرجع القید إلی الهیئة بلا إشکال، لتعدّد زمن اللحاظین، کما فی قولنا: «ضربت زیداً یوم الجمعة».

إن قلت: إنّ ذلک إنّما یرد لو کانت الهیئة موضوعة للبعث نحو الإیجاد المتقیّد بالمرّة أو التکرار حتّی یستلزم تقیید المعنی الحرفی وقت لحاظه آلیّاً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعة للبعث نحو الإیجاد أو الإیجادات بالمعنی الحرفی فلا إشکال فیه، لعدم تقیید المعنی الحرفی، وإن شئت قلت: کما یجوز استعمال اللفظ فی أکثر من معنی یجوز وضعه لکثرات واستعماله فیها.

قلت: ما ذکرت أمر ممکن، ولکنّه خلاف الوجدان والارتکاز فی الأوضاع، لشهادة الوجدان بأنّه لیس لنا لفظ وضع للأفراد والکثرات من حقیقة واحدة، فلا محیص فی معقولیّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القیود المتنازع فیها فی المقام إلی نفس المادّة، بأن یقال: إنّ لمادّة الأمر[۲۳۵] وضعاً علی حدة غیر وضع المادّة فی سائر الصیغ، فإذن نشک فی أنّ ما وضعت له هل هو الماهیّة المقیّدة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۷

بقید الوحدة، أو بقید التکرار، أو نفس الماهیّة بدون أیّ قید، أو القول بأنّ لصیغة الأمر[۲۳۶]، أی للمجموع من هیئتها ومادّتها وضعاً مستقلّاً، والقید یرجع إلی ما وضع هذا المجموع، لکن بلحاظ جزئه المادّی لا الصوری[۲۳۷].

هذا حاصل کلام الإمام قدس سره فی المقام بتوضیح منّا.

واستدلاله علی عدم معقولیّة کون النزاع فی الهیئة وإن کان جیّداً، لکنّ النتیجة التی رتّبها علیه بقوله: فلا محیص فی معقولیّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القیود إلی المادّة أو إلی مجموع الصیغة، موهونة جدّاً، سیّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق علی أنّ معنی المادّة فی جمیع المشتقّات واحد، فکیف نقول: إنّ لمادّة الأمر وضعاً علی حدة غیر وضع مادّة سائر المشتقّات والصیغ؟!

فلعلّ الالتزام بشقّها الثانی أهون، واللّه العالم بحقائق الامور.

الجهة الثانیة: أنّ المراد بالمرّة والتکرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟

یؤیّد الأوّل ظهور نفس لفظی المرّة والتکرار فیه، والثانی أنّ هذا البحث کان ناشئاً عن أنّ الاصولیّین رأوا کفایة الإتیان بفرد واحد طول العمر فی بعض الواجبات، کحجّة الإسلام، ولزوم الإتیان بأفراد متعدّدة فی بعضها الآخر، کالصلاة والصوم، فشکّوا فیما إذا لم یرد من قبل الشارع دلیل علی أحدهما، فاختلفوا فی أنّ الصیغة المجرّدة عن القرینة تقتضی المرّة أو التکرار أو لا تقتضی واحداً منهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۸

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: والتحقیق أن یقعا بکلا المعنیین محلّ النزاع، وإن کان لفظهما ظاهراً فی المعنی الأوّل[۲۳۸].

ما اختاره صاحب الفصول فی المسألة

وذهب صاحب الفصول إلی أنّ النزاع لا یکون إلّافی المعنی الأوّل، لأنّه لو ارید بالمرّة والتکرار الفرد والأفراد لکان الأنسب بل اللازم أن یجعل هذا البحث تتمّة للبحث الآتی من أنّ الأمر هل یتعلّق بالطبیعة أو بالفرد، فیقال عند ذلک: وعلی تقدیر تعلّقه بالفرد هل یقتضی التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا یقتضی شیئاً منهما، ولم یحتج إلی إفراد کلّ منهما بالبحث کما فعلوه، وأمّا لو ارید بهما الدفعة والدفعات فلا علقة بین المسألتین، فإنّ للقائل بأنّ الأمر یتعلّق بالطبیعة أن یقول بأنّه للمرّة أو التکرار، بمعنی أنّه یقتضی وجوب إیجادها مرّة واحدة أو مراراً بالمعنی الذی سبق، وأن لا یقول بذلک، وکذا القائل بأنّه یتعلّق بالفرد دون الطبیعة، إذ لیس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد[۲۳۹]، إنتهی.

الکلام حول نظریّة صاحب الفصول فی المقام

وردّه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّه لا علقة بین المسألتین لو ارید بهما الفرد والأفراد أیضاً، فإنّ الطلب[۲۴۰] علی القول بالطبیعة إنّما یتعلّق بها باعتبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۹

وجودها فی الخارج، ضرورة أنّ «الطبیعة من حیث هی لیست إلّاهی» لا مطلوبة ولا غیر مطلوبة، ولهذا الاعتبار کانت مردّدة بین المرّة والتکرار بکلا المعنیین، فیصحّ النزاع فی دلالة الصیغة علی المرّة والتکرار بالمعنیین وعدمها، أمّا بالمعنی الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنی الثانی فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبیعة فی الخارج هو الفرد، غایة الأمر خصوصیّته وتشخّصه علی القول بتعلّق الأمر بالطبائع یلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا

یقوّمه[۲۴۱].

إنتهی کلامه.

وحاصله: أنّ القائل بالطبیعة فی تلک المسألة قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد فی المقام أیضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّدة، والقائل بالطبیعة هناک لو قال بالمرّة مثلًا هاهنا لکان معناه أنّ الفرد الواحد بما هو وجود الطبیعة مطلوب المولی، مع قطع النظر عن خصوصیّاته وتشخّصاته الفردیّة، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد فی تلک المسألة لو قال بالمرّة هاهنا لکان معناه أنّ الفرد الواحد مع ملاحظة جمیع خصوصیّاته الفردیّة مطلوبه، وقس علیه القول بالتکرار.

أقول: ما ذهب إلیه من أنّ الطلب علی القول بالطبیعة إنّما یتعلّق بوجودها وإن کان صحیحاً، إلّاأنّ ما استدلّ به علیه- من قول الفلاسفة: «الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی» بتقریب دلالته علی أنّ الماهیّة لا تکون مطلوبة ولا غیر مطلوبة- باطل، لأنّ مرادهم أنّ الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۰

بالحمل الأوّلی[۲۴۲]، لا بالحمل الشائع، والمقام من قبیل الثانی، لأنّا لا ندّعی أنّ المطلوبیّة جزء ماهیّة الصلاة مثلًا، بل نقول بأنّ الصلاة مصداق من مصادیق مطلوب المولی ومتّحدة معه خارجاً.

وبالجملة: تعلّق الطلب بالطبیعة یکون مثل عروض البیاض للجسم، فکما نقول: الجسم أبیض، بلحاظ عروض البیاض له، نقول أیضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا ندّعی أنّ الطلب دخیل فی ماهیّتها، کما لا یدّعی أحد أنّ البیاض دخیل فی ماهیّة الجسم، فلا یصحّ التمسّک بقول الفلاسفة:

«الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی» لإثبات عدم إمکان تعلّق الطلب بالطبیعة، لأنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الماهیّة فی مقام ذاتها لیست إلّاهی، ویسلب عنه فی هذا المقام جمیع ما لا دخل له فی قوامها، وهذا لا ینافی اتّصافها بأوصاف خارجة عن حقیقة ذاتها محمولة علیها بالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتّحاد فی الوجود.

علی أنّه لا فرق بین تعلّق الطلب بالماهیّة وتعلّق الوجود بها بالنسبة إلی‌القاعدة الفلسفیّة المذکورة، لأنّ الماهیّة من حیث هی کما لا تکون مطلوبة ولا- غیر مطلوبة، کذلک لا- تکون موجودة ولا- غیر موجودة، کما اعترف به المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مواضع اخری من کلامه، فقول الفلاسفة: «الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی» لو سدّ طریق إضافة الطلب إلی الماهیّة لسدّ طریق إضافة الوجود إلیها أیضاً، ولم ینحلّ إشکال تعلّق الطلب بالماهیّة بجعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۱

الوجود واسطةً بینهما، کما فعل صاحب الکفایة رحمه الله.

فعلی هذا ماذا یدلّ علی أنّ متعلّق الطلب أو البعث والتحریک هو الوجود؟

نسب إلی صاحب الفصول رحمه الله أنّه جزء مدلول الهیئة، فمفادها هو البعث والتحریک الاعتباری إلی الوجود.

وفیه: أنّه لا دلیل علیه فی معجم من معاجم اللغة، إذ لا یستفاد منها أزید من البعث والتحریک الاعتباری.

والحقّ أنّ کون متعلّق الأمر هو الوجود یستفاد من طریق الدلالة الالتزامیّة العقلیّة والعرفیّة، لا من طریق الدلالة الوضعیّة اللفظیّة.

توضیح ذلک: أنّک إذا أدخلت ابنک فی الدار قهراً بالبعث الحقیقی، ثمّ قلت:

«بعثت ابنی إلی الدار» لم یکن فی ألفاظ هذه الجملة من الوجود عین ولا أثر، ولکنّ العقل یفهم أنّ الذی تحقّق إنّما هو کون ابنک فی الدار ووجوده فیها.

والأمر کذلک أیضاً بالنسبة إلی البعث والتحریک الاعتباری، فإنّه وإن کان أمراً اعتباریّاً، إلّاأنّه لابدّ للاعتباریّات أیضاً من أساس تتعلّق به، ألا تری أنّه لا یعتبر الملکیّة بدون المالک والمملوک، ولا الزوجیّة بدون الزوجین، فإذا قال المولی مثلًا: «اضرب زیداً» فلا الهیئة

تـدلّ على وجود الضـرب بالدلالـة اللفظيّـة ولاـ المـادّة، بـل يفهم عقلًا، فإنّ العقل إذا لاحظه يحكم بأنّ المولى بعث عبـده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلك.

والحاصـل: أنّ مـا ذهب إليه المحقّق الخراسـانى من أنّ القـائلين بتعلّق الأـوامر بالطبـائع أرادوا وجود الطبائع لا نفسـها حقّ، لكن لا لما ذكره من القاعدة الفلسـفيّة المتقدّمة، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلالة الوضـعيّة اللفظيّة، بل لأجل الدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۲

التحقيق حول دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

وبـذلك يظهر أنّه لا مجال للقول بدلالة صـيغة «افعل» على المرّة أو التكرار، لأنّ كلام الاصوليّين ظاهر فى أنّ النزاع فى الدلالة اللفظيّة حيث عنونوا البحث بأنّ «صـيغة الأمر هل تـدلّ على المرّة أو التكرار أم لا» فمحلّ النزاع بينهم إنّما هو الدلالـة اللفظيّـة الوضـعيّة، مع أنّ المرّة والتكرار بمعنى الوجود الواحـد والوجودات المتعـدّدة، وقـد عرفت أنّالصـيغة لاـ تـدلّ على أصل الوجود، لا بمادّتها ولا بهيئتها، فضلًا عن دلالتها على وصفه، أعنى قيد الوحدة والتعدّد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسّك بحكم العقل لإثبات المرّة أو التكرار- كما تمسّكنا به لإثبات أصل الوجود- وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الاصوليّين، لما عرفت من أنّهم يتنازعون فى الدلالة الوضعيّة اللفظيّة لا فى الدلالة الالتزاميّة العقليّة.

قلت: لا مجال لهـذا، فإنّ العقل وإن كان يحكم بكون متعلّق الأمر وجود الطبيعـة لا نفسـها بالتقريب المتقـدّم، إلّاأنّه لا وجه لأن يحكم بأنّ هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعدّدة كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة.

وأمّا بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مـدلول الهيئـة فيمكن أن يقال: إنّ الوجود الـذى هو مـدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعدّدة، أو لا تدلّ على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئة ممنوع كما عرفت، هذا أوّلًا.

وثانياً: سلّمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۳

قيـد الوحـدة أو التكرار، فإنّها تسـتلزم تقييـد معنى الهيئـة، وهو معنى حرفى ملحوظ بلحاظ آلى، وتقييده يسـتدعى أن يتعلّق به اللحاظ الاستقلالى، ولا يمكن الجمع بينهما فى شىء واحد من جهة واحدة كما عرفت فى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

والحاصل: أنّه لا مجال للقول بالمرّة أو التكرار فى المقام.

هل الإتيان بأفراد دفعيّة امتثال واحد أو متعدّد؟

وعلى مـا اخترنـاه من أنّ الصـيغة تـدلّ على البعث نحو الماهيّـة من دون أن تـدلّ على المرّة أو التكرار فلاـ إشـكال فى تحقّق الامتثـال بإيجاد فرد منها، لأنّ الفرد تمام الماهيّة لا بعضـها، ولا إشـكال أيضاً فى تحقّق أصل الامتثال بإيجاد أفراد متعدّدة دفعةً. وإنّما الإشـكال فى أنّها هل تكون امتثالًا واحـداً، فلا يسـتحقّ إلّامثوبة واحدة، أو امتثالات عديدة، فيسـتحقّ مثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممتثل؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:

فذهب سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الأوّل[۲۴۳]، وسيّدنا الاسـتاذ البروجردى رحمه الله إلى الثانى[۲۴۴]، ونسب إلى المحقّق الخراسـانى رحمه الله أنّه اختـار الثـالث فى مجلس درسه وقـال: إنّ هـذا تـابع لغرض المكلّف، فـإن أراد بإيجـاد هـذه الأـفراد

المتعدّدة العرضيّة امتثالًا واحداً يحسب له كذلك، وإن قصد به امتثالات متعدّدة يحسب له كذلك أيضاً.

لكن ظاهر الكفاية أنّه امتثال واحد مطلقاً[۲۴۵]، كما ذهب إليه الإمام رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۴

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

واستدلّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على تعدّد الامتثال بأنّ الطبيعة متكثّرة بتكثّر الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعة، ولمّا كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرّة أو التكرار، فحينئذٍ إذا أتى المكلّف بأفراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب فى ضمن كلّ فرد مستقلّاً، فيكون كلّ امتثالًا برأسه، ونظير ذلك الواجب الكفائى، حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلّفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقى، وأمّا لو أتى به عدّة منهم دفعةً يعدّ كلّ واحد ممتثلًا، ويحسب لكلٍّ امتثال مستقلّ، لا أن يكون فعل الجميع امتثالًا واحداً[۲۴۶].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمينى رحمه الله فى كلام السيّد البروجردى قدس سره

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلى اللّه مقامه» بأنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة التكليف وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها، ضرورة أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبيعة.

وبالجملة: كلّما كان التكليف متعدّداً يتعدّد الامتثال والمخالفة أيضاً، ويترتّب عليه تعدّد استحقاق المثوبة والعقوبة.

وتعدّد التكليف قد يكون بتعدّد الخطاب والمتعلّق، كما فى «أقيموا الصلاة»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۵

و «آتوا الزكاة» فالتكليف بإقامة الصلاة غير التكليف بإتياء الزكاة، وقد يكون بخطاب واحد متعلّق بعامّ استغراقى، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» فإنّه ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بتعداد أفراد العالم، وقد يكون بتوجيه الخطاب إلى أشخاص متعدّدة، بحيث يعدّ كلّ واحد منهم مكلّفاً مستقلّاً، كالواجب الكفائى، فإنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد المكلّفين، ويؤيّده أنّهم لو تركوه لعوقبوا جميعاً، فلو لم يكن التكليف متعدّداً لما تعدّدت العقوبة.

والتكليف ليس فيما نحن فيه متعدّداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة.

وبما تقدّم ظهر بطلان قياس المقام بالواجب الكفائى، فإنّ التكليف هناك متعدّد بتعداد المكلّفين كما عرفت آنفاً، ولكن لو أتى به بعضهم متقدّماً على الباقين يعدّ هو ممتثلًا، ويسقط تكاليف الباقين، إذ لم يبق مورد لامتثالهم، وأمّا لو أتى به عدّة منهم دفعةً يعدّ كلّ واحد منهم ممتثلًا للتكليف المتوجّه إلى نفسه، ويستحقّ كلّ منهم مثوبةً مترتّبةً على امتثاله[۲۴۷].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو كلام جيّد.

نقد التفصيل المنسوب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأمّا التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفاية فهو أوضح بطلاناً من كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، ضرورة أنّ وحدة الامتثال وتعدّده لا يدوران مدار قصد المكلّف، بل يدوران مدار وحدة التكليف وتعدّده، كما عرفت.

والحاصل: أنّ إيجاد أفراد عرضيّة من الطبيعة المأمور بها لا يعدّ إلّاامتثالًا واحداً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ لهذا النحو من الامتثال مزيّة على ما يتحقّق بفرد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۶

واحد، کمزیّة الصلاة فی المسجد علی الصلاة فی البیت مع کون کلّ منهما امتثالًا واحداً.

هذا کلّه فیما إذا أوجد الأفراد دفعةً.

البحث حول الإتیان بأفراد المأمور به الطولیّة

وأمّا إذا أوجد فرداً من الطبیعة فهل له أن یأتی بفرد آخر بدلًا عن الأوّل، فیتبدّل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو یأتی به بداعی أن یکون کلا الفردین امتثالًا واحداً، أم لا؟[۲۴۸]

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

فصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ذلک بین ما إذا حصل الغرض الأقصی بالامتثال الأوّل، وبین ما إذا لم یحصل بقوله:

والتحقیق أنّ قضیّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتیان بها[۲۴۹] مرّة فی ضمن فرد أو أفراد ... لا- جواز الإتیان بها مرّة أو مرّات، فإنّه مع الإتیان بها مرّة لا محالة یحصل الامتثال، ویسقط به الأمر فیما إذا کان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصی[۲۵۰]، بحیث یحصل بمجرّده، فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیاً بداعی امتثال آخر[۲۵۱]، أو بداعی أن یکون الإتیانان امتثالًا واحداً، لما عرفت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۷

من حصول الموافقة بإتیانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا یبقی مجال لامتثاله أصلًا، وأمّا إذا لم یکن الامتثال علّة تامةً لحصول الغرض، کما إذا أمر بالماء لیشرب أو یتوضّأ، فأتی به ولم یشرب أو لم یتوضّأ فعلًا، فلا یبعد صحّة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، کما کان له ذلک[۲۵۲] قبله علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء[۲۵۳]، إنتهی کلامه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّه خلط بین غرض المولی المترتّب علی وجود المأمور به فی الخارج من دون دخل شیء آخر فیه، کتمکّنه من الماء فی المثال، وبین غرضه المترتّب علی فعل نفسه، کرفع العطش أو حصول الطهارة، حیث إنّهما یتوقّفان علی فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضّی زائداً علی وجود المأمور به، ومن الطبیعی أنّ المکلّف لا- یکون مأموراً بإیجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختیاره، فالواجب علی المکلّف لیس إلّاتمکین المولی من الشرب أو التوضّی، بتهیئة مقدّماتهما له، وهو یحصل بمجرّد الامتثال الأوّل.

وکیف کان، فإن حصل الغرض المترتّب علی وجود المأمور به بالامتثال الأوّل وسقط الأمر فلم یعقل الامتثال الثانی إلّاتشریعاً، وإن لم یحصل وجب الإتیان بفرد آخر ثانیاً، وعلی کلا التقدیرین فلا معنی لجواز الامتثال الثانی أصلًا.

هذا تمام الکلام فی المرّة والتکرار.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۹

فی الفور والتّراخی

المبحث الثامن: فی الفور والتّراخی

اشارة

لا یخفی علیک أنّ المراد بدلالتها علی التراخی هو تقیید مدلولها به، بحیث یکون التراخی واجباً لا جائزاً، کما أنّ المراد بدلالتها علی

الفور أيضاً ذلك، والمراد بعدم دلالتها على أحدهما عدم كون مدلولها مقيّداً بالفور ولا بالتراخي.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ قضيّة إطلاقها جواز التراخي ليس قولًا به.

وجميع ما مرّ في مبحث المرّة والتكرار حول أنّ النزاع هل هو في تقييد المادّة أو الهيئة أو الصيغة المركّبة منهما جارٍ هنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

نعم، لا يجري هاهنا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في تلك المسألة من امتناع تقييد الهيئة بالتكرار، مستدلّاً بأنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث المتعدّد على نحو التأسيس، وعدم جريانه في المقام واضح لا يحتاج إلى البيان.

وأمّا ما أفاده في آخر كلامه من أنّ تقييد الهيئة بالمرّة أو التكرار مستلزم لتعلّق لحاظين مختلفين بشيء واحد فهو جارٍ في المقام أيضاً، كما يجري هنا سائر المباحث المتقدّمة هناك، فلا نطيل الكلام بتكرارها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۰

بيان ما هو المختار في المسألة

والحقّ ما عليه المحقّقون من عدم دلالتها على الفور ولا على التراخي.

لأنّ المتبادر منها هو البعث والتحريك الاعتباري إلى الماهيّة، فلا تدلّ عليهما لا بهيئتها ولا بمادّتها، ولابدّ في التقييد بأحدهما من دلالة اخرى.

بيان أدلّة القائلين بالفور ونقدها

وكلّ من ذهب إلى الفور تسلّم أيضاً عدم دلالة الصيغة عليهما لغةً، ولكنّهم أقاموا أدلّة خارجيّة لإثبات وجوب الفور في خصوص الأوامر الشرعيّة:

منها: أنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته التكوينيّة، فكذلك المأمور به لابدّ من إتيانه عقيب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سبب شرعي لتحقّق المأمور به. وقد عرفت في مبحث التعبّدي والتوصّلي أنّ هذا ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمه الله[۲۵۴].

وفيه: أنّ تشبيه التشريع بالتكوين مطلقاً بحيث يكون وجه الشبه جميع الأوصاف الموجودة في المشبّه به لا دليل عليه، بل ممنوع، لما عرفت[۲۵۵] من أنّ عدم انفكاك المعلول عن علّته إنّما هو لكون العلّة التامّة كافية في تحقّقه، فلا يعقل الانفكاك.

نعم، قد يزيل الخالق «جلّ جلاله» علّيّتها، كما أزالها عن النار في قصّة إبراهيم عليه السلام.

وأمّا انفكاك المعلول عن علّته مع بقاء العلّيّة فغير معقول. هذا في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۱

التكوينيّات.

وأمّا البعث والتحريك الاعتباري الذي هو من التشريعيّات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي، بل هو واقع في الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب قبله حالي ولكنّ الواجب استقبالي[۲۵۶].

فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور في امتثال الأوامر الشرعيّة.

ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»[۲۵۷]، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»[۲۵۸].

وتقريب الاستدلال بآية الاستباق أنّها ظاهرة في وجوب الاستباق إلى‌الخيرات التي منها الإتيان بالمأمور به، وأمّا آية المسارعة فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعة إلى سبب المغفرة، لأنّ نفس المغفرة هي فعل اللّه سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعة إلى فعل

الغیر، وعلیه فسبب المغفرة عامّ یشمل التوبة وفعل المأمور به، لأنّه أیضاً یوجب المغفرة بمقتضی قوله تعالی: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئَاتِ»[۲۵۹].

ویمکن الجواب عن الاستدلال بالآیتین بوجوه:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۲

۱- أنّ الأمر فی آیة المسارعة إرشادی، فلا یستفاد منه الوجوب الشرعی، والدلیل علی إرشادیّته أنّ قوله تعالی: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» معطوف علی «مَغْفِرَةٍ»، والعطف ظاهر فی کون المعطوف مغایراً للمعطوف علیه غیر مفسّر له، وعلی هذا فالأمر بالمسارعة إلی الجنّة إرشاد إلی حکم العقل بحسن المسارعة إلیها بالإتیان بالتکالیف الشرعیّة، إذ لا یمکن القول بأنّ لنا مضافاً إلی التکالیف المتعلّقة بالواجبات- کالصلاة والصوم ونحوهما- تکلیفین مولویّین آخرین: أحدهما: وجوب المسارعة إلیها، والآخر وجوب المسارعة إلی الجنّة، فتعلّق الأمر بالمعطوف فی الآیة إرشادی بلا إشکال، فلا محالة کان تعلّقه بالمعطوف علیه أیضاً کذلک، لعدم تکرّره، فلا یمکن إرادة المولویّة منه بالنسبة إلی المعطوف علیه، والإرشادیّة بالنسبة إلی المعطوف.

بخلاف قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ»[۲۶۰] حیث إنّ الأمر الأوّل إرشادی والثانی مولوی.

هذا الجواب مختصّ بآیة المسارعة، ولا یجری فی آیة الاستباق.

۲- أنّ الآیتین تختصّان بالواجبات الکفائیّة.

توضیح ذلک: أنّ «سارعوا» من باب المفاعلة، وهو بین الاثنین، فلابدّ من أن یکون متعلّقه شیئاً قابلًا للمسابقة والمسارعة إلیه، وهذا ینحصر فی الواجبات الکفائیّة التی ترکها یوجب استحقاق الجمیع للعقوبة، وفعلها لا یوجب إلّااستحقاق الفاعل فقط للمثوبة، فاللّه سبحانه أراد أن یتحقّق المسارعة بین المکلّفین فی هذه الواجبات بحیث یجتهد کلّ منهم أن یسبق إلیها غیره وینال إلی ثوابها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۳

وآیة الاستباق وإن لم تکن بهیئتها مقتضیة لذلک، حیث إنّ باب الافتعال لا یقتضی کون الفعل بین الاثنین، إلّاأنّها بمادّتها تقتضیه، لأنّ السبق فی مقابل اللحوق، فلا یصدق إلّافیما إذا کان فی مقابل السابق لاحق.

لا یقال: إذا دلّت الآیتان علی وجوب الفور فی الواجبات الکفائیّة، فبعدم القول بالفصل یتمّ المطلوب فی الواجبات العینیّة أیضاً.

فإنّه یقال: إنّ صیغة «افعل» وإن کانت ظاهرة فی الوجوب لو خلّیت وطبعها، إلّاأنّ لنا فی المقام قرینة علی عدم کونها فی الآیتین للوجوب، وهی أنّ وجوب المسارعة والاستباق هاهنا یستلزم أن یستحقّ کلّ من سبق غیره إلی فعل واجب من الواجبات الکفائیّة مثوبتین: إحداهما لإطاعة الأمر المتعلّق بنفس ذلک الواجب، والاخری لإطاعة الأمر المتعلّق بالمسارعة والاستباق إلیه، وهذا واضح البطلان.

فلابدّ من حمل الآیتین علی الاستحباب حتّی فی موردهما الذی هو الواجبات الکفائیّة. هذا أوّلًا.

وثانیاً: سلّمنا دلالتهما علی الوجوب، ولکن دلالتهما علی الفور ممنوعة، لأنّه غیر المسارعة والاستباق، ألا تری أنّه لو مات صدیقک مثلًا ولم یطّلع علی موته غیرک، ولکنّک لم تقم بتجهیزه بمجرّد اطّلاعک علی موته، بل أخّرت تجهیزه ثلاثة أیّام مثلًا، لصدق علی فعلک الواقع فی‌الیوم الثالث المسارعة والاستباق دون الفوریّة؟

وحاصل هذا الجواب الثانی: أنّ مورد الآیتین هو الواجبات الکفائیّة أوّلًا، ولا تدلّان علی الوجوب ثانیاً، ولا ملازمة بین وجوب المسارعة والاستباق وبین وجوب الفور ثالثاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۴

۳- أنّه لا ریب فی دلالة آیة الاستباق علی العموم، لأنّ «الخیرات» جمع محلّی باللّام، وهو یفید العموم، ولکنّ الخیرات لا تنحصر فی الواجبات، بل تعمّ المستحبّات أیضاً، ولا یمکن القول بوجوب الفور فی المستحبّات، فالأمر دائر بین خروجها من الآیة تخصیصاً، بل

خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.

وأمّا آية المسارعة فلا تفيد العموم أصلًا، لأنّ كلمة «مغفرة» فيها نكرة موصوفة، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربّكم»، ولا ريب فى عدم دلالة النكرة الموصوفة على العموم.

إن قلت: الآية من قبيل النكرة المضافة، لما تقدّم فى توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفرة من ربّكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.

قلت: أوّلًا: فعل الغير على قسمين: قسم لا يرتبط بالمأمور أصلًا، فلا يعقل تعلّق الأمر به، كالخلق الذى هو فعل اللَّه تعالى، ولا صلة له بالإنسان أصلًا، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلّق الأمر به، والمقام من قبيل الثانى، لأنّ المغفرة وإن كانت فعل اللَّه سبحانه، إلّاأنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف فى الآية.

وثانياً: أنّ النكرة المضافة أيضاً لا تفيد العموم.

على أنّها لو كانت مفيدة له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين فى الكلام، وأمّا فى مثل المقام الذى ظاهره من قبيل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۵

النكرة الموصوفة وباطنه من قبيل النكرة المضافة بلحاظ اللفظ المقدّر فهل يعامل معه معاملة الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانية؟ فيفيد، يحتاج إلى تأمّل فيما تقتضيه أدبيّات العرب لكى يتّضح الحال فى المسألة.

ويؤيّد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسّرين فى تفسير المغفرة، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليوميّة، وقال بعض آخر: هى صلاة الجماعة والحضور فى الصفّ الأوّل منها، وقيل: هى تكبيرة الإحرام من قبل المأمومين عقيب تكبيرة الإمام، وقيل: هى الجهاد فى سبيل اللَّه، وفسّرها بعضهم بالتوبة، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلك، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسّرون عنه إلى المصاديق.

وبالجملة: لا تدلّ آية المسارعة على العموم حتّى يدّعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.

على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم فى آية الاستباق، لشمولها للمستحبّات أيضاً، لأنّها سبب للمغفرة كالواجبات[۲۶۱]، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم فى آية الاستباق أيضاً.

ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآية الاستباق بأنّ فيها قرينةً عقليّةً دالّةً على عدم إرادة الوجوب، وهى أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۶

قدّموها، وحيث إنّ تقديم شىء يلازم تأخير شىء آخر، ولم يلحظ فى الآية تقديم الخيرات على غيرها، فلا محالة اريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أنّ المكلّف أيضاً لا يقدر على غير ذلك فى مقام العمل، فإنّه لا يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات فى زمن واحد، فالاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرها فى الأزمنة اللاحقة، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبة إليها، مع أنّه لا مزيّة للخيرات السابقة على الخيرات اللاحقة، لأنّ ملاك وجوب الاستباق إنّما هو نفس الخيريّة، وهذا موجود فى جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وفيه أوّلًا: أنّ الآية ظاهرة فى ملاحظة السبق واللحوق بالنسبة إلى المكلّفين فى كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبة إلى أفراد الخيرات بملاحظة جميعها معاً، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً، ولذلك قلنا باختصاص الآية بالواجبات الكفائيّة.

وثانیاً: أنّ القرینة العقلیّة لا توجب رفع الید عن ظهور الآیة فی الوجوب، بل توجب کون المقام من مصادیق باب التزاحم، فإن کان بعض الخیرات معلوم الأهمّیّة أو محتملها فلابدّ من تقدیمه، وإلّا فیتخیّر بینها، کما هو مقتضی باب التزاحم.

علی أنّ المستشکل لم یبیّن المراد من الآیة بعد عدم إرادة الوجوب منها.

فإن کان غرضه حملها علی الاستحباب فالإشکال متوجّه إلیه أیضاً طابق النعل بالنعل، فإنّ استحباب الاستباق إلی بعض الخیرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلی بعضها الآخر، وهو محال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۷

وإن کان غرضه حملها علی الإرشاد إلی حکم العقل بحسن الاستباق إلی‌الخیرات، فمضافاً إلی ورود الإشکال علیه أیضاً، یرد علیه أنّ الأمر لا یکون إرشادیّاً إلّاإذا کان متعلّقاً بنفس ما تعلّق به حکم العقل، والمقام لیس کذلک، لأنّ العقل یحکم بحسن الاستباق إلی الخیرات فی مقابل ترکها أو الاشتغال بغیرها، ولکن لا یحکم بحسن الاستباق إلی بعض الخیرات بالقیاس إلی بعضها الآخر کما هو مفروض هذا المستشکل فی تفسیر الآیة الشریفة.

وحاصل ما تقدّم أنّ الأمر لا یدلّ علی الفور، ولا علی التراخی، لا وضعاً، ولا بدلالة خارجیّة.

تتمّة

بناءً علی القول بالفور بأحد النحوین، فلو عصی المکلّف وأخلّ بالفوریّة فهل یجب علیه الإتیان بالمأمور به فی الزمان الثانی والثالث وهکذا، أم یسقط التکلیف رأساً؟ وجهان مبتیّان علی أنّ مفاد الصیغة علی هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده[۲۶۲]؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دلیل علی إثبات أحد الطرفین.

فیکون المرجع هو الإطلاق القاضی بعدم الوجوب فی الزمن الثانی لو تمّت مقدّمات الحکمة، لأنّ أصل ثبوت التکلیف کما یحتاج إلی البیان، کذلک ثبوته فی الزمن الثانی أیضاً یحتاج إلیه، وفرض أنّه لم یبیّنه مع کونه فی مقام البیان، فلا یثبت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۸

وإلّا فالمرجع عندی هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصادیق القسم الثانی من استصحاب الکلّی، لأنّ منشأ الشکّ هو أنّ التکلیف الذی کان ثابتاً قطعاً هل کان بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، والتکلیف مرتفع قطعاً علی الأوّل، وباقٍ جزماً علی الثانی، فیستصحب.

هذا تمام الکلام فی الفور والتراخی، وبه تمّ مباحث الفصل الثانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۹

فی الإجزاء

الفصل الثالث فی الإجزاء

البحث حول عنوان المسألة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله عنون البحث بأنّ الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الإجزاء أم لا؟[۲۶۳] ولکنّ صاحب الفصول عنونه بأنّ الأمر بالشیء هل یقتضی الإجزاء إذا أتی به المأمور علی وجهه أو لا؟[۲۶۴] وما ذکره صاحب الکفایة عنوان صحیح معقول، لکنّه لا یرتبط بمباحث الألفاظ التی ذکروه فی ضمنها، وأمّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن کان من مصادیق مباحث الألفاظ إلّاأنّه محلّ إشکال.

توضیح ذلک: أنّ «الاقتضاء» بناءً علی عنوان صاحب الکفایة، بمعنی السببیّة، فیکون المعنی أنّ الإتیان بالمأمور به فی الخارج علی

وجهه هل هو سبب للإجزاء- أی لعدم وجوب الإعادة والقضاء- أم لا؟ وهذا بحث معقول صحیح عند جمیع المتنازعین فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۰

وأمّا بناءً علی ما ذکره صاحب الفصول ف «الاقتضاء» بمعنی الدلالة، فیکون المعنی أنّ الأمر بالشیء هل یدلّ علی أنّ المکلّف إذا أتی بالمأمور به لا یجب علیه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظیّة ثلاثة علی ما قال به المنطقیّون: المطابقة، والتضمّن، والالتزام.

ولا ریب فی انتفاء الاولی فی المقام، ضرورة أنّا حینما نسمع قوله تعالی:

«أَقِیمُوا الصَّلاةَ»[۲۶۵] مثلًا لا یتبادر إلی أذهاننا أنّ المخاطبین إذا أتوا بالصلاة علی وجهها لا یجب علیهم الإعادة والقضاء، فأین الدلالة المطابقیّة؟

علی أنّه تقدّم أنّ صیغة «افعل» تدلّ علی الوجوب، ولو کان ما جاء فی عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأمّا الثانیة- أعنی الدلالة التضمّنیة- فیرد علیها أیضاً الإشکال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذکره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضرورة أنّ قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» مثلًا لا یدلّ إلّاعلی وجوب إقامة الصلاة، وأمّا مسألة أنّ المکلّف إذا أتی بها لا یجب علیه الإعادة والقضاء فهی أجنبیّة عن مدلول الآیة.

وأمّا الالتزام فیمکن توجیهه بأنّ الصیغة تدلّ بالدلالة الالتزامیّة علی وجود مصلحة فی المأمور به، والعقل یستقلّ بأنّ المکلّف إذا أتی به بجمیع أجزائه وشرائطه حصّل تلک المصلحة، فلا یجب علیه الإعادة والقضاء، فیتمّ المطلوب، وهو دلالة الأمر علی الإجزاء بالدلالة اللفظیّة الالتزامیّة.

ولکن یرد علیه أوّلًا: أنّ بعض الناس کالأشاعرة ینکرون کون الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۱

والنهی تابعین للمصلحة والمفسدة الموجودتین فی المأمور به والمنهی عنه، بل القائلون به أیضاً لا یقولون به فی جمیع الموارد، ألا تری أنّ صاحب الکفایة رحمه الله قال: قد لا تکون فی متعلّق الأمر مصلحة، ولا فی متعلّق النهی مفسدة، بل المصلحة فی نفس الأمر والنهی، کالأوامر الاختباریّة والاعتذاریّة[۲۶۶].

وثانیاً: أنّهم اختلفوا فی أنّ الدلالة الالتزامیّة اللفظیّة هل هی مختصّة بما إذا کان اللزوم بیّناً بالمعنی الأخصّ، أی الذی یلزم فیه تصوّر اللازم بمجرّد تصوّر الملزوم[۲۶۷]، أو تعمّ البیّن بالمعنی الأعمّ أیضاً، وهو الذی ینتقل فیه الذهن إلی الملازمة بعد تصوّر اللازم والملزوم کلیهما، والمقام علی فرض تحقّق الملازمة من قبیل الثانی، أعنی اللزوم البیّن بالمعنی الأعمّ، إذ لا ینتقل أذهاننا إلی الملازمة بین الأمر وبین المصلحة الواقعة فی متعلّقه إلّابعد تصوّر کلیهما، وقد عرفت أنّهم اختلفوا فی کونه من مصادیق الدلالة اللفظیّة الالتزامیّة.

والحاصل: أنّ الصحیح ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی عنوان المسألة، وإن کان خارجاً عن مباحث الألفاظ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۲

تحریر محلّ النزاع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقیق المقام یستدعی الکلام فی موضعین:

الأوّل: أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی أو الثانوی أو بالأمر الظاهری[۲۶۸] هل یقتضی الإجزاء عن التعبّد بنفس ذلک الأمر ثانیاً أم لا؟

وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟

الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلّى متيمّماً لفقد الماء أن يعيد صلاته فى الوقت أو يقضيها خارجه بالطهارة المائيّة بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلّى الجمعة فى يومها متمسّكاً بخبر موثّق دالّ على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلّى الظهر أداءً فى الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأنّ صلاة الظهر كانت واجبةً لا الجمعة، وأمّا لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء فى الصورة الاولى، وصلاة الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف فى الصورة الثانية.

والفرق بين الموضعين من وجهين:

١- أنّ الموضع الأوّل من هذا البحث يعمّ الأوامر الثلاثة: الواقعى الاختيارى، والواقعى الاضطرارى، والظاهرى، بخلاف الموضع الثانى، فإنّه مختصّ بالقسمين الأخيرين ولا يعمّ الأمر الواقعى الاختيارى كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۳

۲- أنّ البحث فى الموضع الأوّل عقلىّ، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن التعبّد بأمره ثانياً أو لا يقتضى، بخلاف الموضع الثانى، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم- بعد رفع العذر- بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلّى المكلّف متيمّماً، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع، بل لابدّ هاهنا من ملاحظة دليل الأمر الاضطرارى، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ودليل حجّيّة الأمارات، كجملة «صدّق العادل» مثلًا الدالّة على حجّيّة خبر الواحد، ودليل حجّيّة الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وملاحظة أنّ هذه الأدلّة هل تدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى والظاهرى يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟

فالبحث فى الموضع الثانى لفظىّ لملاحظة الأدلّة اللفظيّة فيه.

والعنوان الجامع لكلا الموضعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا» كما عبّر به صاحب الكفاية، فلا يحتاج كلّ واحد منهما إلى عنوان من البحث مختصٍ به.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المهمّ فى مبحث الإجزاء إنّما هو الموضع الثانى منه، وأمّا الموضع الأوّل فلا ريب ولا خلاف بيننا فى الإجزاء فيه، لاتّفاق الكلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر. نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعرة.

إن قلت: إذا كان المهمّ فى هذا البحث هو الموضع الثانى فقط، وتقدّم أنّه بحث لفظىّ لا عقلىّ فلعلّ المناسب له هو العنوان المذكور فى «الفصول» لا ما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۴

فى «الكفاية»، لما تقدّم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: كلّا، فإنّ صاحب الفصول جعل البحث فى دلالة صيغة الأمر على الإجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبة إلى الموضع الثانى إنّما هو لفظيّة النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطرارى أو الظاهرى، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذى فى كلامه مغاير للفظ الذى نحن أردناه.

إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض فى تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.

بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر- كما قال صاحب الكفاية- أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك ا لنهج شرعاً وعقلًا مثل أن يؤتى به بقصد التقرّب فى العبادة.

لا خصوص الکیفیّة المعتبرة فی المأمور به شرعاً، فإنّه علیه یکون «علی وجهه» قیداً توضیحیّاً، وهو بعید[۲۶۹].

وأمّا استشکاله علیه بقوله: «مع أنّه یلزم خروج التعبّدیّات عن حریم النزاع بناءً علی المختار کما تقدّم من أنّ قصد القربة من کیفیّات الإطاعة عقلًا، لا من قیود المأمور به شرعاً»[۲۷۰] فلا یتمّ.

لأنّ أوّل من قال باستحالة أخذ قصد القربة فی المأمور به هو الشیخ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۵

الأعظم الأنصاری رحمه الله، وتبعه فی ذلک تلامذته منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله، وأمّا من تقدّم علی الشیخ من الاصولیّین فاعتقدوا بأنّ قصد التقرّب من قیود المأمور به شرعاً، فکیف یصحّ الاستدلال علی أنّ المراد من «وجهه» فی عنوان البحث ما ذکره، لا خصوص الکیفیّة المعتبرة فی المأمور به شرعاً بأنّه مستلزم لخروج التعبّدیّات عن حریم النزاع؟!

ولکن مع ذلک لا یصحّ أن یُراد من «وجهه» خصوص الکیفیّة المعتبرة فی المأمور به شرعاً، لبُعد کونه قیداً توضیحیّاً کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

کما لا یصحّ أن یراد به الوجه[۲۷۱] المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّافی خصوص العبادات لا مطلق الواجبات[۲۷۲]، لا وجه لاختصاصه بالذکر علی تقدیر الاعتبار، فلابدّ من إرادة ما یندرج فیه من المعنی، وهو ما ذکرناه کما لا یخفی[۲۷۳].

حول کلمة «الاقتضاء»

ثانیها: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلّیّة والتأثیر، لا بنحو الکشف والدلالة، لأنّ الدلالة إنّما هی صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع فی عنوان البحث هو الإتیان بالمأمور به، وهو لیس بلفظ.

إن قلت: هذا إنّما یکون کذلک بالنسبة إلی أمره، وأمّا بالنسبة إلی أمر آخر، کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری بالنسبة إلی الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۶

الاختیاری أو الواقعی فالنزاع فی الحقیقة فی دلالة دلیلهما علی اعتباره بنحو یفید الإجزاء أو بنحو آخر لا یفیده.

قلت: النزاع فیهما أیضاً إنّما هو فی أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری هل هو علّة عقلًا للإجزاء بالنسبة إلی الأمر الاختیاری أو الواقعی أم لا؟ غایته أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف فی دلالة دلیلهما هل أنّه علی نحو یستقلّ العقل بأنّ الإتیان به موجب للإجزاء ویؤثّر فیه وعدم دلالته؟ بخلاف النزاع فی إجزاء الإتیان بالمأمور به بکلّ أمر بالنسبة إلی نفس ذلک الأمر، حیث إنّه لا یرتبط بدلالة الأدلّة اللفظیّة أصلًا.

وبالجملة: النزاع فی کلا الموضعین إنّما هو فی أنّ الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل هو مؤثّر فی الإجزاء وعلّة له عقلًا أم لا، وإن کان هذا النزاع فی أحدهما مسبّباً عن نزاع لفظی آخر دون الآخر[۲۷۴].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

لیس الاقتضاء الواقع فی تحریر محلّ البحث بمعنی العلّیّة والسببیّة بحیث یکون إتیان المأمور به فی الخارج بحدودها[۲۷۵] مؤثّراً فی الإجزاء بأیّ معنی فسّر، وظنّی أنّ ذلک واضح؛ لانتفاء العلّیّة والتأثیر فی المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنی اللغوی أعنی الکفایة أم

بشیء آخر من سقوط الأمر أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۷

الإرادة، أمّا على الأوّل: فلأنّ الکفایة عنوان انتزاعی لا یقع مورد التأثّر والتأثیر، والعجب من المحقّق الخراسانی حیث جمع بین الالتزام بکون الاقتضاء بمعنی العلّیّة وبین القول بأنّ الإجزاء هو الکفایة. وأمّا على الثانی: فلأنّ الإتیان لیس علّة مؤثّرة فی سقوط الأمر، کما أنّ السقوط والإسقاط لیسا من الامور القابلة للتأثیر والتأثّر الذین هما من خصائص التکوین، وأمّا الإرادة فالأمر فیها أوضح، لأنّ الإتیان لا یصیر علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا فی الإرادات التکوینیّة ولا فی المولویّة التی یعبّر عنها بالتشریعیّة، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغایة والمقصود مع مبادٍ اخر علّة لانقداح الإرادة فی لوح النفس، کما أنّه بنعت کونه موجوداً فی الخارج من معالیل الإرادة، فلا یعقل أن یکون المعلول بوجوده طارداً لوجود علّته[۲۷۶].

وأقصی ما یتصوّر لسقوط الإرادة من معنی صحیح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنی أنّ الإرادة کانت من بدء الأمر مغیّاة ومحدودة بحدّ خاصّ، فعند وصولها إلیه لا اقتضاء لها فی البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتیان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها کما هو قضیّة العلّیّة، کما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ینفد اقتضاء بقائه، فیسقط لذلک، کما هو الحال فی إرادة الفاعل المتعلّقة بإتیان شیء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلّیّة الفعل الخارجی لسقوطها.

والأولی دفعاً للتوهّم أن یقال: إنّ الإتیان بالمأمور به هل هو مجز، أو لا[۲۷۷]؟ فتدبّر.

إنتهی کلامه قدس سره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۸

بیان الحقّ فی المسألة

وفیه: أنّه وإن کان کلاماً حسناً بالنسبة إلی العلّیّة الفلسفیّة، حیث إنّه لابدّ فیها من کون العلّة والمعلول أمرین واقعیّین، وأمّا بالنسبة إلی العلّیّة الشرعیّة التی هی محلّ النزاع فلا، ألاتری أنّه یقال فی الشریعة: الکرّیّة سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغیر سبب للضمان، وعقد النکاح سبب للزوجیّة، إلی غیر ذلک، مع أنّ المعلول فی جمیعها أمر اعتباری، بل العلّة أیضاً کذلک فی المثال الأوّل.

وکون الاقتضاء فی المقام بمعنی السببیّة الشرعیّة لا الفلسفیّة واضح بالنسبة إلی الموضع الثانی من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فیه فی مفاد الأدلّة الشرعیّة، حیث نتکلّم فی أنّ دلیل اعتبار الأمر الاضطراری والظاهری هل یدلّ علی أنّ الإتیان بالمأمور به بهما علّة للإجزاء عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الاختیاری والواقعی أم لا؟ فالبحث لفظی شرعی لا عقلی.

وأمّا بالنسبة إلی الموضع الأوّل فلأنّ البحث فیه وإن لم یکن إلّاعقلیّاً، ولکنّه لا یجب أن یکون حکم العقل قائماً علی امور واقعیّة، بل یمکن أن یکون قائماً علی أمر اعتباری، ألاتری أنّ العقل یحکم بلزوم اطاعة المولی مع أنّه قائم علی البعث والتحریک الاعتباری من قبل المولی، فلا إشکال هاهنا أیضاً فی أن یحکم العقل بسببیّة الإتیان بالمأمور به للإجزاء، وإن کان الإجزاء بمعنی الکفایة التی هی أمر اعتباری.

وبعبارة اخری: العلّیّة والتأثیر فی کلام المحقّق الخراسانی إنّما هی فی‌مقابل الکشف والدلالة التی هی مربوطة باللفظ، لا بمعنی العلّیّة الفلسفیّة کی تقاس علیها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۹

معنی «الإجزاء» فی المقام

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغةً، وهو الکفایة، وإن کان یختلف ما یکفی عنه، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۷۸].

هذا ما یصل إلیه البصیر المتأمّل فی کلمات الفقهاء والاصولیّین.

لکنّ الجمود علی ظهورها البدوی ربما یوهم أنّ لهم فیه اصطلاحاً خاصّاً، فإنّهم فسّروه تارةً ب «إسقاط التعبّد به ثانیاً» واخری ب «إسقاط القضاء».

وضمیر «به» فی التفسیر الأوّل راجع إلی «الأمر» الذی تدلّ علیه کلمة «المأمور به» المذکور فی عنوان البحث، ففیه نوع استخدام بالنسبة إلی الموضع الثانی من البحث[۲۷۹]، ضرورة أنّ المراد بالضمیر الأمر الواقعی والاختیاری، وبمرجعه الأمر الظاهری والاضطراری.

ثمّ إنّه لا یخفی أنّ «التعبّد به ثانیاً» المذکور فی التفسیر الأوّل أعمّ من الإعادة فی الوقت والقضاء خارجه.

وأمّا بناءً علی التفسیر الثانی فیختصّ محلّ النزاع بالقضاء فقط، إلّاأن یکون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتیان بالمأمور به، فیعمّ الأداء أیضاً، ویؤول التفسیران إلی معنی واحد.

والمحقّق الخراسانی رحمه الله ظنّ أنّ التفسیر الأوّل منحصر فی الأمر الواقعی الأوّلی، والثانی فی الأمرین الاضطراری والظاهری[۲۸۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹۰

وهو باطل، إذ کلّ من التفسیرین یجری فی جمیع الأوامر الثلاثة.

ولعلّه أراد أن ینفی الاستخدام من التفسیر الأوّل، حیث إنّ الأمر الواقعی الأوّلی لا یجری فی الموضع الثانی من البحث.

ولکنّه غفل عن أنّ الأمرین الاضطراری والظاهری وإن کانا یجریان فیه، إلّا أنّهما یجریان فی‌الموضع الأوّل أیضاً کما عرفت سابقاً، فلا یجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصیص التفسیر الأوّل بالأمر الواقعی الأوّلی.

کما أنّه لا وجه لتخصیص التفسیر الثانی بالأمر الاضطراری والظاهری کما هو واضح.

الفرق بین مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتکرار

رابعها: أنّ الفرق بین هذه المسألة ومسألة المرّة والتکرار لا یکاد یخفی، فإنّ البحث هناک صغروی بالنسبة إلی هذه المسألة، فإنّا کنّا نبحث هناک فی أنّ المأمور به هل هو مقیّد بالمرّة أو بالتکرار[۲۸۱]، أو لیس مقیّداً بواحد منهما، وأمّا هنا فنبحث فی أنّ الإتیان بالمأمور به علی وجهه- أی مع جمیع خصوصیّاته التی منها تقیّده بالمرّة أو التکرار علی القول بهما- هل یقتضی الإجزاء أم لا؟

وکلّ من الباحثین فی تلک المسألة یتمکّن من اختیار ما شاء من القولین فی المقام، فهما مسألتان مستقلّتان.

مضافاً إلی أنّ الأقوال هناک کانت ثلاثة، بخلاف المقام، إذ لیس هنا أکثر من قولین، بل لا یعقل القول الثالث، إذ لا یمکن نفی اقتضاء الإجزاء ونفی عدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹۱

اقتضائه کلیهما، وهذا شاهد آخر علی استقلال المسألتین.

وأمّا الفرق بینها وبین مسألة تبعیّة القضاء للأداء فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ البحث فی تلک المسألة لفظی وفی المقام عقلی[۲۸۲].

وفیه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ القسم المهمّ من البحث هاهنا أیضاً لفظی[۲۸۳].

وثانیاً: أنّ الفرق المذکور لیس فرقاً ماهویّاً.

والحقّ أنّ الفرق بین المسألتین ذاتی ماهوی، فإنّ موضوع البحث هاهنا هو الإتیان بالمأمور به، وهناک ترکه، لأنّا نبحث هنا فی أنّ المکلّف إذا أتی بالمأمور به بجمیع خصوصیّاته المعتبرة فیه فهل یقتضی الإجزاء أم لا؟ وفی تلک المسألة نتکلّم فی أنّه إذا ترکه فی الوقت فهل یدلّ علی وجوب القضاء نفس الأمر الدالّ علی وجوب الأداء أم دلیل آخر؟

حول تعدّد الأمر ووحدته

خامسها: ظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ لنا أوامر ثلاثة: ۱- واقعی أوّلی، ۲- واقعی ثانوی، ۳- ظاهری[۲۸۴].

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه لیس هنا إلّاأمر واحد تعلّق بطبیعة الصلاة، وإنّما القیود من خصوصیّات المصادیق، إذ قوله تعالی:

«أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ»[۲۸۵] یدلّ علی وجوب الطبیعة فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹۲

هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دلیل علی اشتراطها بالطهارة المائیّة فی حال الاختیار، واشتراطها بالترابیّة عند فقدانها بحیث یکون المأتیّ بالشرط الاضطراری نفس الطبیعة التی یأتیها المکلّف بالشرط الاختیاری بلا اختلاف فی المتعلّق والطبیعة والأمر، کما هو ظاهر قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ» إلی أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً»[۲۸۶] فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة التی سبق ذکرها وشرطیّتها بالطهارة المائیّة یؤتی بها عند فقد الماء متیمّماً بالصعید، وأنّها فی هذه الحالة عین ما تقدّم أمراً وطبیعةً، وبالجملة: إنّ الکیفیّات الطارئة من خصوصیّات المصادیق لا من مکثّرات موضوع الأمر، ولا یکون للطبیعة المتقیّدة بکیفیّةٍ أمر، وبکیفیّةٍ اخری أمر آخر، والنزاع وقع فی أنّ الإتیان بالمصداق الاضطراری للطبیعة هل یوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس علیه الحال فی الأوامر الظاهریّة حرفاً بحرف[۲۸۷]، إنتهی.

وقال الإمام رحمه الله أیضاً ما حاصله: لعلّ مبنی القول بتعدّد الأمر ما علیه جماعة منهم المحقّق الخراسانی من أنّ الجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة لا تقبل الجعل استقلالًا[۲۸۸]، فکون الوضوء مثلًا شرطاً للصلاة بالنسبة إلی واجد الماء یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالوضوء، مثل «صلِّ مع الوضوء أیّها الواجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹۳

للماء» وکون التیمّم شرطاً لها بالنسبة إلی فاقده یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالتیمّم، مثل «صلِّ مع التیمّم أیّها الفاقد للماء» وکون الوضوء الاستصحابی شرطاً لها بالنسبة إلی الشاکّ فی بقاء وضوئه یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالوضوء الاستصحابی، مثل «صلِّ مع الوضوء الاستصحابی أیّها الشاکّ فی بقاء الوضوء» وقس علیه الأجزاء والموانع، فللقادر علی القیام فی الصلاة أمر وللعاجز عنه الذی یصلّی جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلّق الأوّل بالصلاة المرکّبة من أجزاء أحدها القیام، والثانی بالمرکّبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الاضطجاع.

وهذا بخلاف القول بإمکان الجعل فیها مستقلّاً حتّی یتحفّظ ظواهر الأدلّة الظاهرة فی الجعل مستقلّاً، إذ یکون هنا أمر واحد متعلّق بالطبیعة، وقد أمر الشارع بإتیانها بکیفیّة فی حال الاختیار، وبکیفیّة اخری فی حال الاضطرار، والاختلاف فی الأفراد والمصادیق، ولعمری أنّ هذا هو الحقّ، حفظاً لظواهر الأدلّة مع ما سیأتی فی مبحث الاستصحاب من إمکان تعلّق الجعل مستقلّاً بالشرطیّة والجزئیّة والمانعیّة[۲۸۹].

هذا حاصل کلامه قدس سره، وهو کلام متین، والتحقیق موکول إلی مبحث الاستصحاب.

الإتیان بالمأمور به بکلّ أمر یجزی عن التعبّد به ثانیاً

إذا عرفت هذه الامور فتحقیق المقام یستدعی البحث والکلام فی موضعین کما مرّ:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۹۴

الموضع الأوّل: أنّ الإتیان بالمأمور به بکلّ أمر[۲۹۰] یجزی عن التعبّد به ثانیاً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتیان

المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبّد به ثانياً، بل هذا أمر ضرورى لا ينبغى الشكّ فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقّق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامتثال بعد الامتثال، ولا لتبديله بامتثال ثانٍ.

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

خلافاً لصاحب الكفاية، فإنّه قال:

لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبّد به ثانياً بدلًا عن التعبّد به أوّلًا، لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسألة السابقة[۲۹۱]، وذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلًا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلًا عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أىّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۵

باب إعادة من صلّى فرادى جماعة وأنّ اللَّه تعالى يختار أحبّهما إليه[۲۹۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ما استدلّ به لإمكان تبديل الامتثال من أنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد لو تمّ لدلّ على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحّة التبديل وبطلان الانضمام.

وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقّق الامتثال ممنوع كما عرفت فى آخر مسألة المرّة والتكرار[۲۹۳].

وأمّا وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل فإنّما هو للعلم بغرض المولى، فإنّ العبد إذا علم بأنّ غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكّن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأنّ الماء المأتىّ به قد اهرق فارتفع تمكّنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنّه سقط بمجرّد الإتيان الأوّل، بل لأنّ قضيّة العبوديّة والمولويّة تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلًا، ألاترى أنّ العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتّى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترك الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنّك لم تأمرنى بإنقاذه.

وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۶

ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذٍ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وأمّا مسألة استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن أدّاها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاة الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلابدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند اللَّه والرسول والأئمّة المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجّة إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم

إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقليّة البديهيّة، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاة فى المسألتين من قبيل أحدهما.

مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:

أمّا روايات صلاة الجماعة فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعة بعد إتمام صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضةً، ثمّ يعيدها جماعةً، وذهب الشيخ رحمه الله فى‌التهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعة حين الاشتغال بالصلاة، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف نيّته من الفريضة إلى النافلة، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضة جماعة[۲۹۴].

وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۷

وأمّا على قول المشهور فيمكن أن يترائى فى بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ الإعادة مستحبّة لا واجبة، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأوّل تعلّق بطبيعة الصلاة، والثانى بإعادتها جماعة، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبى، وإعادتها جماعةً امتثال للحكم الاستحبابى، فأين تبديل الامتثال؟!

لا يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاة المعادة مستحبّة مع أنّه ورد فى بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة»[۲۹۵] أو «ويجعلها الفريضة إن شاء»[۲۹۶]؟

فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة نيّة الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاة التى أدّاها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاة من العناوين القصديّة التى لا تتعيّن إلّابالتعيين والقصد.

نعم، لا يلائمه كلمة «إن شاء» فى الرواية الثانية، لأنّ الصلاة مع الجماعة إن كانت إعادة لما أدّاها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئة المصلّى الظاهر فى أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.

فلعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاة القضاء إن شاء، ويؤيّده خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبى عبداللَّه عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟

فقال: «صلِّ واجعلها لما فات»[۲۹۷].

فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۸

بها إعادة لما أدّاها فرادى.

إن قلت: ورد فى رواية: «يختار اللَّه أحبّهما إليه»[۲۹۸] كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فما المراد به؟

قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنّه تعالى يختار الصلاة التى هى أحبّ إليه، وهى ما أتى بها جماعةً، فيعطيه ثواب الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التى أتى بها فرادى.

وأمّا ما دلّ على إعادة صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:

قال أبو عبداللَّه عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلى فأعد»[۲۹۹].

وظاهره وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد إلّامن شذّ وندر.

أمّا المشهور فذهبوا إلى كفاية صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادة فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً.

فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعة صلاة الآيات، والثانى الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة الاولى امتثال للحكم الأوّل، والثانية للحكم الثانى، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!

بل لو قلنا بوجوب الإعادة لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعة صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الاولى، والوجوب الثانى تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانية.

والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلك الأمر بالضرورة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۹

الموضع الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر[۳۰۰] الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى أو الواقعى أو لا؟

ففيه مقامان من البحث:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۱

المقام الأوّل: فى إجزاء المأمور به الاضطرارى‌عن المأمور به الاختيارى

وليعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتى به صحيحاً فى ظرفه ولم ينكشف الخلاف فيما بعد أيضاً، فلو كانت مشروعيّة الصلاة مع التيمّم مثلًا مشروطةً بفقد الماء فى جميع الوقت إلّاقدر إمكان أدائها من آخره، وهو صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت لقطعه بعدم تمكّنه من تحصيل الماء إلى آخره، ثمّ صار واجداً للماء فى وسطه فعليه الإعادة حتّى عند القائلين بالإجزاء، لانكشاف عدم مشروعيّة الصلاة المأتىّ بها مع التيمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقدح أنّ جواز البدار بإتيان الصلاة مع التيمّم مثلًا فى أوّل الوقت أو وجوب الانتظار إلى آخره أو إلى اليأس من وجدان الماء منوط بكيفيّة دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع فى أوّل الوقت مشروعة صحيحة إلّاإذا حكم الشارع بصحّتها مطلقاً أو مع اليأس عن وجدان الماء إلى آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقيق الكلام يستدعى التكلّم فيه تارةً بحسب مقام الثبوت وبيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء وبيان ما هو قضيّة كلّ منها من الإجزاء وعدمه، واخرى بحسب مقام الإثبات وما وقع عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۲

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الكفاية قدس سره: فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهمّ والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء، أمكن استيفائه أو لا يمكن[۳۰۱]، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ. فهذه أربعة أنحاء ممكنة بحسب مقام الثبوت.

ومقتضى الصورة الثالثة- أعنى ما إذا كان الباقى ممّا يمكن ويجب تداركه- عدم الإجزاء، بخلاف باقى الصور، فلو ثبت فى مقام الإثبات أنّ الأمر الاضطرارى وقع على واحدة من الصور الثلاثة الاخر إجمالًا ولو لم تكن متعيّنة كان مجزياً.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فتارةً يقع البحث فى الإعادة[۳۰۲] واخرى فى القضاء.

أمّا الإعادة فلا تجب قطعاً على ما ذهبنا إليه فى المقدّمة الخامسة تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدّد الأمر فى المقام، لأنّ الأمر سقط بمجرّد الإتيان بالمأمور به ولا يكون أمر آخر فى البين، فليس شىء يقتضى الإتيان به ثانياً، بل بناءً على وحدة الأمر يرجع ما نحن فيه إلى الموضع الأوّل من البحث الذى كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۳

الإجزاء فيه من الأحكام العقليّة البديهيّة.

وأمّا بناءً على تعدّد الأمر فلا ريب أيضاً فى كونه مجزياً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة فى الوقت

المضروب لها.

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ولو لم یکن لنا إجماع علی ذلک فللإمام رحمه الله تفصیل متین حیث قال:

ولو فرضنا عدم قیام الإجماع المذکور لاستفدنا من الأدلّة أنّ تعدّد الأمر لیس لأجل تعدّد المطلوب، بأن تکون الصلاتان مطلوبتین مستقلّتین، بل لأجل امتناع جعل الشرطیّة والجزئیّة استقلالًا، وأنّه لابدّ فی انتزاع شرطیّة الطهارة الترابیّة فی حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتّی تعلم شرطیّتها، فیکون تعدّد الأمر من ضیق الخناق، کتعدّده فی القربیّات من الأوامر علی القول بعدم إمکان أخذ ما یأتی من قبل الأمر فی موضوعه، فحینئذٍ الأمر الثانی لیس لإفادة مطلوب مستقلّ، بل لأجل جعل شیء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلّق بالمقیّد به.

وبالجملة: ماهیّة المأمور به واحدة، والأمر المتعلّق بها أیضاً واحد واقعاً، إلّا أنّها مشروطة بشرطین، ولا یتمکّن الشارع من بیانهما للمکلّف إلّافی ضمن أمر، فیضطرّ إلی أمرین ظاهریّین لأجل بیان الشرطین، فیقول: «أیّها الواجد للماء صلِّ مع الوضوء» و «أیّها الفاقد للماء صلِّ مع التیمّم» لکنّ التکلیف فی الواقع واحد متعلّق بماهیّة واحدة، وعلی هذا المبنی یکون مقتضی القاعدة هو الإجزاء أیضاً، لأنّ تعدّد الأمر لیس ناشئاً من تعدّد المطلوب والمصلحة حتّی لا یکون استیفاء الواحد منهما مغنیاً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ تعدّد الأمر لأجل تعدّد المطلوب، وأنّ البدل- وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰۴

الصلاة مع التیمّم- مطلوب مستقلّ، والمبدل- وهو الصلاة مع الوضوء- مطلوب مستقلّ آخر، وفرضنا أیضاً أنّ دلیل المبدل مطلق یعمّ صورة الإتیان بالبدل وصورة عدم الإتیان به، فمقتضی القاعدة عدم إجزاء الصلاة مع التیمّم فی أوّل الوقت عن الصلاة مع الوضوء بعد وجدان الماء فی وسطه، لأنّ إجزاء أحد الأمرین عن الآخر مع تعدّد المطلوب نظیر إجزاء الصلاة عن الصوم.

فعدم الإجزاء متوقّف علی أربع مقدّمات: ۱- تعدّد الأمر، ۲- کون التعدّد ناشئاً عن تعدّد المطلوب لا عن الاضطرار إلیه، ۳- عدم قیام الإجماع علی کفایة صلاة واحدة فی الوقت المحدّد لها، ۴- إطلاق دلیل المبدل، وبانتفاء کلّ واحدة من هذه المقدّمات الأربع یثبت الإجزاء.

إن قلت: لو کان دلیل البدل أیضاً مطلقاً فهو یعارض إطلاق دلیل المبدل.

قلت: کلّا، فإنّ إطلاق دلیل البدل لا یقتضی إلّامشروعیّة الصلاة مع التیمّم فی أوّل الوقت، وأمّا إجزائها عن الصلاة المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا یدلّ علیه، وبعبارة اخری: الإطلاق الموجود فی دلیل البدل لا یقتضی إلّاجواز البدار فی إتیانه وسقوط أمره لدی امتثاله، لا سقوط أمر آخر[۳۰۳].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله.

والحاصل: أنّ عدم الإجزاء یتوقّف علی المقدّمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الاولی منها، وأنّه لیس لنا إلّاأمر واحد.

هذا تمام الکلام فی الإعادة.

ویجری فی القضاء أیضاً ما جری فی الإعادة، لکن بتفاوت یسیر فی تقریب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰۵

بعض مقدّمات عدم الإجزاء، فإنّا لو قلنا أوّلًا بتعدّد الأمر، وثانیاً بکونه ناشئاً عن تعدّد المطلوب، وثالثاً بعدم قیام الإجماع علی کفایة صلاة واحدة إمّا أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأنّ دلیل القضاء- وهو «اقض ما فات» مثلًا- مطلق یعمّ حتّی من صلّی فی الوقت متیمّماً لعذر مستوعب لجمیع[۳۰۴] الوقت، ولا یختصّ بمن لم یصلِّ فی الوقت أصلًا، فهذه المقدّمات تقتضی عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحدة

منها فمقتضى القاعدة هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.

هذا كلّه فيما إذا كان لنا طريق إلى إثبات أحد الطرفين من الأدلّة.

مقتضى الاصول العمليّة فى المقام

ولو فرضنا عدم الوصول إلى محصّل بحسب مقام الإثبات فهل القاعدة فى مقام العمل تقتضى الاشتغال أو البراءة؟

وليعلم أنّ البحث هنا أيضاً يقع تارةً فى الإعادة واخرى فى القضاء.

أمّا بالنسبة إلى الإعادة فالحقّ هو الاشتغال بناءً على ما ذهبنا إليه من وحدة الأمر، لأنّ الشكّ فى إجزاء الفرد الاضطرارى للمأمور به عن الفرد الاختيارى يتوقّف على فقدان الدليل اللفظى، وهو متوقّف على عدم تحقّق الإطلاق فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل، لأنّ دليل البدل لو كان مطلقاً يقتضى مشروعيّة صلاة المتيمّم فى أوّل وقتها ولو صار واجداً للماء فى آخر الوقت، ومشروعيّتها تقتضى سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة، لكونه واحداً فرضاً، كما أنّ دليل المبدل لو كان مطلقاً دون دليل البدل فهو يقتضى عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة بالإتيان بالفرد الاضطرارى منها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۶

فى أوّل الوقت.

ولو لم يكن إطلاق فى البين، لا فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل فلا برهان على مشروعيّة الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت ولا على عدم مشروعيّتها، ولكنّ المكلّف يأتى بها رجاءً وبداعى احتمال المشروعيّة، فالأمر بالصلاة توجّه إليه يقيناً ونحن نشكّ فى سقوطه بتلك الصلاة المأتىّ بها، للشكّ فى مشروعيّتها، والاشتغال[۳۰۵] اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة.

وأمّا أصالة البراءة فلا مجال لها هاهنا أصلًا، لعدم احتمال توجّه أمر مولوى إلى عنوان الإعادة إثباتاً ونفياً، لأنّ العقل هوالذى يحكم بوجوب الإعادة عندما لم يطابق المأتىّ به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأمّا الشارع فلا يحكم لا بوجوب الإعادة وراء حكمه بوجوب نفس الماهيّة ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشكّ فى تعلّق وجوب شرعى بالإعادة كى يرتفع بأصالة البراءة.

وأمّا قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة: «تعيد الصلاة وتغسله»[۳۰۶] وفى صحيحته الاخرى: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة ...»[۳۰۷] فمحمول فى الرواية الاولى على الإرشاد إلى أنّ الصلاة المأتىّ بها كانت خاليةً من شرطها، وهو الطهارة، وفى الرواية الثانية على الإرشاد إلى أنّ الصلاة إذا كانت فاقدةً لبعض الأركان كانت باطلة، وإذا كانت واجدةً لجميعها كانت صحيحة، وإن ترك بعض أجزائها الاخرى نسياناً، فالعقل يحكم بلزوم الإعادة فى مورد الرواية الاولى والفرض الأوّل من الثانية، وبعدم لزومها فى مورد الفرض الثانى منها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۷

وأمّا إعادة الصلاة المأتىّ بها فرادى جماعةً فقد عرفت أوّلًا أنّها مستحبّة لا واجبة، وثانياً تشتمل الصلاة المعادة على الجماعة، فليست إعادةً للمأتىّ بها بلا زيادة.

وأمّا إعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنّها أيضاً مستحبّة لا واجبة، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنّما قيل: «صلِّ صلاة الآيات مراراً حتّى ينجلى الشمس والقمر» فالصلاة الثانية واجبة مستقلّة، وكذا الثالثة والرابعة وهكذا، لا أنّها إعادة للصلاة الاولى وواجبة بنفس وجوبها.

هذا كلّه بناءً على ما هو الحقّ من وحدة الأمر.

وأمّا بناءً على تعدّده فتجرى أصالة البراءة، سواء نقطع بمشروعيّة الصلاة مع التيمّم[۳۰۸]، أو نشكّ فى مشروعيّتها[۳۰۹] ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيّة، لأنّا إذا صلّينا فى أوّل الوقت مع التيمّم لفقد الماء ثمّ صرنا واجدين للماء فى آخره نشكّ فى توجّه وجوب

الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أمّا فی صورة القطع بمشروعيّة المأتیّ بها فواضح، لأنّا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخری، وأمّا فی صورة الشكّ فی مشروعيّتها فلأنّا نحتمل كونها مشروعة ونحتمل أيضاً كونها كافيةً علی تقدير المشروعيّة، ففی كلتا الصورتين نشكّ فی وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر فی آخر الوقت، فتجری أصالة البراءة من هذا التكليف المشكوك.

هذا تمام الكلام حول مقتضی الأصل فی المقام بالنسبة إلی الإعادة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۸

وأمّا بالنسبة إلی القضاء، فالقاعدة تقتضی عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحدة الأمر كما هو الحقّ، أو بتعدّده.

توضيح ذلك: أنّ البحث الذی نتكلّم فی المقام حوله إنّما هو فی أنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا التی أتی بها فی الوقت تجزی عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختصّ بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمّم مستوعباً لجميع الوقت[۳۱۰] كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فی وسطه لكان من مصاديق مسألة وجوب الإعادة لا القضاء.

وعلی هذا فالصلاة المأتیّ بها مع التيمّم كانت مشروعة قطعاً، لأنّا نعلم أنّ رعاية الوقت مهمّة عند الشارع بحيث لا يرضی بترك الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلًا.

وحينئذٍ فالمشروعيّة وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّاأنّا إذا قلنا بوحدة الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلًا، لعدم فوت شیء بعد تحقّق امتثال الأمر، فلا يتوجّه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».

وأمّا بناءً علی تعدّد الأمر، فلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت به ولو لم يكن واجباً فعلًا فهو دالّ علی وجوب القضاء فی المقام، لكنّه مجرّد فرض واحتمال بعيد لا يعتنی به كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الكفاية[۳۱۱]، لأنّ ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فی الوقت علی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۹

المكلّف بالفعل ولم يأت به.

والحاصل: أنّه لا دليل علی وجوب القضاء، سواء قلنا بوحدة الأمر أو بتعدّده.

هذا تمام الكلام فی الأوامر الاضطراريّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۱

المقام الثانی: فی إجزاء المأمور به الظاهری عن المأمور به الواقعی

اشارة

وقبل الخوض فی المقام لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الأمارات والاصول علی ثلاثة أنواع[۳۱۲]:

۱- ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفی ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيّنة بتطهير الثوب الذی كان نجساً، فصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه باقياً علی نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثمّ شككنا فی صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقة، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثمّ انكشف بعد الصلاة أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابی ثمّ ظهر أنّ صلاتنا وقعت فی الحدث.

۲- ما كان لسانه نفی الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة أو القاطعيّة عمّا شكّ فی كونه جزءً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا فی أنّ السورة جزء للصلاة أم لا؟ أو فی أنّ طهارة موضع الجبهة شرط لها أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۲

ودلّ خبر موثّق أو أصل عملی معتبر علی عدم جزئیّة الاولی وشرطیّة الثانیة، فصلّینا بدونهما، ثمّ انکشف الخلاف وتبیّن کون السورة جزءً للصلاة وطهارة موضع الجبهة شرطاً لها.

۳- ما یرتبط بنفس التکلیف، کما إذا ورد فی روایة معتبرة أنّ صلاة الجمعة واجبة فی عصر الغیبة، أو تمسّکنا باستصحاب وجوبها، ثمّ انکشف الخلاف بعد مدّة وتبیّن أنّ صلاة الظهر کانت واجبة تعییناً فی یوم الجمعة کسائر الأیّام.

لا ریب فی دخول النوعین الأوّلین فی محلّ النزاع.

وأمّا النوع الثالث فلا إشکال فی عدم دخوله بناءً علی ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانکشاف أنّ الأمر لم یتعلّق بصلاة الجمعة، بل بصلاة الظهر، فلم نأت بالمأمور به کی یکون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الإجزاء أم لا؟»، فلابدّ من الإتیان بالظهر فی الوقت أداءً وفی خارجه قضاءً، ولا معنی معقول للقول بالإجزاء.

وأمّا علی القول بتعدّد الأمر- وبأنّ للشارع أمراً ظاهریّاً متعلّقاً بمؤدّی الأمارات والاصول، وأمراً واقعیّاً متعلّقاً بما هو المأمور به فی الواقع، وهو صلاة الظهر فی المثال- فیمکن البحث فی أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری علی وجهه هل یقتضی الإجزاء عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی، فلا یجب الإتیان به بعد انکشاف الخلاف، أم لا، فیجب؟

إذا عرفت هذا فلابدّ لتحقیق ما هو الحقّ فی المقام من بحثین مستقلّین:

البحث الأوّل: فی مقتضی الأمارات والطرق

والتحقیق فیه عدم الإجزاء بناءً علی أنّ حجّیّتها بنحو الطریقیّة وأنّها أمارات عقلائیّة أمضاها الشارع، کما هو الحقّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۳

توضیح ذلک: أنّ المتّبع فیها حکم العقلاء وکیفیّة بنائهم، ولا شکّ أنّ عملهم بها لأجل کشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر علی ما هو علیه من غیر تصرّف فیه، ولا انقلابه عمّا هو علیه، وعلی هذا کیف یمکن الحکم بالإجزاء بعد انکشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذی تعلّق به الأمر لم یحصل بعد، لتخلّف الأمارة، وما حصل لم یتعلّق به الأمر.

وکذلک الأمر أیضاً بناءً علی کونها تأسیسیّةً، لأنّها حینئذٍ وإن کانت مجعولة من قبل الشارع، إلّاأنّ المفروض أنّه جعلها حجّة بنحو الطریقیّة والکاشفیّة لا بنحو السببیّة، وبعد انکشاف الخلاف ظهر أنّها لم تکن طریقاً فلم تکن حجّةً، لأنّ الطریقیّة کانت علّة جعل الحجّیّة لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة- أعنی الطریقیّة- یظهر عدم تحقّق المعلول- أعنی الحجّیّة- لما ثبت من أنّ العلّة معمّمة ومخصّصة، سواء کانت من العلل المنصوصة أو المستنبطة.

والحاصل: أنّ مقتضی القاعدة عدم الإجزاء بناءً علی حجّیّة الأمارات من باب الطریقیّة[۳۱۳]، سواء کانت إمضائیّة أو تأسیسیّة.

نعم، المکلّف معذور فی ترک الواقع ما لم ینکشف الخلاف.

هذا تمام الکلام بالنسبة إلی الأمارات[۳۱۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۴

البحث الثانی: فی مقتضی الاصول العملیّة

حول الإجزاء فی موارد قاعدة الطهارة

وینبغی تقدیم قاعدة الطهارة[۳۱۵]، لکونها من الاصول المسلّمة التی لا یرتاب فیها أحد، ومجراها ما إذا شکّ فی حکمه الواقعی، ولم یکن له حالة سابقة متیقّنة.

ولابدّ من ملاحظة دليلها أوّلًا، ثمّ قياسه إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة ثانياً حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المقام، فنقول:

ذهب المشهور إلى أنّ مدركها هو قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[۳۱۶] ونحوه من الروايات.

كلام صاحب الكفاية حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الكفاية إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعدة الطهارة، لأنّ صدرها دالّ على الحكم الواقعى، والغاية على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة، لا بما هى مشكوكة الحكم، والغاية إنّما هى لبيان أنّ ما حكم على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۵

الموضوع من الطهارة الواقعيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[۳۱۷]، لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بالطهارة قاعدة مضروبة لما شكّ فى طهارته[۳۱۸].

خلافاً للمشهور، فإنّهم قالوا: إنّ المراد بكلمة «شىء» فى الموضوع «شىء شكّ فى طهارته الواقعيّة ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهارة الظاهريّة، وكلمة «حتّى تعلم أنّه قذر» من قيود الموضوع لا غاية استمرار الحكم، فلايستفاد منها إلّاحكم واحد، وهو الطهارة الظاهريّة فيما شكّ فى طهارته ونجاسته الواقعيّتين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلّم حول الرواية بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابدّ من ملاحظة امور مربوطة بالرواية كى يتّضح المراد منها:

۱- أنّ الشكّ المأخوذ فى موضوعها ليس هو الصفة المتعلّقة بنفس المكلّف المتساوى طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعى إلى‌الواقع كما هو واضح، فالموضوع فى قاعدة الطهارة هو «شىء لم يقم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

۲- هل المراد به خصوص الشكّ الباقى إلى آخر العمر، فلو شكّ اليوم مثلًا فى طهارة ثوبه واحتمل أن يتبدّل غداً شكّه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجرى قاعدة الطهارة، وتختصّ بما إذا قطع ببقاء شكّه إلى الأبد، أو يعمّ الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۶

الذى يحتمل زواله أيضاً؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ موارد الشكّ المعلوم البقاء قليلة جدّاً، لاحتمال زواله وتبدّله إلى العلم فى أكثر الموارد، وتخصيص القاعدة بتلك الموارد القليلة مخالفة لعلّة تشريعها، وهى التسهيل على الامّة.

لا يقال: كون الشكّ باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختصّ بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقائه بالنسبة إلى المستقبل فى موارد احتمال زواله.

فإنّه يقال: يتوجّه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الشكّ لو كان شرطاً لجريان الاصول فعدم جريان هذا الاستصحاب فى كمال الوضوح.[۳۱۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۲۱۶

لشكّ المأخوذ فى موضوع قاعدة الطهارة مطلق يشمل الشكّ الباقى إلى‌آخر العمر، والزائل بعد مدّة، فلا يضرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعدة فى الزمن السابق الذى كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسة.

۳- أنّ الطهارة الظاهريّة لا تضادّ النجاسة الواقعيّة، فيمكن أن يكون شىء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى محلّه[۳۲۰].

والمراد بالطهارة المجعولة فی دلیل قاعدة الطهارة إنّما هو الطهارة الظاهریّة لا الواقعیّة، ضرورة أنّها لو کانت واقعیّة لاستلزم أن یکون الحکم نافیاً لموضوعه[۳۲۱]، فإنّ الموضوع إنّما هو شیء شکّ فی حکمه الواقعی، فلو کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۷

حکمه الطهارة الواقعیّة لتبدّل الشکّ فی الحکم الواقعی إلی الیقین به.

۴- أنّه لا ریب فی أنّ جریان أصالة الطهارة لأجل ترتّب آثار الطهارة الواقعیّة علیها، وإلّا لزم أن یکون جریانها لغواً وبلا فائدة، مضافاً إلی أنّها قاعدة تسهیلیّة، ولا تسهیل إلّافی ترتّب الآثار علیها، فیجوز الصلاة فی الثوب المشکوک طهارته بعد جریان قاعدة الطهارة علیه، فهذه القاعدة حاکمة علی أدلّة اشتراط طهارة الثوب فی الصلاة بتوسعتها إیّاها، فنرفع الید عن ظهورها فی خصوص الطهارة الواقعیّة، ونقول بشمولها للطهارة الظاهریّة أیضاً بمعونة هذه القاعدة.

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الحقّ فی المقام هو الإجزاء، لأنّا إذا صلّینا فی الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضی أصالة الطهارة ثمّ انکشف کونه نجساً حین الصلاة لم ینکشف کونها بلا شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعمّ من الطهارة الواقعیّة والظاهریّة، فکانت صحیحة واجدة لشرطها[۳۲۲]، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انکشاف الخلاف یظهر لنا عدم جریان قاعدة الطهارة حین الشکّ أیضاً، فلم یکن الثوب فی ذلک الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: کلّا، فإنّا نعلم حتّی بعد انکشاف الخلاف[۳۲۳] أنّ جریان قاعدة الطهارة فی زمن الشکّ کان فی محلّه، لما عرفت من عدم اختصاص الشکّ المأخوذ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۸

موضوع دلیلها بالشکّ الباقی ما دام العمر، بل یعمّ الشکّ الذی یزول بعد مدّة أیضاً.

البحث حول نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ولکن أورد المحقّق النائینی رحمه الله علی الإجزاء فی المقام بامور:

۱- أنّ أصالة الطهارة قاعدة معذّریّة، فهی تقتضی الإجزاء ما دام المکلّف شاکّاً، وبعد ارتفاع شکّه لا معنی للإجزاء، لارتفاع ما کان عذراً له[۳۲۴].

وفیه: أنّه إن أراد بکونها قاعدة اعتذاریّة عدم جریانها بعد تبدّل الشکّ إلی العلم، فهو صحیح، ولکنّه لا یجدیه، وإن أراد به أنّ قاعدة الطهارة إنّما تدلّ علی کون من صلّی فی الثوب النجس مثلًا معذوراً لا یعاقب علیها، وأمّا أنّه لا یجب علیه الإعادة أو القضاء بعد کشف الخلاف فلا دلالة لها علیه، فهو فاسد، ضرورة عدم دلالة قوله علیه السلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر» علی العذر أصلًا، بل مفاده جعل طهارة ظاهریّة عند الشکّ فی الواقع فقط.

بل إطلاق کشف الخلاف فی المقام لا یصحّ إلّامسامحةً، ضرورة أنّا لم نعتقد بشیء بدلیل قطعی أو ظنّی حین جریان الأصل، بل کان الواقع مشکوکاً لنا، وجریان أصالة الطهارة لم یبدّله إلی العلم، بل عیّن لنا وظیفة ظاهریّة فی ظرف الشکّ.

۲- أنّ حکومة قاعدة الطهارة علی مثل «صلِّ مع الطهارة» تستلزم أن یکون لها مدلولان طولیّان، ضرورة أنّها لابدّ من أن تجعل لنا طهارة ظاهریّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱۹

فی مقابل الطهارة الواقعیّة، ثمّ توسّع فی «صلِّ مع الطهارة» بأنّه اريد به معنی عامّ يشمل الطهارة الظاهريّة أيضاً[۳۲۵].

وفيه: أنّ لها مدلولًا واحداً، وهو جعل الحكم الظاهری فقط، وأمّا كونها حاكمةً علی أدلّة اشتراط طهارة الثوب فی الصلاة فهو حكم العقلاء لا مدلول القاعدة، فإنّهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهارة الثوب فی الصلاة ولم يروا بينهما معارضةً حكموا لا محالة بكونها حاكمةً عليه موسّعةً لدائرته، حذراً من لغويّتها وعدم ترتّب أثر عليها.

۳- أنّ الحكومة التی نقول بها فی الاصول لا توجب التوسعة والتضييق، وتوضيح ذلك أنّ الحكومة علی قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما فی رتبة واحدة وبصدد بيان الحكم الواقعی، ولا يكون موضوع الدليل الحاكم الشكّ فی حكم الدليل المحكوم، كحكومة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[۳۲۶] علی قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن علی الأربع»[۳۲۷] فيصير معنی الدليل المحكوم بعد ملاحظة الدليل الحاكم «إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشكّ فابن علی الأربع»، وكحكومة قول المولی: «النحاة من العلماء» علی قوله: «أكرم كلّ عالم» لو فرضنا عدم شموله النحويّين لغةً، وهذه تسمّی الحكومة الواقعيّة.

القسم الثانی: أن يكون الدليل الحاكم متضمّناً للحكم الظاهری فی مقابل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۰

الدليل المحكوم الذی يتضمّن الحكم الواقعی، ويكون موضوعه الشكّ فی حكم الدليل المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة علی دليل نجاسة البول، وهذه ليست حكومة واقعيّة موجبةً لتضييق دائرة المحكوم أو توسعته، لأنّ قاعدة الطهارة متأخّرة عن دليل نجاسة البول برتبتين، لتأخّرها عن موضوعها، وهو الشكّ فی النجاسة، وتأخّر الشكّ فيها عن دليلها، فليسا فی رتبة واحدة حتّی تكون حاكمة عليه حكومة واقعيّةً موجبةً لتضييق دائرته، وإنّما هی حكومة ظاهريّة يترتّب عليه الأثر ما دام شاكّاً.

وبالجملة: الأحكام الظاهريّة ليست موسّعة للأحكام الواقعيّة، ولا مضيّقة لها، ولا توجب تصرّفاً فی الواقع أبداً[۳۲۸].

وفيه أوّلًا: أنّ الحكم ينقسم إلی الظاهری والواقعی، وأمّا انقسام الحكومة إليهما فما سمعنا بهذا فی آبائنا الأوّلين.

وثانياً: أنّه لا أثر لهذه الحكومة لو لم يترتّب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطة الدليل الحاكم.

وثالثاً: أنّا لا ندّعی حكومة قاعدة الطهارة علی أدلّة نجاسة الأشياء، بل علی دليل الشرط فی الصلاة، مثل «صلِّ مع الطهارة»، وهما فی رتبة واحدة[۳۲۹].

نعم، جريان القاعدة فی موارد أدلّة النجاسات عند الشكّ يوجب اجتماع الحكمين الظاهری والواقعی، لا حكومتها عليها.

والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدّعی أنّ أصالة الطهارة حاكمة علی مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۱

أدلّة النجاسات وأنّها فی زمان الشكّ طاهرة، بل يقول: إنّها محفوظة فی واقعيّتها، وأنّ ملاقيها نجس حتّی فی زمان الشكّ، لكن يدّعی حكومتها علی مثل الدليل الذی دلّ علی طهارة ثوب المصلّی وأنّه لابدّ أن يكون طاهراً، وخلاصة حكومتها أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه فی ظرف الشكّ، ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها، لكن بلسان تحقّق الطهارة، ولازمه تحقّق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها علی أدلّة الشرائط والموانع.

۴- أنّه لو كانت حكومة الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة واقعيّةً موسّعةً ومضيّقةً فلابدّ من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطيّة فی الصلاة، فلابدّ من أن لا يحكم بنجاسة الملاقی لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأنّ الملاقی كان نجساً، لأنّه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضی التوسعة التی جاءت من قبل قاعدة الطهارة، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة اخری توجب نجاسة الملاقی، فينبغی القول بطهارته، وهو كما ترى[۳۳۰].

وفيه أوّلًا: أنّ ملاك الحكومة غير موجود هنا، فإنّ ملاكها أن يكون بين الحاكم والمحكوم مناسبة وارتباط، ولا مناسبة بين قاعدة

الطهارة والدليل الدالّ على تنجّس ملاقى النجاسة، فإنّ الحكمين المستفادين منهما متضادّان، فالحكم بطهارة الملاقى حين الشكّ فى نجاسة الملاقى باستناد جريان أصالة الطهارة فيه لا يوجب حكومتها على «كلّما يلاقى النجاسة فهو نجس»، بل هى تدلّ على طهارة الملاقى الظاهريّة، وهو على نجاسته الواقعيّة، ولا محذور فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۲

الجمع بينهما كما أشرنا إليه[۳۳۱] كى نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحكومة أصالة الطهارة عليه.

وبالجملة: قاعدة الطهارة حاكمة على ما يسانخها من الأدلّة، وهو ما يدلّ على الطهارة الواقعيّة، مثل «صلِّ مع الطهارة» و «يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً»[۳۳۲]، لا ما لا يسانخها، كأدلّة النجاسات.

وثانياً: سلّمنا وجود ملاك الحكومة بالنسبة إلى أدلّة النجاسات أيضاً، ولكنّ الإجماع أو ضرورة الفقه يمنع من حكومتها عليها، حيث إنّه لم يتفوّه أحد بطهارة الملاقى بعد انكشاف نجاسة الملاقى حين الملاقاة، وعدم تحقّق الحكومة فى مورد لأجل مانع خاصّ لا يوجب عدم تحقّقها فى مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنّها لو تحقّقت لتحقّقت فى كليهما لاشتراكهما فى الملاك، فإنّ عدم تأثير الملاك فى مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه.

هذا تمام الكلام فى أصالة الطهارة، وتبيّن أنّها مقتضية للإجزاء.

فيما يقتضيه أصالة الحلّيّة فى المقام

ويجرى جميع ما سبق فيها فى أصالة الحلّيّة أيضاً[۳۳۳]، ضرورة أنّها أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۳

حاكمة على مثل دليل مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه للصلاة، فإذا شككنا فى كون ثوب من أجزاء ما يحلّ أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصالة الحلّيّة وصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه من أجزاء حيوان محرّم الأكل كانت الصلاة صحيحة بالتقريب المتقدّم فى قاعدة الطهارة وحكومتها على دليل الشرطيّة طابق النعل بالنعل.

نعم، نتيجة الحكومة فى قاعدة الطهارة كانت توسعة دائرة دليل الشرطيّة، وفى أصالة الحلّيّة تضييق دائرة دليل المانعيّة كما هو واضح[۳۳۴].

والحاصل: أنّ هذه القاعدة أيضاً مقتضية للإجزاء مثلها.

حول الإجزاء فى موارد البراءة العقليّة

بخلاف أصالة البراءة العقليّة، فإنّ مدركها إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، فلو شككنا فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة وتركناها وكانت فى الواقع جزءً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين فى تركها، لأنّ العقاب بلا بيان قبيح، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف الخلاف والعلم بجزئيّتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفياً، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءة العقليّة لا تقتضى الإجزاء.

فى مقتضى البراءة الشرعيّة فى المقام

وأمّا الشرعيّة فقبل بيان الحقّ فيها ينبغى تقديم امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۴

۱- أنّ مدركها قوله صلى الله عليه و آله فى حديث الرفع: «رفع ... ما لا يعلمون»[۳۳۵].

والمراد بالموصول «كلّ شىء وضعه ورفعه بيد الشارع» سواء كان حكماً تكليفيّاً، كالوجوب والحرمة، أو وضعيّاً، كالجزئيّة والشرطيّة

والمانعيّة، فإذا كانت جزئيّة السورة للصلاة مشكوكة عندنا يرفعها الشارع بمقتضى هذا الحديث.

۲- أنّه لا تجرى أصالة البراءة إلّابعد الفحص وعدم وجدان دليل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفياً فى موردها، فعلى هذا لا تجرى لنفى جزئيّة الجزء المشكوك مثلًا لو كان لقوله سبحانه: «وَأَقِمْ الصَّلَاةَ»[۳۳۶] إطلاق، لأنّ نفى الجزئيّة حينئذٍ إنّما هو بسبب الإطلاق الذى من الأمارات، فلا تصل النوبة إلى الاصول التى لا مجال لها إلّابعد فقدها. نعم، تجرى البراءة لنفى جزئيّة الجزء المشكوك بناءً على كونه سبحانه فى مقام بيان أصل وجوب إقامة الصلاة، من دون أن يكون فى مقام بيان كيفيّتها.

۳- أنّه لا يمكن أن يُراد بالحديث رفع الأحكام حقيقةً عند الشكّ، وإلّا لاختصّت بالعالمين بها، وهو يستلزم الدور المحال أوّلًا، والتصويب الباطل ثانياً، ومخالفته لما ورد من «أنّ للّه تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» ثالثاً، فإنّ كلمة الأحكام فى هذه الرواية ونحوها عامّة تشمل الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

فإذا لم يمكن رفع الحكم الواقعى بالنسبة إلى الشاكّ فيه، فأىّ شىء مرفوع بحديث الرفع حينما شككنا فى جزئيّة السورة، وفرض كونها جزءً للصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۵

واقعاً بعد عدم إمكان رفع جزئيّتها الواقعيّة؟

إن قلت: المرفوع مؤاخذة ما لا يعلمون، كالبراءة العقليّة، فلا تقتضى الإجزاء، كما أنّها لم تكن تقتضيه.

قلت: كلّا، فإنّك عرفت أنّ حديث الرفع يرفع كلّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، والجزئيّة للمأمور به كذلك، لكونها حكماً وضعيّاً، فيمكن أن ترفع به نفس الجزئيّة، ولا ملزم على تقدير مضاف قبل الموصول.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة الشرعيّة فى المقام من دون أن يترتّب عليها أثر، يستلزم اللغويّة، وتقدير المؤاخذة خلاف ظاهر حديث الرفع، ورفع الجزئيّة الواقعيّة مستلزم للإشكالات الثلاثة المتقدّمة، فماذا ينبغى أن يُقال؟

الذى يخطر ببالى أنّه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[۳۳۷] وفرضنا أنّ السنّة دلّت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاة، ثمّ حكم الشارع- امتناناً للُامّة- برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السورة وإن كانت جزءً للصلاة حتّى للجاهل بجزئيّتها، إلّاأنّه مع ذلك يجوز له امتثال قوله تعالى:

«أَقِمْ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاة الفاقدة لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الإجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوك لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصالة البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۶

فى مقتضى أصالة التخيير[۳۳۸]

وأمّا أصالة التخيير فلا ريب فى عدم دخولها فى النزاع فيما إذا دار الأمر فيها بين وجوب شىء وحرمته، ضرورة أنّه لو فعله ثمّ انكشفت حرمته فلا معنى للقول بالإجزاء ولا بعدمه، وكذلك لو تركه ثمّ انكشف الخلاف وتبيّن وجوبه، لعدم إتيانه بشىء أصلًا حتّى يقال بكونه مجزياً أو غير مجزٍ عن المأمور به.

ولا ريب أيضاً فى عدم دخولها فيه فيما إذا دار أمر شىء بين كونه شرطاً أو جزءً للمأمور به وبين كونه مانعاً له وكان المأمور به قابلًا للتكرار فى وقته، كالصلاة، ضرورة أنّه مورد الاشتغال لا التخيير، فيجب عليه الإتيان بالصلاة مع ذلك المشكوك تارةً وبدونه اخرى، ليستيقن بتحقّق المأمور به الواقعى.

نعم، لو كان الأمر دائراً بين الشرطيّة أو الجزئيّة وبين المانعيّة ولم يقبل المأمور به التكرار، كالصوم، يكون داخلًا فى محلّ النزاع، لأنّه لو أتى به بدون ذلك الشيء المشكوك ثمّ تبيّن كونه جزءً أو شرطاً، أو معه ثمّ تبيّن كونه مانعاً فالبحث يقع فى كونه مجزياً عن الواقع أم لا؟

والحقّ عدم الإجزاء، لأنّ العقل الذى هو حاكم بالتخيير[۳۳۹] يحكم به فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۷

الدوران بين المحذورين بملاك أنّ المكلّف معذور حينئذٍ لو وقع بسبب فعله أو تركه فى مخالفة الواقع، فليس للشارع أن يعاقبه بها، وأمّا وجوب الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف فلا يرتبط بحكم العقل أصلًا، لا إثباتاً ولا نفياً، كما قلنا فى البراءة العقليّة، والقاعدة تقتضى وجوبهما، لعدم إتيانه بما كان واجباً عليه واقعاً.

قضيّة الاستصحاب فى مسألة الإجزاء

وأمّا الاستصحاب فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء، فإنّه أصل شرعى محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[۳۴۰] المستفاد من الأخبار.

واختلفوا فى معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشكّ المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاكّ متيقّناً تعبّداً.

وقيل: المراد تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، يعنى الحكم بوجوب ترتيب آثاره عليه.

وكيف كان، فدليل الاستصحاب حاكم على أدلّة الأحكام الواقعيّة، مثل دليل لزوم طهارة الثوب والبدن فى الصلاة، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنّهما وإن كانا ظاهرين فى كون الشرط خصوص الطهارة الواقعيّة والوضوء الواقعى، إلّاأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حاكم عليهما موسّع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۸

لدائرتهما، لأنّه دالّ على أنّ مدلولهما أعمّ من الطهارة والوضوء الواقعيّين والظاهريّين، فإذا صلّينا مع طهارة الثوب الاستصحابيّة ثمّ انكشف وقوعها فى الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابى ثمّ انكشف وقوعها فى الحدث كانت مجزية؛ لعدم خلوّها من الشرط، فإنّ الطهارة والوضوء الظاهريّين شرط واقعى للصلاة بمقتضى الحكومة كالواقعيّين كما عرفت فى أصالة الطهارة أيضاً.

مقتضى قاعدة التجاوز والفراغ فى المقام

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۳۴۱] فلابدّ من ذكر مقدّمة قبل بيان الحقّ فيها:

وهى أنّهم اختلفوا فى كونها قاعدة شرعيّة تأسيسيّة أو عقلائيّة أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.

وعلى الثانى اختلفوا فى أنّها هل هى من الأمارات الكاشفة عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عملى تعبّدى، كما احتمل أو قيل فى أصالة الحقيقة: إنّها أصل تعبّدى عقلائى، خلافاً للذين قالوا بأنّ حجّيّتها من باب أصالة الظهور.

والحقّ أنّها ليست قاعدة عقلائيّة، ويتّضح ذلك لمن راجع سيرتهم فى الامور المهمّة[۳۴۲]، وفى تركيب المعاجين وتأسيس الأبنية، فإنّهم إذا شكّوا فى إدخال جزء لازم فى معجون، أو فى إدخال شيء مهمّ فى جدار البناء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۹

لا يعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرّد التجاوز عن محلّه أو الفراغ من العمل.

ولو سلّمنا كونها قاعدة عقلائيّة فلا تدخل فى محلّ النزاع، إذ لا ريب فى أنّ العقلاء بعد أن يلتفتوا على خلوّ عملهم من جزء مهمّ يفعلونه ثانيةً مع ذلك الجزء بلا ريب، ولا يتصوّر أن يشكّ أحد فى ذلك كى يتنازع فيه.

وبالجملة: قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة شرعيّة لا عقلائيّة.

ثمّ قيل: يظهر من بعض الأخبار أماريّتها، كقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[۳۴۳] فإنّه ظاهر فى أنّ علّة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أذكريّته فى حال التوضّى، ولا ريب فى أنّ للذكر والأذكريّة جهة الكشف والطريقيّة.

وربما يقال: يظهر من بعضها الآخر كونها أصلًا، كقوله عليه السلام فى مورد الشكّ فى الركوع بعد التجاوز عن محلّه: «بلى قد ركعت»[۳۴۴] ضرورة أنّ مفاده «ابن على أنّك قد ركعت» إذ لا يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام بصدد الإخبار عمّا فعله السائل واقعاً.

وكيف كان، فلا إشكال فى تقدّم القاعدة على دليل الاستصحاب حكومة عليه لو كانت أمارة، وتخصيصاً له لو كانت أصلًا شرعيّاً.

توضيح ذلك: أنّ المخصِّص والمخصَّص لابدّ من أن يكونا فى رتبة واحدة، بخلاف الحاكم والمحكوم، فإنّ الحاكم متقدِّم على المحكوم، فلو كانت قاعدة التجاوز أصلًا لكانت مخصِّصة للاستصحاب، لاتّحاد رتبتهما، ولو كانت أمارةً لكانت حاكمةً عليه، لتقدّمها عليه رتبةً[۳۴۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۰

إذا عرفت هذا فاعلم أنّها تقتضى[۳۴۶] الأجزاء لو كانت أصلًا، ولا تقتضيه لو كانت أمارة.

توضيح ذلك: أنّها حاكمة على أدلّة[۳۴۷] الأجزاء والشرائط على الأوّل، وإلّا لزم لغويّتها كما قلنا فى سائر الاصول الشرعيّة، بخلاف ما لو كانت أمارة، فإنّها على هذا كاشفة عن تحقّق الجزء والشرط فى الواقع، فهى بمنزلة الصغرى، وأدلّة الأجزاء والشرائط بمنزلة الكبرى الكلّيّة، من دون أن توسّع دائرتها، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم كاشفيّتها تجب الإعادة أو القضاء[۳۴۸]، وهذا هو السرّ فى اقتضاء الاصول الشرعيّة الإجزاء دون الأمارات والقطع.

هذا تمام الكلام فى قاعدة التجاوز والفراغ.

بقيت مسألتان اخريان لا بأس بالإشارة إلى مقتضاهما:

حول الإجزاء فى موارد قاعدة الشكّ بعد الوقت

الاولى: قاعدة البناء على الإتيان بالعمل عند الشكّ فيه بعد الوقت.

ولا ريب فى خروجها عن النزاع؛ لظهور أنّه لم يأت بعمل أصلًا على فرض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۱

انكشاف الخلاف فيما بعد حتّى يبحث فى كونه مجزياً أم لا.

فقاعدة الشكّ بعد الوقت قاعدة تسهيليّة لا تقتضى إلّاكون المكلّف معذوراً ما لم ينكشف الخلاف.

مقتضى أصالة الصحّة فى عمل الغير[۳۴۹] فى المقام

الثانية: أنّ الإنسان إذا شكّ فى صحّة عمل الغير وفساده، كما إذا شكّ فى أنّ النائب الذى استنابه عنه أو عن مورّثه للحجّ مثلًا هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصالة الصحّة فى عمله ثمّ انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحقّ أنّها لا تقتضى الإجزاء، لأنّ حجّيّتها إن كانت بملاك ظهور عمل المسلم فى الصحيح منه كانت أمارةً، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أنّ الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجّيّتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه[۳۵۰]»[۳۵۱] فهى وإن كانت أصلًا شرعيّاً مجعولًا للشاكّ، إلّاأنّه يختصّ بما إذا كان عمل الأخ مرتبطاً بذلك الشاكّ، كما فى موارد الاستنابة، وإلّا فلا معنى لأن نُجرى أصالة الصحّة فى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۲

أعماله التی لا ترتبط بنا أصلًا کصلواته الیومیّة.

وظاهر هذه الروایة وجوب حمل عمل النائب المسلم علی الصحیح من حیث الآثار المترتّبة له، کاستحقاقه اجرة النیابة، لا من حیث الآثار المترتّبة للمستنیب، کبراءة ذمّته، بل لو شککنا فی ذلک لاقتضت القاعدة بقاء اشتغال ذمّته.

وبالجملة: أصالة الصحّة فی عمل النائب لا تجری بالنسبة إلی فراغ ذمّة المستنیب، ولو سلّمنا جریانها فلا ریب فی أنّها لا تقتضی الإجزاء بعد کشف الخلاف.

هذا تمام الکلام فی مبحث الإجزاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۳

فی مقدّمة الواجب

الفصل الرابع فی مقدّمة الواجب

اشارة

وقبل الخوض فی المقصود ینبغی رسم امور:

الأوّل: فی تحریر محلّ النزاع

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الظاهر[۳۵۲] أنّ المهمّ المبحوث عنه فی هذه المسألة البحث عن الملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته، فتکون مسألة اصولیّة، لا- عن نفس وجوبها- کما هو المتوهّم من بعض العناوین- کی تکون فرعیّة[۳۵۳]، وذلک لوضوح أنّ البحث کذلک لا- یناسب الاصولی، والاستطراد لا- وجه له بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون من المسائل الاصولیّة.

ثمّ الظاهر أیضاً أنّ المسألة عقلیّة، والکلام فی استقلال العقل بالملازمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۴

وعدمه، لا لفظیّة کما ربما یظهر من صاحب المعالم، حیث استدلّ علی النفی بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلی أنّه ذکرها[۳۵۴] فی مباحث الألفاظ[۳۵۵].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نکتتان حول ما أفاده قدس سره:

الاولی: أنّ النزاع إنّما هو فی الوجوب الشرعی المولوی المتعلّق بالمقدّمة، لا- فی لزومها العقلی، سواء کان البحث فی نفس وجوبها کما عبّر به کثیر من الاصولیّین، أو فی الملازمة کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، ضرورة أنّ لابدّیّتها العقلیّة أمر متّفق علیه عند الکلّ، فالملازمة وإن کانت عقلیّة، إلّاأنّ طرفیها حکمان شرعیّان مولویّان.

الثانیة: یمکن أن یتوهّم أنّ ظاهر قول صاحب الکفایة: «إنّ المهمّ المبحوث عنه فی هذه المسألة البحث عن الملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته» أنّ وجوب کلّ من المقدّمة وذیها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحث فی تحقّق الملازمة العقلیّة بین هذین

الوجوبين الثابتين.

ولكنّه توهّم باطل، لأنّ مراده رحمه الله أنّ طريق استكشاف وجوب المقدّمة منحصر فى الملازمة العقليّة بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحث هاهنا فى أنّ هذه الملازمة هل هى موجودة حتّى يستكشف بها وجوب المقدّمة أم لا؟

نقد نظريّة صاحب الكفاية من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقّق الخراسانى بأنّه إن أراد الملازمة بين الوجوبين الفعليّين- كما هو ظاهر كلامه- فهو واضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۵

البطلان، ضرورة أنّا فى كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدّمة وجوباً مولويّاً حال كون ذيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها[۳۵۶]؟!

وأمّا إن أراد أنّ البحث فى ثبوت الملازمة بين إرادة المولى المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة وإرادته[۳۵۷] المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه أوّلًا: أنّه كيف يتخلّف المراد عن الإرادة فيما إذا بعث إلى ذى المقدّمة دونها.

وثانياً: أنّ المولى قد يكون غافلًا عن مقدّمية المقدّمة حين البعث إلى‌ذيها، فكيف تتحقّق الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها حال كونه غافلًا عنها مع أنّ تصوّر المراد أحد مقدّمات الإرادة؟

كما أنّه إن أراد الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب بالقوّة المتعلّق بالمقدّمة، أو بين الإرادة الفعليّة والإرادة بالقوّة[۳۵۸]، ففيه أنّ الملازمة وإن لم تكن من مقولة الإضافة، إلّاأنّها مثلها فى لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوّة والفعل، ضرورة عدم إمكان تحقّق الوصف فعلًا والموصوف فى المستقبل، لكونه من قبيل اتّصاف المعدوم بصفة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۶

وجوديّة، وهى الملازمة[۳۵۹].

هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.

إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلّاأنّه يدلّ على بطلان الملازمة وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون ردّاً على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: الملازمة- بملاحظة ما أورد عليها الإمام رحمه الله- واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنّه لا يليق بحال العلماء والمحقّقين أن ينازعوا فى ثبوت الملازمة وعدمه بعد كونها كذلك، سيّما أنّ المشهور ذهبوا إلى وجوب[۳۶۰] المقدّمة، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

نظريّة الإمام رحمه الله فى المقام

ثمّ للإمام قدس سره فى تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدّمة:

وهى أنّ الأعمال الصادرة من الإنسان مباشرةً مسبوقة بالإرادة التى أحد مبادئها هو التصديق بالفائدة، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائدة فى الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المريد جهلًا مركّباً، كما أنّه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّة فائدة، فيتركه مع كونه مشتملًا عليها فى الواقع.

وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعل فقد يخطأ فى مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمة مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا

یری ما هو مقدّمة فی الواقع مقدّمة، أو لا یلتفت إلیه أصلًا، فحینئذٍ لا یمکن تعلّق إرادته به، لعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۷

تمکّن الغافل من إرادة المغفول عنه.

إن قلت: الشارع العالم بالغیب والملتفت إلی کلّ شیء بریء عن الغفلة والخطأ فی التشخیص.

قلت: نعم، ولکنّ البحث یعمّ أوامر الموالی العرفیّة أیضاً، ولا یختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن کان غرضنا منه استخدام نتیجته فی الأوامر الشرعیّة الصادرة من اللّه تعالی أو المعصومین علیهم السلام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلی أنّ النزاع فی الملازمة بین الإرادة الفعلیّة المتعلّقة بالبعث إلی ذی المقدّمة والإرادة الفعلیّة المتعلّقة بالبعث إلی ما یراه المولی مقدّمة.

وعلی هذا لا یضرّ الخطأ فی التشخیص ولا عدم الالتفات إلی المقدّمة الواقعیّة، لأنّ طرف الملازمة فی جانب المقدّمة إنّما هو الإرادة المتعلّقة بالبعث إلی ما یراه مقدّمة، لا الإرادة المتعلّقة بالبعث إلی المقدّمة الواقعیّة.

هذا من ناحیة المولی.

وأمّا من ناحیة العبد فیجب علیه الإتیان بالمقدّمة الواقعیّة وإن لم یرها المولی مقدّمة أو غفل عنها أصلًا، لوجوب تحصیل الغرض علیه، ولا یمکن تحصیله إلّابها، کما أنّه لا یجب علیه الإتیان بما لا دخل له فی المأمور به واقعاً، وإن رآه المولی دخیلًا، لأنّ وجوبه غیری لأجل تحصیل المأمور به، فلا یکون واجباً إذا لم یکن دخیلًا فیه واقعاً[۳۶۱].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله، وتلقّیناه بالقبول فی الدورة السابقة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۸

نقد ما أفاده قدس سره فی المقام

لکن یمکن أن یناقش فیه بأنّ المولی لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم یأمره بدخول السوق مثلًا مع کونه ملتفتاً إلی کونه مقدّمة له، فإن قیل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلًا فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفیّة، فإنّ الموالی کثیراً ما یأمرون عبیدهم بذی المقدّمة من دون أن یأمروهم بالمقدّمة، مع التفاتهم إلی مقدّمیّتها، وإن قیل: ذلک الأمر صحیح یجب علی العبد الانبعاث بسببه فنقول: کیف أثّرت الإرادة التی فی جانب ذی المقدّمة فی المراد، فتحقّق البعث إلیه، بخلاف التی فی جانب المقدّمة، حیث لم یصدر منه البعث إلی ما رآه مقدّمة مع تعلّق إرادته به؟!

علی أنّه لا وجه للعدول من التعبیر بالملازمة بین الوجوبین إلی التعبیر بالملازمة بین الإرادتین.

بیان ما هو الحقّ فی تحریر محلّ النزاع

فالحقّ أن یُقال: إنّ النزاع إنّما هو فی ثبوت الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوب ما یراه المولی مقدّمة.

لا یقال: لو کان ما یراه مقدّمة واجباً لأمر به، وقد لا یأمر به، کما عرفت.

فإنّه یقال: الواجب علی قسمین کما سیأتی: ۱- أصلی، ۲- تبعی، ضرورة أنّ کلّ شیء بعث إلیه المولی فی کلامه فهو واجب أصلی، وکلّ شیء لم یبعث إلیه مع کونه واجباً عنده، لأجل الملازمة بین وجوبه ووجوب شیء آخر، فهو واجب تبعی، والوجوب الأصلی یتعلّق بالمقدّمة وذیها، والتّبعی لا یتعلّق إلّا بالمقدّمة، فلو قال المولی: «ادخل السوق واشتر اللحم» فکلاهما واجبان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳۹

أصلیان، لکنّ الأوّل غیری والثانی نفسی، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن یأمره بدخول السوق نفهم من طریق الملازمة أنّه أیضاً

واجب بوجوب تبعی.

والحاصل: أنّ النزاع فی المقام إنّما هو فی الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوب ما یراه المولی مقدّمة.

فی کون المسألة عقلیّة اصولیّة

ولا ریب فی کونها مسألة عقلیّة إذا قلنا باختصاص الدلالة اللفظیّة بالمطابقة والتضمّن، وخروج الالتزام عنها کما هو الحقّ[۳۶۲]، وأمّا لو قلنا بشمولها إیّاه أیضاً فما نحن فیه مسألة لفظیّة بناءً علی ما ذهبنا إلیه من أنّ طرفی الملازمة هما الوجوب لا الإرادة، ضرورة أنّ وجوب ذی المقدّمة مدلول للفظ الذی هو هیئة «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدّمة لازمه بمقتضی الملازمة الواقعة بینهما، وأمّا بناءً علی ما ذهب إلیه الإمام قدس سره من أنّ طرفیها الإرادة فالمسألة عقلیّة محضة، ضرورة أنّ الإرادة التی فی جانب ذی المقدّمة لیست مدلولة للفظ حتّی یکون لازمها وهو الإرادة التی فی جانب المقدّمة مدلوله الالتزامی.

نعم، اللفظ- وهو الأمر المتعلّق بذی المقدّمة- کاشف عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إلیه، لکن لا من جهة کونه دالّاً علیها بالدلالة اللفظیّة، بل من جهة کونه فعلًا اختیاریّاً، والأفعال الاختیاریّة کلّها مسبوقة بالإرادة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۰

ولا ریب أیضاً فی کون المسألة اصولیّة بناءً علی ما هو الحقّ من کون البحث فی الملازمة العقلیّة، کما أنّها فقهیّة لو کان النزاع فی وجوب المقدّمة.

وأمّا القول بأنّها من المسائل الکلامیّة، بتقریب کونها بحثاً عقلیّاً فمردود لا یصغی إلیه، إذ المباحث الکلامیّة وإن کانت عقلیّة، إلّاأنّ کلّ بحث عقلی لیس داخلًا فی علم الکلام، فبینهما عموم وخصوص مطلق.

کما أنّ القول بکونها من المبادئ الأحکامیّة أیضاً مردود، ضرورة أنّا نبحث فی المبادئ الأحکامیّة عن عوارض الأحکام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، کالبحث عن معنی الوجوب والحرمة، وعن کونهما متضادّین، والمقام لیس کذلک، فإنّا نبحث هنا فی ثبوت الملازمة وعدمه، لیتبیّن أنّ المقدّمة واجبة شرعاً أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۱

فی المقدّمة الداخلیّة والخارجیّة

الأمر الثانی: فی تقسیمات المقدّمة

المقدّمة الداخلیّة والخارجیّة

منها: تقسیمها إلی الداخلیّة، وهی الأجزاء المأخوذة فی الماهیّة المأمور بها، والخارجیّة، وهی الامور الخارجة عن ماهیّته ممّا لا یکاد یوجد بدونه.

واورد علی کون الأجزاء مقدّمة له أوّلًا: بأنّ مقدّمة الشیء لابدّ من أن تکون مغایرة له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غیره، وثانیاً: بأنّها لابدّ من أن تکون مقدّمة علیه تقدّماً زمانیّاً کما یظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء لیست کذلک.

نظریّة صاحب الکفایة حول المقدّمات الداخلیّة

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عن الأوّل بأنّ التغایر الاعتباری یکفی هاهنا، وهو موجود، ضرورة أنّ المقدّمة هی کلّ جزء وحده، أی بلا شرط الاجتماع، وذا المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع[۳۶۳]، فکلّ من الرکوع والسجود وفاتحة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۲

الکتاب وغیرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمة لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التی هی ذو المقدّمة[۳۶۴].

ویمکن الجواب عن الثانی بعدم لزوم کون المقدّمة سابقةً علی ذیها بالسبق الزمانی.

ثمّ ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی خروج المقدّمات الداخلیّة عن محلّ النزاع، لأنّ دخولها فیه یستلزم اجتماع المثلین، ضرورة أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسی، لأنّها عین المأمور به ذاتاً، وإنّما کانت المغایرة بینهما اعتباراً، فتکون واجبة بعین وجوبه ومبعوثاً إلیها بنفس الأمر الباعث إلیه، فلو کانت واجبة بوجوب آخر غیری لاجتمع المثلان، وهو ممتنع کاجتماع الضدّین.

إن قلت: یمکن توجیه جواز الاجتماع من طریق تعدّد العنوان کما ذهب إلیه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهی. توضیح ذلک: أنّهم قالوا فی تلک المسألة:

الأمر تعلّق بعنوان الصلاة، والنهی بعنوان الغصب، فالمأمور به غیر المنهیّ عنه فی مقام تعلّق التکلیف، لکنّ المکلّف جمع بینهما بسوء اختیاره فی مقام الامتثال، وهاهنا أیضاً تعلّق الأمر النفسی بعنوان الرکوع مثلًا والغیری بعنوان المقدّمة، وإن کان لهما مصداق واحد فی الخارج، فلا إشکال فی اجتماع الوجوبین، لتغایر متعلّقهما فی مقام تعلّق التکلیف.

قلت: کلّا، فإنّ قیاس المقام بباب اجتماع الأمر والنهی مع الفارق، لأنّ کلّاً من عنوانی الصلاة والغصب هناک متعلّق للتکلیف، فالصلاة نفسها واجبة، لا أنّها واسطة لعبور الوجوب منها إلی غیرها، والغصب أیضاً نفسه محرّم، لا أنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۳

علّة لعبور الحرمة منه إلی غیره، وبعبارة اخری حیثیّة کلّ من الصلاة والغصب تقییدیّة.

بخلاف المقام، فإنّ حیثیّة الرکوع وإن کانت تقییدیّة، لتمرکز الوجوب النفسی علیها، إلّاأنّ حیثیّة المقدّمیّة تعلیلیّة، لأنّ عنوان المقدّمة علّة لعبور الوجوب منها إلی المعنون وهو الرکوع، ضرورة أنّ الکلّ متوقّف علی نفس أجزائه، لا علی عنوان «المقدّمة» فالواجب بالوجوب الغیری هو نفس الرکوع والسجود وغیرهما من الأجزاء، وإن کان وجوبها لأجل کونها مقدّمات للصلاة، فتمرکز الوجوب النفسی والغیری علی عنوان واحد، وهو الرکوع[۳۶۵].

هذا ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام.

وملخّصه: أنّ تقسیم المقدّمة إلی الداخلیّة والخارجیّة صحیح، لصدق المقدّمیّة علی أجزاء المأمور به، لکنّها خارجة عن محلّ النزاع، ویختصّ البحث بالمقدّمات الخارجیّة.

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

وأورد علی إطلاق کلامه فی الموضعین سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ بعض المرکّبات لا یطلق علی أجزائها عنوان المقدّمة أصلًا، وبعضها یطلق علی أجزائها هذا العنوان وتدخل أیضاً فی محلّ النزاع، فلا یصحّ القول بصدق المقدّمیّة علی أجزاء جمیع المرکّبات، ولا القول بخروج ما یصدق علیه عنوان المقدّمة منها عن محلّ النزاع.

توضیح ذلک: أنّ المرکّب علی قسمین: حقیقی وغیر حقیقی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۴

والأوّل- وهو ما کان بین أجزائه ترکّب وامتزاج واقعی- علی قسمین:

۱- ما کان أجزائه تحلیلیّة عقلیّة، کالماهیّة النوعیّة، فإنّها مرکّبة من الجنس والفصل، إذ العقل حینما یقایسها إلی سائر الأنواع التی فی عرضها یجد أنّ الکلّ مشترک فی أمر، مع أنّ لکلّ منها أمراً به یمتاز عن الأنواع الاخری، فیسمّی ما به الاشتراک جنسه، وما به الامتیاز

فصله، ویحکم بأنّ النوع مرکّب منهما.

۲- ما کان أجزائه خارجیّة، کالإنسان الموجود فی الخارج، حیث إنّه مرکّب من المادّة والصورة.

ولا یخفی أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا اخذت لا بشرط کانت جنساً، کما أنّ الجنس إذا اخذ بشرط لا[۳۶۶] کان مادّة، وکذا الصورة والفصل، فإنّ الصورة فصل إذا اخذت لا بشرط، کما أنّ الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا[۳۶۷].

والمرکّب غیر الحقیقی هو الذی یتحقّق من انضمام امور متعدّدة بعضها إلی بعض، من دون أن یتحقّق بینها اتّحاد حقیقی، بل یبقی کلّ جزء علی استقلاله بعد الترکیب کما کان قبله، وهذا أیضاً علی قسمین:

۱- المرکّب الصناعی، وهو یتحقّق بإلصاق الفاعل الفنّی بعض الأشیاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۵

المختلفة الدخیلة فی حصول غرض خاصّ ببعض، وتسمیة مجموعها باسم معیّن، کالبیت والمسجد والسیّارة.

۲- المرکّب الاعتباری، وهو أنّ المرکِب یجمع بین أشیاء مختلفة مؤثّرة فی حصول الغرض ویعتبرها شیئاً واحداً، کالصلاة والحجّ وسائر الماهیّات الاختراعیّة.

والفرق بینهما أنّ المرکِب فی الأوّل لا یعتبر مجموعة الأشیاء الدخیلة فی تحقّق السیارة مثلًا شیئاً واحداً، بل یجعل لها عنواناً خاصّاً لکی یعبّر به عنها حینما یحتاج إلی التعبیر بها، بخلاف المرکّب الاعتباری، فإنّه یعتبر الوحدة بین مجموع أجزائه.

ثمّ قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدّمة علی أجزاء المرکّب الحقیقی بکلا قسمیه، وبصدقها علی أجزاء المرکّب غیر الحقیقی کذلک، ودخولها أیضاً فی محلّ النزاع.

وذلک لعدم التغایر لا حقیقةً ولا اعتباراً بین الماهیّة النوعیّة وبین جنسها وفصلها، ولا بین الشیء الموجود فی الخارج وبین مادّته وصورته، فإنّ ماهیّة الإنسان نفس الحیوان والناطق، لا- غیرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود فی الخارج نفس مادّته وصورته، لا غیرهما ولو اعتباراً.

وأمّا المرکّبات الصناعیّة فیکفی فی صدق المقدّمیّة علی أجزائها تعدّد الإرادة.

وتوضیح المقام یتوقّف علی بیان کیفیّة الإرادة الفاعلیّة کی یعلم منه حال الإرادة الآمریّة، فنقول:

إذا تعلّقت إرادة الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلًا کانت إرادته کاملة قطعاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۶

وإن کان جاهلًا بکمّیّة أجزائه وکیفیّة ترکیب بعضها مع بعض، ثمّ إذا علم أنّ الشیء الفلانی جزء له تعلّقت إرادة اخری به أیضاً، ضرورة أنّ تعدّد المراد[۳۶۸] یستدعی تعدّد الإرادة، وهکذا الأمر بالنسبة إلی سائر الأجزاء. نعم، الإرادة المتعلّقة بنفس بناء المسجد نفسیّة، وهذه الإرادات المتعلّقة بتهیئة أجزائه غیریّة.

وکذلک الأمر فی إرادة المولی الآمر بناء مسجد بید عبده، فإنّه حینما یأمره بذلک یکون بین الإرادة[۳۶۹] المتعلّقة بالبعث إلیه وبین الإرادة المتعلّقة بالبعث إلی ما یراه مقدّمةً ملازمةً بناءً علی ثبوتها، سواء کانت المقدّمة داخلیّة، وهی الأجزاء، مثل الحدید والخشب والجصّ وغیرها، أو خارجیّة، کاستئجار البنّاء والعملة ونحوهما.

ومتعلّق الوجوب النفسی غیر ما تعلّق به الوجوب الغیری کما عرفت، فلا یلزم محذور اجتماع المثلین.

والکلام فی المرکّب الاعتباری الذی هو محطّ النظر فی المقام عین الکلام فی المرکّب الصناعی، إذ لا فرق بینهما إلّافی اعتبار الوحدة بین أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط فی الثانی کما عرفت[۳۷۰].

هذا حاصل کلام الإمام قدس سره، وملخّصه أنّ أجزاء المرکّب الحقیقی لا یصدق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۷

علیها المقدّمیّة، لعدم کونها مغایرةً للکلّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المرکّب غیر الحقیقی، فإنّها مقدّمات له أوّلًا وداخلة فی النزاع ثانیاً، لکونها مغایرة له.

والوجه المذکور فی کلام صاحب الکفایة لعدم دخولها فی محلّ النزاع مردود، لتغایر متعلّق الوجوبین، فلا مجال للقول باجتماع المثلین.

ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وقسّم المحقّق العراقی رحمه الله المقدّمات الداخلیّة إلی قسمین، ثمّ فصّل بینهما فی الدخول فی محلّ النزاع وعدمه، فإنّه قال ما حاصله:

الوحدة الاعتباریّة تارةً تکون فی الرتبة السابقة علی الأمر، بأن یعتبر المولی الآمر عدّة امور متبائنة شیئاً واحداً بلحاظ تحصیلها غرضاً واحداً، فیوجّه أمره إلیه، واخری فی الرتبة اللاحقة، بأن یتصوّر المولی اموراً متبائنة بوصف تباینها، فیأمر بها من دون أن یعتبرها شیئاً واحداً، ثمّ العبد یعتبرها واحداً بلحاظ تعلّق أمر واحد بها.

ولایعقل أنیکون هذا القسم الأخیر داخلًا فی البحث، لأنّ الکلّیّة والجزئیّة متأخّرتان رتبةً من اعتبار الوحدة، وهو متأخّر فرضاً عن تعلّق الأمر، فلا یصدق عنوان المقدّمیّة علی الأجزاء فی الرتبة السابقة علی الأمر لکی یبحث فی ثبوت الملازمة بین الأمر المتعلّق بالکلّ والأمر المتعلّق بالجزء[۳۷۱].

نقد نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ تقسیم المرکّب الاعتباری إلی هذین القسمین غیر مقبول، لأنّ جمیع المرکّبات الاعتباریّة من قبیل القسم الأوّل، ضرورة أنّه لیس لکلّ جزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۸

من أجزائها مصلحة ملزمة مستقلّة، وإلّا لأمر المولی بکلّ منها بأمر مستقلّ، فللمجموع مصلحة ملزمة واحدة لأجلها صدر الأمر من المولی، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة علی تلک المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلّااعتبار الوحدة.

والحاصل: أنّه کما لا یعقل تعلّق الإرادة الواحدة علی المتشتّتات المتفرّقة التی لاترتبط بعضها ببعض، کذلک لا یعقل تعلّق أمر واحد بامور کذلک.

والشاهد علی هذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الوحدة لو لم یعتبرها المولی أوّلًا؟ ولأیّ غرض یعتبرها مع أنّ المولی لم یعتبرها فی ظرف تعلّق الأمر ثانیاً؟

وثانیاً: سلّمنا صحّة التقسیم، لکن تأخّر المقدّمیّة عن ظرف تعلّق الأمر لو اقتضی عدم دخولها فی البحث لکان بعض المقدّمات الخارجیّة أیضاً خارجة عن النزاع، مثل تحصیل جواز[۳۷۲] السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم یکن من مقدّماته فی حال تعلّق الأمر، ثمّ صار مقدّمة، فهل یلتزم المحقّق العراقی رحمه الله فی المقدّمات الخارجیّة أیضاً بالتفصیل الذی ذکره فی المقدّمات الداخلیّة؟!

وحلّه أنّ طرف الملازمة هو وجوب ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمة» التی هی مقدّمة بالحمل الأوّلی، ضرورة أنّ حیثیّتها- کما قال صاحب الکفایة- تعلیلیّة لا تقییدیّة، فالواجب بالوجوب الغیری علی فرض ثبوت الملازمة إنّما هو نصب السلّم والوضوء وطهارة الثوب ونحوها فی المقدّمات الخارجیّة، والرکوع والسجود ونحوهما فی المقدّمات الداخلیّة، وعلّة وجوبها کونها مقدّمة، ففی أیّ حال وجدت هذه العلّة تتحقّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴۹

الملازمة، فلو لم ينطبق على شيء عنوان «المقدّمة» في ظرف تعلّق الأمر لكن انطبقت عليه في ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمة، ضرورة أنّ علّة الوجوب مجرّد عنوان «المقدّمة» لا المقدّمة السابقة على الأمر.

هذا كلّه في المقدّمات الداخليّة.

التفصيل في المقام بين العلّة التامّة وأجزائها

وفصّل بعضهم في المقدّمات الخارجيّة بين العلّة التامّة وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثاني فيه، وذلك لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العلّة، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شيء مثلًا فهو يريد في الواقع إيجاد علّته التامّة، من المقتضي والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علّته وإن أراده الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يرده، بل هو ليس فعلًا له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شيء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علّته، لعدم الفرق بين الإرادة الفاعليّة والآمريّة في ذلك، فعلى هذا كيف يبحث في ثبوت الملازمة بين وجوب المعلول ووجوب علّته مع أنّ المعلول ليس بواجب في الواقع؟!

نقد التفصيل بين العلّة التامّة وأجزائها

وفيه أوّلًا: أنّه مستلزم لكون العلّة التامّة ذا المقدّمة، لا أنّها مقدّمة خارجة عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العلّة مقدّمات داخليّة لا خارجيّة.

وثانياً: لا فرق في كون المعلول خارجاً عن تحت القدرة والاختيار بين قياسه إلى العلّة التامّة أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۰

فالتفصيل بينهما في غير محلّه.

وثالثاً: لا نسلّم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الآمر لا يريد البعث إليه، ألاترى أنّ مقدّمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الآمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح في نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الآمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلًا للإحراق ويعدّه العقلاء أيضاً كذلك.

وأمّا دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدرة الإنسان فمندفعة بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطة، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق، فالمقدور مع الواسطة أيضاً مقدور.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة، والحقّ ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين في محلّ البحث، لكن لا يصدق عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب الحقيقي، فلا تصل النوبة إلى البحث في دخولها فيه وخروجها عنه. في المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

ومنها: تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة:

فالعقليّة هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدّمة بدونه، كالعلّة الموجدة بالنسبة إلى الممكن، فإنّ الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبة إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا علّة، وإلّا لخرج عن الإمكان.

وأمّا الشرعيّة فالحقّ أنّها ترجع إلى العقليّة، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقّف والشرطيّة أمراً واقعيّاً، وإن كان العقل لا يدركها، ضرورة

أنّک عرفت أنّ المراد بالمقدّمة العقليّة «ما استحيل واقعاً وجود ذی المقدّمة بدونه» سواء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۱

أدرک العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.

وأمّا إن قلنا بكون الشرطيّة الشرعيّة أمراً اعتباريّاً فلأنّ اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظّ من الواقع، إلّاأنّ استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه ممّا يدركه العقل كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۷۳]، وهذا هو الجهة المهمّة فی باب المقدّمة، وهو الملاک فی کونها عقليّة أو غيرها.

إن قلت: قول الشارع: «لا صلاة إلّابطهور» ونحوه يدلّ على كونه فی مقام بيان الجهة الثانية، أعنی استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه، وأمّا الجهة الاولى، وهی كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروغاً عنه، ولو كان فی مقام بيان جعل الشرطيّة واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحالة تحقّق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.

قلت: حكم العقل بالاستحالة فی غاية الوضوح، فلابدّ من حمل مثل «لا صلاة إلّابطهور» على جعل الشرطيّة واعتبارها ببيان أبلغ، فيكون معناه:

«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».

وإن أبيت إلّاعن دلالته على استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه فلابدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنّه يدلّ على حكم الشارع بالاستحالة هاهنا فی مقابل حكم العقل بها فی الواقعيّات.

والحاصل: أنّ المقدّمة الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، سواء كانت مقدّميّتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۲

أمراً واقعيّاً أو اعتباريّاً.

وأمّا العاديّة فالحقّ فيها ما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّها إن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلّاأنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها[۳۷۴]، فهی وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلّاأنّه لا ينبغی توهّم دخولها فی محلّ النزاع، وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلًا واقعيّاً، كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح[۳۷۵]، إلّاأنّه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلًا، فهی أيضاً راجعة إلى العقليّة[۳۷۶]، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلًا لغير الطائر فعلًا، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً[۳۷۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنّه لا فائدة لهذا التقسيم فی باب مقدّمة الواجب، لرجوع الشرعيّة إلى العقليّة، وعدم كون العاديّة محلّاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليّة على الفرض الآخر.

مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحّة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم. فی مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۳

لا يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسامی موضوعة للأعمّ، ضرورة أنّ الكلام فی مقدّمة الواجب لا فی مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال فی خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع، بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها[۳۷۸]، ضرورة أنّ اتّصافها بالوجوب كذلک قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أنّ وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلک اتّصافها

به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.

وكذلك المقدّمة العلميّة، فإنّها عبارة اخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءة اليقينيّة بعد العلم بالاشتغال، كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق فى الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.

نعم، ورد فى بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّة على وجوب الاحتياط، كما فى مسألة اشتباه القبلة[۳۷۹]، لكنّها محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل.

لا يقال: الكلام فى المقام أيضاً فى الملازمة العقليّة، فما وجه خروج المقدّمة العلميّة عنه مع كونها واجبة بحكم العقل؟!

فإنّه يقال: البحث فى المقام وإن كان فى الملازمة العقليّة، إلّاأنّ طرفيها هما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۴

الوجوب الشرعى المولوى، ووجوب المقدّمة العلميّة عقلى أوّلًا، وإرشادى[۳۸۰] لأجل وجوب الإطاعة ثانياً.

مضافاً[۳۸۱] إلى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب، أى فيما له دخل فى وجوده، لا فى مقدّمة وجوبه أو العلم بوجوده.

والحاصل: أنّ تقسيم المقدّمة بهذا اللحاظ ثلاثى لا رباعى، لرجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولا يدخل فى محلّ النزاع إلّاالقسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وهو مقدّمة الوجود فقط. فى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومنها: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدّمة. وهاهنا إشكال يتوقّف على ذكر مقدّمة، وهى أنّه قرّر فى المعقول أنّ العلّة وكلّاً من أجزائها لابدّ من أن تكون متقدّمة على المعلول رتبةً، ومقارنة له زماناً، بمعنى أنّها لابدّ من أن تكون موجودةً فى زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده[۳۸۲].

فعلى هذا لا يمكن أن تكون العلّة متأخّرة عن المعلول، ولا متقدّمة عليه زماناً متصرّمةً حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدّمة المتأخّرة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۵

المعلول، والمتقدّمة عليه مع أنّها علّة له؟!

والإشكال يتأكّد بما نرى فى عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدّمة المتأخّرة، كالأغسال الليليّة المستقبلة المعتبرة فى صحّة صوم المستحاضة عند بعض، والإجازة فى صحّة العقد الفضولى على الكشف الحقيقى[۳۸۳] كذلك[۳۸۴]، والمتقدّمة، كالعقد فى الوصيّة التمليكيّة، فإنّه يؤثّر فى ملكيّة الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف[۳۸۵] والسلّم، فإنّه يعتبر فى تأثير الأوّل قبض العوضين، وفى تأثير الثانى قبض الثمن فى المجلس، فعقدهما متقدّم على حصول الملكيّة متصرّم حينه، بل كلّ عقد من قبيل المقدّمة المتقدّمة بالنسبة إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيّة وتلك القاعدة العقليّة المتقدّمة؟ [۳۸۶]

نظر المحقّق العراقى رحمه الله فى المقدّمة المتقدّمة والمتأخّرة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تكليفيّة كانت أم وضعيّة، امور اعتباريّة، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشىء مع كونه متقدّماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخّراً عنه، ولا تقاس الاعتباريّات بالامور الواقعيّة التكوينيّة، لأنّ عنانها بيد المعتبر.

على أنّه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخّره عنه فى التكوينيّات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۶

أيضاً، لأنّ المقتضى للمعلول هو حصّة خاصّة من المقتضى لا طبيعيّه، لأنّ النار الخاصّة- وهى التى تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة للاحتراق- تفعل الاحتراق[۳۸۷]، لا الحصص الاخرى، فتلك الخصوصيّة التى بها تخصّصت الحصّة لابدّ لها من محصّل فى الخارج، وما به تحصل خصوصيّة الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً، والخصوصيّة المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة حاصلة من إضافتها إلى شيء ما، فذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثّر فى المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، فالشرط هو طرف الإضافة المزبورة، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به[۳۸۸].

وقس عليه الشرائط الشرعيّة، فإنّ شرطيّة شيء للمأمور به ترجع إلى كون حصّة من الطبيعى متعلّقة للأمر، وهى تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدّم والمتأخّر، وكذا الحال فى شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيلة فى اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيّتها فى حال التأخّر ليس إلّاكونها بحيث تحصل للشيء بالإضافة إليها خصوصيّة بها يكون ذا مصلحة، وهذا كما قد يحصل بإضافة الشيء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء[۳۸۹]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۷

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- أنّ الإضافة التى هى من إحدى المقولات هى النسبة الحاصلة للشيء بانتسابه إلى غيره، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّةً وفعلًا، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصيّة حاصلة من إضافتها إلى الشيئين فلا معنى لحصول أحد الطرفين أعنى الواجب دون الطرف الآخر أعنى الشرط، إذ الإضافة الفعليّة تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الابوّة والبنوّة الفعليّتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلًا[۳۹۰]، فالحصّة من طبيعى المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلًا كيف ينتزع منها هذا العنوان مع عدم شيء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها فى الفنّ سوى السالبة المحصّلة يجب فيها تحقّق الموضوع فى مقام الصدق[۳۹۱]، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعدة المسلّمة من وجوب وجود الموضوع فى الموجبات[۳۹۲].

ثمّ إنّ الموارد التى توهّم انخرام القاعدة فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۸

فى شرائط التكليف المتقدّمة عليه أو المتأخّرة عنه

كلام صاحب الكفاية فيها

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: أمّا الأوّل[۳۹۳] فكون أحدهما شرطاً له ليس إلّاأنّ للحاظه دخلًا فى تكليف الآمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّاأنّ لتصوّره دخلًا فى أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر، كذلك المتقدّم والمتأخّر.

وبالجملة: حيث كاد الأمر من الأفعال الاختياريّة كان من مباديه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه، ليرغب فى طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التى لتصوّرها دخل فى حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه فى حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدّماً أو متأخّراً، فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقة شرطاً

كان فيهما كذلك، فلا إشكال[۳۹۴]، إنتهى.

وتلقّاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حيث قال:

ولكنّ التحقيق فى تصحيح الموارد المتوهّم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال: «ما فى شرائط التكليف» عن القدرة مثلًا[۳۹۵]، فلأنّ شرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۹

انقداح الإرادة أو صدور البعث الاعتبارى ليس هو القدرة الواقعيّة، علم به المولى أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على إيجاد المأمور به فى وقت العمل، وإن كان ذلك العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلك لا يجعل الإرادة الجدّيّة صوريّة كما لا يجعل البعث الحقيقى غير واقعى، بل يلزم لغويّة الإرادة والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإرادة معلولة علم المولى بالصلاح مع سائر مباديها، ويعقّبه البعث الاعتبارى، فظهر أنّ شرط التكليف أو ما يتوقّف عليه الإرادة موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت فى ذلك كونالخطاب شخصيّاً، كما فى الموالى العرفيّة، فيشترط علمه بقدرة مخاطبه فى ظرف ا لعمل، واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولًا على العنوان قانوناً بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولك: يا أيّها الناس.

نعم، يكفى فى الثانى العلم بباعثيّة الخطاب لعدّة من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك تفصيل القول فى مبحث الترتّب عند التعرّض بملاك الخطاب الشخصى والقانونى[۳۹۶]، فحينئذٍ ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهّم التأخّر أصلًا، ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراسانى[۳۹۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام صاحب الكفاية والإمام رحمهما الله فى المقام

أقول: للتكليف معنيان: لأنّه يكون تارةً بمعنى المصدر، وهو إنشاء الحكم من قبل المولى، أعنى قوله مثلًا: «أكرم زيداً»، واخرى بمعنى اسم المصدر، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۰

الحكم الفعلى.

وما ذكره صاحب الكفاية وسيّدنا الاستاذ صحيح بالنسبة إلى الأوّل دون الثانى، لأنّ الشرط وإن كان بوجوده الذهنى دخيلًا فى إنشاء الحكم دائماً إلّا أنّه بوجوده الخارجى دخيل فى الحكم الفعلى، ألاترى أنّه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليك صلاة المغرب» فما هو دخيل فى وجوب الصلاة إنّما هو الغروب الخارجى، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالمجىء الخارجى شرط لفعليّة التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصلة فى ذهن المولى من الغروب أو مجىء زيد فهى شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط فعليّة الوجوب.

وحينئذٍ فلو كان شرط الوجوب متقدّماً عليه، كما إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعدة العقليّة المتقدّمة؟

الحقّ المختار فى المقام

والحقّ فى الجواب ما تقدّم عن المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الأحكام الشرعيّة امور اعتباريّة، وكما يمكن للمعتبر أن يجعل الامور المقارنة للاعتباريّات شروطاً لها يمكن له أيضاً أن يجعل الامور المتقدّمة أو المتأخّرة كذلك.

نعم، إسرائه إلى الحقائق التكوينيّة غير صحيح كما عرفت.

وبالجملة: مورد القاعدة هو الامور الواقعيّة، ولا ترتبط بالاعتباريّات، فلا يلزم انخرامها بالشروط الشرعيّة المتقدّمة على المشروط أو المتأخّرة عنه.

إن قلت: المقدّمات الشرعيّة أيضاً مشمولة للقاعدة بناءً على ما ذكرت من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۱

رجوعها إلى المقدّمات العقليّة.

قلت: كلّا، فإنّ معنى رجوعها إليها أنّ الحاكم باستحالة تحقّق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء كانت الشرطيّة مدرَكةً عقلًا أو بيّنها الشارع كما عرفت، وأمّا اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة فهو بيد الشارع وجعله كما تقدّم، فالشروط الشرعيّة راجعة إلى العقليّة بحسب الكبرى، لا بحسب الصغرى التى هى ملاك كونها اعتباريّة أو حقيقيّة.

ولعلّ منشأ توهّم شمول القاعدة العقليّة الشرائط الشرعيّة كالعلل التكوينيّة هو التعبير عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، كالتكوينيّات، حيث إنّه يقال: «عقد النكاح سبب للزوجيّة، والاستطاعة شرط لوجوب الحجّ، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبيرات الوارد بعضها فى الروايات أيضاً، كما يقال فى الحقائق التكوينيّة:

«النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادّة المحترقة شرط له، ورطوبة تلك المادّة مانعة عنه».

ولكنّهم غفلوا عن أنّ إطلاق كلّ من السبب والشرط والمانع فى التكوينيّات إنّما هو بملاك خاصّ به، فالسبب ما يؤثّر فى المعلول، والشرط ليس مؤثّراً فيه، بل يربط السبب به، والمانع ما يمنع من تأثير السبب فى مسبّبه، ولأجل هذا لا يصحّ إطلاق كلّ منها مكان الآخر، فلا يقال مثلًا: «عدم الرطوبة شرط للإحراق» لأنّ الشرط كما عرفت يوجد الربط بين المقتضى والمقتضى لكى يحصل التأثير والتأثّر، والعدم ليس شيئاً حتّى يوجد الربط به، ولا فرق فى ذلك بين العدم المطلق والمضاف على ما هو التحقيق، فالرطوبة وجودها مانع عن الإحراق، لا أنّ عدمها شرط له، كما أنّ المجاورة وجودها شرط، لا أنّ عدمها مانع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۲

لا يقال: نحن نرى أنّ الإحراق كما ينعدم بعدم النار كذلك ينعدم بعدم المجاورة وبوجود الرطوبة، فنستنتج أنّ النسبة بين هذه الامور الثلاثة وبين الإحراق فى حدٍّ سواء.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الأمر وإن كان بالنسبة إلى عدم المعلول كذلك، أى لا يُرى فرق بين هذه الامور الثلاثة عند عدم المعلول، إلّاأنّ الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنّك لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاورة سبب له يضحك العقلاء.

والحاصل: أنّ لكلّ من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصّاً فى التكوينيّات، بخلاف الشرعيّات، فإنّ إطلاق الشرط على مثل الاستطاعة والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاك خاصّ، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعلّ إطلاق السبب على الاستطاعة والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأنّ الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ والبلوغ بالنسبة إلى جميع التكاليف كالمؤثّر بالنسبة إلى المتأثّر فى التكوينيّات، وأمّا الملكيّة عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أنّ العقد هو موجدها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكيّة والزوجيّة من قبل الشارع والعقلاء».

ومن هنا يعلم أنّ تسمية هذه الامور بالسبب والشرط والمانع فى لسان الشارع إنّما هى من باب الاستعارة وتشبيهها بالعلل التكوينيّة من دون أن تكون ملاكاتها فيها.

هذا كلّه فى شرائط التكليف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۳

فى شرائط الوضع المتقدِّمة عليه أو المتأخِّرة عنه

ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً[۳۹۸] بعين ما أجاب به عن شرائط التكليف، فإنّه قال: وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإنّ دخل شىء فى الحكم به وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّاما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقليّة فى غير المقارن، فتأمّل تعرف[۳۹۹].

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه فى شرائط التكليف، فإنّ الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالك العقد الفضولى لكان المشترى مالكاً للمبيع من حين العقد» فلابدّ له من تصوّر الإجازة، فتصوّرها دخيل فى حكم الشارع بالملكيّة من حين العقد، وأمّا نفس الملكيّة فمتوقّفة على الإجازة الخارجيّة، ولا يكفى فى حصولها تصوّر الإجازة كما لا يخفى.

بيان ما هو الحقّ فى الجواب عن الإشكال

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدّم فى شرائط التكليف، فإنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً امور اعتباريّة، فعنانها بيد المعتبر، له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۴

أن يجعل الامور المتقدِّمة أو المتأخّرة شروطاً لها، كما أنّ له أن يجعل الامور المقارنة كذلك.

فى شرائط المأمور به المتقدّمة عليه أو المتأخّرة عنه

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فيها

وأمّا شرائط المأمور به فأجاب صاحب الكفاية عنها بما تقدّم من المحقّق العراقى رحمه الله من رجوع الشرطيّة إلى الإضافة وإمكان تحقّقها قبل تحقّق المضاف إليه أو بعده، فإليك نصّ كلامه:

وأمّا الثانى[۴۰۰] فكون شىء شرطاً للمأمور به[۴۰۱] ليس إلّاما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو[۴۰۲] متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه ولا شكّ يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخِّر أو المتقدّم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۵

بلا تفاوت أصلًا كما لا يخفى على المتأمِّل، فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلّقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم، بداهة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخّر فى محلّه لما كانت للمتقدِّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به[۴۰۳]، كما هو الحال فى المقارن أيضاً، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلًا، لأنّ المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلّاطرف الإضافة الموجبة للخصوصيّة الموجبة للحسن، وقد حقّق فى محلّه أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات، فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخّر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذى يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً[۴۰۴]، إنتهى.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

ویرد علیه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره علی المحقّق العراقی رحمه الله، وإن کان الإشکال علی صاحب الکفایة أقلّ، لحصره إرجاع الشرطیّة إلی الإضافة بخصوص الشرائط الشرعیّة، بخلاف المحقّق العراقی، حیث عرفت أنّه أسراه إلی التکوینیّات أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۶۶

الجواب الصحیح عندنا

والحقّ فی الجواب ما مرّ مراراً من أنّ عنان الاعتباریّات بید المعتبر، فکما أنّه یتمکّن من جعل أمر مقارن لشیء شرطاً له یتمکّن أیضاً من جعل أمر متقدِّم علیه أو متأخِّر عنه شرطاً له، ولا یصحّ قیاس الاعتباریّات بالتکوینیّات.

وإن أبیت إلّاعن القول بکون شرطیّة الشروط الشرعیّة واقعیّة فیمکن الجواب عن الإشکال بما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنّه قال ما حاصله: نحن ندرک بالوجدان أنّ بعض أجزاء الزمان متقدِّم علی بعضها الآخر، کما أنّ الیوم متقدّم علی الغد، وکذلک الأمر فی الزمانیّات، فإنّ قیام زید یوم الخمیس متقدّم علی قیام عمرو یوم الجمعة، فیرد الإشکال علیهما أیضاً، لأنّ التقدّم والتأخّر من مقولة الإضافة، وطرفاها هما المتقدّم والمتأخّر، وحیث إنّ المتضایفین متکافئان زماناً ورتبةً فلا بدّ من أن یکون یوم الخمیس مثلًا متقدّماً علی یوم الجمعة فی زمن کون یوم الجمعة متأخّراً عن یوم الخمیس، وبالعکس، وهذا لا یمکن، ضرورة أنّا لو قلنا فی یوم الخمیس مثلًا: «یوم الجمعة متأخّر عن یوم الخمیس» کان من قبیل حمل الشیء علی المعدوم، وکذلک لو صبرنا حتّی یحلّ الجمعة ثمّ نقول: «یوم الخمیس متقدّم علی یوم الجمعة»، مع أنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

وحلّ هذه المشکلة أنّ الجزء المتقدّم من الزمان متقدّم علی الجزء المتأخّر ذاتاً، والجزء المتأخّر أیضاً متأخّر عنه ذاتاً، أی یوم الخمیس بذاته متقدّم علی یوم الجمعة، لا بوصف کونه متقدِّماً، ویوم الجمعة أیضاً بذاته متأخّر عن الخمیس، لا بوصف کونه متأخّراً، فلیس فی البین اتّصاف شیء بشیء لکی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۶۷

یقال: هو فرع ثبوت المتّصف به.

وبعبارة اخری: إنّ الذی ندرکه بالوجدان هو تقدّم الجزء الأوّل من الزمان بالذات علی الجزء الثانی، وتأخّر الجزء الثانی أیضاً بالذات علی الجزء الأوّل، وهما لیسا بمتضایفین، ولا من موارد القاعدة الفرعیّة، واللذان هما من مصادیق المتضایفین ومن موارد القاعدة هما المتقدّم والمتأخّر بوصف کونهما متقدّماً ومتأخّراً، وفیهما لیس اتّصاف الأوّل بالتقدّم متقدّماً علی اتّصاف الثانی بالتأخّر لا زماناً ولا رتبةً[۴۰۵].

ویتأیّد هذا بأنّ تقدّم رتبة العلّة علی رتبة المعلول أیضاً مربوط بذاتیهما، یعنی ذات العلّة متقدّمة علی ذات المعلول، وهما لیسا من المتضایفین، وأمّا العلّة بوصف کونها علّة، والمعلول بوصف کونه معلولًا لیس بینهما تقدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبةً، وهما اللذان من المتضایفین.

ویدلّ علیه أیضاً تقسیم أهل المعقول التقابل إلی أربعة أقسام: «التضایف، التضادّ، التناقض، العدم والملکة» مع أنّ نفس التقابل من مصادیق التضایف، فکیف جعل المقسم مصداقاً لأحد أقسامه؟ وکذلک کلّ من التضادّ والتناقض من مصادیقه، فکیف جعل الشیء مصداقاً لقسیمه أوّلًا، وکیف یتحقّق التضایف بوجود أحد المتضایفین وعدم الآخر ثانیاً؟

توضیح ذلک: أنّ بین السواد والبیاض مثلًا تضادّاً، فلا یمکن أن یتحقّق فی موضوع واحد إلّاأحدهما، فکیف یمکن القول بأنّ التضادّ من مقولة الإضافة مع أنّ أحد طرفیه موجود والآخر معدوم، والمتضایفان متکافئان وجوداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۶۸

وعدماً وقوّةً وفعلًا؟

وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلّاأنّهما بحسب اتّصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضايفين، والمتضادّان والمتناقضان أيضاً كذلك، فإنّهما بحسب ذاتهما يندرجان تحت التضادّ والتناقض وبحسب وصفهما يندرجان تحت التضايف.

فلا يلزم شيء من المحاذير المذكورة من دخول المقسم في قسمه وكون الشيء مصداقاً لقسيمه وتحقّق التضايف بوجود أحد المتضايفين.

والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضايفان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلك.

والزمانيّات أيضاً هكذا[۴۰۶]، وإن كان بينهما فرق من وجهين: ۱- أنّ التقدّم والتأخّر في الزمان بالأصالة وفيها بتبع الزمان، ۲- أنّه يطلق على الجزء الأوّل من الزمان أنّه متقدّم في ظرف وجوده قبل تحقّق الجزء الثاني، لأنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقدّم على الغد» بخلاف الزمانيّات، فلا يقال: «قيام زيد في اليوم متقدّم على قيام عمرو في الغد» لأنّ الأمر الزماني المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصدق على الزماني الذي تحقّق في الزمن الأوّل عنوان المتقدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلابدّ من أن ننتظر الجزء الثاني من الزمان، فإن تحقّق الزماني الثاني فيه نكشف أنّ الزماني الأوّل كان في ظرف وجوده متقدِّماً عليه، وإلّا فلا.

إذا عرفت هذا فنقول في حلّ إشكال شرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّرة عن عقد الفضولي، وشرط المأمور به المتأخّر عنه كأغسال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۹

المستحاضة في الليل الآتي المعتبرة في صحّة صومها الماضي:

شرطيّة هذه الامور ترجع إلى أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً على الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً على الغسل، وهذا من قبيل الشرط المقارن لا المتأخّر، لأنّ الإجازة والغسل كاشفان عن كون عقد الفضولي في ظرف وجوده متقدِّماً على الإجازة ذاتاً، والصوم متقدّماً على الغسل كذلك.

لا يقال: هذه امور عقليّة لا يفهمها العرف.

فإنّه يقال: نعم، ولكن إشكال انخرام القاعدة العقليّة بهذه الامور الشرعيّة أيضاً أمر عقلي، فلابدّ من حلّه عقلًا، وأمّا العرف فكما لا يفهمون هذا الجواب العقلي فهم لا يفهمون أيضاً تلك القاعدة العقليّة وانخرامها بهذه الامور الشرعيّة[۴۰۷].

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشكال شرائط الوضع والمأمور به المتأخّرة عنهما.

وهو كلام دقيق متين من الجهة العلميّة، ولكن قد عرفت أنّ تلك القاعدة العقليّة لا ترتبط بالامور الاعتباريّة كالأحكام الوضعيّة والتكليفيّة والشروط الشرعيّة بناءً على ما هو الحقّ من كون شرطيّتها اعتباريّة.

نعم، بناءً على كون شرطيّتها أمراً واقعيّاً نجيب عن الإشكال الوارد في شروط المأمور به بما ذكره الإمام قدس سره ولكنّه مجرّد فرض.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الشّرط المتأخّر

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: ومن جملة تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقارنة والمتقدِّمة والمتأخّرة في الوجود، وهي المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، وقد وقع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۰

النزاع في جوازه وامتناعه، وتحرير محلّ النزاع يتوقّف على تقديم امور:

الأمر الأوّل: ينبغى خروج شرط متعلّق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء فى توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهدة التكليف إلّابه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخّراً عن الآخر فى الوجود ومنفصلًا عنه فى الزمان، كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه فى أوّل النهار والبعض الآخر فى آخر النهار، كذلك لا ينبغى الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخّراً فى الوجود ومنفصلًا عنه فى الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيداً وتقييداً فى المركّب وخروج الشرط قيداً، لا يكون فارقاً فى المقام بعدما كان التقييد داخلًا فى متعلّق التكليف.

والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علّته، وتأثير المعدوم فى الموجود على ما سيأتى بيانه، وشىء من ذلك لا يجرى فى شرط متعلّق التكليف، لأنّه بعدما كان الملاك[۴۰۸] والامتثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد فأىّ خلف يلزم؟ وأىّ معلول يتقدّم على علّته؟ وأىّ معدوم يؤثّر فى الموجود؟ فأىّ محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً فى صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط فى صحّة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّابحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

نعم، لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضى بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۱

قلنا: إنّ غسل الليل يوجب تحقّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال فى الشرط المتأخّر جارياً فيه كما لا يخفى، إلّاأنّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقتضى ذلك، بل أقصاه أنّه لا يتحقّق صحّة الصوم إلّابه، غايته أنّه لا على وجه الجزئيّة، بل على وجه القيديّة، وذلك ممّا لا محذور فيه بعدما كان الغسل فعلًا اختياريّاً للمكلّف وكان قادراً على إيجاده فى موطنه، فتسرية إشكال الشرط المتأخّر إلى قيود متعلّق التكليف ممّا لا وجه له.

الأمر الثانى: لا إشكال فى خروج العلل الغائيّة عن حريم النزاع، فإنّ العلل الغائيّة غالباً متأخّرة فى الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هى بوجودها العينى علّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتّب عليه حتّى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، وتقدّم المعلول على علّته، بل العلّة والمحرّك هو وجوده العلمى[۴۰۹]، مثلًا علم النجّار بترتّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبِل بمجىء زيد فى الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العينى فى ذلك، فإنّ من لم يعلم بقدوم زيد فى الغد لا يتحقّق منه إرادة الاستقبال وإن فرض قدومه فى الغد، كما أنّ علمه بقدومه يوجب إرادة الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثّر هو الوجود العلمى، وكذا الحال فى علل التشريع، فإنّ علل التشريع هى العلل الغائيّة، ولا فرق بينهما، إلّاأنّهم اصطلحوا فى التعبير عنها فى الشرعيّات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفى التكوينيّات بالعلل الغائيّة، وعلى كلّ حال علم الآمر بترتّب الحكمة موجب للأمر، وإن كانت هى بوجودها العينى متأخّرة عن الأمر، فما كان من العلل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۲

الغائيّة والعلل التشريعيّة لا يندرج فى الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّة، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللحوق، والتعقّب، وغير ذلك من الإضافات والامور الانتزاعيّة، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم فى الموجود وتقديم المعلول على علّته، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شىء عنه، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شىء على وجود المتأخّر فى موطن الانتزاع، بل فى بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد فى موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدّم على غد»، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجىء الغد، بل لا يصحّ، لتصرّم اليوم الحاضر عند مجىء

الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلك حال الزمانيّات الطوليّة فى الزمان، حيث يكون أحد الزمانيّين مقدّماً على الآخر فى موطن وجوده، لمكان وجود المتأخّر فى موطنه، فيقال: «زيد متقدّم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً فى الحال، بل يكفى وجوده فيما بعد فى انتزاع عنوان التقدّم لزيد فى موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا إشكال فى خروج العلل العقليّة عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركّبة، والتامّة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل فى التأثير، سواء كان له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۳

دخل فى تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل فى وجود المعلول بحيث يترشّح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة عن المعلول من القضايا التى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة برهان، لأنّ أجزاء العلّة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل فى وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلّة من الجزء الأخير منها إلى أوّل مقدّمة إعداديّة، ويشترك الكلّ فى إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أنّ فاقد الشىء لا يكون معطى الشىء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح ممّا لا حظّ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخّر فى باب العلل العقليّة أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العلّيّة والمعلوليّة.

وعليك بمراجعة ما علّقه السيّد الطباطبائى رحمه الله على المكاسب فى باب الإجازة فى العقد الفضولى، ليظهر لك ما وقع فى كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الامور، ظهر لك أنّ محلّ النزاع فى الشرط المتأخّر إنّما هو فى الشرعيّات فى خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو فى موضوعات[۴۱۰] الأحكام، وضعيّةً كانت أو تكليفيّة، فقيود متعلّق التكليف، والعلل الغائيّة، والامور الانتزاعيّة، والعلل الحقيقيّة خارجة عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إنّ امتناع الشرط المتأخّر فى موضوعات الأحكام يتوقّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۴

على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام فى ذلك فى باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه ثانياً.

فنقول: القضايا الخارجيّة عبارة عن قضايا جزئيّة شخصيّة[۴۱۱] خارجيّة، كقوله: «يازيد أكرم عمراً» و «يا عمرو حجّ» و «يا بكر صلِّ» وغير ذلك من القضايا المتوجّهة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّ الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنّما الملحوظ فيها عنوان كلّى رتّب المحمول عليه، كما إذا قيل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلّى الجامع، ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلّيّة، ومن هنا يحتاج فى إثبات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس، والعنوان الكلّى كبرى القياس، فيقال: «زيد عالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسّط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة والامور التى تترتّب عليه، والغرض فى المقام مجرّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۵

الإشارة إلى الفرق، حيث إنّ المقام أيضاً من تلك الامور المترتّبة على الفرق بين القضيّتين، ومجمل الفرق بينهما هو أنّ الموضوع فى القضيّة الحقيقيّة حمليّةً كانت أو شرطيّة، خبريّة كانت أو إنشائيّة هو العنوان الكلّى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفى القضيّة الخارجيّة يكون هو الشخص الخارجى الجزئى، ويتفرّع على هذا الفرق امور تقدّمت الإشارة إليها، منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل فى القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الآمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والآمر بما يترتّب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل فى الإرادة، بل الذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحقّقها، مثلًا لو كان لعلم زيد دخل فى إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأنّ زيداً عالم يقدم على إكرامه مباشرةً أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد فى الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان فى الواقع عالماً، فدخل العلم فى وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائيّة التى قد عرفت أنّها إنّما تؤثّر بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، وهكذا الحال فى سائر الامور الخارجيّة، مثلًا العلم بوجود الأسد فى الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء فى الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيّة، حمليّةً كانت أو إنشائيّة، المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعى.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصلًا، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلّى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها إنّما هو مترتّب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۶

بتحقّق تلك القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العينى الخارجى، مثلًا الموضوع فى مثل «للّه على الناس حجّ البيت» إلخ، إنّما هو المستطيع، فإن كان زيد مستطيعاً يجب عليه الحجّ، ويترتّب عليه المحمول، ولو فرض أنّ الآمر لم يعلم باستطاعة زيد، بل علم عدم استطاعته، ولو لم يكن مستطيعاً لا يجب عليه الحجّ ولو فرض أنّ الآمر علم بكونه مستطيعاً، فالقضيّة الخارجيّة إنّما تكون فى طريق النقيض للقضيّة الحقيقيّة من حيث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه فى الواجب المعلّق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بحيث يكون ما ورد فى الكتاب والسنّة إخبارات عن إنشاءات لاحقة، حتّى يكون لكلّ فرد من أفراد المكلّفين إنشاء يخصّه عند وجوده، فإنّ ذلك ضرورى البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هى إنشاءات أزليّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد فى الكتاب والسنّة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيّتين، وأنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الخارجيّة، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التى هى محلّ النزاع فى المقام، وأنّها عبارة عن العناوين الكلّيّة الملحوظة مرآةً لمصاديقها المقدّر وجودها فى ترتّب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلّة إلى معلولها، وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببيّة[۴۱۲]، إلّاأنّه يكون نظير ذلك من حيث التوقّف والترتّب[۴۱۳]، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخّر يرجع إلى‌تأخّر بعض ما فرض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۷

دخيلًا فى الموضوع على جهة الجزئيّة أو الشرطيّة عن الحكم التكليفى أو الوضعى، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه ...

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا الّتى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق فى‌ذلك بين أن‌نقول بجعل السببيّة، أو لا نقول بذلك وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعى مترتّباً على موضوعه. فإنّه بناءً على جعل السببيّة يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التى قد تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها أو جزئها أو شرطها أو

غیر ذلک ممّا له أدنی دخل فی تحقّق المعلول، عن علّتها ...

وأمّا بناءً علی أنّ المجعول هو الحکم علی فرض وجود موضوعه فلا یلزم تأثیر المعدوم فی الموجود، بل غایته أنّ الشارع رتّب الملکیّة علی الإیجاب والقبول والإجازة، فیکون کلّ من الإیجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا یلزم أن تکون أجزاء الموضوع مجتمعة فی الزمان، بل یکفی وجودها ولو متفرّقة، ویکون نسبة الجزء السابق إلی اللاحق نسبة المعدّ فی أجزاء العلّة التکوینیّة المتصرّمة فی الوجود، وحیث إنّ الجزء السابق إنّما یکون معدّاً وأثره لیس إلّاالإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا یلزم تأخّر الأثر عن المؤثّر، بل أثر کلّ جزء إنّما یتحقّق فی زمان ذلک الجزء، غایته أنّ الأثر یختلف، فأثر الأجزاء السابقة علی الجزء الأخیر من العلّة التّامّة إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخیر هو وجود المعلول، فلیس فی سلسلة أجزاء العلّة المتدرّجة فی الوجود ما یلزم منه تأخّر الأثر عن المؤثّر وتأثیر المعدوم فی الموجود[۴۱۴].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه بطوله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷۸

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفی مواضع منه نظر:

۱- أنّه رحمه الله ذکر فی الأمر الأوّل لإثبات خروج شرائط المأمور به عن حریم النزاع دلیلین:

أحدهما: قیاس الشرط المتأخّر بالجزء المتأخّر وأنّه کما لا یتحقّق المرکّب إلّا بعد تحقّق الجزء الأخیر منه کذلک لا یتحقّق المشروط إلّابعد تحقّق شرطه المتأخّر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنّه یقتضی أن لا یتّصف صوم المستحاضة بالصحّة إلّابعد الغسل فی اللیلة الآتیة، مع أنّ إشکال انخرام القاعدة کان فیما إذا کان الغسل کاشفاً عن صحّة الصوم المتقدّمة، فهذا الدلیل لیس جواباً عن الإشکال.

ثانیهما: أنّ الشرط المتأخّر یرجع إلی الإضافة، کما قال المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله أیضاً. ویرد علیه أوّلًا: ما أوردناه علیهما من عدم إمکان تحقّق المضاف والإضافة بالفعل دون المضاف إلیه، وثانیاً: أنّه یناقض الدلیل الأوّل، لأنّ مقتضی قیاس الشرط بالجزء هو عدم صحّة صوم المستحاضة إلّامن حین الغسل، ومقتضی رجوع ا لشرط المتأخّر إلیالإضافة المقارنة للمشروط هو صحّته فی ظرف وجوده قبل حلول اللیل وتحقّق الغسل.

۲- قال فی الأمر الثالث: الإضافات والعناوین الانتزاعیّة، کالتقدّم والتأخّر و ... أیضاً خارجة عن محلّ النزاع، لعدم کونها من الشرط المتأخّر، لأنّها منتزعة عن مقام الذات.

أقول: إن أراد من التقدّم والتأخّر، التقدّم والتأخّر الذاتیین کما قال الإمام رحمه الله فهو وإن کان فی نفسه کلاماً صحیحاً، إلّاأنّه دلیل علی حلّ الإشکال بالنسبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷۹

إلی هذه العناوین، لا علی خروجها عن حریم النزاع، وإن أراد منهما التقدّم والتأخّر العنوانیّین الوصفیّین فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقولة الإضافة، ولا یمکن أن یتحقّق أحد طرفیها بالفعل حال کون الطرف الآخر معدوماً، فلا یمکن أن یتّصف العقد الفضولی بالتقدّم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخّر، وحین تحقّق الإجازة واتّصافها بالتأخّر فرضاً انعدم العقد، فلا یمکن اتّصافه بالتقدّم فی ظرف تحقّق الإجازة أیضاً، فینتفی اتّصافها أیضاً بالتأخّر، لأنّ انتفاء أحد طرفی الإضافة یستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدّم والتأخّر الوصفیّان لا یمکن أن یرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانیّات أصلًا.

۳- وأمّا ما بیّن من الفرق بین القضایا الخارجیّة والحقیقیّة فلو فرض صحّته فما فرّع علیه من امتناع الشرط المتأخّر تسلیم للإشکال لا حلّه، فإنّ المستشکل یقول مثلًا: الإجازة بناءً علی الکشف الحقیقی شرط متأخّر مستلزم لانخرام القاعدة العقلیّة، والمحقّق النائینی رحمه

الله يقول: نعم، يمتنع الشرط المتأخّر، لئلّا يلزم انخرامها، فلا يمكن أن تكون الإجازة كاشفةً حقيقيّة.

وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشكال على شرائط المأمور به أيضاً، حيث قاسها على الأجزاء وقال باتّصاف المأمور به بالصحّة من حين تحقّق شرطه، فصوم المستحاضة لا يتّصف بالصحّة إلّامن حين تحقّق الغسل فى الليلة الآتية، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان الغسل الليلى مؤثّراً فى صحّة الصوم فى اليوم الماضى.

فالمحقّق النائينى رحمه الله فى الواقع ما أجاب عن الإشكال أصلًا، بل التزم بوروده على شرائط المأمور به فى المقدّمة الاولى من كلامه، وعلى شرائط الوضع والتكليف فى آخر كلامه عند استنتاجه من المقدّمات الأربعة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۰

نتيجة مباحث الشرط المتأخّر

والحاصل: أنّ الجواب الصحيح ما قدّمناه من أنّ الشرط المتأخّر إن كان شرطاً للحكم التكليفى أو الوضعى فلا إشكال، لأنّ الأحكام امور اعتباريّة، وعنان الاعتباريّات بيد المعتبر، وإن كان شرطاً للمأمور به فنفس المأمور به وإن لم يكن اعتباريّاً، إلّاأنّ شرطيّة شرائطه أمر اعتبارى على التحقيق، وإن أبيت إلّاعن كونها أيضاً أمراً حقيقيّاً فالجواب ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ الشرط هو مثلًا تقدّم الصوم ذاتاً على الغسل المتأخّر عنه، والتقدّم الذاتى أمر مقارن له، والغسل كاشف عنه، فلا إشكال فى البين.

ولا يخفى أنّ شرائط المأمور به[۴۱۵] بجميع أقسامها داخلة فى محلّ النزاع فى باب مقدّمة الواجب، وبناءً على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسال المستحاضة فى الليلة الآتية على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم فى اليوم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۱

فى الواجب المطلق والمشروط

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط:

والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظى «المطلق» و «المشروط»، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفى.

نعم، لهم اصطلاح خاصّ فى الفقه والاصول بالنسبة إلى المركّب من الموصوف والصفة، أى «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا فى تعريفهما.

وقبل ذكر التعاريف والبحث حولها ينبغى لك أن تعلم أنّ التقابل بين وصفى الإطلاق والاشتراط ليس تقابل التناقض، لكونهما وصفين وجوديّين، ولا- تقابل التضادّ، لأنّهما لو كانا متضادّين لما كان لنا واجب مطلق أصلًا، ضرورة أنّ كلّ واجب مشروط لا أقلّ بالشرائط العامّة الأربعة، فلا يمكن أن يكون مطلقاً على فرض كونهما ضدّين، لاستحالة اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافة إلى شىء ومشروط بالإضافة إلى شىء آخر، كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة والوقت، ولو كانا ضدّين لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدّد الإضافات، كما لا يجتمع السواد والبياض فى موضوع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۲

واحد ولو من قبل شخصين.

فالتقابل بین الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضایف الـذی یختلف باختلاف الإضافات، فحینئـذٍ لا مانع من أن تکون الصـلاة مثلًا واجباً مطلقاً بالإضافـة إلی الطهارة، ومشـروطاً بالإضافة إلی الوقت، کما یمکن أن یکون شـخص واحد أباً بالنسـبة إلی ابنه، وابناً بالنسـبة إلی أبیه.

البحث حول تعریف الواجب المطلق والمشروط

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذکر لکلّ منهما تعریفات:

منها: ما عن المشهور من أنّ الواجب المطلق ما لا یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده، والمشروط ما یتوقّف کذلک.

وفیه: أنّ ظـاهر هـذا التعریف أنّهم تخیّلوا أنّ التقابـل بینهمـا هو تقابل التضادّ، فحاولوا أن یعرّفوا کلّاً منهما بتعریف لا یعمّ مورد الآخر، فنسألهم عن الصـلاة، فإن قالوا: هی من الواجبات المطلقة، فنقول: فکیف یتوقّف وجوبها علی الوقت الذی یتوقّف علیه وجودها أیضاً؟ وإن قالوا: هی من الواجبات المشروطة، فنقول: فکیف لا یتوقّف وجوبها علی الطهارة التی یتوقّف علیها وجودها؟

ومنها: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أنّ المطلق ما لا یتوقّف وجوبه بعـد الشـرائط العامّـة- وهی البلوغ والعقل والقـدرة والعلم- علی شیء، والمشروط ما یتوقّف وجوبه- مضافاً إلیها- علی شیء آخر.

ویرد علیه أوّلًا: ما أوردناه علی المشهور، من أنّ ظاهره أنّه تخیّل کونهما ضدّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۳

وثانیاً: جلّ الواجبات بل کلّها یتوقّف وجوبها علی شـرط أو أکثر سوی الشـروط العامّة، فهذا التعریف یسـتلزم عدم وجود واجب مطلق فی الشریعة أصلًا، مع أنّ الواجبات جلّها بل کلّها مطلقة بالنسبة إلی بعض الامور ومشروطة بالنسبة إلی بعض آخر.

ولکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: إنّها تعریفات لفظیّة لشرح الاسم، ولیست بالحدّ ولا بالرسم[۴۱۶].

هل القیود ترجع إلی الهیئة أو إلی المادّة؟

ثمّ إنّه قـد وقع الخلاف بین المشـهور والشـیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی الخطابات التعلیقیّة مثل: «إن جاءک زید فأکرمه» فذهب المشهور إلی أنّ الشرط من قیود الهیئة، والشیخ رحمه الله إلی أنّه من قیود المادّة[۴۱۷].

البحث حول مرجع القیود بحسب مقام الثبوت

ولا یخفی أنّ النزاع فی مقام الإثبات والدلالة، لکن ینبغی قبل الورود فی هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرین: ۱- أنّ بعض أدلّة الشـیخ رحمه الله یرتبط بمقام الثبوت، ۲- أنّ البحث فی مقـام الدلالـة متوقّف علی کون بعض القیود راجعاً إلی الهیئـة وبعضـها راجعاً إلی المـادّة بحسب مقام الثبوت، إذ لو کان جمیعها راجعاً إلی أحـدهما بحسب هـذا المقام فلا مجال للبحث فی مقام الإثبات، بل لابدّ من توجیه الأدلّة بما یوافق الواقع لو کانت مخالفةً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۴

فنقول: أمر الآمر بمنزلـة إرادة الفاعل، والمأمور به بمنزلـة المراد، ولا فرق بین الإرادة والأمر إلّافی أنّ المرید یرید الوصول إلی الشـیء المراد مباشرةً، والآمر یرید الوصول إلیه تسبیباً، فلابدّ من ملاحظة القیود فی الإرادة الفاعلیّة، لکی یتّضح الأمر فی الإرادة الآمریّة.

فنقول: قد یرید الفاعل المرید نفس المراد من دون قید وشـرط، کالإنسان العطشان المشـرف علی الهلکة، فإنّه یرید شرب مطلق الماء، سواء کـان بـارداً أم لا، فلا إشـکال فی کون الإرادة والمراد کلیهما مطلقین، لعـدم وجود قیـد فی البین، ولو کان عطشاناً لکن لا بهـذا الحـدّ، بل بحـدّ یوجب إرادة الماء البارد فقط، فلا إشـکال فی کون البرودة قیـداً للمراد، لا للإرادة، ضـرورة أنّ من مقدّماتها التصدیق

بالفائدة، ولا ریب فی أنّه إنّما یصدّق بفائدة شرب الماء البارد، فیکون متعلّق الإرادة التی هی الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد أیضاً شرب الماء المقیّد بالبرودة، ضرورة أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّابما تعلّق به التصدیق بالفائدة الذی هو من مقدّماتها، والمرید کما یسعی فی تحصیل أصل المراد یسعی فی تحصیل هذا النحو من القیود أیضاً، فهو فی المثال یسعی فی أن یحصّل الماء البارد لا مطلق الماء کما لا یخفی.

وقد یکون القید قیداً لنفس الإرادة لا للمراد، کما إذا کان ابن زید عدوّه بحیث یبغضه ولا یرید إکرامه، ولکن مع ذلک یکرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابة أو الأخلاق الإنسانیّة، فدخول هذا الابن دار أبیه قید لإرادة إکرامه لا للإکرام، ولأجل هذا لا یسعی الأب فی تحصیل هذا القید، بل ربما یمنع من تحقّقه لو تمکّن من المنع، بخلاف برودة الماء فی المثال السابق التی قد عرفت أنّ العطشان کما یرید تحصیل نفس الماء یرید تحصیل برودته أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۵

والحاصل: أنّ القیود فی الإرادة الفاعلیّة علی قسمین: بعضها راجع إلی‌المراد، وبعضها الآخر إلی الإرادة.

فکذلک الأمر بالنسبة إلی الإرادة الآمریّة، فتارةً یکون الشرط قیداً لمفاد هیئة الأمر، أعنی البعث والتحریک الاعتباری الذی هو بمنزلة الإرادة، واخری یکون قیداً لمفاد مادّته، أعنی المأمور به الذی هو بمنزلة المراد.

وقد ظهر بما تقدّم أوّلًا: فساد قول الشیخ رحمه الله من رجوع جمیع القیود إلی المادّة لبّاً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلی الهیئة، وثانیاً: أنّ الملاک فی تشخیص رجوع القید إلی الأمر أو إلی المأمور به أن نجعل مکان الأمر، إرادة الفاعل ومکان المأمور به، المراد، فإن کان القید بحیث یسعی الفاعل المرید فی تحصیله کما یسعی فی تحصیل أصل المراد، وهو یصدّق بفائدة المراد المقیّد به فهو راجع إلی المأمور به، وإلّا فإلی الأمر.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وذکر المحقّق العراقی رحمه الله ملاکاً آخر للفرق بین نحوی القیدین، وهو أنّ القیود فی دخلها فی المصلحة علی ضربین: منها ما یکون راجعاً إلی مقام الدخل فی أصل الاحتیاج إلی الشیء واتّصاف الذات بکونها صلاحاً ومحتاجاً إلیها بحیث لولاه لما کاد اتّصاف الذات بکونه مصلحة وصلاحاً، ومنها ما یکون راجعاً إلی مقام الدخل فی وجود المحتاج إلیه وتحقّق ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانی، کما یوضح ذلک ملاحظة الإسهال بالقیاس إلی وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حیث‌تری أنّ دخل المرض فیه إنّما هو فی أصل اتّصاف الإسهال بکونه صلاحاً ومصلحة بملاحظة أنّ اتّصافه بکونه صلاحاً ومحتاجاً إلیه إنّما هو فی ظرف تحقّق المرض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۶

وفوران الأخلاط، وإلّا ففی ظرف صحّة المزاج وتعادل الأخلاط لا یکاد یکون فیه المصلحة، بل ربما کان فیه کمال المفسدة، من جهة أوله إلی تلف النفس، وهذا بخلافه فی شرب الدواء والمسهل، فإنّ دخله فی ظرف المرض لا یکون إلّافی وجود ما هو المتّصف بکونه مصلحة ومحتاجاً إلیه فارغاً عن أصل الاتّصاف بالوصف العنوانی، وحینئذٍ فکلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن کان دخیلًا فی مصلحة الإسهال، إلّاأنّ دخل کلّ علی نحو یغایر دخل الآخر، من حیث کون دخل أحدهما فی أصل الاحتیاج واتّصاف الأثر بکونه صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن تحقّقه فی الخارج، وکون دخل الآخر فی وجود ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح وتحقّقه فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانی المزبور.

وبعبارة اخری: إنّ القید لو کان ممّا یتوقّف علیه اتّصاف المأمور به بکونه ذا مصلحة فی الخارج، کالزوال والاستطاعة بالنسبة إلی الصلاة والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو کان ممّا یتوقّف علیه فعلیّة المصلحة وحصولها فی الخارج، بمعنی أنّها لا تکاد تحصل

إلّاإذا اقترن الفعل بذلك القيد والشرط، كالطهارة والستر بالنسبة إلى الصلاة، فهو من شرائط الواجب[۴۱۸].

هذا ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله بتوضيح منّا.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثة امور:

الأوّل: أنّ الغرض الذى يتوقّف على حصول شىء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإرادة بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۷

المكلّف حينئذٍ أن يأتى به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصلاح إلّابالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محالة يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلابدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوناً بالصلاح ويأتى به لتحصيل غرضه المطلق.

وبعبارة اخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل المأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذى هو دخيل فى اتّصاف المأمور به بالمصلحة، فيأمر به كذلك، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالمأمور به، فإنّ المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعة»، وعلى هذا الفرض الثانى يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلك من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلةً فى اتّصاف الحجّ بالمصلحة تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه[۴۱۹].

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ المحقّق العراقى رحمه الله لعلّه أراد أنّ الاستطاعة التى لا يجب تحصيلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحة، لا الاستطاعة التى يجب تحصيلها.

الثانى: أنّ المولى قد يقيّد أمره بقيد لا دخل له فى مصلحة المأمور به أصلًا، فإنّ المأمور به مطلوب له مطلقاً، أى بدون قيد وشرط أصلًا، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحة مطلقاً، سواء تمكّن العبد منها أم لا، مع أنّ المولى حينما يقول له: «إن تستطع فأنقذ ابنى» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقيّد بها عقلًا ولو لم يكن فى[۴۲۰]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۲۸۷

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۸

كلامه تقييد، فالقدرة فى هذا المثال قيد للوجوب مع أنّه لا دخل لها فى مصلحة الإنقاذ[۴۲۱].

هذه مناقشة متينة واردة على المحقّق العراقى رحمه الله.

اللّهمَّ إلّاأن يقال: نفس نجاة ابن المولى بالمعنى الاسم المصدرى وإن كانت ذات مصلحة مطلقاً، إلّاأنّ إنقاذه بتوسّط العبد بالمعنى المصدرى يمكن أن لا يكون ذا مصلحة إلّاإذا قدر عليه.

الثالث: أنّ قيود المادّة كالطهارة والاستقبال دخيلة فى اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فيها، فيلزم أن تكونا من قيود الهيئة لأجل ما قرّر فى كلامه من الميزان، مع أنّهما من قيود المادّة.

وبالجملة: إنّ الصلاة بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحة أو لا، وعلى الثانى يلزم أن يكونا قيدين للوجوب على الملاك الذى ذكره من أنّ ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة فى الخارج فهو قيد للوجوب، وعلى الأوّل يلزم هدم ضرورة المسلمين، لأنّ الضرورة حاكية عن أنّ الصلاة بلا طهور وقبلة ليست فيه مصلحة، وليس الستر والطهارة كالآلات الفاعليّة فى إيجاد

موضوع ذی صلاح بالضرورة[۴۲۲].

هذه هی الامور التی أوردها الإمام رحمه الله علی کلام المحقّق العراقی رحمه الله.

ولکنّه مع ذلک یؤیّد ما قدّمناه من رجوع بعض القیود بحسب مقام الثبوت إلی الهیئة وبعضها إلی المادّة، وإن کان الملاک الذی ذکره للتمییز بینهما مورداً للمناقشات المذکورة فی کلام الإمام قدس سره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۹

مرجع القیود بحسب مقام الإثبات

البحث حول کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فیه

وأمّا بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشیخ الأعظم أیضاً معترف بأنّ ظاهر قولنا: «إن جائک زید فأکرمه» رجوع الشرط إلی الهیئة، إلّاأنّه یقول: هاهنا قرینة عقلیّة مانعة من التمسّک بهذا الظاهر موجبة لإرجاع الشرط إلی المادّة، وما قیل فی بیان تلک القرینة امور ثلاثة:

۱- أنّ مفاد الهیئة- وهو البعث والتحریک الاعتباری- معنی حرفی، لافتقاره إلی الباعث والمبعوث والمبعوث إلیه، فلا یعقل تقییده، لأنّه لا یلحظ إلّا تبعاً، مع أنّ تقییده یستلزم لحاظه مستقلّاً، فیستلزم صیرورة المعنی الحرفی اسمیّاً.

ویمکن الجواب عنه بعد ذکر مقدّمة: وهی أنّ الجمل الخبریّة بجمیع ما فیها من الکلمات حاکیة عن الواقع، سواء کانت فعلیّة أو اسمیّة، فإذا قلنا: «ضرب زید عمراً یوم الجمعة» فهذه القضیّة بجمیع کلماتها حاکیة عن الواقع الخارجی، ولا إشکال فی أنّ «یوم الجمعة» قید زمانی لصدور الضرب من زید ووقوعه علی عمرو، ولا ریب فی أنّه معنی حرفی، وله واقعیّة خارجیّة، وإذا قلنا: «زید قائم یوم الجمعة» فالظرف قید للاتّحاد والهوهویّة التی هی ملاک الحمل، وهی أیضاً معنی حرفی واقعی، فالمقیّد فی هاتین الجملتین إنّما هو الواقعیّة الخارجیّة المحکیّة، مع کونها من الواقعیّات الحرفیّة، ولیس التقیید مرتبطاً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتکلّم کی یقال: لا یمکن تقیید المعنی الحرفی، لاستلزامه صیرورته معنی اسمیّاً بلحاظه مستقلّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۰

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً علی ما ذهب إلیه بعض الأعلام[۴۲۳] من أنّ الهیئات الإنشائیّة[۴۲۴] وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانیّة فجواب الشیخ رحمه الله واضح، لأنّ هیئة الأمر تکون علی هذا حاکیة عن أمر متحقّق فی نفس الآمر، فهی نظیر الجمل الخبریّة، فالمقیّد إنّما هو ذلک الأمر النفسانی الواقعی، واللفظ حاکٍ عنه من دون أن یکون التقیید بید المتکلّم الآمر ولحاظه فی مقام التکلّم والتلفّظ.

وأمّا بناءً علی ما هو الحقّ من عدم کون الامور الإنشائیّة موجودة قبل ألفاظها، بل توجد مفاهیمها بها فی عالم الاعتبار فیمکن الجواب عن الشیخ رحمه الله بأنّ للمولی الآمر قبل صدور الأمر إرادةً متعلّقةً بإتیان المأمور به، لکن لا مباشرةً، بل بتوسّط العبد، فإذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه» تکون إرادته المتعلّقة بإکرام زید مقیّدةً بمجیئه، ثمّ یوجد البعث والتحریک الاعتباری المقیّد بالمجیء بتلک الجملة من دون أن یلاحظ هیئة الأمر بالاستقلال، فإنّ التقیید فی الحقیقة للإرادة، لا لهیئة الأمر، فلا إشکال فی البین.

۲- أنّ وضع الحروف وما شابهها عامّ والموضوع له خاصّ کما ذهب إلیه المشهور، فللهیئة معنی خاصّ جزئی تستعمل فیه طبعاً، والجزئی لا یقبل التقیید.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأمرین:

الأوّل: أنّ کلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف یکون عامّاً کوضعها، وإنّما الفرق بینها وبین الأسماء أنّ الأسماء وضعت لتستعمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۱

وتقصد بها المعنی بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانیها بما هی آلة وحالة لمعانی المتعلّقات، فلحاظ الآلیّة کلحاظ الاستقلالیّة لیس من طوارئ المعنی، بل من مشخّصات الاستعمال، فمفاد الهیئة مطلق قابل لأن یقیّد[۴۲۵].

وفیه: أنّ هذا الجواب مبنائی لا یمکن به الدفاع عن المشهور الذین قالوا بخصوصیّة الموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف من جانب وبرجوع القیود إلی هیئة الأمر من جانب آخر.

الثانی: أنّ تقیید الجزئی وإن کان مستحیلًا لو انشأ أوّلًا غیر مقیّد ثمّ قیّد، إلّا أنّ إنشائه وإیجاده من الأوّل مقیّداً لیس بمستحیل، والمقام من هذا القبیل[۴۲۶].

والجواب الأتقن أن یُقال: نحن نمنع عدم إمکان تقیید الجزئی، فإنّه وإن لم یکن له إطلاق أفرادی، إلّاأنّ له إطلاقاً أحوالیّاً، فیمکن تقییده من حیث حالاته.

علی أنّ إرجاع القید إلی المادّة أیضاً مستلزم لتقیید الجزئی، فإنّ الشیخ رحمه الله القائل بأنّ المجیء فی قول المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» شرط للمادّة إمّا أنّه یرید تقیید «زید» به بأن کان المعنی «یجب إکرام زیدٍ الجائی» کما هو الظاهر علی تقدیر رجوعه إلی المادّة، فهو التزم بتقیید الجزئی الذی یکون الوضع والموضوع له کلاهما فیه خاصّین، أو یرید تقیید «الإکرام» به، وهو أیضاً بلحاظ إضافته إلی زید یکون جزئیّاً، لأنّ المضاف إلی الجزئی جزئی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۲

وبالجملة: حیث إنّه لا فرق بین إرجاع القید إلی الهیئة أو إلی المادّة فی استلزامه لتقیید الجزئی فلا وجه للعدول عن الأوّل مع أنّ قضیّة القواعد العربیّة تنطبق علیه.

۳- أنّ الهیئة مطلقة، والتقیید ینافی إطلاقها.

وفیه أوّلًا: أنّه لا یجری إلّافیما إذا تأخّر القید عن الأمر، مثل أن یُقال: «أکرم زیداً إن جاءک» بخلاف ما إذا تقدّم علیه، مثل «إن جاءک زید فأکرمه»، ضرورة أنّه لا ینعقد إطلاق للأمر فی هذه الصورة.

وثانیاً: أنّ الذی ینافیه التقیید إنّما هو المطلق القسمی، أعنی الذی یکون الإطلاق قیداً له وجزءاً من معناه، ضرورة منافاة تقیید شیء بالإطلاق وبغیره، بخلاف المطلق المقسمی الذی لا یکون مقیّداً بالإطلاق، ولا یکون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقیید لو کان منافیاً له لکان قولنا: «أعتق رقبةً مؤمنة» جمعاً بین المتنافیین، ولم یتفوّه به أحد، ولأجل عدم التنافی بین المطلق والمقیّد وبین العامّ والخاصّ نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدلّة، ونحمل العامّ علی الخاصّ والمطلق علی المقیّد حتّی فیما إذا کان الخاصّ والمقیّد مدلولین لخبر واحد معتبر، موجبین لتضییق عمومات الکتاب ومطلقاته.

والإطلاق الذی فی هیئة «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسمی الذی لا ینافیه التقیید، ضرورة أنّها بمعنی البعث والتحریک، لا بمعنی البعث والتحریک المطلق، بحیث یکون الإطلاق دخیلًا فی معناها.

والحاصل: أنّ جمیع ما استدلّ به لإرجاع القیود إلی المادّة فاسدة، فلا وجه لرفع الید عن ظهور الجملة الشرطیّة فی رجوع الشرط إلی الهیئة.

ثمّ بناءً علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله یرجع الواجب المشروط إلی الواجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۳

المعلّق، فإنّ المولی إذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه» یکون الوجوب عند الشیخ حالیّاً، والواجب استقبالیّاً مقیّداً بالمجیء، وهذا عین الواجب المعلّق الذی یأتی بحثه إن شاء اللّه تعالی.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيود إلى مفاد الهيئة، أعنى البعث والتحريك الاعتبارى فلا يمكن أن يكون الوجوب حاليّاً متحقّقاً قبل تحقّق القيد والشرط.

خلافاً للمحقّق العراقى رحمه الله، فإنّه قال برجوع القيود إلى الهيئة، ومع ذلك قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حين إنشاء المولى.

وتوضيح ما ذهب إليه: أنّ الوجوب لو كان عبارةً عن نفس البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة أو كان أمراً منتزعاً منه فلا يمكن الجمع بين القول برجوع القيد إلى الهيئة والقول بتحقّق الحكم والوجوب قبل حصول القيد، وأمّا بناءً على كون الحكم عبارةً عن الإرادة التشريعيّة القائمة بنفس المولى المتعلّقة بالبعث والتحريك الاعتبارى بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله[۴۲۷]، أو قلنا بأنّه عبارة عن تلك الإرادة ولو لم يظهرها، فالحكم متحقّق قبل تحقّق القيد الراجع إلى‌الهيئة، ولا منافاة بين القول برجوع القيد إليها وبين القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القيد.

والحاصل: أنّ الوجوب إن كان عبارة عن نفس البعث والتحريك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۴

الاعتبارى أو كان منتزعاً منه فلا وجوب قبل تحقّق الشرط، كما أنّه لا بعث ولا تحريك، ولو كان عبارةً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إمّا مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله فالوجوب متحقّق قبل تحقّق الشرط من حين الإرادة أو من حين إظهارها بالبعث والتحريك المقيّد، وذلك لأنّ إرادة البعث التى هى الوجوب فرضاً متحقّقة قبل تحقّق الشرط، وإلّا لم يتحقّق المراد، أعنى البعث والتحريك الاعتبارى المقيّد، فالمقيّد هو المراد لا الإرادة.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ولكنّ الحقّ أنّ الوجوب هو نفس البعث والتحريك الاعتبارى، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله.

ويشهد عليه أنّ العقلاء يفهمون الإيجاب من صيغة الأمر، فإنّا لو قلنا لهم:

«من أين تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» ولم يقولوا: من الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بالبعث الكاشفة عنها هذه الآية.

ويؤيّده أوّلًا: أنّ الحكماء قالوا: لا فرق بين الإيجاد والوجود إلّامن حيث إنّ للأوّل إضافةً إلى الفاعل دون الثانى، وأمّا من حيث الحقيقة والماهيّة فهما متّحدان، والنسبة بين الإيجاب والوجوب فى عالم الاعتبار كالنسبة بين الإيجاد والوجود فى وعاء التكوين، ولا إشكال فى أنّ الإيجاب يتحقّق بنفس البعث والتحريك الاعتبارى، بل هو عينه، فالوجوب أيضاً كذلك، لأنّه لو كان عبارةً عن الإرادة لكان بين الوجوب والإيجاب فرق ماهوى، وهو خلاف الواقع.

وثانياً: أنّه لا فرق فى ذلك بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، ولا ريب فى أنّ الحكم الوضعى هو نفس الملكيّة والزوجيّة مثلًا المتحقّقتين عقيب عقدى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۵

البيع والنكاح، لا الإرادة التشريعيّة المتعلّقة باعتبارهما عقيب هذين العقدين.

وحاصل الأبحاث المتقدّمة: أنّ المشهور المنصور فى القضايا التعليقيّة مثل:

«إن جائك زيد فأكرمه» عدم تحقّق الحكم قبل تحقّق القيد، لأنّه راجع إلى الهيئة أوّلًا، وأنّ الحكم عبارة عن مفاد الهيئة ثانياً، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق العراقى رحمهما الله فالوجوب فعلى والواجب استقبالى، لذهاب الشيخ رحمه الله إلى رجوع القيد إلى المادّة مع قبوله أنّ الوجوب عبارة عن البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة، وذهاب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ

الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، لا عن البعث الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة، مع قبوله رجوع القيد إلى الهيئة، فكلاهما يتّحدان فى القول بكون الوجوب حاليّاً والواجب استقباليّاً، ويختلفان فى أنّ البعث والتحريك الاعتبارى هل هو حالى أم لا؟ فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل والمحقّق العراقى إلى الثانى.

المقدّمات المفوّتة

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه المشهور من كون الوجوب مقيّداً، بأنّ الواجب المشروط إذا كان متوقّفاً على مقدّمة يتمكّن العبد من تحصيلها قبل تحقّق الشرط لا بعده- وتسمّى بالمقدّمة المفوّتة- فإن قيل بوجوب المقدّمة قبل تحقّق الشرط يلزم تقدّم وجوبها على وجوب ذيها مع أنّ وجوبها ناشٍ من وجوبه، وإن قيل بعدم وجوبها يلزم أن لا يكون العبد قادراً على المأمور به فى ظرفه لو لم يأت بالمقدّمة قبلًا، لأنّا فرضنا عدم قدرته عليها فى ظرف ذيها.

وفيه: أنّ ذلك توهّم محض حصل من تخيّل أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۶

مترشّحة من الإرادة المتعلّقة بذيها، وأنّ وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة اخرى وجوبه يسرى إليها.

ويردّه أنّ القول بالترشّح والسريان بمعنى العلّيّة كما هو ظاهره ممنوع، ضرورة أنّ الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة ليست علّةً للإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بحيث تتحقّق قهراً بمجرّد تحقّقها، بل كلّ واحدة منهما ناشئة عن مباديها الخاصّة بها، وكذلك وجوب المقدّمة ليس معلولًا لوجوب ذيها، بل كلّ منهما معلول للإرادة المتعلّقة به.

والملازمة بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العلّيّة بحيث لو أراد المولى ذا المقدّمة لتحقّقت منه إرادة قهريّة متعلّقة بالمقدّمة، ولو أوجبه لوجبت قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أنّ العقل يكشف عن أنّ المولى حينما يريد شيئاً يتوقّف على شىء آخر، يريد ذلك الشىء الآخر المتوقّف عليه أيضاً بإرادة مسبوقة بمباديها، من تصوّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائدة ذى المقدّمة أصليّة، بخلاف فائدة المقدّمة، إذ فائدتها هى الوصول إلى ذى المقدّمة، والملازمة بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أنّ المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدّمته أيضاً بإرادته واختياره.

وملاك حكم العقل بالملازمة عند القائلين بها هو توقّف ذى المقدّمة على مقدّمته، وكما أنّ هذا الملاك موجود عند وجوب ذى المقدّمة بالفعل بالنسبة إلى مقدّمته المقدورة فى ظرفه، كذلك هو موجود عند عدم وجوبه فعلًا لعدم تحقّق شرطه بعدُ بالنسبة إلى المقدّمة المقدورة قبل ظرف وجوبه غير المقدورة فيه، سيّما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أنّا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكّن منه بعده، وفرض أنّ الوضوء شرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۷

منحصر لا يتبدّل عند العجز عنه إلى التيمّم فحينئذٍ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتذراً بأنّ الوقت لمّا يدخل، فلا تجب الصلاة كى يجب الوضوء، فإنّ ما ذكر من ملاك حكم العقل بالملازمة موجود هاهنا أيضاً.

والحاصل: أنّ تحصيل المقدّمات المفوّتة واجب على المكلّف قبل وجوب ذيها من دون أن يتوجّه إشكال على المشهور فى الواجب المشروط.

الواجب المنجّز والمعلّق

ومنها: تقسيمه إلى المنجّز والمعلّق: فى الواجب المنجّز والمعلّق

قال فى الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ منجّزاً،

وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته[۴۲۸]، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل[۴۲۹]، إنتهى كلامه.

واستشكل على هذا التقسيم تارةً بأنّه مستحيل بحسب مقام الثبوت، واخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتّب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.

فنذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يُقال حول كلام صاحب الفصول فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۸

المقام الأوّل: فى امكان الواجب المعلّق واستحالته

ذهب جمع من المحقّقين منهم الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية إلى استحالة الواجب المعلّق، وقبل البحث حول كلامه ينبغى توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلائيّة ليتّضح أنّ تعلّق الإيجاب الفعلى بأمر استقبالى هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:

إنّا حينما نلاحظ الإرادة التكوينيّة الفاعليّة والتشريعيّة الآمريّة لا نرى منعاً فى تعلّق الإرادة الفعليّة بمراد استقبالى، ولا فى صدور أمر فعلى متعلّق بمأمور به استقبالى، ضرورة أنّا قد نريد القيام والقعود وتحريك اليد ونحوها، فيكون الإرادة والمراد كلاهما حاليّين، وقد نريد أن نأتى بالصلاة بعد حلول وقتها، أو نسافر غداً، أو نصوم فى شهر رمضان الذى يأتى بعد ستّة أشهر مثلًا، فتعلّقت الإرادة الحاليّة بمراد استقبالى، ولا يمكن القول بخلوّ صفحة أنفسنا من الإرادة فى هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضرورة أنّا نجد الفرق بيننا وبين الكفّار فى أنّهم لا يريدون الصيام فى رمضان الآتى ونحن نريده، ولا يمكن القول بأنّه لا فرق بيننا وبينهم الآن وسيتحقّق الفرق بعد حلول شهر رمضان.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الإرادة الآمريّة، فإنّ المولى تارةً يقول لعبده:

«ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلّق الوجوب الفعلى بأمر حالى فورى، واخرى يقول له: «سافر إلى البصرة غداً» فتعلّق الوجوب الحالى بأمر استقبالى، ولا يمكن القول بأنّ وجوب المسافرة أمر استقبالى كنفسها، لأنّا نجد الفرق بينه وبين قوله: «إن جائك زيد فأكرمه» فإنّ الوجدان يقضى بأنّ وجوب المسافرة فى المثال الأوّل حالى ووجوب الإكرام فى المثال الثانى استقبالى مقيّد بمجيء زيد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۹

وبالجملة: قول المولى لعبده: «سافر إلى البصرة غداً» ليس من قبيل الواجب المشروط، بل من قبيل الواجب المطلق الذى وجوبه حالى وواجبه استقبالى، وهذا هو الذى نعبّر عنه بالواجب المعلّق وليس بمستحيل عند الوجدان والعقلاء.

كلام المحقّق الاصفهانى فى الواجب المعلّق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقّق الاصفهانى ذهب فى الحاشية إلى استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلّق الإرادة- سواء كانت تكوينيّة أو تشريعيّة- بأمر استقبالى وتكلّم فى كلّ منهما ببحث مستقلّ، فقال فى الإرادة التكوينيّة:

إنّ الإرادة عبارة عن «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

توضيح ذلك: أنّ للنفس منازل ومراتب، ويسمّى كلّ مرتبة باسم خاصّ، فيعبّر عن إحدى درجاتها بالشوق، وهو يتّصف بالشدّة والضعف والنقص والكمال، فإذا كان الشيء المراد الذى تعلّق به الشوق مبتلى بمانع لا يقدر المريد على إزالته يقف الشوق ولا يتأكّد ولا يرتقى إلى الدرجة التى يُقال لها الإرادة، وإن لم يكن للمراد مانع أصلًا، أو كان ولكنّ المريد يقدر على إزالته يرتقى الشوق شيئاً

فشيئاً إلى درجة يقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلى هذا الحدّ يؤثّر فى قوّة اخرى نفسانيّة يعبّر عنها بالقوّة العاملة، وهى قوّة منبثّة فى جميع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤكّد الذى يحرّك القوّة العاملة نحو المراد هو الذى يسمّى بالإرادة، فلا يمكن القول بتحقّقها من دون تحرّك العضلات نحوه، وهذا الذى التزم به من أجاز تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر استقبالى، فمن أراد فرضاً اليوم أن يسافر غداً فأين تأثير القوّة الشوقيّة الآن فى القوّة العاملة وأين تأثّر العضلات وتحرّكها نحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۰

المراد فى اليوم؟!

وبالجملة: الإرادة هى التى تحرّك العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا:

هى الجزء الأخير للعلّة التامّة، فإذا تحقّقت ولم يتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفكاك العلّة التامّة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقيّد بالتأخّر ذاتاً، فليس المعلول فى المثال المتقدّم مطلق «المسافرة» بل «المسافرة فى الغد»، فإذا كان كذلك فلابدّ من أن يتحقّق متأخّراً عن علّته وإلّا فلم يكن معلولًا.

قلت: فساد هذا الكلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخّر فى ذات المعلول يكون بمعنى اشتمال ذاته على الانفكاك عن علّته، وهو ينافى القاعدة العقليّة الحاكمة بعدم إمكان انفكاكه عنها.

إن قلت: يمكن أن يكون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثير الإرادة.

قلت: إنّ حضور الوقت إن كان شرطاً فى بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقة الإرادة لا تتحقّق إلّاحين إمكان انبعاث القوّة المحرِّكة للعضلات، وإن كان شرطاً فى تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّة الباعثة فى بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بيّن، بداهة عدم انفكاك البعث الفعلى عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها فى المنزل الأوّل.

توضيحه: أنّ الجزء الأخير من العلّة لحركة القوّة العاملة لابدّ من أن يكون أمراً موجوداً فى مرتبة النفس، وذلك لا يمكن أن يكون طبيعة الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا يقع فعلًا، بل بالمحال، فلابدّ أن تكون مرتبة خاصّة من الشوق أو صفة اخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلك المرتبة أو تلك الصفة بما ينفكّ عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۱

انبعاث القوّة العاملة فعلًا، فضلًا عن المحال.

فالقول بتحقّق الشوق المؤكّد الذى نعبّر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يستلزم إمّا عدم كون الإرادة هى الجزء الأخير للعلّة التامّة أو انفكاك المعلول عن العلّة.

مضافاً إلى أنّ الإرادة تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الخارجيّة ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشىء دون وجودها[۴۳۰]، بخلاف الإرادة، فإنّها حيث تكون عبارة عن القوّة الشوقيّة الواصلة إلى مرحلة الكمال والتأكّد لأثّرت بمجرّد وجودها فى القوّة العاملة المنبثّة فى العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيّتها للعضلات مشروطة بزمان متأخّر عن أصل وجودها.

والحاصل: أنّ القوّة الشوقيّة التى نعبّر عنها بالإرادة إمّا موجودة مؤثّرة فى القوّة العاملة بالفعل، وإمّا غير موجودة، وأمّا كونها حاصلة متوقّفة فى تأثيرها على حصول شرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصلًا، لعدم ارتباط القوّة الشوقيّة بالخارج لكى تتوقّف فى تأثيرها على أمر خارجى، بل هى مرتبطة بالقوّة العاملة التى هى أيضاً من درجات النفس.

وأمّا ما فى المتن من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالى إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة فإنّ إرادة مقدّماته قطعاً منبعثة عن إرادة

ذیها[۴۳۱].

فتوضیح الحال فیه: أنّ الشوق إلی المقدّمة بما هی مقدّمة لابدّ من انبعاثه من الشوق إلی ذیها، لکنّ الشوق إلی ذیها لمّا لم یمکن وصوله إلی حدّ یتحرّک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۲

القوّة العاملة به- لتوقّف الفعل المراد علی مقدّمات- فلا محالة یقف فی مرتبته إلی أن یمکن الوصول، وهو بعد طیّ المقدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثیّة الفعلیّة، بخلاف الشوق إلی ذیها، وهذا حال کلّ متقدّم بالنسبة إلی المتأخّر، فإنّ الشوق شیئاً فشیئاً یصیر قصداً وإرادة، فکما أنّ ذات المقدّمة فی مرتبة الوجود متقدّمة علی وجود ذیها، کذلک العلّة القریبة لحرکة العضلات نحوها، مثل هیجان القوّة العاملة، وما قبله المسمّی بالقصد والإرادة، وما هو المسلّم فی باب التبعیّة تبعیّة الشوق للشوق لا تبعیّة الجزء الأخیر من العلّة، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفکاک العلّة عن المعلول، أو تقدّم المعلول علی العلّة[۴۳۲].

هذا حاصل کلامه فی الإرادة التکوینیّة.

ثمّ قال: وأمّا الإرادة التشریعیّة فهی علی ما عرفت فی محلّه إرادة فعل الغیر منه اختیاراً، وحیث إنّ المشتاق إلیه فعل الغیر الصادر باختیاره فلا محالة لیس بنفسه تحت اختیاره، بل بالتسبّب إلیه بجعل الداعی إلیه، وهو البعث نحوه، فلا محالة ینبعث من الشوق إلی فعل الغیر اختیار[۴۳۳] الشوق إلی‌البعث نحوه، فیتحرّک القوّة العاملة نحو تحریک العضلات بالبعث إلیه، فالشوق المتعلّق بفعل الغیر إذا بلغ مبلغاً ینبعث منه الشوق نحو البعث الفعلی کان إرادة تشریعیّة، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ جعل الداعی للمکلّف لیس ما یوجب الدعوة علی أیّ حال، إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه ومیله لا قهراً علیه، فهو جعل ما یمکن أن یکون داعیاً عند انقیاده وتمکینه، وعلیه فلا یعقل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۳

البعث نحو أمر استقبالی، إذ لو فرض حصول جمیع مقدّماته وانقیاد المکلّف لأمر المولی لما أمکن انبعاثه نحوه بهذا البعث، فلیس ما سمّیناه بعثاً فی الحقیقة بعثاً ولو إمکاناً.

وبالجملة: إذا أراد المولی فعل العبد الصادر منه اختیاراً فحیث إنّه لیس بنفسه تحت اختیاره فلابدّ له من أن یتوسّل إلیه بجعل الداعی فیه، فیرید بالإرادة التکوینیّة أن یبعثه نحوه، فیتحرّک قوّته العاملة فوراً نحو تحریک العضلات بالبعث إلیه، فإذا تحقّق البعث الفعلی فلابدّ من أن یتحقّق الانبعاث الفعلی، فإنّ نسبة الانبعاث إلی البعث کنسبة الانکسار إلی الکسر، فکما لا یمکن تعلّق الکسر الحالی بالانکسار الاستقبالی کذلک یمتنع تعلّق البعث الحالی بالانبعاث الاستقبالی الذی سمّاه صاحب الفصول بالواجب المعلّق[۴۳۴].

وهذا ما أفاده رحمه الله فی الإرادة التشریعیّة مع توضیح منّا.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الإرادة التکوینیّة

ویمکن أن یناقش فیما أفاده حول الإرادة التکوینیّة بامور:

أهمّها أنّ تعریف الإرادة بالشوق المؤکّد وإن کان مشهوراً عندهم، إلّاأنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حالة انفعالیّة للنفس، ولا فرق فی ذلک بین الشوق الضعیف والمتوسّط والشدید، والإرادة من مقولة الفعل، فکیف یمکن أن یکونا شیئاً واحداً مع أنّه لا سنخیّة بینهما أصلًا؟!

توضیح ذلک: أنّ الإنسان یتأثّر ویشتاق إلی الشیء بسبب التصدیق بترتّب الفائدة علیه[۴۳۵]، بخلاف الإرادة، فإنّها قوّة فعّالة آمرة، فراجع إلی وجدانک تارةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۴

تقول لصديقك: «هل تشتاق إلى اشتراء دار زيد؟» واخرى تقول: «هل تريد اشترائها؟» والعرف يقضى بتغاير العبارتين من حيث المعنى.

إن قلت: فما منشأ تحقّق الإرادة؟

قلت: إنّ اللّه تعالى منح للنفس الإنسانيّة شعبةً من الخالقيّة، فالإرادة وكذلك التصوّر الذى يعبّر عنه بالوجود الذهنى ممّا تخلقه النفس بتفضّل من اللّه الخالق على الإطلاق.

فالشوق من مبادئ الإرادة ومغاير لها.

بل أنكربعضهم كونه من مبادئها أيضاً، بتقريب أنّ المريض الذى يأكل الدواء المرّ بأمر الطبيب أو يتسلّم مثلًا إلى قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه عليه، فإنّه يريد أكل الدواء وقطع الرجل من دون أن يشتاق إليهما أصلًا، فالشوق إلى المراد قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، فليس لزوماً من مبادئ الإرادة فى جميع الموارد.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ كون الشوق من مبادئها ليس بمعنى اشتياق المريد إلى المراد، بل بمعنى اشتياقه إلى الفائدة المترتّبة عليه، فالمريض وإن لم يشتق إلى أكل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّاأنّه يشتاق إلى الفائدة المترتّبة عليهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.

فلا يصحّ إنكار كون الشوق من مبادئ الإرادة، لكن لا ينثلم به أصل الإشكال على المحقّق الاصفهانى رحمه الله من أنّ الشوق حالة انفعاليّة تأثّريّة، والإرادة قوّة فعليّة تأثيريّة، ولا يمكن اتّحاد ما هو من مقولة الفعل مع ما هو من مقولة الانفعال، فلا يصحّ تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد، ويشهد على تغاير معناهما قضاوة العرف كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۵

ويمكن أن يناقش فى فقرة اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهى أنّ «الإرادة هى الجزء الأخير من العلّة التامّة»، فلا يمكن تحقّقها من دون تحرّك العضلات نحو المراد، لأنّه من قبيل انفكاك المعلول عن علّته.

وجه المناقشة أنّه صرف دعوى بلا دليل، حيث إنّه اكتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.

بل يمكن إقامة البرهان على خلافه، فإنّ كونها الجزء الأخير من العلّة التامّة يقتضى أن يتحقّق قبلها جميع ما له دخل فى حركة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحقّقت الإرادة تحرّكت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنّه ليس كذلك فى جميع الموارد.

توضيحه: أنّ الإرادة كثيراً ما تتعلّق بنفس تحريك العضلات من القيام والقعود ونحوهما، ففى مثل هذه الموارد وإن كان المراد يتحقّق عقيب الإرادة فوراً إلّاأنّ حصول شىء عقيب شىء آخر لا يدلّ على كونه معلولًا له.

ويشهد عليه أنّ حركة اليد مثلًا لا تحصل فيما إذا كانت شلّاء أو تسلّط عليها قوّة قاهرة مانعة وإن أراد صاحبها أن يحرّكها بإرادة شديدة كما إذا قصد التخلّص من يد ظالم قوىّ قاهر، فحصول حركة اليد يتوقّف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلّط قوّة قاهرة مانعة عليها.

بل فيما إذا كانت العضلات سليمة ولم تتسلّط عليها قوّة قاهرة لا يتحقّق حركتها عقيب إرادتها فوراً إلّافيما إذا أراد حركتها الحاليّة، وأمّا إذا تعلّقت الإرادة بأمر استقبالى كما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعة من مكانك فلم يتحقّق القيام فوراً عقيب إرادته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۶

فعدم انفكاك المراد عن الإرادة فى الموارد التى لا ينفكّ عنها إنّما هو لأجل أنّ اللّه تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهورة للنفس الإنسانيّة، بحيث تأتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلّف أصلًا كبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد علّيّة ومعلوليّة كما بين مثل النار والإحراق.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت الإرادة بنفس تحريك العضلات.

وأمّا إذا تعلّقت بشيء يتوقّف على مقدّمة أو مقدّمات، كما إذا أراد شرب الماء[۴۳۶] فتحليله يحتاج إلى ذكر أمرين:

۱- المراد بتقدّم العلّة على المعلول الذى ثبت فى الفلسفة إنّما هو التقدّم والتأخّر الرتبى، وأمّا بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخّر ولو آناً ما.

۲- قالوا: تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومعناه أنّ الإرادة الواحدة لا يمكن أن تتعلّق إلّابمراد واحد[۴۳۷]، فهى تتعدّد لا محالة لو تعدّد المراد حتّى فيما إذا كان أحد المرادين مقدّمة للآخر، مثل نصب السلّم والكون على السطح، فكلّ منهما يحتاج إلى إرادة مستقلّة.

فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلًا ينقدح لا محالة فى نفسه إرادة اخرى متعلّقة بأخذ الكأس وتقريبه إلى الفم، ثمّ يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثمّ يتحقّق شرب الماء.

فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزمانى بينهما؟ هل يمكن أن يتوقّف المعلول على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۷

شيء آخر بعد تماميّة علّته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنّهما يتقارنان بحسب الزمان؟!

قد عرفت أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله ذهب فى هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد فى بداية الأمر شرب الماء، بل ينقدح فى نفسه شوق إليه، ثمّ ينقدح بتبعه شوق آخر فى نفسه متعلّق بمقدّمته- أعنى أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم- والشوق المتبوع المتعلّق بذى المقدّمة لأجل تعلّقه بأمر استقبالى يبقى راكداً فعلًا ولا يكمل لكى يصدق عليه الشوق المؤكّد الذى هو الإرادة، بخلاف الشوق التابع المتعلّق بالمقدّمة، فإنّه حيث تعلّق بأمر حالى يرتقى إلى حدّ النصاب الذى يعبّر عنه بالشوق المؤكّد، فيريد المقدّمة، فيوجدها فى الخارج، وبعد ذلك كلّه يرتقى الشوق المتبوع المتعلّق بذى المقدّمة إلى حدّ الكمال الذى نسمّيه الإرادة. فراجع إلى وجدانك، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكة لا ينقدح فى نفسه شوق مؤكّد شديد إلى شرب الماء حينما يمدّ يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل فى نفسه مرحلة من الشوق لا ترتقى إلى حدّ النصاب والكمال إلّابعد تحقّق مقدّماته؟!

ولو قلنا لمن يتوضّأ: «هل تريد الصلاة؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّى لا اريدها فعلًا بل فى نفسى مرحلة من الشوق إليها؟!

فالقول بعدم تعلّق الإرادة بذى المقدّمة قبل تحقّق ما يتوقّف عليه معاندة للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أوّلًا ثمّ يحصّل مقدّماته ثمّ يتحقّق الشرب، فلو كانت الإرادة مكمّلة للعلّة التامّة فكيف تحقّق الفصل بين العلّة والمعلول زماناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله لإثبات امتناع تعلّق الإرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۸

التكوينيّة بأمر استقبالى يبتنى على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، الثانى: كونها الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا الأمرين. فكما يمكن تعلّق الإرادة بأمر حالى كذلك يمكن تعلّقها بمراد استقبالى، ويؤيّده الوجدان أيضاً كما عرفت.

نقد كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله حول الإرادة التشريعيّة

ويرد على ما أفاده فى مسألة البعث أنّه خلط بين البعث الحقيقى والاعتبارى، فإنّ القول بعدم انفكاك البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنّما يصحّ فى الحقيقيّين منهما، فإنّه كما لا يمكن أن يتحقّق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقّق

البعث التکوینی من قبل المولی الآن وانبعاث العبد فی المستقبل.

بخلاف البعث الاعتباری الذی هو مفاد «هیئة افعل»، فإنّه مع کونه فعلیّاً یمکن أن یتعلّق بأمر استقبالی، ولا یصحّ قیاسه بالبعث الحقیقی ولا بمسألة الکسر والانکسار.

ویشهد علیه أنّ کثیراً ما لا یتحقّق الانبعاث عقیب البعث الاعتباری المنجّز، کما فی العُصاة والکفّار[۴۳۸]، فکیف تحقّق الانفکاک بینهما لو کانا نظیر الکسر والانکسار؟!

بل الحقّ- کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً- أنّ الانبعاث فی موارد الطاعة لیس مسبّباً عن البعث، بل عن ملاحظة استحقاق المثوبة علی الموافقة والعقوبة علی المخالفة، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۹

العرفیّة.

نعم، بعض العباد مثل أمیر المؤمنین علیه السلام لا یعبدون اللَّه خوفاً من ناره ولا طمعاً فی جنّته، بل وجدوه أهلًا للعبادة فعبدوه، لکنّهم قلیلون غایة القلّة.

وبالجملة: البعث لیس علّة للانبعاث، بل هو محقّق لموضوع الإطاعة والعصیان فقط.

ویؤیّده ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه لا یکاد یتعلّق البعث إلّابأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما یکون لإحداث الداعی للمکلّف إلی المکلّف به، بأن یتصوّره بما یترتّب علیه من المثوبة وعلی ترکه من العقوبة، ولا یکاد یکون هذا إلّابعد البعث بزمان، فلا محالة یکون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا یتفاوت طوله وقصره فیما هو ملاک الاستحالة والإمکان فی نظر العقل الحاکم فی هذا الباب[۴۳۹].

ثمّ الحقّ أنّ عدم انفکاک الانبعاث عن البعث فی کلامهم لیس بمعنی تقارنهما زماناً، بل بمعنی کون الانبعاث نحو المبعوث إلیه بجمیع قیوده، فإذا کان البعث متعلّقاً بأمر استقبالی کما إذا قال یوم الخمیس: «أکرم زیداً یوم الجمعة» فعدم الانفکاک یقتضی الانبعاث نحو الإکرام یوم الجمعة، ضرورة أنّ الانبعاث إلیه فی زمن البعث- وهو یوم الخمیس- یستلزم الانفکاک بینهما، لا الانبعاث إلیه فی یوم الجمعة.

والحاصل: أنّ تصویر الواجب المعلّق لا یستحیل عقلًا بعدما عرفت من بطلان ما استدلّ به المحقّق الاصفهانی رحمه الله لإثبات الاستحالة، وهو أهمّ ما استدلّ به فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۰

المقام الثانی: فی وجود الواجب المعلّق وعدمه

نعم، نحن لا نلتزم بوجود الواجب المعلّق فی الشرع، ضرورة أنّ طریق التخلّص عن الإشکال الذی کان فی ذهن صاحب الفصول لا ینحصر بالالتزام به کما هو رحمه الله توهّم.

توضیح ذلک: أنّه رحمه الله رأی أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذیها، فلابدّ من أن یکون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّا نجد فی الشریعة موارد یظهر منها خلاف ذلک، کوجوب تحصیل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابة والحیض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلأجل هذه العویصة التزم بکون الواجب فی أمثال هذه الموارد معلّقاً، فیکون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً فی زمن لزوم تحصیل جواز السفر والغسل، وإن کان زمن وقوعهما بعد ذلک.

وبعبارة اخری: إنّ الذی حمله علی الالتزام بهذا التقسیم أنّه رأی أنّ بعض القیود الخارجة عن تحت قدرة المکلّف لو کانت من قیود الوجوب لاستلزم تعطیل الواجب رأساً، فلابدّ من القول بوجوب الحجّ مثلًا علی المکلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة لکی

یجب علیه تحصیل المقدّمات التی لا یمکن بعد حلول الموسم تحصیلها بحیث یدرک الحجّ فی وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ علی حلول الموسم لجاز ترک مقدّماته حتّی المفوّتة منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدّمات الشیء ما لم یصر واجباً، ونعلم أنّ ترکها کذلک ینجرّ إلی ترک أصل الحجّ رأساً.

فلابدّ من القول بوجوب الحجّ علی المکلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، لکنّ الإتیان به متوقّف علی حلول الموسم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۱

وهذا بخلاف الوقت فی باب الصلاة، فإنّه دخیل فی وجوبها، لأنّ دخله فیه لا یستلزم ترکها.

والحاصل: أنّ الوقت فی بعض الواجبات- کالحجّ- من قیود الواجب، وفی بعضها الآخر- کالصلاة- من قیود الوجوب.

هذا توضیح ما ألجأ صاحب الفصول رحمه الله علی تقسیم الواجب إلی المنجّز والمعلّق.

ویرد علیه- مضافاً إلی بعد کون الوقت قیداً للواجب فی بعض الواجبات وللوجوب فی بعضها الآخر- أنّ طریق التخلّص عن هذا الإشکال لا ینحصر بالالتزام بالواجب المعلّق، لإمکان التخلّص منها بأربعة طرق اخری مبتیّة علی مبانٍ خاصّة:

نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقدّمات المفوّتة

أحدها: مبنیّ علی ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله من رجوع القیود فی الواجبات المشروطة إلی المادّة لا إلی الهیئة، فإنّ هذا المبنی علی فرض صحّته یستلزم رفع هذا الإشکال، ضرورة أنّ الحجّ مثلًا وإن کان واجباً مشروطاً بالنسبة إلی کلّ من الاستطاعة والموسم إلّاأنّهما قیدان راجعان إلی نفس الحجّ لا إلی وجوبه، فوجوبه متحقّق قبل الموسم بل حتّی قبل الاستطاعة، فلا إشکال فی اتّصاف تحصیل جواز السفر بالوجوب التبعی، وکذلک الأمر فی مسألة صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بین مثل الطهارة فی باب الصلاة ومثل الاستطاعة فی باب الحجّ بعد کون کلّ منهما قیداً للواجب لا للوجوب علی مبنی الشیخ،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۲

حیث إنّ الطهارة یجب تحصیلها لأجل ا لصلاة دون الاستطاعة لأجل الحجّ مع کون کلتیهما أمرین مقدورین للمکلّف؟

قلت: الفرق بینهما إنّما هو فی کیفیّة أخذهما فی الأدلّة، فإنّ الاولی اخذت فیها بحیث یستفاد وجوب تحصیلها لأجل الصلاة، والثانیة بحیث یستفاد عدم وجوب تحصیلها لأجل الحجّ، بل إن اتّفق تحقّقها یجب عقیبها الحجّ، فکأنّه قیل فی دلیل الاولی: «یجب علیک الصلاة مع الطهارة» وفی دلیل الثانیة: «یجب علیک الحجّ مع الاستطاعة الاتّفاقیّة».

فما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من رجوع القیود فی الجمل الشرطیّة إلی المادّة وإن کان فاسداً عندنا کما عرفت فی مبحث الواجب المشروط، إلّاأنّه علی فرض تمامیّته یصلح للجواب عن إشکال المقدّمات المفوّتة من دون أن نحتاج إلی الالتزام بالواجب المعلّق، فإنّ الواجب المعلّق بما فسّره صاحب الفصول یکون شعبةً من المشروط بما اختار له الشیخ رحمه الله من المعنی، فإنّ الشرط سواء کان مقدوراً للمکلّف، مثل «إن استطعت یجب علیک الحجّ» أو غیر مقدور له، مثل «إذا حلّ الموسم یجب علیک الحجّ» یکون قیداً للواجب عند الشیخ الأعظم رحمه الله وسمّاه واجباً مشروطاً، والواجب المعلّق عند صاحب الفصول هو بعینه القسم الثانی من قسمی الواجب المشروط عند الشیخ، أعنی ما إذا کان القید خارجاً عن قدرة المکلّف.

نعم، یرد علی الشیخ إشکال آخر، وهو أنّ مبناه یقتضی وجوب تحصیل جواز السفر حتّی قبل تحقّق الاستطاعة، لکونها کالموسم من قیود الحجّ لا من قیود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغریب الذی لم یتفوّه به أحد؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۳

کلام صاحب الکفایة حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله

الثانی: مبنیّ علی تصویر الشرط المتأخّر الذی ذهب بعض الأکابر- کالمحقّق الخراسانی رحمه الله- إلی إمکانه.

ولصاحب الکفایة فی المقام کلامان: أحدهما ناظر إلی ردّ ما فی الفصول من تقسیم الواجب إلی المنجّز والمعلّق، ثانیهما ناظر إلی توجیه وجوب بعض المقدّمات قبل وقت ذیها بنحو[۴۴۰] الشرط المتأخّر.

فإنّه قال فی الموضع الأوّل: لا وقع لهذا التقسیم، لأنّه بکلا قسمیه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فیشترکان فی حالیّة الوجوب، لکن یختلفان فی حالیّة الواجب واستقبالیّته، فالواجب المنجّز حالی کالوجوب، والمعلّق استقبالی، وما رتّبه علی هذا التقسیم من وجوب مقدّمة الواجب المعلّق فعلًا إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالیّته لا من استقبالیّة الواجب[۴۴۱].

وبعبارة اخری: إنّ الواجب المعلّق وإن کان یمتاز عن المنجّز من حیث حالیّة الواجب واستقبالیّته، إلّاأنّ وجوب المقدّمة الذی ذکره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسیم لا یرتبط بهذه الحیثیّة لکی یوجب صحّة التقسیم فی المقام، بل هو من آثار حالیّة الوجوب، وهی جهة مشترکة لا دخل لها فی التقسیم أصلًا.

والحاصل: أنّ ما یذکر من تقسیمات الواجب فی باب المقدّمة لابدّ لها من ترتّب فائدة علیها فی هذا الباب، کتقسیمه إلی المطلق والمشروط، حیث یترتّب علیه أنّ النزاع فی باب مقدّمة الواجب یختصّ بمقدّمات الواجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۴

المطلق، وأمّا المشروط فمقدّماته خارجة عن حریم النزاع فی هذا الباب، لأنّه ما لم یصر مطلقاً بحصول شرطه لا یجب علی المکلّف مقدّماته حتّی بناءً علی ثبوت الملازمة.

وأمّا ما لا أثر له فی هذا الباب کتقسیمه إلی المنجّز والمعلّق فلا ینبغی ذکره هنا، وإلّا لکثر تقسیماته[۴۴۲]، لکثرة الخصوصیّات.

وقال فی الموضع الثانی: إنّ الموسم شرط لوجوب الحجّ کالاستطاعة، والفرق بینهما أنّ الاستطاعة شرط مقارن، والموسم شرط متأخّر، فالمکلّف بمجرّد تحقّق الاستطاعة یعلم بفعلیّة وجوب الحجّ علیه، لکون الموسم الذی هو شرطه الکاشف عن تحقّقه من حین الاستطاعة أمر استقبالی محقّق الوقوع، فیجب علیه تحصیل جواز السفر بعد الاستطاعة وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحجّ الذی هو متحقّق بالفعل وإن کان شرطه أمراً استقبالیّاً متأخّراً عنه[۴۴۳].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

وهو کلام صحیح، لأنّ تصویر الشرط المتأخّر والمتقدّم ممکن کما عرفت فی الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناک فی کلام صاحب الکفایة فی کیفیّة التصویر[۴۴۴].

الثالث: مبنیّ علی إنکار تبعیّة وجوب المقدّمات المفوّتة لوجوب ذیها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحجّ، فما دام لم یتحقّق لا یجب الحجّ، لکنّ العقل یحکم بأنّ المکلّف الذی صار مستطیعاً، ویقطع بأنّ الموسم سیتحقّق بعد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۵

شهرین مثلًا، ویعلم أیضاً أنّه لا یقدر علی تحصیل جواز السفر بعد دخول وقت الحجّ یجب علیه تحصیله قبله کما عرفت فی أواخر مبحث الواجب المشروط[۴۴۵].

إن قلت: لو کان الوقت قیداً لوجوب الحجّ مثلًا، ومع ذلک یجب علی المکلّف قبله تحصیل المقدّمات التی لا یمکن تحصیلها بعده لکان الأمر بالنسبة إلی مثل الاستطاعة أیضاً کذلک، فلابدّ من أن یجب علیه قبل الاستطاعة تحصیل ما لا یمکن تحصیله بعدها.

قلت: کلّا، فإنّ بین الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أنّ الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلابدّ له من تحصیل المقدّمات لیقدر علی الحجّ الذی یتحقّق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التی قد تتحقّق وقد لا تتحقّق.

الرابع: مبنیّ علی إنکار کون وجوب المقدّمات المفوّتة غیریّاً، بل نفسی، لکنّ الفرق بین تحصیل جواز السفر والحجّ مثلًا أنّ الحجّ

واجب نفسی لنفسه وتحصیل جواز السفر واجب نفسی تهیّئی، لیتهیّأ بإتیانه ویستعدّ لإیجاب ذی المقدّمة- أعنی الحجّ- علیه.

هذا أیضاً ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی أواخر کلامه[۴۴۶].

ولا یخفی أنّ ما ذکر من المناقشات الأربعة کلّها متّفقة فی أنّ ما ذکره صاحب الفصول من تقسیم الواجب إلی المنجّز والمعلّق ممکن، لکن لا یلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشکال وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذیها بالالتزام بالواجب المعلّق کما توهّمه صاحب الفصول رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۶

ملاک تمییز ما یجب تحصیله من القیود وما لا یجب

قد عرفت أنّ الشیخ رحمه الله ذهب إلی أنّ القیود راجعة إلی المادّة ویستحیل رجوعها إلی الهیئة. فاعلم أیضاً أنّ القیود- کما أشرنا سابقاً- علی قسمین:

۱- القیود التی لا یقدر المکلّف علی تحصیلها، سواء لا تکون تحت اختیار أحد أصلًا، کالوقت، أو تکون تحت اختیار غیره، کما إذا قال المولی: «إن جائک زید فأکرمه»، فلا إشکال فی عدم وجوب تحصیل هذا القسم علی المکلّف، ضرورة عدم تعلّق التکلیف بغیر المقدور.

۲- القیود التی یقدر علی تحصیلها، وهذه القیود أیضاً علی قسمین: ما یجب تحصیله علی المکلّف، کالطهارة للصلاة، وما لا یجب تحصیله علیه، کالاستطاعة للحجّ، والتمییز بینهما إنّما هو بکیفیّة لسان الدلیل.

هذا علی رأی الشیخ رحمه الله.

وأمّا علی المشهور المنصور فیمکن أن یرجع القید إلی الهیئة أو إلی المادّة، وواضح أنّ ما هو راجع إلی الهیئة لا یجب تحصیله، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً غیر ثابت غالباً قبل تحقّق هذا القید، ضرورة أنّ أکثر القیود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإنّ الشرط المتأخّر الذی یقتضی تحقّق الوجوب قبل تحقّق شرطه نادر جدّاً.

ویتعاکس الأمر فی قیود المادّة، فإنّ أکثر قیود المادّة یجب تحصیلها علی المکلّف، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً ثابت قبل تحقّقها کما لا یخفی.

دوران أمر القید بین رجوعه إلی الهیئة أو إلی المادّة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القید إن علم رجوعه إلی الهیئة أو إلی المادّة إمّا بنفس‌الجملة أو بقرائن اخری فلا‌بحث ولا‌إشکال، إنّماالإشکال فی‌مواردالشکّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۷

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ المرجع هو الاصول العملیّة، إذ لا ترجیح لأحدهما فی البین[۴۴۷].

ولا یخفی أنّ الأصل الجاری هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصیل القید، فإنّ تحصیله لم یکن واجباً علی المکلّف قبل أمر المولی، وفی المرتبة المتأخّرة عن الاستصحاب تجری أصالة البراءة من وجوب تحصیله أیضاً، وهذان الأصلان بعینهما یجریان بالنسبة إلی وجوب ذی المقدّمة قبل حصول قیده أیضاً.

فنتیجة الاصول العملیّة هی عین نتیجة رجوع القید إلی الهیئة، لکنّها مسبّبة عن جریان الاصول لا عن رجوع القید إلی الهیئة.

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

وذهب الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله عند دوران القید بین الرجوع إلی الهیئة والمادّة إلی ترجیح الإطلاق فی طرف الهیئة وتقیید المادّة.

وقبل بیان ما استدلّ به الشیخ رحمه الله لإثبات دعواه لابدّ لنا من توجیه کلامه، فإنّ فی کلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حیث ذهب إلی امتناع رجوع القیود إلی الهیئة من جانب، وإلی ترجیح تقیید المادّة عند دوران أمر القید بین رجوعه إلیها وإلی الهیئة من جانب آخر.

فقال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: مراده من الهیئة أیضاً المادّة، لکنّه أراد بقیود الهیئة ما لا یجب تحصیله علی المکلّف من قیود المادّة، وبقیود المادّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۸

ما یجب تحصیله علیه منها[۴۴۸].

وفیه: أنّ الهیئة تذکر دائماً فی مقابل المادّة لا بمعناها، علی أنّه لا یلائم الدلیل الأوّل الذی ذکره الشیخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أنّ إطلاق الهیئة شمولی وإطلاق المادّة بدلی، والإطلاق الشمولی أقوی من الإطلاق البدلی، فیرجع القید عند الدوران بین تقیید أحدهما إلی الإطلاق البدلی لکونه أضعف، ضرورة أنّ تفسیر الهیئة فی کلامه بالمادّة مستلزم لالتزامه بتحقّق نوعین من الإطلاق فی شیء واحد وهو المادّة.

فلابدّ من توجیه کلام الشیخ بأنّه مبنیّ علی مذهب المشهور القائل برجوع بعض القیود إلی الهیئة وبعضها إلی المادّة.

وکیف کان، فقد استدلّ الشیخ رحمه الله بوجهین:

الأوّل: ما أشرنا إلیه من أنّ إطلاق الهیئة یکون شمولیّاً کشمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإکرام علی تقدیر الإطلاق یشمل جمیع التقادیر التی یمکن أن یکون تقدیراً له، وإطلاق المادّة یکون بدلیّاً غیر شامل لفردین فی حالة واحدة، فیرجع القید عند الدوران إلی الإطلاق البدلی الذی یکون أضعف من الإطلاق الشمولی[۴۴۹].

البحث حول ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه بأنّ مفاد إطلاق الهیئة وإن کان شمولیّاً بخلاف المادّة، إلّاأنّه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها[۴۵۰]، لأنّه أیضاً کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۹

بالإطلاق ومقدّمات الحکمة، غایة الأمر أنّها تارةً تقتضی العموم الشمولی واخری البدلی کما ربما تقتضی التعیین أحیاناً[۴۵۱] کما لا یخفی، وترجیح عموم العامّ علی إطلاق المطلق[۴۵۲] إنّما هو لأجل کون دلالته بالوضع لا لکونه شمولیّاً بخلاف المطلق، فإنّه بالحکمة، فیکون العامّ أظهر منه فیقدّم علیه، فلو فرض أنّهما فی ذلک علی العکس فکان عامّ بالوضع دلّ علی العموم البدلی ومطلق بإطلاقه دلّ علی الشمول لکان العامّ یقدّم بلا کلام[۴۵۳]، إنتهی کلامه.

وهذا الجواب مبنیّ علی قبول انقسام المطلق إلی قسمین أو أقسام ثلاثة.

والحقّ أنّه قسم واحد، لعدم دلالته علی الشمول ولا علی البدلیّة.

توضیح ذلک: أنّا نفهم بعد تمامیّة مقدّمات الحکمة أنّ ما جاء فی کلام المولی هو تمام مراده، ولا فرق فی ذلک بین الموارد، فإنّا إذا تأمّلنا فی قوله تعالی:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۴۵۴] لا نری فیه لفظاً صالحاً لأن یدلّ علی الشمول، فإنّ کلمة «أحلّ» تکون بمعنی «أمضی» و «اللَّه» فاعله، و «البیع»

مرکّب من اسم الجنس الدالّ علی الماهیّة والطبیعة، واللام الدالّة علی تعریف الجنس، ولیست اللام لاستغراق أفراد البیع وشمولها وإلّا لکانت هذه الآیة مثالًا للعموم، کما قیل فی المفرد المحلّی باللام، فحینئذٍ لا تکون مثالًا لمحلّ النزاع.

والحاصل: أنّا لم نجد فی هذه الآیة الشریفة التی هی مثال واضح للإطلاق الشمولی لفظاً دالّاً علی شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنّه تعالی کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۰

فی مقام البیان لا فی مقام الإهمال والإجمال، وأنّه تعالی ملتفت غیر غافل، ومختار فی أفعاله غیر مجبر علیها، ومع ذلک کلّه لم یذکر شیئاً صالحاً للتقیید، نفهم من مجموع هذه الامور أنّه تعالی أراد إمضاء طبیعة البیع، فأین دلالتها علی شمول الأفراد وعمومها؟!

نعم، تتّحد الطبیعة مع أفرادها وجوداً، فإنّ وجود الطبیعی هو عین وجود أفراده، وهذا الاتّحاد یکون بنحو ألجأ فریقاً- منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- علی القول بامتناع اجتماع الأمر والنهی فی الصلاة فی الدار المغصوبة، ولکن مع ذلک لو سألناهم: «هل تدلّ الصلاة علی الغصب أو بالعکس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دلیل علی أنّ مقام الاتّحاد فی الوجود غیر مقام الدلالة، فالبیع وإن اتّحد وجوداً مع أفراده إلّاأنّه لا یدلّ علیها.

إن قلت: فکیف نتمسّک بإطلاق البیع لإلغاء اعتبار العربیّة فی صیغته أو تقدّم الإیجاب علی القبول ونحو ذ لک؟

قلت: هذا لیس لأجل دلالته، بل لعدم اشتماله علی مثل هذه القیود، حیث إنّ تمام الموضوع هو «البیع» لا البیع الذی کان بالصیغة العربیّة أو تقدّم إیجابه علی قبوله.

وعدم دلالة المطلق علی البدلیّة أوضح من عدم دلالته علی الشمول، ضرورة أنّ المولی إذا قال: «أکرم عالماً» لا یستفاد من مقدّمات الحکمة أکثر من وجوب إکرام طبیعة العالم، أمّا الوحدة التی هی عبارة اخری عن البدلیّة فهی مدلولة لدالّ آخر، وهو تنوین النکرة الذی یدلّ علی الوحدة، فهاهنا لنا دالّان: «اسم الجنس» الذی یدلّ بعد تمامیّة مقدّمات الحکمة علی الطبیعة، و «التنوین» الذی یدلّ علی الوحدة والبدلیّة.

إن قلت: فالمطلق البدلی دائماً مقیّد بالوحدة علی ما ذکرت، فلا یصحّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۱

تسمیته مطلقاً حقیقةً.

قلت: کونه مطلقاً إنّما هو بحسب الأحوال والصفات، فإنّا إذا شککنا فی المثال المتقدّم فی اشتراط العدالة وعدمه نتمسّک بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنّه لا فرق فی العالم الذی یجب إکرامه بین أن یکون عادلًا أم لا.

والحاصل: أنّ الإطلاق قسم واحد فی جمیع الموارد، فلا مجال للقول بکون إطلاق الهیئة شمولیّاً وإطلاق المادّة بدلیّاً کما ذکر فی صغری دلیل الشیخ لإثبات ترجیح رجوع القید إلی المادّة عند الدوران بینه وبین رجوعه إلی الهیئة، فنحن لانحتاج إلی منع الکبری[۴۵۵] کما فعل صاحب الکفایة.

الثانی: أنّ تقیید الهیئة یوجب بطلان محلّ الإطلاق فی المادّة ویرتفع به مورده، بخلاف العکس، وکلّما دار الأمر بین تقییدین کذلک کان التقیید الذی لایوجب بطلان الآخر أولی، أمّا الصغری فلأجل أنّه لا یبقی مع تقیید الهیئة محلّ حاجة وبیان لإطلاق المادّة، لأنّها لا محالة لا تنفکّ عن وجود قید الهیئة، فإنّ المادّة لاتتحقّق إلّاعقیب الوجوب الذی لا یتحقّق إلّاعقیب القید، بخلاف تقیید المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلی إطلاق الهیئة علی حاله، فیمکن الحکم بالوجوب علی تقدیر وجود القید وعدمه، وأمّا الکبری فلأنّ التقیید وإن لم یکن مجازاً إلّاأنّه خلاف الأصل[۴۵۶]، ولا فرق فی الحقیقة- عند العقلاء الذین هم الأصل فی أصالة الإطلاق- بین تقیید الإطلاق وبین أن یعمل عملًا یشترک مع التقیید فی الأثر وبطلان العمل به[۴۵۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۲

وفيه: أنّ التقييد بالمتّصل كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس مخالفاً لأصالة الإطلاق، ضرورة أنّه لا إطلاق حتّى يكون التقييد مخالفاً له، وذلك لأنّ الظهور المنعقد للمطلق مترتّب على تحقّق مقدّمات الحكمة، ومنها عدم إقامة قرينة على التقييد حين التكلّم، فمع إقامتها لم تتوفّر مقدّمات الحكمة فلم ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق كى يكون التقييد خلاف الأصل، ألاترى أنّه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبة بقيد الإيمان فى «أعتق رقبة مؤمنة» أمراً مخالفاً للأصل.

لا يقال: ما ذكرت مسلّم فى «أعتق رقبة مؤمنة» لوضوح رجوع القيد إلى المادّة، بخلاف المقام الذى يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادّة وإلى‌الهيئة، فإن كان راجعاً إلى المادّة فلا يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تماميّة مقدّمات الحكمة كى ينعقد ظهور للكلام فى الإطلاق، وأمّا لو كان راجعاً إلى الهيئة فحينئذٍ وإن لم يكن تقييد الهيئة أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلّا أنّ استلزامه لبطلان محلّ الإطلاق فى المادّة خلاف الأصل، لأنّ ما يوجب عدم تماميّة مقدّمات الحكمة إنّما هو التقييد حيث إنّ عدمه أحد المقدّمات، وأمّا العمل المشارك للتقييد فى الأثر فلا.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ رجوع القيد إلى الهيئة يكون بالمطابقة قرينة على تقييد الهيئة، وبالملازمة على تقييد المادّة، ومن مقدّمات الحكمة عدم إقامة المتكلّم قرينة على التقييد، ولا فرق فى ذلك بين القرينة المباشرة وغير المباشرة، فرجوعه إلى الهيئة كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها فى الإطلاق كذلك يوجب عدم انعقاد ظهور للمادّة فيه أيضاً.

هذا كلّه فيما إذا كان التقييد بمتّصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.

وأمّا إذا كان بمنفصل فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۳

المادّة، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة كما قال صاحب الكفاية[۴۵۸].

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عمّا استدلّ به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:

إنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّاأنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلًا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّاكونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً[۴۵۹].

إنتهى محلّ الحاجة من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ قوله فى ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل[۴۶۰] إلخ» قرينة على أنّ الصدر مربوط بالقيد المتّصل، وعلى هذا فالتفكيك بين التقييد والعمل الذى يشترك معه فى الأثر بقبول كون الأوّل خلاف الأصل وإنكار ذلك فى الثانى غير صحيح، لما عرفت من أنّ القيد إذا كان متّصلًا فلا يكون التقييد ولا العمل الذى يشترك معه فى الأثر خلاف الأصل أصلًا، لانتفاء مقدّمات الحكمة فى مورد كليهما، بل انتفائها فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارك معه، حيث إنّ الإتيان بالقيد قرينة مباشرة على التقييد فى مورد التقييد وغير مباشرة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۴

مورد العمل المشارك معه كما تقدّم آنفاً، فعدم تحقّق خلاف الأصل فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارك معه.

وبالجملة: لا يصحّ التفكيك بين التقييد وبين العمل المشارك معه فى الأثر أصلًا، سواء أراد التقييد بمتّصل أو بمنفصل[۴۶۱]، ضرورة عدم كون واحد منهما خلاف الأصل فى المتّصل وكون كليهما خلاف الأصل فى المنفصل كما عرفت، ولعلّه للتنبيه على هذا

الإشکال الوارد علی صدر کلامه أمر بالتأمّل فی الذیل، لا لما ذکره المشکینی رحمه الله ولا لما نقله عن استاذه المحقّق القوچانی قدس سره فی حاشیة الکفایة[۴۶۲].

هذا تمام الکلام فی الواجب المنجّز والمعلّق.

الواجب النفسی والغیری

ومنها: تقسیمه إلی النفسی والغیری: فی الواجب النفسی والغیری

کلام صاحب الکفایة فی تعریفهما

اعلم أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله نقل تعریفاً لهما ثمّ ناقش فیه ثمّ اختار تعریفاً آخر، فلابدّ لنا من ملاحظة مجموع ما أفاده لکی یتبیّن الحقّ، فقال فی بدایة کلامه:

«ومنها تقسیمه إلی النفسی والغیری، وحیث کان طلب شیء وإیجابه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۵

لا یکاد یکون بلا داعٍ فإن کان الداعی فیه هو التوصّل به إلی واجب لا یکاد التوصّل بدونه إلیه لتوقّفه علیه فالواجب غیری، وإلّا فهو نفسی، سواء کان الداعی محبوبیّة الواجب بنفسه، کالمعرفة[۴۶۳] باللّه، أو محبوبیّته بما له من فائدة مترتّبة علیه، کأکثر الواجبات من العبادات والتوصّلیّات»[۴۶۴].

ثمّ أورد علیه بقوله: «هذا لکنّه لا یخفی أنّ الداعی لو کان هو محبوبیّته کذلک، أی بما له من الفائدة المترتّبة علیه کان الواجب فی الحقیقة واجباً غیریّاً، فإنّه لو لم یکن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعی إلی إیجاب ذی الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن کان وجودها محبوباً لزوماً، إلّاأنّه حیث کانت من الخواصّ المترتّبة علی الأفعال التی لیست داخلةً تحت قدرة المکلّف لما کاد یتعلّق بها الإیجاب.

قلت: بل هی داخلة تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة علی السبب قدرة علی المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهیر والتملیک والتزویج والطلاق والعتاق إلی غیر ذلک من المسبّبات مورداً لحکم من الأحکام التکلیفیّة».

ثمّ عرّفهما بتعریف آخر بقوله: «فالأولی أن یقال: إنّ الأثر المترتّب علیه وإن کان لازماً إلّاأنّ ذا الأثر لمّا کان معنوناً بعنوان حسن یستقلّ العقل[۴۶۵] بمدح فاعله بل وذمّ تارکه صار متعلّقاً للإیجاب بما هو کذلک، ولا ینافیه کونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغیری، لتمحّض وجوبه فی أنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۶

لکونه مقدّمة لواجب نفسی، وهذا أیضاً لا ینافی أن یکون معنوناً بعنوان حسن فی نفسه إلّاأنّه لا دخل له فی إیجابه الغیری، ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غیره، فلا یتوجّه علیه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الکلّ یلزم أن یکون من الواجبات الغیریّة، فإنّ المطلوب النفسی قلَّ ما یوجد فی الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغایات التی هی خارجة عن حقیقتها»[۴۶۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة قدس سره

وفیه أوّلًا: أنّه لو سلّم وجود عنوان حسن غیر معلوم لنا فی العبادات النفسیّة غیر الآثار المترتّبة علیها فلا نسلّم وجوده فی کثیر من الواجبات النفسیّة التوصّلیّة، کأداء الدَّین ودفن المیّت، ضرورة أنّا نعلم أنّ وجوب أداء الدّین إنّما هو لأجل وصول ذی الحقّ إلی حقّه

وصیرورته مسروراً بذلک ونحو ذلک، ووجوب دفن المیّت إنّما هو لئلّا یتأذّی الناس من ریحه بعد تغیّره وغیر ذلک من الآثار والمصالح، ونعلم عدم تحقّق أمر آخر فیهما غیر تلک الآثار والمصالح کی یکون عنواناً حسناً داعیاً إلی إیجابهما.

وثانیاً: کیف یمکن القول بعدم دخل الفوائد المترتّبة علی الواجبات النفسیّة فی إیجابها مع تصریحه تعالی بأنّ علّة وجوب الصیام هی الوصول إلی التقوی فی قوله: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»[۴۶۷]، وبأنّ علّة وجوب الحجّ هی مشاهدة منافعهم وذکر اسم اللّه فی أیّام معلومات فی قوله خطاباً لإبراهیم علیه السلام: «وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۷

رِجَالًا وَعَلَی کُلِّ ضَامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ* لِیَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِی أَیَّامٍ مَعْلُومَاتٍ»[۴۶۸]، بل جاء فی الأخبار علل کثیر من الواجبات، ودوّن الشیخ الصدوق رحمه الله فی ذلک کتاباً سمّاه «علل الشرائع» ذکر فیه علل الواجبات مستندةً بالروایات، فهل یمکن لمن هو عارف بالکتاب والسنّة أن یدّعی عدم دخل الآثار المترتّبة علی الواجبات النفسیّة فی إیجابها، وأنّ الداعی إلی الإیجاب إنّما هو عنوان حسن فیها لا نعلم به؟!

وثالثاً: نمنع أن یکون ذلک العنوان الحسن حسناً لنفسه، بل حسنه إنّما هو لأجل ترتّب الفوائد والمصالح علیه، ألاتری أنّ العدل مثلًا عنوان حسن، ولکن حسنه إنّما هو لأجل آثاره، فعلی هذا حسن العناوین الحسنة الموجودة فی الواجبات النفسیّة إنّما هو لأجل الآثار المترتّبة علیها، کمعراجیّة المؤمن فی الصلاة وکونها ناهیة عن الفحشاء والمنکر.

نعم، حسن العنوان فی بعض الواجبات- کمعرفة اللّه سبحانه- ذاتی، لکنّها شاذّة نادرة.

والحاصل: أنّه لا یمکن الفرار من الإشکال بالقول بانطباق عنوان حسن علی الواجبات النفسیّة یکون هو داعیاً إلی إیجابها، لأنّ حسن ذلک العنوان إنّما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتّبة علیها، فیعود الإشکال بعینه.

التحقیق فی تعریف الواجب النفسی والغیری

والحقّ أنّ التعریف الأوّل- وهو أنّ الواجب إن کان الداعی فی إیجابه هو التوصّل به إلی واجب لا یکاد التوصّل بدونه إلیه فهو غیری وإلّا فنفسی-

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۲۸

صحیح لا یرد علیه ما ذکره صاحب الکفایة من الإشکال.

وإثبات صحّته یحتاج إلی تمهید، وهو أنّ تقسیمات الواجب إنّما هو باعتبار نفس الوجوب، فحینما نقول: «الواجب إمّا نفسی وإمّا غیری» فهو بمعنی أنّ الوجوب إمّا نفسی وإمّا غیری.

وقد عرفت سابقاً أنّ الوجوب هو البعث والتحریک الاعتباری، لا الإرادة القائمة بنفس‌المولی من‌دون قید وشرط، أو بشرط الإبر از والإظهار، ولاإشکال فی أنّ البعث والتحریک الاعتباری الذی هو الوجوب حقیقةً لا یتحقّق إلّا بمثل صیغة «افعل» أومادّة الوجوب أو الجملة الخبریّة الصادرة فی‌مقام الإنشاء.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن کان وجوبه لأجل التوصّل به إلی واجب آخر فهو غیری وإلّا فنفسی، وبعبارة اخری: الواجب إن کان تعلّق البعث والتحریک الاعتباری به لأجل التوصّل به إلی شیء آخر تعلّق البعث والتحریک الاعتباری به أیضاً فهو واجب غیری، کالوضوء بالنسبة إلی الصلاة، وإلّا فنفسی، سواء کان الداعی إلی إیجابه نفسه، کمعرفة اللّه تعالی، أو آثاره، ولکنّ هذه الآثار لم یتعلّق بها بعث وتحریک أصلًا، کالصلاة، فإنّها صارت واجبة لأجل ما یترتّب علیها من المصالح والآثار، کالنهی عن الفحشاء والمنکر ومعراجیّة المؤمن ونحوهما، إلّاأنّ هذه الآثار مع کونها لازمة التحقّق فی الخارج لم یتعلّق بها بعث وتحریک اعتباری، وإلّا لقلنا فی الفقه فی عداد الواجبات: «باب النهی عن الفحشاء والمنکر» و «باب معراجیّة المؤمن» ونحوهما، کما نقول مثلًا: «باب الصلاة» و «باب

الصوم».

والحاصل: أنّ التعريف المذكور فى بداية كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح لا يتطرّق إليه إشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۹

دوران أمر الوجوب بين كونه نفسيّاً وغيريّاً

ثمّ إنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى، فلا يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، أو غيرى، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحقّ فاعله الثواب ولا تاركه العقاب على تركه، بل على ترك ذى المقدّمة، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسيّة بالتمسّك بإطلاق الهيئة أو دليل العقل أم لا؟

وفى الصورة الثانية فما هو مقتضى الاصول العمليّة؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الدليل اللفظى

كلام صاحب الكفاية فيما يقتضيه إطلاق الهيئة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: التحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسيّاً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم[۴۶۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأوّل لو كان مطلقاً بلا قيد أصلًا لكان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملًا على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۰

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّ بعض العلماء السابقين على صاحب الكفاية أيضاً كانوا يستدلّون بإطلاق الهيئة لإثبات النفسيّة عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيريّة، حيث قال:

لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد[۴۷۰] التى لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا شكّ فى اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها[۴۷۱]، وذلك واضح لا يكاد يعتريه ريب[۴۷۲].

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

۱- أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يلحقها عامّ كالوضع.

۲- سلّمنا أنّ وضع الحروف عامّ وما وضعت له خاصّ، لكنّ لهيئة الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۱

خصوصيّةً تقتضى أن تكون موضوعة لمفهوم الطلب لا لأفراده، وهى أنّ مفاد الصيغة لو كان فرد الطلب الحقيقى لما صحّ إنشائه[۴۷۳] بها، ضرورة أنّ الطلب الحقيقى الذى هو الإرادة الحقيقيّة القائمة بنفس المولى من الصفات الخارجيّة الناشئة من الأسباب الخاصّة التى تسمّى بمبادئ الإرادة، لا من صيغة الأمر[۴۷۴].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ردّاً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

نقد كلامهما رحمهما الله

والحقّ أنّ مفاد الصيغة لا يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفاية قدس سره، لما عرفت فى المبحث الأوّل من مباحث صيغة الأمر من أنّ مفادها هو البعث والتحريك الاعتبارى الذى نعبّر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.

على أنّا لا نسلّم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئى، ضرورة أنّ التقييد الأفرادى وإن لم يتطرّق إليه، إلّاأنّ تقييده الأحوالى بمكان من الإمكان، ألاترى أنّ قولنا: «أكرم زيداً الجائى» صحيح لا غبار عليه؟

بل أكثر التقييدات راجعة إلى المعانى الحرفيّة كما كان يقوله كراراً سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مجلس الدرس، ألاترى أنّا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلمة «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيّان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» فى الأوّل، و «عمرو» فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۲

الثانى.

وبالجملة: أكثر القيود راجعة إلى المعانى الحرفيّة مع أنّ المشهور والمختار هو جزئيّة الموضوع له فى الحروف[۴۷۵]، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيّات كما زعمه الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائينى فى الدوران بين النفسيّة والغيريّة

ثمّ إنّ للمحقّق النائينى رحمه الله تقريباً آخر للتمسّك بإطلاق الصيغة لإثبات نفسيّة الوجوب فى موارد الشكّ، وقبل بيانه ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنّ وجوب الواجب الغيرى مترشّح عن وجوب الغير، فوجوبه معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيرى مشروط[۴۷۶] بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيّة للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقدّمات الوجوديّة لذلك الغير، مثلًا يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئة بالنسبة إلى الوضوء، وحينئذٍ يرجع الشكّ فى كون الوجوب غيريّاً إلى شكّين:

أ- الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب- الشكّ فى تقييد مادّة الغير به.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۳

الثانية: لا يعقل الشكّ فى نفسيّة وجوب شىء وغيريّته إلّاإذا كان لنا واجب آخر نفسى، ضرورة أنّه لو لم يكن هاهنا إلّاواجب واحد فكونه نفسيّاً مقطوع، لما عرفت فى المقدّمة الاولى من أنّ للواجب الغيرى خصوصيّتين:

۱- أنّ وجوبه مشروط بوجوب الغیر، ۲- أنّ وجود الغیر مشروط بوجوده، فکیف یمکن أن یکون لنا واجب غیری مع کونه وحیداً لیس بجنبه واجب آخر نفسی؟

وبعبارة اخری: وجوب الواجب الغیری إنّما هو لأجل التوصّل به إلی واجب آخر لا یمکن التوصّل إلیه إلّابه، فلا یمکن أن یکون وجوب شیء غیریّاً إلّاإذا کان بجنبه واجب آخر نفسی.

ثمّ قال ما ملخّصه: إذا عرفت ذلک فنقول: إنّه إن کان هناک إطلاق فی کلا طرفی الغیر والواجب الغیری، کما إذا کان دلیل الصلاة مطلقاً لم یأخذ الوضوء قیداً لها، وکذا کان دلیل إیجاب الوضوء مطلقاً لم یقیّد وجوبه بالصلاة[۴۷۷]، کما فی قوله تعالی: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...»[۴۷۸] حیث إنّه قیّد وجوب الوضوء بالقیام إلی الصلاة فلا إشکال فی صحّة التمسّک بکلّ من الإطلاقین، وتکون النتیجة هو الوجوب النفسی للوضوء، وعدم کونه قیداً وجودیّاً للصلاة، فإنّ إطلاق دلیل الوضوء یقتضی الأوّل، وإطلاق دلیل الصلاة یقتضی الثانی.

بل لو کان لأحدهما إطلاق یکفی فی المقصود من إثبات الوجوب النفسی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۳۴

لأنّ مثبتات الاصول اللفظیّة حجّة، فلو فرض أنّه لم یکن لدلیل الوضوء إطلاق وکان لدلیل الصلاة إطلاق، فمقتضی إطلاق دلیلها هو عدم تقیید مادّتها بالوضوء، ویلزمه عدم تقیید وجوب الوضوء بها[۴۷۹]، لما عرفت من الملازمة بین الأمرین، وکذا الحال لو انعکس الأمر وکان لدلیل الوضوء إطلاق دون دلیل الصلاة.

وبالجملة: الأصل اللفظی یقتضی النفسیّة عند الشکّ فیها، سواء کان لکلّ من الدلیلین إطلاق أو کان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبة إلی الاصول العملیّة، إلّاإذا فقد الإطلاق من الجانبین[۴۸۰].

هذا ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام.

نقد کلامه رحمه الله

وهو وإن کان فی نفسه کلاماً دقیقاً، إلّاأنّه یرد علیه:

أوّلًا: أنّا لا نسلّم کون وجوب الواجب الغیری معلولًا عن وجوب الغیر، فإنّ البعث والتحریک الاعتباری المتعلّق بالمقدّمة الذی هو عبارة اخری عن وجوبها معلول عن الإرادة المتعلّقة بالبعث والتحریک إلیها، لا عن الوجوب المتعلّق بذیها، والإرادة المتعلّقة بها معلولة لمبادیها لا للإرادة المتعلّقة بذیها.

ویؤیّده أنّ الفاعل ربما یرید مثلًا الکون علی السطح حال کونه غافلًا عن توقّفه علی نصب السلّم کی تتحقّق إرادة اخری منه إلیه أیضاً، والآمر ربما یأمر بالکون علی السطح مع کونه غافلًا حینئذٍ من توقّفه علی نصب السلّم، فلیس بینهما علّیّة ومعلولیّة، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرّد تحقّق العلّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۳۵

وثانیاً: أنّا لا نسلّم أن یکون وجود الواجب النفسی مقیّداً ومشروطاً بوجود الواجب الغیری کی یصحّ نفیه فی موارد الشکّ، بالتمسّک بالإطلاق، ضرورة أنّ وجود ذی المقدّمة متوقّف علی وجودها، لا أنّه مقیّد به، فإنّ التوقّف غیر التقیّد، ألاتری أنّک لو سألت العبد عقیب أمر المولی إیّاه بالکون علی السطح بقولک: «بماذا امِرْت؟» لقال: بالکون علی السطح، ولا یقول:

بالکون علیه المقیّد بنصب السلّم.

نعم، فی بعض الموارد یکون ذو المقدّمة مشروطاً بها، کما أنّ الصلاة مشروطة بالوضوء، وهذا یستفاد من قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۸۱] ونحوه، إلّاأنّه لیس أمراً کلّیّاً جاریاً فی جمیع الواجبات الغیریّة، ضرورة أنّ صرف المقدّمیّة لا تقتضی أکثر من توقّف

ذی المقدّمة علیها.

ولا نسلّم أیضاً تقیّد وجوب الواجب الغیری بوجوب ذلک الغیر، ضرورة أنّ اشتراطه به کان مبنیّاً علی العلّیّة والمعلولیّة، وقد عرفت بطلانهما، مضافاً إلی أنّ العلّیّة لا تقتضی تقیّد المعلول بالعلّة، لأنّ المعلول وإن کان متوقّفاً علی العلّة بمعنی أنّه لا یتحقّق قبل تحقّقها، إلّاأنّه لا یمکن أن یکون مقیّداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطیّة علی فرض تحقّقها تکون صفة للمعلول، واتّصافه بها إمّا فی حال وجوده، وهو یستلزم أن یتحقّق المعلول قبل مشروطیّته بالعلّة، ضرورة لزوم تقدّم الموصوف علی وصفه، مع أنّ الأمر بالعکس، فإنّ مشروطیّته قبل تحقّقه، أو فی حال عدمه، وهو باطل بالبداهة، لأنّ المعدوم کیف یتّصف بصفة مع أنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له؟!

والحاصل: أنّ کلا التقییدین الذین ذکرهما المحقّق النائینی رحمه الله فی الواجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۳۶

الغیری- أعنی تقیید وجوبه بوجوب الغیر، وتقیید وجود الغیر بوجوده- باطلان، فلا یمکن له التمسّک بأصالة الإطلاق لرفع التقیید وإثبات النفسیّة فی موارد الشکّ، وإن کان متمکّناً من ذلک لو ثبت تقیید واحد أو تقییدان.

وبالجملة: لیس لنا أصل لفظی یدلّ علی النفسیّة.

نعم، یمکن إثباتها بما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ العقل والعقلاء یحکمان بأنّ البعث المتعلّق بشیء حجّة علی العبد، ولا یجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال کونه مقدّمة لغیره إذا فرض سقوط أمره[۴۸۲].

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل.

المقام الثانی: فیما تقتضیه الاصول العملیّة

البحث حول کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

قال المحقّق النائینی رحمه الله: للشکّ فی الواجب الغیری ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما إذا علم بوجوب کلّ من الغیر والشیء الذی دار أمر وجوبه بین النفسیّة والغیریّة، من دون أن یکون وجوب الغیر مشروطاً بشرط غیر حاصل، کما إذا علم بعد الزوال بوجوب کلّ من الوضوء والصلاة، وشکّ فی کون وجوب الوضوء غیریّاً أو نفسیّاً، ففی هذا القسم یرجع الشکّ إلی الشکّ فی تقیید الصلاة بالوضوء، فیکون مجری البراءة، لکونه من صغریات الأقلّ والأکثر الارتباطیّین، فتصحّ الصلاة ولو تحقّقت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تکون النتیجة نفسیّة الوضوء، وإن لم یحکم بکونه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۳۷

واجباً نفسیّاً من جهة ترتّب آثار الواجب النفسی علیه، لعدم حجّیّة مثبتات الاصول العملیّة[۴۸۳].

وفیه أوّلًا: منع کونه من مصادیق دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین، لما عرفت من منع کون الواجب الغیری شرطاً للواجب النفسی دائماً، وإن کان المثال المذکور کذلک.

وثانیاً: مسألة الأقلّ والأکثر من حیث کونها مجری البراءة أو الاشتغال خلافیّة بینهم، فذهب الشیخ رحمه الله إلی الأوّل، والمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی، وفصّل المحقّق النائینی رحمه الله هناک بین کون المشکوک جزءً أو شرطاً، فقال بالبراءة فی الأوّل، وبالاحتیاط فی الثانی، فکیف یمکن له القول بجریان البراءة هنا مع أنّ المقام من قبیل الشکّ فی الشرطیّة.

القسم الثانی: الفرض بحاله، لکن کان وجوب الواجب النفسی مشروطاً بشرط غیر حاصل، کالوضوء قبل الوقت بناءً علی اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا القسم إلی جریان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلی الزوال[۴۸۴]، وبالنسبة إلی الصلاة یجری بعد تحقّق الزوال الأصل الذی کان جاریاً فی القسم الأوّل، وهو أصالة البراءة بالبیان المتقدّم ذکره، ولا بأس فی تخالف نتیجة

الأصلين، حيث إنّ نتيجة الاستصحاب هى كون وجوب الوضوء غيريّاً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسيّاً[۴۸۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۸

وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عمّا أوردناه عليه فى القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجوب ما شكّ فى غيريّته، ولكن شكّ فى وجوب الغير، كما إذا شكّ فى وجوب الصلاة فى المثال المتقدِّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ فى كونه غيريّاً حتّى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسيّاً حتّى يجب، ففى هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أمّا وجوب الوضوء فلأجل العلم به، وأمّا عدم وجوب الصلاة فلجريان أصالة البراءة فيها[۴۸۶].

هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجوب ما شك فى غيريّته مع الشكّ فى وجوب الغير، ضرورة أنّ الغير لو كان واجباً لكان ما شكّ فى مقدّميّته له أيضاً واجباً، إمّا نفسيّاً وإمّا غيريّاً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شكّ فى مقدّميّته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصّل به إلى الغير الذى لا يكون واجباً فرضاً.

وبالجملة: الشك فى وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجوب الوضوء.

نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من جريان البراءة فى الصلاة دون الوضوء.

البحث حول الثواب والعقاب فى الواجب النفسى والغيرى

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلًا، وأمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۹

استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة.

واستدلّ عليه بوجهين:

۱- استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّالعقاب واحد، أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من المقدّمات.

۲- أنّ موافقة الأمر الغيرى بما هو أمر- لا بما هو شروع فى إطاعة الأمر النفسى- لا يوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات القرب والبُعد.

ولا يخفى أنّ الوجهين يرجعان إلى وجه واحد، والاختلاف إنّما هو فى التعبير.

وأمّا ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدّمات، كما ورد من أنّ من مشى إلى الحجّ أو إلى زيارة الحسين عليه السلام فله فى كلّ خطوة كذا وكذا فحمله المحقّق الخراسانى رحمه الله إمّا على التفضّل لا الاستحقاق، أو على أنّ الثواب الوارد فى هذه الأخبار إنّما هو لأجل أنّ الواجب النفسى يصير فيما لو أتى بالمقدّمات بما هى مقدّمات له[۴۸۷] من أحمز الأعمال وأشقّها، فيصير حينئذٍ من أفضل الأعمال بمقتضى حديث «أفضل الأعمال أحمزها»[۴۸۸] فيزيد ثوابه، فالثواب فى الواقع مترتّب على الواجب النفسى، لا على مقدّماته، ويؤيّده أنّه لو ذهب إلى مكّة مثلًا بداعى التجارة، ثمّ فعل مناسك الحجّ بعد طىّ الطريق فحجّه وإن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۰

كان صحيحاً، إلّاأنّه لا يستحقّ الثواب على المشى، لعدم صيرورة الحجّ من أحمز الأعمال وأفضلها، حيث إنّ المشى لم يتحقّق بما هو شروع فى إطاعة الأمر النفسى، بل كان بداعى التجارة[۴۸۹].

هذا حاصل کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

بیان الحقّ فی المسألة

وتحقیق الحال یقتضی تبیین معنی الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فیه علی أقوال: فذهب أکابر الفلاسفة إلی أنّ الثواب عبارة عن الصور الجمیلة المتجسّمة من الأعمال الصالحة، وهی ملازمة لنفس الإنسان، والنفس تلتذّ بها، لکونها آنسة بها وترتقی بها إلی الدرجات العالیة الاخری، والعقاب عبارة عن الصور القبیحة المتجسّمة من الأعمال السیّئة، وهی ملازمة لنفس الإنسان العاصی، وموجبة لوحشتها وانحطاطها إلی الدرکات السافلة الاخری.

وهذا معنی دقیق یؤیّده بعض الآیات والروایات، مثل قوله سبحانه وتعالی: «یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَهَا وَبَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً»[۴۹۰] وقوله سبحانه: «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَه* وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَه»[۴۹۱].

ولا وجه لتفسیرهما بأنّ المراد «تجد ثواب ما عملت من خیر وعقاب ما عملت من سوء» و «یری ثوابه ویری عقابه» سیّما بعدما ورد من أنّ «أحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۴۱

آیة فی القرآن «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَه» إلی آخر السورة»[۴۹۲].

وعلی هذا المعنی فلابدّ من ملاحظة أنّ تجسّم الأعمال بالصور الملازمة لنفس الإنسان هل هو یختصّ بالواجبات النفسیّة، أو یعمّ الغیریّة، وهو بحث کلامی لسنا بصدده، لکن علی أیّ حال لا معنی لکلمة «الاستحقاق» لا فی الواجبات النفسیّة ولا فی الواجبات الغیریّة، ضرورة أنّ تلک الصور الحسنة أو القبیحة لوازم الأعمال الصالحة أو السیّئة وآثارها الوضعیّة الملازمة لنفس الإنسان قهراً، فلا معنی لاستحقاق المطیع الثواب والعاصی العقاب کما یستحقّ الدائن علی مدیونه.

وذهب جماعة إلی أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، کالجزائیّات العرفیّة فی الحکومات السیاسیّة، نظراً إلی ظواهر بعض الآیات والأخبار.

وعلیه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق فی ذلک بین الواجبات النفسیّة والغیریّة، ضرورة أنّ أمر الجعل بید الشارع، فیمکن له أن یجعل الثواب لبعض الواجبات الغیریّة ولا یجعله لبعض الواجبات النفسیّة، فالمکلّف یستحقّ الثواب علی موافقة کلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء کان نفسیّاً أو غیریّاً، ولا یستحقّه علی موافقة غیره من الواجبات کذلک.

نعم، استحقاق العقاب غیر تابع للجعل، فللمولی أن یعاقب العبد بمجرّد العصیان ومخالفة أمره ولو لم یجعل لها عقاباً.

وذهب طائفة اخری إلی أنّ استحقاق الثواب والعقاب یترتّب علی نفس الموافقة والمخالفة، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطیع یستحقّ علی مولاه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۴۲

جزاء عمله، ولا یجوز له التخلّف عنه عقلًا، ولو لم یجعل له جزاءً أصلًا، وله أن یعاقب العبد العاصی التارک للمأمور به، ولو لم یجعل لترکه عقاباً.

وفیه: منع حکم العقل باستحقاق الثواب بمجرّد موافقة أمر المولی، ضرورة أنّ العبد مملوک المولی، فعلیه الإتیان بما أمره به من دون أن یستحقّ أجراً علی ذمّته.

هذا فی الموالی العرفیّة الذین ملکیّتهم اعتباریّة أوّلًا، ومصلحة المأمور به راجعة إلیهم ثانیاً، فضلًا عن اللّه سبحانه الذی هو مالک حقیقی لجمیع العالم، وفیما أمر به العباد مصلحة راجعة إلیهم لا إلیه، بناءً علی أنّ الأوامر تابعة لمصالح فی متعلّقاتها، کما هو الحقّ.

نعم، للمولی أن یعاقب العبد العاصی بمجرّد المخالفة کما تقدّم.

والحاصل: أنّ الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.

ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصّان بالواجبات النفسيّة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله أو يعمّان الغيريّة؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الثواب والعقاب يترتّبان على موافقة ومخالفة الأوامر التى لها دور فى تحقّق الداعى فى نفس المكلّف إلى إطاعة المولى، والأوامر الغيريّة ليست كذلك، ضرورة أنّ المولى إذا قال مثلًا: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعة يأتى بالمأمور به بواسطة نصب السلّم ولو لم يكن نصبه واجباً غيريّاً عليه، وإن لم يردها لم يأت به ولو كان نصب السلّم واجباً غيريّاً عليه، فوجود الوجوب الشرعى الغيرى المتعلّق بالمقدّمة وعدمه سيّان، حيث إنّ الداعى إلى إطاعة المولى يتحقّق فى نفس العبد بمجرّد لابدّيّتها العقليّة، ولو لم يرد الطاعة لم يتحقّق الداعى فى نفسه ولو كانت واجبة شرعيّة غيريّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۳

إن قلت: على ما ذكرت من عدم استحقاق الثواب على موافقة الواجبات الغيريّة فلو كان لواجب نفسى عشر مقدّمات مثلًا وأتى أحد المكلّفين بجميعها، ثمّ سقط عنه ذو المقدّمة قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسقط عن مكلّف آخر أيضاً لنحو تلك الأسباب قبل أن يأتى حتّى بمقدّمة واحدة، فلابدّ من القول بتساوى هذين المكلّفين الذين تحمّل أحدهما مشاقّ كثيرة دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلك؟!

قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّاأنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأوّل دون الثانى.

إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب المترتّب عليه؟!

قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زيادة الثواب فى حجّ النائى لا تترتّب على طىّ الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقّق الخراسانى رحمه الله.

البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها

ثمّ إنّه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدّمة لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:

الأوّل: أنّه لا إشكال فى ترتّب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.

وجوابه واضح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۴

الثانى: أنّ الأوامر الغيريّة توصّليّة لا يعتبر فى سقوطها قصد التعبّد، مع أنّ الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصده إجماعاً، فما هو منشأ عباديّتها؟

إن قلت: منشأ عباديّتها تعلّق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.

ففيه أوّلًا: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فإذن يبقى الإشكال بالإضافة إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شىء واحد محكوماً بحكمين، سيّما أنّهما مختلفان من وجهين، حيث إنّ أحدهما وجوبى غيرى، والآخر استحبابى نفسى، وثالثاً: أنّ الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صحيح، مع أنّه لو كان منشأ عباديّتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحةً.

وإن قلت: منشأ عباديّتها هو الأمر الغيرى.

ففيه: أنّه مستلزم للدور المحال، ضرورة أنّ ما تعلّق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقّق الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها إنّما

هو المقدّمة بالحمل الشائع أعنی الوضوء العبادی مثلًا، فالوجوب متأخّر عن العبادیّة، لتأخّر الحکم عن موضوعه، والعبادیّة متأخّرة عن الوجوب، لکونها ناشئة عنه فرضاً.

وأجابوا عن هذا الإشکال بوجوه عدیدة:

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی حلّ الإشکال

الأوّل: ما ذهب إلیه المحقّق الشیخ ضیاء الدِّین العراقی رحمه الله من أنّ الأمر المتعلّق بمرکّب یتبعّض بتعداد أجزاء المأمور به ویتعلّق کلّ بعض من أبعاض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۴۵

ذلک الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التی منها قصد القربة فی العبادات، فالأمر الغیری المتعلّق بالوضوء مثلًا ینبسط علی أجزائه من غسل الوجه والیدین ومسح الرأس والرجلین وقصد القربة، بحیث یتعلّق کلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلک البعض المتعلّق بقصد القربة أنّه یجب الإتیان بالأجزاء الأربعة الاولی بقصد امتثال ما تعلّق بها من الأمر[۴۹۳].

نقد ما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه- مضافاً إلی أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمرکّب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غیر مسلّم، بل لابدّ من البحث حوله فی محلّه- أنّه مستلزم لأن یکون أمر واحد بالنسبة إلی بعض أبعاضه توصّلیّاً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربة، ضرورة أنّه لا یمکن أن یکون الأمر داعیاً إلی نفسه، بإلزامه المکلّف علی الإتیان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلی سائر الأبعاض تعبّدیّاً، وما سمعنا بهذا فی آبائنا الأوّلین.

أضف إلی ذلک أنّ الأمر الغیری- الذی عرفت أنّه لا یوجب تحقّق الداعی فی نفس العبد إلی إطاعة المولی ولا یترتّب علی موافقته ثواب ولا علی مخالفته عقاب[۴۹۴] ویکون وجوده وعدمه سیّین- لایمکن أنیکون منشأًلعبادیّة العبادة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی حلّ الإشکال

الثانی: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ عبادیّة المقدّمات العبادیّة لیست ناشئة من الأمر الوجوبی الغیری ولا من أمر استحبابی نفسی، بل من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۴۶

الأمر الوجوبی النفسی الذی تعلّق بذی المقدّمة، بیان ذلک أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلًا ینبسط علی أجزائها وشرائطها، فکما أنّ بعضاً منه یتعلّق بالرکوع، فیصیر به عبادیّاً کذلک یتعلّق بعض آخر منه بالوضوء، فیصیر هو أیضاً عبادیّاً بذلک البعض المتعلّق به من الأمر، فکما أنّ الرکوع اکتسب العبادیّة من الأمر الصلاتی، کذلک الوضوء اکتسبها منه بعدما کان الأمر الصلاتی عبادیّاً، وکذلک الحال فی الغسل والتیمّم[۴۹۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من عدم کون تبعّض الأمر الواحد المتعلّق بالمرکّب أمراً مسلّماً- أنّ التبعّض علی فرض تسلیمه إنّما هو بالنسبة إلی الأجزاء فقط، ضرورة أنّ الأمر إنّما هو یتعلّق بماهیّة المأمور به، والماهیّة تتشکّل من خصوص الأجزاء، وأمّا الشرائط فهی خارجة عنها، کما قال فی المنظومة: «تقیّد جزء وقید خارجی»[۴۹۶]، والأمر لا یمکن أن یدعو إلّاإلی متعلّقه.

إن قلت: نفس القيد والشرط وإن كان خارجاً عن ماهيّة المأمور به، إلّاأنّ التقيّد والاشتراط جزء لها، كما صرّح به الناظم فى الشعر المتقدِّم، فكما أنّ الركوع جزء للصلاة كذلك تقيّد الصلاة بالوضوء أيضاً جزء لها.

قلت: هذا يستلزم عباديّة التقيّد لا عباديّة نفس القيد التى نحن بصددها.

على أنّ انبساط الأمر بالنسبة إلى الشرائط كانبساطه بالنسبة إلى الأجزاء يستلزم أن يكون جميع شرائط الصلاة عباديّة، مع أنّ طهارة الثوب والبدن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۷

وستر العورة وحتّى استقبال القبلة ليست اموراً عباديّة.

إن قلت: القاعدة وإن كانت تقتضى عباديّتها إلّاأنّ الدليل الخارجى قام على عدم عباديّتها وعدم اعتبار قصد القربة فيها.

قلت: هذا يستلزم أن لا يكون الأمر المتعلّق بالصلاة تعبّديّاً ولا توصّليّاً، بل بالنسبة إلى الأجزاء وبعض الشرائط- كالطهارات الثلاث- يكون تعبّديّاً وبالنسبة إلى سائر الشرائط- كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- توصّليّاً، وهذا مخالف لذوق المتشرّعة كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ عباديّة الأجزاء ليست ناشئة من الأوامر الضمنيّة فضلًا عن عباديّة الشرائط، ضرورة أنّ الأمر لا يصلح أن يكون منشأً لعباديّة شيء إلّاإذا كان ذلك الشيء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أنّ الركوع مثلًا ليس مقرّباً ما لم ينضمّ إليه سائر الأجزاء.

إن قلت: فما هو المصحّح لعباديّة كلّ واحد من الأجزاء؟

قلت: منشأ عباديّتها نفس الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب، لا أبعاضه، بحيث تكون عباديّة كلّ منها ناشئة عن البعض المتعلّق به من الأمر.

الثالث: أنّ الأمر النفسى الوجوبى وإن لم يتعلّق إلّابالأجزاء، فلا يتبعّض إلّا بالنسبة إليها، لكنّه مع ذلك يدعو إلى الشرائط أيضاً، فبُعد الداعويّة أوسع من بُعد التعلّق.

لكن عباديّة الأجزاء لاتحتاج إلى دليل خارجى سوى تعلّق هذا الأمر العبادى بها، بخلاف الشرائط، فكلّ شرط دلّ دليل على لزوم الإتيان به بداعى الأمر المتعلّق بالأجزاء- كالطهارات الثلاث- فهو عبادى، وكلّ شرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۸

لم يكن كذلك- كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- لم يكن عباديّاً.

وفيه: أنّ الحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله كراراً من أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّاإلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلك يكون داعياً إليها؟!

بيان ما هو الحقّ فى منشأ عباديّة الطهارات الثلاث

والتحقيق فى الجواب أن يقال: عباديّة العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهّم احتياجها إليه ناشٍ من تفسير قصد القربة المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام فى هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمة «قصد القربة»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة واقعيّة، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقّف قصد القربة المعتبر فى العبادات على كونها متعلّقة للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عباديّة العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عباديّة العمل عبارة عن كونه مقرّباً للعبد إلى مولاه المعبود، ومقرّبيّة بعض الأعمال واضحة لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ

جمیع النـاس یعرفون أنّه عبادة، سواء کان للّه‌أو للوثن، وما لم تکن عبادیّته واضـحة- وهو أکثرها- فلا طریق إلیها إلّابیان الشارع، فکلّ عمل قام الـدلیل الشـرعی علی عبادیّته ومقرّبیّته فهو عبادة، والطهارات الثلاث من هذا القبیل، لقیام الإجماع وسـیرة المتشـرّعة المتّصـلة بزمن المعصوم علیه السلام علی کونها عبادة ومقرّبة إلیه تعالی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۴۹

والحاصل: أنّا لا نفهم عبادیّة العمل إلّابالـدلیل الـدالّ علی کونه مقرّباً إلی اللّه، ولو لا الدلیل لما فهمناها، ولو کان العمل متعلّقاً للأمر، ضرورة أنّ الأمر کما یتعلّق بالامور العبادیّة یتعلّق أیضاً بغیرها، کالواجبات التوصّلیّة.

نعم، لا یکفی فی کون العمل القربی مقرّباً الإتیان به بأیّ داعٍ کان، بل لابدّ فیه من الإتیان به بقصد القربة.

فالعمل لا یتحقّق عبادةً إلّاإذا کان أمراً قربیّاً، ویؤتی به بقصد التقرّب.

ثمّ لا یخفی أنّ کون عمل صالحاً للعبادیّة لا یوجب أن یکون عبادةً مطلقاً، أی فی کلّ زمان أو مکان أو حال، بل قـد یکون کذلک، کالوضوء، فإنّه عمل مستحبّ مقرّب إلی اللّه تعالی فی جمیع الأزمنة والأمکنة والأحوال، حتّی فیما إذا کان تجدیدیّاً، وقد یکون عبادةً فی أزمنة خاصّة أو لأمکنة أو أحوال کذلک، کالغسل الذی لا یکون مستحبّاً ومقرّباً إلّافی بعض الأزمنة[۴۹۷] أو لبعض الأمکنة[۴۹۸] والأحوال[۴۹۹]، وقـد لا یکون عبادةً إلّانادراً، کالتیمّم الذی لا یستحبّ إلّافی مورد أو موردین، حیث إنّ التیمّم بدل الوضوء مستحبّ للمحدث الذی یرید النوم بدون الوضوء ولو کان واجداً للماء.

بل الوضوء أیضاً لا یکون عبادةً حین الحرج، بناءً علی ما هو الحقّ من أنّ قاعـدة نفی الحرج عزیمـة لا رخصة، فالوضوء الحرجی باطل غیر مقرّب إلیه تعالی. بل الصـلاة التی هی فی رأس العبادات قـد لا تکون عبادةً، کصـلاة الحائض التی هی محرّمـة علیها، فهی مبعّـدة إیّاها عن اللّه تعالی، فضلًا من أن تکون مقرّبة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۵۰

وبالجملـة: إنّا لا نحتاج لتصـحیح عبادیّة عمل إلی تعلّق الأمر به، بل إذا کان أمراً صالحاً للتقرّب به إلی اللّه تعالی وأتینا به بهذا القصـد وقع عبـادة، والطهـارات الثلاث کـذلک، فلاـ ضـیر فی صـدق العبادة علی التیمّم إذا صـدر بقصـد القربـة، وإن لم یکن مأموراً به بأمر استحبابی نفسی.

وکـذا لاـ ضـیر فی کون الوضوء والغسـل مستحبّین نفسـیّین حـال کونهمـا واجبین غیریّین- بنـاءً علی الملازمـة- لأـنّ متعلّق الحکمین مختلف، فإنّ الاسـتحباب النفسـی تعلّق بذاتهما، والوجوب الغیری بهما بوصف کونهما عبادتین مستحبّتین، فذات الغسلتین والمسحتین فی الوضوء مسـتحبّة نفسـیّة، والوضوء العبادی المسـتحبّ واجب غیری، فلم یتعلّق حکمان مختلفان من وجهین بشیء واحد کما زعمه المستشکل.

فلا إشکال فی صحّة الوضوء مثلًا إذا صدر بقصد القربة.

وأمّا الإتیان به بقصـد أمره الغیری کما إذا نوی: «أتوضّأ لأجل الصـلاة» فهو یتصوّر علی وجهین: أحدهما: أن یکون منضـمّاً إلی قصـد القربـة، فلاـ إشـکال ولاـ ریب فی صـحّته إلّاأنّه لاـ ینفع المستشـکل، ضـرورة أنّه مشـتمل علی رکنی العبـادة، حیث إنّ الوضوء صالح للعبادیّة وأتی به بقصد التقرّب به إلی اللّه، والثانی: أن لا یکون منضـمّاً إلیه، بل أتی به لأجل الصـلاة فقط، لا بقصد أمره الاسـتحبابی النفسـی ولا بقصـد التقرّب، فلا نتسـلّم صـحّة الوضوء فی هـذه الصورة، بل هو باطل، لفقـده الرکن الثانی من رکنی العبادة، وهو إتیان العمل الصالح للعبادیّة بقصد التقرّب أو بقصد امتثال أمره العبادی[۵۰۰] فیما إذا کان له

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۵۱

أمر کذلک.

فما یصحّ لا ینفعه، وما ینفعه لا یصحّ.

إن قلت: كيف يمكن القول ببطلان وضوئه فى الصورة الثانية مع أنّه قصد الوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلّاعبادةً؟ ضرورة أنّ الصلاة لا تتوقّف إلّاعلى الوضوء الذى هو عبادة، فلابدّ من أن يكون وضوئه فى هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنّه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدّمة للصلاة.

قلت: لا يكفى فى صحّته قصد الإتيان بالوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركنى العبادة، ألا ترى أنّ الرياء يبطل الصلاة مثلًا مع أنّ المرائى لا يريد الإتيان بصورة الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها فى الشرع، إلّاأنّه أخلّ بقصد القربة بالإتيان بها رياءً، فيتّضح لنا أنّ العمل إن كان فاقداً لأحد ركنى العبادة لا يقع عبادة صحيحة.

الواجب الأصلى والتبعى[۵۰۱]

ومنها: تقسيمه إلى الأصلى والتبعى: فى الواجب الأصلى والتبعى

واختلفوا فى كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۲

كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى أنّه بلحاظ مقام الدلالة والإثبات، فالأصلى ما فهم وجوبه من دليل مستقلّ، أى غير لازم لدليل آخر، والتبعى بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدليل آخر، فكلّ واحد من قسمى التقسيم السابق- أعنى الواجب النفسى والغيرى- يمكن أن يكون أصليّاً ويمكن أن يكون تبعيّاً، فالواجب النفسى الأصلى كالصلاة التى يكون وجوبها لنفسها، لا لأجل شىء آخر، ويكون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، والنفسى التبعى كوجوب إكرام زيد عند مجيئه المستفاد من قول المولى: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» بناءً على دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، والغيرى الأصلى كوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»[۵۰۲]، والغيرى التبعى كوجوب المقدّمة المستفاد من الملازمة العقليّة بينه وبين وجوب ذيها من دون أن يذكر فى دليل مستقلّ[۵۰۳].

هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضيح منّا.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلى ما يكون متعلّقاً للإرادة المستقلّة، للإلتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، والواجب التبعى ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، بل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۳

يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادة ذلك الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، إمّا بأن لا يلتفت إليه أصلًا، أو يلتفت إليه ويتصوّره لكن لا يلتفت إلى جهة وجوبه، وعلى ذلك فلا شبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعيّة كلتيهما، حيث يكون تارةً متعلّقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، واخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذى المقدّمة على الملازمة، كما لا شبهة فى اتّصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحة النفسيّة، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلّاً ولو لم يكن هناك شىء آخر مطلوب أصلًا كما لا يخفى.

واستدلّ رحمه الله على كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت بأنّه لو كان بلحاظ مقام الإثبات لما اتّصف الواجب بواحد منهما قبل

كونه مفاد دليل، وهو كما ترى[۵۰۴].

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وقام بتوجيه كلامه تلميذه المحقّق الاصفهانى رحمه الله بأنّ فى جانب ذى المقدّمة جهتى علّيّة بالنسبة إلى المقدّمة، لأنّ ذا المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة، والإرادة المتعلّقة به علّة فاعليّة للإرادة المتعلّقة بها، وحيثما كان تحقّق المقدّمة معلولًا للإرادة المتعلّقة بها كان معلولًا أيضاً للإرادة المتعلّقة بذيها، لأنّ علّة العلّة علّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۴

وبالجملة: ذو المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة، والإرادة المتعلّقة به علّة فاعليّة لوجودها.

وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنّما هو باعتبار العلّيّة الغائيّة، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدّمة، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو باعتبار العلّيّة الفاعليّة، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشىء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو بلحاظ كيفيّة الإرادة فى الواقع ومقام الثبوت[۵۰۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفاية رحمهما الله.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

ويرد عليه ما تقدّم مراراً من منع كون الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة معلولة للإرادة المتعلّقة بذيها ومترشّحة منها، بل كلّ إرادة معلولة لمباديها من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغير ذلك من المبادئ، ولو كانت إرادة المقدّمة معلولة لإرادة ذيها لانقدح فى نفس من أراد ذا المقدّمة إرادة اخرى متعلّقة بالمقدّمة حتّى فى صورة الغفلة عنها أو عن مقدّميّتها، وهو كما ترى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد على صاحب الكفاية أيضاً أوّلًا: أنّ استقلال كلّ تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقّف على اشتمال كلّ قسم من كلّ تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أنّ الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف[۵۰۶]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۳۵۵

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۵

به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلى والتبعى مستقلّاً فى مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرّعات ذلك التقسيم بأن يقال: الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى، والواجب الغيرى إمّا أصلى وإمّا تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق، وقال هناك: هذا ليس تقسيماً مستقلّاً للواجب فى مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنّ المعلّق والمنجّز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.

وثانياً: أنّه إن أراد بالإرادة المستقلّة وغير المستقلّة فى تعريف الواجب الأصلى والتبعى الإرادة الأصليّة والتبعيّة فالواجب الغيرى لا يكون إلّاتبعيّاً، لكون الإرادة المتعلّقة به تابعةً دائماً للإرادة المتعلّقة بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدّمة، فلا يتمّ ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصليّاً أو تبعيّاً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال- كما هو ظاهر قوله:

«للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه» فى تعليل الإرادة المستقلّة، وقوله:

«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» فى بيان الإرادة غير المستقلّة- فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعيّاً أحياناً[۵۰۷]، وهو فيما إذا تعلّقت به إرادة إجماليّة، إذ لا دليل على لزوم تعلّق الإرادة التفصيليّة بالواجبات النفسيّة، فلا يتمّ ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعيّاً[۵۰۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۶

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أنّ هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

مقتضى الأصل عند الشكّ فى أصليّة الواجب وتبعيّته

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه

ثمّ إنّه لو شكّ فى أصليّة واجب وتبعيّته فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى‌أنّ مقتضى الاستصحاب هو التبعيّة، لأنّ الواجب التبعى- على ما عرّفه- هو الذى لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا فى كون الإرادة المتعلّقة بالواجب مستقلّة أو غير مستقلّة فيستصحب عدم كونها مستقلّة، ويترتّب عليه آثار الواجب التبعى إذا فرض له أثر شرعى، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأنّ الواجب التبعى متقوّم بهذا الأمر العدمى المستصحب، لا أنّه لازم له[۵۰۹].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ مقتضى الاستصحاب هو الأصليّة، لأنّ الواجب الأصلى- على ما عرّفه- هو الذى لا تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشىء آخر، فالمتقوّم بالقيد العدمى المستصحب إنّما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۷

الواجب الأصلى، بخلاف التبعى، فإنّه عبارة عمّا تعلّق به إرادة مترشّحة من إرادة متعلّقة بشىء آخر[۵۱۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

نقد كلام المحقّقين الخراسانى والاصفهانى فى المقام

ويرد عليهما أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب فى مثل عدم قرشيّة المرأة، لعدم اتّحاد القضيّتين، حيث إنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الإرادة لم تكن سابقاً مستقلّة أو معلولة من إرادة اخرى، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون كذلك، والآن صارت موجودة ونشكّ فى استقلالها أو معلوليّتها لإرادة اخرى.

فالحقّ أنّه ليس لنا أصل عملى يقتضى الأصالة والتبعيّة فى جميع الموارد، فلابدّ لنا فى كلّ مورد من ملاحظة الأصل الجارى فى خصوصه.

هذا تمام الكلام فى تقسيمات الواجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۹

فيما هو الواجب من المقدّمة

الأمر الرابع: فى بيان ما هو الواجب من المقدّمة

نظريّة المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدّمة- بناءً على الملازمة- يتبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، فلو كان وجوب ذى المقدّمة مشروطاً بشيء لكان وجوبها أيضاً مشروطاً بذلك الشيء، ولو كان وجوبه مطلقاً لكان وجوبها أيضاً كذلك.

وهذا واضح بناءً على كون وجوبها مترشّحاً ومعلولًا من وجوبه، كما ذهب إليه بعض، بل هو واضح أيضاً بناءً على المختار من كون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنكرنا الترشّح والعلّيّة.

وبالجملة: ذهب المشهور إلى عدم اشتراط وجوب المقدّمة بشرط دون وجوب ذيها.

البحث حول اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها

ولكن نسب إلى صاحب المعالم رحمه الله أنّه ذهب إلى اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها، حيث قال فى مبحث الضدّ: وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلًا على الوجوب فى حال كون المكلّف مريداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۰

للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر[۵۱۱]، إنتهى.

أقول: هذه العبارة ظاهرة فى القضيّة الحينيّة لا الشرطيّة، فمفادها أنّ المقدّمة واجبة فى حال إرادة الفعل المتوقّف عليها، لا أنّ وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بينهما واضح، فإنّ كثيراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضيّة الشرطيّة فى أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، بخلاف القضيّة الحينيّة حيث لم يقل أحد بثبوت المفهوم لها، فكم فرقاً بين قول المولى:

«أكرم زيداً إن جائك» وبين قوله: «أكرم زيداً حين مجيئه» أو «فى حال مجيئه» وكذا بين قولنا: «يجب عليك الوضوء إن أردت الصلاة» وقولنا: «يجب عليك الوضوء فى حال إرادة الصلاة»، ومقتضى عبارة المعالم هو الثانى، والمنسوب إليه هو الأوّل.

نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله

وكيف كان، فكلام صاحب المعالم رحمه الله يدلّ على نوع تضييق فى دائرة وجوب المقدّمة دون ذى المقدّمة، سواء كان بنحو القضيّة الشرطيّة كما نسب إليه، أو الحينيّة كما هو ظاهر عبارته.

ويرد عليه أنّ أصل الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وإن لم تكن واضحة، إلّاأنّ تبعيّة وجوبها لوجوبه فى الإطلاق[۵۱۲] والاشتراط بناءً على الملازمة واضحة لا تكاد تخفى كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۵۱۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۱

وأورد الشيخ رحمه الله أيضاً على صاحب المعالم رحمه الله بأنّ وجوب شيء لا يمكن أن يكون مشروطاً بإرادة نفس ذلك الشيء، وما ذهب إليه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها.

أمّا الأوّل: فلأنّ وجوب الصلاة مثلًا لو كان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن يكون الأمر بها لغواً، ضرورة أنّ المكلّف لو لم يردها فلا وجوب ولا صلاة، وإن أرادها كان تحقّقها مستنداً إلى الإرادة المتعلّقة بها لا إلى وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة فى تحقّقها مع أنّه عبارة عن البعث والتحريك الاعتبارى نحوها.

إن قلت: الإرادة وإن كانت مؤثّرةً فى تحقّق الصلاة إلّاأنّ الوجوب أيضاً مؤثّر، فكلّ منهما جزء السبب المؤثّر، فليس الوجوب لغواً.

قلت: كلّا، فإنّ الوجوب متأخّر رتبةً عن الإرادة، لاشتراطه بها، فالإرادة تؤثّر فى وجود الصلاة فى الرتبة المتقدّمة على الوجوب، فلو كان هو أيضاً مؤثّراً وداعياً إليها لكان من قبيل تحصيل الحاصل، وهو مستحيل على الحكيم.

وأمّا الثانی: فلأنّ إرادة ذی المقدّمة لا تکاد تنفکّ عن إرادتها[۵۱۴]، فإنّ کلّ من أراد الکون علی السطح وعلم توقّفه علی نصب السلّم یرید نصب السلّم أیضاً، فحیث إنّ الإرادة المتعلّقة بذی المقدّمة مستلزمة للإرادة المتعلّقة بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها، وهو مستحیل کما عرفت[۵۱۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۲

هذا حاصل کلام الشیخ فی مناقشة کلام صاحب المعالم ۰.

وفیه: أنّ المقام لیس من قبیل اشتراط وجوب شیء بإرادة نفس ذلک الشیء، لأنّ إرادة المقدّمة کما تکون لازمة لإرادة ذیها، کذلک وجوبها یکون مشروطاً بإرادته علی فرض ما نسب إلی المعالم، فکأنّ المولی قال: «إن أردت الصلاة یجب علیک الوضوء»، فإرادة الصلاة مستلزمة لإرادة الوضوء، وشرط لوجوبه، فکلاهما أعنی إرادة الوضوء ووجوبه فی رتبة واحدة، لکون کلّ منهما متأخّراً عن إرادة الصلاة برتبة، فلا ضیر فی أن یؤثّر کلّ منهما فی تحقّق الوضوء، لأنّ المحال إنّما هو أمر المولی بشیء بعد تعلّق إرادة العبد به، لکونه کتحصیل الحاصل المستحیل علی الحکیم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادة العبد إیّاه، فیکون کلّ واحد من أمر المولی وإرادة العبد مؤثّراً فی تحقّقه من دون أن یستلزم اللغویّة.

فالحقّ فی جواب صاحب المعالم ما تقدّم من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه کلام متین، سواء أراد صاحب المعالم القضیّة الشرطیّة کما نسبت إلیه أو الحینیّة کما هی ظاهرة من کلامه.

البحث حول اعتبار قصد التوصّل فی وجوب المقدّمة

وممّا نسبه المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الشیخ الأعظم رحمه الله فی تقریراته أنّه ذهب إلی أنّ الواجب إنّما هو المقدّمة التی یقصد بها التوصّل إلی ذی المقدّمة، فنصب السلّم مثلًا إن کان بداعی التوصّل به إلی الکون علی السطح یتّصف بصفة الوجوب الغیری، وإلّا فلا، وإن ترتّب علیه الکون علی السطح[۵۱۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۳

لکنّ المتأمّل فی کلام الشیخ رحمه الله فی تقریرات بحثه المسمّاة ب «مطارح الأنظار» یفهم أنّ هذه النسبة لیست صحیحة، لأنّ حاصل کلامه أنّ المقدّمة لا تتّصف بالعبادیّة إلّاإذا اتی بها بداعی أمرها الغیری[۵۱۷]، وبعبارة اخری: إلّاإذا اتی بها بقصد التوصّل بها إلی ذی المقدّمة[۵۱۸]، فهو رحمه الله فی مقام بیان کیفیّة تصحیح عبادیّة المقدّمات، لا فی مقام بیان اشتراط وجوبها بقصد التوصّل بها إلی ذیها فی مقابل المشهور.

الاحتمالات الجاریة فیما نسب إلی الشیخ رحمه الله ونقدها

وکیف کان، ففی کلام الشیخ بناءً علی صحّة ما نسبه إلیه صاحب الکفایة ثلاثة احتمالات:

۱- أن یکون کلامه بنحو القضیّة الشرطیّة، فیکون مفاد کلامه أنّ نصب السلّم مثلًا واجب غیری- بناءً علی الملازمة- إن أراد أن یتوصّل به إلی الکون علی السطح.

۲- أن یکون بنحو القضیّة الحینیّة، فیکون مفاده أنّ نصب السلّم متّصف بالوجوب الغیری حینما أراد أن یتوصّل به إلی الکون علی السطح.

ولا ریب فی أنّ الاشتراط والتضیّق فی هذین الاحتمالین یرتبطان بالوجوب، ضرورة أنّ کلمة «إن» الشرطیّة فی الاحتمال الأوّل، وکلمة «حین» فی الاحتمال الثانی قیدان للوجوب لا للواجب، فهما یوجبان أن یکون الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۴

مقیّداً ومضیّقاً.

۳- أن یکون مراده تضیّق دائرة الواجب لا- الوجوب، بمعنی أنّ الوجوب تعلّق بنصب السلّم الذی قصد به التوصّل إلی الکون علی السطح، کما تعلّق الوجوب بالصلاة مع الطهارة، فالقید- أعنی قصد التوصّل بالمقدّمة إلی ذیها- واجب التحصیل کما یجب تحصیل نفس المقدّمة، بخلاف الاحتمالین الأوّلین، لعدم وجوب تحصیل مقدّمات الوجوب.

ولا- یمکن الذهاب إلی الأوّلین ثبوتاً، إذ یرد علیهما أوّلًا: ما أورده المحقّق الخراسانی علی صاحب المعالم رحمه الله، من أنّ العقل یحکم بأنّ ملاک وجوب المقدّمة إنّما هو مقدّمیّتها وتوقّف ذی المقدّمة علیها، فلا یمکن أن یکون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بقصد التوصّل، وبعبارة اخری: لا یمکن- بعد قبول تحقّق الملازمة العقلیّة بین الوجوبین- أن یتحقّق وجوبه دون وجوبها، سیّما بناءً علی الترشّح الذی قال به صاحب الکفایة أو العلّیّة التی عبّر بها المحقّق النائینی رحمه الله، ضرورة أنّ المعلول لا یتقیّد بعدما تحقّقت علّته إلّابها، وثانیاً: یرد علی کلام الشیخ رحمه الله علی الاحتمالین الأوّلین ما أورده نفسه علی صاحب المعالم رحمه الله، ضرورة أنّ وجوب المقدّمة لو کان مقیّداً بقصد التوصّل بها إلی ذیها فهذا القید ینحلّ إلی إرادتین: إحداهما: إرادة ذی المقدّمة، والثانیة: إرادة المقدّمة بقصد الوصول بها إلیه، فوجوبها مقیّد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغویّة، لکونه کتحصیل الحاصل.

ولا یخفی أنّه لا یمکن دفعه بما دفعناه عن کلام صاحب المعالم، ضرورة أنّ شرط الوجوب فی کلام صاحب المعالم إنّما کان إرادة ذی المقدّمة، لکنّها کانت مستلزمة لإرادتها، بخلاف کلام الشیخ، حیث إنّه جعل وجوب المقدّمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۵

مشروطاً بشیء یندرج فیه إرادتها.

وأمّا الاحتمال الثالث- الذی یوافق مبناه، حیث إنّه ذهب إلی رجوع جمیع القیود إلی المادّة حتّی فی القضایا الشرطیّة التی ظاهرها رجوع الشرط إلی الهیئة- فلا إشکال فیه بحسب مقام الثبوت.

نعم، لابدّ من القول باستحالة هذا الاحتمال أیضاً، بناءً علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی موضعین من کفایته من کون الإرادة أمراً غیر اختیاری، لعدم قابلیّة الأمر الخارج عن تحت اختیار المکلّف لتعلّق الوجوب به، فکیف یمکن أن یأمر المولی بنصب السلّم الذی یقصد به التوصّل إلی الکون علی السطح بحیث کان القید- أعنی قصد التوصّل وإرادته- لازم التحصیل؟!

لکنّا لا نسلّم هذا المبنی، أوّلًا: لما اخترناه حینما کنّا ندرّس الکفایة، من أنّ اللّه سبحانه أعطی نفس الإنسان نوعاً من الخالقیّة التی تقدر بها علی خلق الإرادة، فالنفس الإنسانیّة توجد الإرادة باختیارها، وهذا لا یستلزم أن یکون النفس شریکةً له سبحانه فی الخلق، ضرورة أنّ خالقیّتها فی طول خالقیّته وبإعطاء منه تعالی.

وثانیاً: لأنّه یستلزم أن لا یکون قصد القربة معتبراً فی عمل من الأعمال، لامتناع تعلّق التکلیف بأمر غیر مقدور، وهل هو یلتزم بعدم لزومه فی العبادات؟!

إن قلت: نعم، هو التزم بذلک حیث ذهب إلی استحالة أخذ قصد القربة فی متعلّق التکلیف، لاستلزامه الدور.

قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلی امتناع أخذه فی متعلّق التکلیف لذلک، إلّاأنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۶

قال: العقل یحکم بلزومه فی العبادات، فهو رحمه الله نفی وجوب تحصیل قصد القربة شرعاً لا لزومه عقلًا، ولو کان أمراً غیر مقدور لامتنع لزومه العقلی والشرعی کلاهما، بل امتناع اللزوم العقلی أوضح من الوجوب الشرعی.

علی أنّه قال بامتناع أخذه فی المتعلّق إن کان بمعنی إتیان العمل بقصد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا کان بمعنی إتیانه بقصد التقرّب به إلی ساحة المولی، أو بداعی حسنه، أو بداعی کونه ذا مصلحة، مع أنّ القصد لو کان أمراً غیر اختیاری لکان تعلّق الوجوب به ممتنعاً بأیّ معنی کان، غایة الأمر أنّه إن کان بمعنی قصد امتثال الأمر کان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لوجهین: أحدهما کونه غیر مقدور،

والثانی استلزامه الدور، وإن کان بأحد المعانی الاخری کان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لأجل کونه غیر مقدور فقط.

والحاصل: أنّ مفاد کلام الشیخ رحمه الله أمر ممکن ثبوتاً، بناءً علی الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجاریة فی کلامه.

وأمّا البحث عنه فی مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمة، ضرورة أنّا بعد إثبات الملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته نتمکّن من أن نبحث فی أنّ طرف الملازمة هل هو نفس المقدّمة، أو هی مقیّدةً بقصد التوصّل بها إلی ذیها؟ فانتظر کی یتبیّن لک الحال هناک.

بیان الثمرة بین القول المشهور[۵۱۹] وما نسب إلی الشیخ رحمه الله

وتظهر الثمرة بین القول المشهور وقول الشیخ فی بعض صور ما إذا کان لواجب مقدّمة منحصرة محرّمة، وکان وجوب ذی المقدّمة أهمّ من حرمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۷

المقدّمة، کما إذا کان الدخول فی ملک الغیر مقدّمة لإنقاذ غریق، فهذا الدخول وإن کان حراماً فی الأصل، إلّاأنّه صار واجباً بعد عروض توقّف الواجب الأهمّ الفعلی المنجّز علیه، ولا فرق فی ذلک بین صور المسألة عند المشهور، فهو یقع واجباً عندهم، سواء التفت إلی مقدّمیّته للواجب الأهمّ أم لا، غایة الأمر یکون فی صورة عدم الالتفات متجرّیاً فیه.

وأمّا بناءً علی مذهب الشیخ رحمه الله فیقع حراماً فی صورة عدم الالتفات، لأنّ الوجوب علی مذهبه مشروط بقصد التوصّل بالمقدّمة إلی ذیها، وهو فرع الالتفات.

وأمّا فی صورة الالتفات فإن قصد التوصّل به إلی الواجب یقع علی صفة الوجوب علی مبنی الشیخ أیضاً، ولا ثمرة بینه وبین القول المشهور فی هذا الفرض.

بخلاف ما إذا لم یقصده، حیث إنّه یقع حراماً علی قوله رحمه الله واجباً علی القول المشهور من دون أن یکون متجرّیاً بالنسبة إلیه، وأمّا بالنسبة إلی ذی المقدّمة- وهو الإنقاذ فی المثال- فلو استمرّ عدم قصده حتّی یموت الغریق، أو یصیر عاجزاً عن إنقاذه لکان عاصیاً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتیان بمقدّمته لم یکن عاصیاً، غایة الأمر کان بالنسبة إلی ذی المقدّمة متجرّیاً، لعدم قصده له حین الإتیان بمقدّمته.

ولو أتی بهذه المقدّمة بداعیین أحدهما قصد التوصّل به إلی ذیها فلا إشکال فی وقوعها واجبةً عند المشهور من دون تحقّق تجرٍّ أصلًا، لا بالنسبة إلیها ولا بالنسبة إلی ذیها، وأمّا بناءً علی قول الشیخ رحمه الله فیحتمل الوجهان: ۱- العصیان بالنسبة إلی المقدّمة لو کان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوصّل أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۸

لا تتحقّق إلّابهذا القصد، ۲- عدم العصیان لو کان مراده جهة الإثبات فقط من دون أن یکون ناظراً إلی جانب النفی، أی الوجوب مشروط بقصد التوصّل، سواء ضمّ إلیه قصد شیء آخر أیضاً أم لا.

القول حول اعتبار الإیصال فی المقدّمة الواجبة

نظریّة صاحب الفصول فی المقام

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی اعتبار ترتّب ذی المقدّمة علیها خارجاً، فالواجب إنّما هو المقدّمة الموصلة[۵۲۰].

ولا یخفی أنّ بین المقدّمة الموصلة والمقدّمة التی قصد بها التوصّل إلی ذیها المنسوبة إلی الشیخ رحمه الله عموماً من وجه.

وفی کلام صاحب الفصول رحمه الله أیضاً احتمالان: ۱- أن یکون الإیصال شرطاً للوجوب، ۲- أن یکون قیداً للواجب، فیکون لازم

التحصيل على الثانى دون الأوّل.

لكن لابدّ من حمل كلامه بعد التأمّل على الاحتمال الثانى، لوضوح استحالة الأوّل، ضرورة أنّ الحكم بوجوب المقدّمة بعد إيصالها إلى ذيها، وبعبارة اخرى: بعد ترتّبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبة من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إنّ الفرض تعلّق الوجوب بالمقدّمة بعد تحقّقها وتحقّق ذيها كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيّنة استحالته؟!

والاحتمال الثانى أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشة بحسب الإمكان ومقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۹

الثبوت، إلّاأنّه ليس بديهى الامتناع كالأوّل، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التى أوردوها عليه ثبوتاً.

البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الثبوت

فإليك بيان هذه الوجوه ونقدها:

أحدها: أنّه يستلزم الدور، لتوقّف ذى المقدّمة على المقدّمة الموصلة، وبالعكس.

وفيه: أنّ تحقّق المقدّمة الموصلة متوقّف على تحقّق ذى المقدّمة، وأمّا هو فلا يتوقّف على المقدّمة الموصلة، بل على ذات المقدّمة، ألا ترى أنّ الكون على السطح يتوقّف على نفس نصب السلّم، لا على نصبه الموصل.

ثانيها: أنّه يستلزم التسلسل، توضيحه: أنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب يكون مقدّمة له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة وقيد الإيصال، فذات المقدّمة مقدّمة للواجب الغيرى الذى هو عبارة عن المقدّمة الموصلة، فلا محالة يتعلّق بها[۵۲۱] وجوب غيرى آخر، وحيث إنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق إلّابالمقدّمة الموصلة فرضاً فلابدّ من ضمّ قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدّمة الموصلة، وحيث إنّها مركّبة من ذات المقدّمة وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدّم طابق النعل بالنعل، فنحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدّمة الواجب[۵۲۲] من أنّه لا يصدق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۰

عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب الحقيقى، سواء كان عقليّاً، كالنوع المركّب عقلًا من الجنس والفصل أو خارجيّاً، كالجسم المركّب خارجاً من المادّة والصورة، وإنّما يصدق عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب إذا كان التركيب صناعيّاً، كتركيب البناء والسيّارة من أجزائهما، أو اعتباريّاً، كتركيب الصلاة من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدّدة المعتبرة عند الشارع شيئاً واحداً ذا آثار مخصوصة لازمة الاستيفاء، فأمر بها.

وما نحن فيه من قبيل المركّبات العقليّة، ضرورة أنّ الواجب بالوجوب الغيرى إنّما هو المقدّمة المتقيّدة بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، والحاكم بكون التقيّد جزءً والمقدّمة جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدّمة الكذائيّة إلى جزئين عقليّين: أحدهما ذات المقدّمة، والآخر تقيّدها بقيد الإيصال.

نعم، لو كان الواجب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.

ثالثها: أنّه يستلزم تعلّق وجوبين اثنين بذى المقدّمة، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أمّا تعلّق الوجوب النفسى به فواضح، وأمّا تعلّق الوجوب الغيرى فلكونه مقدّمة لتحقّق المقدّمة الموصلة التى تكون واجبة.

وبعبارة اخرى: يتعلّق الوجوب النفسى بذى المقدّمة، فيترشّح منه وجوب غيرى إلى المقدّمة الموصلة، ثمّ يترشّح منها وجوب غيرى آخر إلى‌ذى المقدّمة، لتوقّفها عليه، فيصير ذو المقدّمة متعلّقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.

بل لو كان له مقدّمات متعدّدة تتعدّد الوجوبات الغيريّة المتعلّقة به بعددها كما لا يخفى، مع أنّ تعلّق حكمين أو أكثر بشيء واحد محال، فما يلزم منه هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۱

المحال- وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدّمة- نفسه محال.

لا يقال: تعدّد العنوان يكفى لجواز تعلّق حكمين متماثلين فى المقام بشيء واحد، كما أنّه يكفى لجواز اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز، فيتعلّق الوجوب النفسى فى المقام بالكون على السطح مثلًا بعنوان أنّه ذو المقدّمة، والوجوب الغيرى به بعنوان أنّه مقدّمة للمقدّمة الموصلة الواجبة.

فإنّه يقال: كفاية تعدّد العنوان فى مسألة اجتماع الأمر والنهى إنّما هى لكون حيثيّة العنوان حيثيّةً تقييديّة، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة والنهى بالغصب، لكنّ العبد جمع بينهما فى مقام الامتثال.

بخلاف ما نحن فيه، ضرورة أنّ حيثيّة المقدّميّة حيثيّة تعليليّة، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضاً، لا- عنوان المقدّمة، وإنّما هى علّة لصيرورته واجباً غيريّاً، ولا ريب فى استحالة كون شيء واحد محكوماً بحكمين متماثلين أو متضادّين فى مقام تعلّق الحكم.

ولكن يمكن أن يقال فى جواب الإشكال: إنّ صاحب الفصول لا- يقول بكون المقدّمة واجبة بالوجوب الغيرى حتّى فيما إذا كانت نفس ذى المقدّمة، بل مراده غير ذى المقدّمة من سائر المقدّمات، ضرورة أنّ كلامه لو كان عامّاً بحيث يشمله أيضاً لكان ذو المقدّمة المتقيّد بقيد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أنّ الكون على السطح الموصِل لو كان واجباً بالوجوب الغيرى، فإمّا أن يكون الموصَل إليه نفس الكون على السطح أو مقدّمته الموصِلة، أعنى نصب السلّم الموصِل إلى الكون على السطح، وكلاهما يمتنعان، لاستلزامها أن يكون الشيء موصِلًا إلى نفسه بلا- واسطة فى الأوّل، ومعها فى الثانى، ولا فرق فى استحالة كون الشيء موصِلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۲

إلى نفسه بين كونه كذلك بلا واسطة أو معها.

فلابدّ من أن يكون مراده رحمه الله من المقدّمة الموصلة الواجبة غير ذى المقدّمة لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالته بيّنة.

والحاصل: أنّه لا إشكال فى كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيداً للواجب لا للوجوب.

مناقشة صاحب الكفاية فى كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها

وأمّا إثباتاً[۵۲۳] فقد أورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأوّل: أنّه لا- يكاد يعتبر فى الواجب إلّاما له دخل فى غرضه الداعى إلىإيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة إلّاحصول التمكّن من ذى المقدّمة، ضرورة أنّه لا- يكاد يكون الغرض إلّاما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّاذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلًا، لأنّ التمكّن من ذى المقدّمة يترتّب عليها لا محالة فى كلتا الصورتين كما لا- يخفى، وأمّا ترتّب الواجب فلا- يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنّه ليس بأثر كلّ واحدة من المقدّمات، بل أثر جميعها الذى نعبّر عنه بالعلّة التامّة، ضرورة أنّ العلّة التامّة موصلة إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقدّمة الموصلة يستلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحد فقط متعلّق بالعلّة التامّة التى هى مجموعة المقدّمات، وأمّا كلّ واحدة منها فليست واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، بل يستلزم إنكار وجوب المقدّمة إلّاخصوص العلّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۳

التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة، لأنّ الواجبات التولیدیّة هی التی تترتّب علی مجموعة المقدّمات قهراً، سواء أرادها المکلّف أم لا، کترتیب الإحراق علی النار قهراً بعد تحقّق المقدّمات، وأمّا الواجبات غیر التسبیبیّة کالکون علی السطح فلا تترتّب علی مقدّماتها إلّابعد إرادة المکلّف إیّاها، ألا تری أنّ الکون علی السطح لا یترتّب علی نصب السلّم إلّافیما إذا أراده العبد.

والحاصل: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة یستلزم تخصیص الوجوب الغیری بالعلّة التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة.

فإن قلت: ما من واجب إلّاوله علّة تامّة، ضرورة استحالة وجود الممکن بدونها، فالتخصیص بالواجبات التولیدیّة بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممکن بلا علّة، إلّاأنّ الإرادة من متمّمات العلّة التامّة فی الواجبات غیر التسبیبیّة، فلا یمکن أن تتّصف بالوجوب، لعدم کون الإرادة التی هی مکمّلة لها أمراً اختیاریّاً، وإلّا لتسلسل کما هو واضح لمن تأمّل[۵۲۴].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وفیه: أنّ صاحب الفصول لا یقول باختصاص الوجوب الغیری بما یترتّب علیه الواجب قهراً، فإنّ مراده من المقدّمة الموصلة ما یکون موصلًا إلی ذی المقدّمة ولو مع الوسائط، وکلّ واحدة من المقدّمات موصلة إلی ذیها بواسطة انضمام سائر المقدّمات إلیها فی الواجبات التسبیبیّة، وبواسطة انضمامها وانضمام الإرادة فی غیرها، فبعد تحقّق ذی المقدّمة نستکشف أنّ کلّ واحدة من المقدّمات کانت واجبة بالوجوب الغیری، سواء کانت علّة تامّة أو ناقصة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۴

کان ذو المقدّمة من الواجبات التولیدیّة أو غیرها.

الثانی: أنّه[۵۲۵] لو کان معتبراً فیه الترتّب لما کان الطلب یسقط بمجرّد الإتیان بها من دون انتظار لترتّب الواجب علیها، بحیث لا یبقی فی البین إلّاطلبه وإیجابه، کما إذا لم یکن هذه بمقدّمة أو کانت حاصلة من الأوّل قبل إیجابه، مع أنّ الطلب لا یکاد یسقط إلّابالموافقة أو بالعصیان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التکلیف، کما فی سقوط الأمر بالکفن أو الدفن بسبب غرق المیّت أحیاناً أو حرقه، ولا یکون الإتیان بها بالضرورة من هذه الامور غیر الموافقة[۵۲۶]، إنتهی.

وفیه: أنّا لا نسلّم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغیری بمجرّد الإتیان بالمقدّمة من غیر انتظار لترتّب الواجب علیها، بل لابدّ من الانتظار، فإنّ العبد بعد الإتیان بها لا یخلو إمّا یأتی بذی المقدّمة أیضاً أم لا، فعلی الأوّل نستکشف أنّ المقدّمة المأتیّ بها کانت واجبة وسقطت لأجل الموافقة، وعلی الثانی نستکشف أنّها لم تکن واجبة بالوجوب الغیری، لعدم کونها موصلة، فلا تصل النوبة إلی أن نتسائل عن أنّ الوجوب الغیری المتعلّق بها هل سقط أم لا، وما وجه سقوطه علی الأوّل؟ فإنّ الوجوب لم یتعلّق بها، بل بالمقدّمة الموصلة[۵۲۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۵

ویمکن إرجاع هذین الوجهین المذکورین فی الکفایة ردّاً علی صاحب الفصول إلی مقام الثبوت، بأنّ کلامه رحمه الله مستلزم لأمر ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغیری بالعلّة التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة، ولا یمکن القول بتضیّق دائرة الوجوب الغیری فی هذا الحدّ المفرط.

وهکذا الأمر فی الوجه الثانی.

وکیف کان، فجمیع الإشکالات التی أوردوها علی صاحب الفصول کانت خمسة کما عرفتها مع أجوبتها.

وقام بعض الأکابر بتوجیه کلام صاحب الفصول رحمه الله کی یبتعد من مجال جمیع هذه الإشکالات.

کلام المحقّق الحائری رحمه الله توجیهاً لما أفاده صاحب الفصول

فقال المحقّق الحائری مؤسّس الحوزة العلمیّة بقم المقدّسة رحمه الله: إنّ الواجب ذات المقدّمة، ولکن بلحاظ حال الإیصال، توضیحه:

أنّ إرادة المولى لم تتعلّق بكلّ مقدّمة حال كونها منقطعةً عن سائر المقدّمات، لعدم كونها ذات أثر فى هذا الحال، بل تعلّقت بها بلحاظ قياسها إلى سائر المقدّمات وارتباطها بها، لترتّب الأثر على مجموعتها، وهو تحقّق ذى المقدّمة عقيبها، فالواجب ليس ذات المقدّمة مطلقاً ولو فى حال انقطاعها عن سائر المقدّمات، لعدم ترتّب الأثر عليها فى هذا اللحاظ حتّى تتعلّق بها الإرادة، ولا متقيّدة بالإيصال لكى يرد عليه الإشكالات المتقدِّمة، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإيصال وترتّب ذيها عليها[۵۲۸].

هذا حاصل كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۶

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى توجيه مقالة صاحب الفصول

ونظيره ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله حيث قال ما حاصله: إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال بنحو القضيّة الحينيّة، لا مقيّدةً به بنحو القضيّة الشرطيّة، والفرق بينهما أنّه لا- دخل للإيصال فى الموضوع على الأوّل، وإنّما هو عنوان مشير فقط، بخلاف الثانى، لاقتضاء القضيّة الشرطيّة كون الشرط دخيلًا فى الموضوع.

وبالجملة: إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال، أى الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذيها، توضيح ذلك: أنّ لنا وجوباً غيريّاً واحداً منبسطاً على جميع المقدّمات، كانبساط الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب على جميع أجزائه، مثل وجوب الصلاة المنبسط على أجزائها، فكما أنّ الركوع مثلًا واجب لأجل بعض الأمر المتعلّق بالمركّب كذلك كلّ واحدة من المقدّمات واجبة ببعض الأمر المتعلّق بجميعها، وكما أنّ الركوع الذى تعلّق به بعض الأمر ليس مطلقاً، ولا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل تعلّق بعض الأمر بنفس الركوع لكن فى ظرف كونه توأماً مع سائر الأجزاء، كذلك موضوع بعض الأمر المتعلّق بكلّ مقدّمة أيضاً ليس ذات تلك المقدّمة مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدّمات إليها، بل الموضوع ذات المقدّمة لكن فى ظرف الإيصال، أى الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لترتّب ذيها عليها[۵۲۹].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقّق الحائرى رحمه الله أنّ الواجب فى مقام الثبوت- الذى نحن فيه- إمّا نفس المقدّمة، وهو ما ذهب إليه المشهور، أو المقدّمة المتقيّدة بالإيصال،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۷

وهو ظاهر كلام صاحب الفصول الذى كان مورداً للإشكالات الخمسة المتقدّمة مع قطع النظر عمّا قدّمناه من الأجوبة، وليس لنا فى مقام الثبوت[۵۳۰] أمر ثالث برزخ بين المقدّمة المطلقة والمقيّدة بقيد الإيصال باسم المقدّمة بلحاظ حال الإيصال.

وبعبارة اخرى: إنّ الآمر- بعد أن تصوّر المقدّمة، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإيصال- إمّا يأمر العبد بنفس المقدّمة أو بالمقدّمة الموصلة، ولا ثالث فى البين.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقّق العراقى رحمه الله أنّ بين قوله: «إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال بنحو القضيّة الحينيّة» وقوله: «إنّ الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذيها» تهافتاً، ضرورة أنّ القضيّة الحينيّة لا يستفاد منها أكثر من العنوان المشير كما قال، فعلى هذا لا- دخل لقيد الإيصال فى موضوع الوجوب الغيرى كما قال أيضاً، ولكن قوله: «إنّ الواجب هو الحصّة إلخ» ينادى بخلافه، ضرورة أنّ التحصّص لا يمكن إلّابتقييد المطلق، ألا ترى أنّ تحصّص الرقبة بحصّتين لا يمكن إلّابتقييدها

تارةً بالإيمان واخرى بالكفر، فعبارته هذه عبارة اخرى عن القول بالمقدّمة الموصلة بالمعنى الذى هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله ليس إلّاتعويضاً للاسم، إذ لا فرق فى الواقع بين المقدّمة الموصلة، التى ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۸

الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات، التى ذكرها المحقّق العراقى رحمه الله.

وبالأخرة قد عرفت عند المناقشة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله أنّ الواجب فى الواقع إمّا نفس المقدّمة، أو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملًا أو مجملًا، فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحلة الثبوت، فإن أراد المحقّق العراقى رحمه الله بالحصّة التوأمة، المقدّمة المقيّدة- كما يناسبها نفس التعبير بالحصّة- فهذا يرجع إلى مقالة صاحب الفصول، وإن أراد بها مطلق المقدّمة فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شىء ثالث بحسب مقام الثبوت الذى نبحث فيه فعلًا.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسة المتقدّمة عليه.

البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الإثبات

بقى القول فى مقام الإثبات وأنّ الأدلّة المذكورة فى كلام صاحب الفصول هل هى تامّة أم لا؟

فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصّل بها إليه وحصوله معتبراً فى مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شىء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله[۵۳۱].

هذا ما نقله عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، ثمّ ناقش فيه بوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۹

۱- أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة إنّما هو التمكّن من حصول ذيها لا نفس حصوله وترتّبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة كما تقدّم[۵۳۲].

هذا حاصل ما أفاده فى الوجه الأوّل.

ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال الإيصال التكوينى القهرى كما زعم صاحب الكفاية، بل الإيصال بواسطة الإرادة وضمّ سائر المقدّمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازم التحصيل مثل نفس المقدّمة.

۲- سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذى المقدّمة عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتّبه عليها مأخوذاً بنحو القيديّة، بحيث لو لم يترتّب عليها لأجل مانع لم تتّصف المقدّمة بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدّمة أيضاً واجباً بالوجوب الغيرى مثل ذات المقدّمة، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدّمة الموصلة ومقدّمةً لوقوعها[۵۳۳]، مع أنّه ليس لنا شىء فوق ذى المقدّمة كى يكون واجباً بالوجوب الغيرى لأجل ذلك الشىء.

وبالجملة: سلّمنا أنّ غاية إيجاب المقدّمة إنّما هى الوصول إلى ذيها، إلّاأنّ الواجب إنّما هو نفس المقدّمة من دون أن تكون هذه الغاية دخيلةً فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجهة التعليليّة والتقييديّة، فزعم أنّ الغاية مأخوذة بنحو القيديّة، مع أنّها علّة غائيّة، فهى توجب تعلّق الحكم بذى الغاية من دون أن تكون نفسها دخيلةً فى المتعلّق[۵۳۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۰

وهذا حاصل الوجه الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى مناقشةً لما استدلّ به صاحب الفصول لإثبات تعلّق الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

نقد کلام صاحب الکفایة وبیان الحقّ فی المسألة

وفیه: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ الجهات التعلیلیّة وإن لم تکن دخیلة فی متعلّقات الأحکام العرفیّة، إلّاأنّها ترجع إلی الجهات التقییدیّة فی الأحکام العقلیّة التی منها ما نحن فیه[۵۳۵]، حیث إنّ البحث فی الملازمة العقلیّة کما تقدّم، ففی المقام لها دخل فی متعلّق الوجوب الغیری، مثل الجهات التقییدیّة.

وبعبارة اخری: إمّا أن لا یکون لترتّب ذی المقدّمة علیها دخل فی تعلّق الوجوب الغیری بها أصلًا، لا علّةً ولا قیداً، أو یکون قیداً لها، ولیس فی البین برزخ بینهما، بأن یکون له دخل ولا یکون قیداً، کما عرفت فی مناقشة کلام المحقّقین الحائری والعراقی رحمهما الله.

والحاصل: أنّ الحقّ هو القول بوجوب المقدّمة الموصلة، بناءً علی الملازمة بینه وبین وجوب ذیها.

نعم، الکلام فی تحقّق الملازمة، کما سیأتی.

بیان الثمرة بین کلام المشهور وصاحب الفصول

بقی هنا شیء، وهو بیان الثمرة المترتّبة بین قولی المشهور وصاحب الفصول.

وقیل: هی صحّة العبادة التی یتوقّف علی ترکها فعل الواجب وعدمها بناءً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۱

علی کون ترک الضدّ ممّا یتوقّف علیه فعل ضدّه، فلو اشتغل بالصلاة فی سعة وقتها تارکاً لإزالة النجاسة عن المسجد التی هی أهمّ، نظراً إلی فوریّة وجوبها، فالصلاة تقع صحیحة علی قول صاحب الفصول وفاسدةً علی القول المشهور، أمّا فسادها علی القول المشهور فلأنّ ترکها واجب، لکونه مقدّمة للواجب فرضاً، فیحرم فعلها بناءً علی أنّ وجوب کلّ شیء یستلزم حرمة نقیضه وبالعکس، فتقع فاسدةً، لأنّ النهی عن العبادات یقتضی فسادها وعدم کونها مقرّبة إلی المولی، وأمّا صحّتها علی نظریّة صاحب الفصول فلأنّ الواجب لیس ترک الصلاة مطلقاً، بل ترکها الموصل إلی الإزالة، ونقیضه المحرّم إنّما هو عدم الترک الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترک الصلاة والإزالة کلتیهما، والثانی: فعل الصلاة الذی یجامع قهراً ترک الإزالة.

إن قلت: هذان المصداقان وإن لم یکن کلّ منهما نقیضاً للترک الموصل، إذ لیس لشیء واحد إلّانقیض واحد، وهو فی المقام عدم الترک الموصل کما قلت، فکلّ من هذین الأمرین مصداق للنقیض لا نفسه، إلّاأنّ الحرمة تسری من النقیض إلی مصداقیه، فیصیر فعل الصلاة المستلزم لترک الإزالة أیضاً حراماً، فتقع فاسدةً علی قول صاحب الفصول أیضاً.

قلت: کلّما، فإنّ حکم الشیء لا یسری إلی ملازمه فضلًا عن مقارنه أحیاناً، وما نحن فیه من قبیل المقارنة لا الملازمة، ضرورة أنّ النقیض- وهو عدم ترک الصلاة الموصل إلی الإزالة- تارةً یقارن ترک الصلاة والإزالة کلتیهما، واخری فعل الصلاة کما عرفت، بل لو کانت بینهما الملازمة لما أوجبت سرایة الحرمة من النقیض إلی ملازمه.

نعم، لا یجوز أن یکون أحد المتلازمین حراماً والآخر واجباً أو بالعکس،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۲

لاستلزامه التکلیف بغیر المقدور، وأمّا اتّحادهما فی الحکم فلا ملزم له، فیجوز أن یکون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

مناقشة الشیخ رحمه الله فی الثمرة المذکورة

وأورد الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله علی ترتّب هذه الثمرة بأنّا لو أعملنا الدقّة فنقیض ترک الصلاة أیضاً لیس فعلها، بل نقیضه عدم ترک الصلاة، وهو غیر فعلها مفهوماً، وإن اتّحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصلاة لا یکون نقیضاً لترکها، لأنّ نقیض کلّ شیء

رفعه، ورفع الترک إنّما هو عدم الترک، ولا یکون الفعل مصداقاً للنقیض أیضاً إلّامسامحة، ضرورة أنّ الوجود لا یمکن أن یکون مصداقاً للعدم، ولا فرق فی ذلک بین العدم المضاف إلی الوجود أو إلی العدم، ففعل الصلاة بالنظر الدقّی لیس نقیضاً لترکها ولا مصداقاً للنقیض، فلا تسری إلیه الحرمة المتعلّقة بالنقیض کی یقع فاسداً، فتقع الصلاة صحیحة علی کلا القولین.

وأمّا بالنظر المسامحی فکما أنّ فعل الصلاة مصداق للنقیض المحرّم فیصیر حراماً علی القول المشهور، فکذلک هو مصداق مسامحی للنقیض المحرّم علی قول صاحب الفصول أیضاً، غایة الأمر أنّ له مصداقاً آخر أیضاً، وهو ترک الصلاة والإزالة کلتیهما کما ذکر، ولا فرق فی سرایة الحکم من العنوان إلی‌المصداق بین أن یکون المصداق واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو قلنا بسرایة الحرمة من العنوان إلی مصداقه المسامحی فلابدّ من القول بفساد الصلاة علی کلا القولین، ولو قلنا بعدم السرایة فلابدّ من القول بصحّتها علی کلا القولین أیضاً، إذ لا فرق بینهما إلّافی وحدة المصداق المسامحی وتعدّده، وهذا لا یکون فارقاً[۵۳۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۳

ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

وردّه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّه فارق، لأنّ وحدة المصداق توجب اتّحاد العنوان معه عیناً وخارجاً، فحرمة عدم ترک الصلاة توجب حرمة ما یتّحد معه خارجاً، وهو فعل الصلاة، بخلاف ما إذا تعدّد المصداق، فإنّه لا یوجب الاتّحاد العینی بین المفهوم والمصداق، بل لا یوجب الملازمة بینهما أیضاً، غایة الأمر أنّ العنوان یقارن تارةً هذا المصداق، واخری ذلک المصداق کما مرّ.

وبالجملة: قول المشهور یستلزم الاتّحاد الخارجی بین النقیض المحرّم وهو عدم ترک الصلاة وبین مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتّحاد الخارجی فوق الملازمة، فیوجب سرایة الحرمة منه إلیه، وإن کانا متغایرین مفهوماً، وأمّا قول صاحب الفصول لا یستلزم أکثر من المقارنة بین النقیض المحرّم، وهو عدم ترک الصلاة الموصل، وبین مصداقیه، وهما ترک الصلاة والإزالة معاً، وفعل الصلاة، والمقارنة لاتوجب السرایة، لأنّها دون الملازمة، فإذا لم تکن الملازمة موجبة لسرایة حکم أحد المتلازمین إلی الملازم الآخر کما عرفت، فالمقارنة التی هی دونها لاتوجب السرایة بطریق أولی[۵۳۷].

بیان ما هو الحقّ فی المقام

وتحقیق المسألة یستدعی بیان أمرین:

الأوّل: أنّهم اختلفوا فی معنی النقیض.

فقیل: نقیض کلّ شیء رفعه، فعلی هذا نقیض الوجود هو العدم، ونقیض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۴

العدم عدم العدم، فلا تناقض بین الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشیخ الأعظم والمحقّق الخراسانی رحمه الله کما عرفت.

وقیل: نقیض کلّ شیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به، فعلی هذا نقیض الوجود هو العدم، ونقیض العدم هو الوجود، إذ العدم یرتفع بالوجود، فهما متناقضان.

وقیل: نقیض کلّ شیء هو الذی یمانعه ویعانده بحیث لا یمکن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

الثانی: أنّ وجوب الشیء هل یقتضی حرمة نقیضه وبالعکس أم لا؟ وعلی الأوّل هل الحکم المتعلّق بالنقیض یختصّ بنفس النقیض فقط من دون أن یتجاوز منه إلی غیره أصلًا، أو یتجاوز إلی ما یتّحد معه عیناً وخارجاً؟ فی المسألة احتمالات ثلاثة:

والحقّ عدم الاقتضاء، لأنّ نقیض الواجب لو کان حراماً وبالعکس لاستحقّ من ترک الواجب أو فعل الحرام عقوبتین، لمخالفته

حکمین إلزامیّین:

أحدهما وجوبی، والآخر تحریمی، وهو واضح البطلان.

فتبیّن عدم ترتّب الثمرة المذکورة علی قول المشهور وصاحب الفصول، لأنّها کانت مبتیّة علی أساسین: ۱- توقّف فعل الشیء علی ترک ضدّه، ۲- استلزام وجوب الشیء لحرمة نقیضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحقّ عدم توقّف فعل الشیء علی ترک ضدّه أیضاً، فلا تترتّب الثمرة، لبطلان کلا الأساسین الذین کانت الثمرة مبتنیة علیهما[۵۳۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۵

ولو قلنا باقتضاء وجوب الشیء حرمة نقیضه من دون أن تتجاوز إلی غیره فلا ثمرة بین القولین أیضاً بناءً علی الاحتمال الأوّل لمعنی النقیض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترک الصلاة علی المشهور، وعدم ترکها الموصل علی نظریّة صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فلیست محرّمة، فتقع صحیحة علی کلا القولین.

وهذا بخلاف الاحتمال الثانی لمعنی النقیض، لأنّه یقتضی فساد الصلاة علی قول المشهور وصحّتها علی قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترک الصلاة، ونقیضه فعلها علی الاحتمال الثانی لمعنی النقیض، لأنّ عدم الصلاة یرتفع بوجودها کما عرفت، ولکنّ الواجب عند صاحب الفصول هو ترک الصلاة الموصل، ولا یمکن أن یکون نقیضه کلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقیضین لشیء واحد، فالنقیض إنّما هو أمر جامع بینهما، ولا تسری الحرمة منه إلی مصداقیه فرضاً.

وأمّا الاحتمال الثالث لمعنی النقیض فمقتضاه عدم ترتّب الثمرة بین القولین، کالاحتمال الأوّل، لفساد العبادة التی یتوقّف علی ترکها الواجب الأهمّ علی کلا القولین، أمّا علی القول المشهور فلأنّ الواجب عندهم- کما مرّ مراراً- هو مجرّد ترک الصلاة، وفعل الصلاة یکون نقیضاً لترکها بالمعنی الثالث، لأنّهما یتعاندان، بحیث لا یجتمعان ولا یرتفعان، فإذا کان ترکها واجباً کان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا علی قول صاحب الفصول فلأنّ الواجب عنده هو ترک الصلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۶

الموصل، وهو معاند لکلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، بحیث لا یجتمعان ولا یرتفعان، فلابدّ لنا حینئذٍ من الالتزام بأنّ لترک الصلاة الموصل نقیضین: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترک الصلاة والإزالة معاً، فإذا کان ترکها واجباً کان کلّ واحد من نقیضیه حراماً، فلا تقع الصلاة إلّامحرّمة فاسدة.

والحاصل: أنّا لو قلنا باقتضاء وجوب الشیء لحرمة نقیضه من دون أن تتجاوز إلی غیره فلا ثمرة بین القولین علی الاحتمالین الأوّل والثالث لمعنی النقیض، لوقوع العبادة علی کلا القولین صحیحة بناءً علی الاحتمال الأوّل، وفاسدةً بناءً علی الاحتمال الثالث، وأمّا علی الاحتمال الثانی لمعنی النقیض فتظهر الثمرة بین القولین کما عرفت.

وأمّا علی القول باقتضاء وجوب الشیء لحرمة نقیضه وتجاوزها عنه إلی ما یتّحد معه فلا ثمرة بین القولین أصلًا، لاقتضاء کلا القولین بطلان الصلاة علی جمیع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی معنی النقیض، غایة الأمر أنّ بطلانها فی بعض الفروض لأجل کونها نفس النقیض، کما لو قلنا بمقالة المشهور وکان نقیض الشیء عبارةً عن رفعه أو کونه مرفوعاً به، أو عبارةً عن تمانعهما بحیث لا یجتمعان ولا یرتفعان، وفی بعض الفروض لأجل کونها متّحدةً معه، کما إذا قلنا بمقالة صاحب الفصول، أو قلنا بمقالة المشهور لکنّ النقیض کان عبارة عن خصوص عدم الشیء ورفعه، ضرورة أنّ النقیض وإن کان ذا مصداقین علی ما ذهب إلیه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترک الصلاة والإزالة کلتیهما، إلّاأنّه تارةً یتّحد مع هذا المصداق واخری مع ذلک المصداق الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۷

وقول المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ وحدة المصداق توجب الاتّحاد، وأمّا تعدّده یوجب المقارنة أحیاناً لا الاتّحاد[۵۳۹]، لا یتمّ، إذ لا فرق بینهما إلّافی أنّ الاتّحاد دائمی إذا کان المصداق واحداً، وأحیانی- بمعنی أنّه تارةً یتّحد مع هذا المصداق، واخری مع ذلک

المصداق- إذا كان متعدّداً.

هذا تمام الكلام فى المباحث التمهيديّة لمسألة مقدّمة الواجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۹

فى ثمرة البحث عن مقدّمة الواجب

البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمة وعدمها

نظريّة صاحب الكفاية فى المسألة

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الثمرة فى المسألة الاصوليّة ليست إلّاأن تكون نتيجتها صالحة للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شىء مقدّمة لواجب نستنتج فى الفقه أنّه واجب شرعى، فنقول مثلًا: الوضوء مقدّمة الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة[۵۴۰] شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلك الشىء واجباً شرعيّاً.

فالثمرة بين القولين إنّما هو استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات شرعاً واستنباط عدمه[۵۴۱].

فلا نحتاج إلى تكلّف جعل الثمرة تحقّق الوفاء بالنذر وعدمه بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترك مقدّمتين من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۰

مقدّمات الواجب، لصدق الإصرار على الحرام بذلك على القول بالملازمة، وعدمه على القول بعدمها، أو حرمة أخذ الاجرة على المقدّمة وعدمها.

على أنّك قد عرفت أنّ الثمرة لابدّ من أن تكون استنباط حكم شرعى مولوى كلّى، وهذه الامور الثلاثة كلّها أحكام عقليّة لا شرعيّة، ضرورة أنّ كلّ واحد من وجوب المقدّمة ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شرعيّاً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.

وكذلك الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمة أخذ الاجرة، لأنّ الحكم الشرعى فى المسألة الاولى إنّما هو وجوب المقدّمة والحكم بفسق من أصرّ[۵۴۲] على الصغيرة، وفى الثانية وجوبها وحرمة أخذ الاجرة على الواجب، وأمّا حصول الفسق بترك مقدّمتين من مقدّمات الواجب، وحرمة أخذ الاجرة على المقدّمات فهما ممّا حكم به العقل، ولذا يتفرّع هذه الامور على وجوب المقدّمة بفاء التفريع، فيقال: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترك اثنتين منها، ويحرم أخذ الاجرة عليها.

وبالجملة: ثمرة هذه المسألة هى استنباط حكم كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب فى الفقه.

بيان مناقشة فى ترتّب الثمرة المذكورة

واورد عليها أنّها ليست ثمرةً عمليّة، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة لأجل ذيها حتّى عند القائلين بعدم الملازمة، فلابدّ لنا من الإتيان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعى أم لا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۱

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى دفع المناقشة المذكورة

وأجاب عنها المحقّق العراقی رحمه الله بأنّه علی فرض الوجوب یمکن تحقّق التقرّب بقصد أمرها، کما یمکن التقرّب بقصد التوصّل بها إلی ذیها، فیتّسع بذلک نطاق ما یتقرّب به.

وأیضاً إذا أمر شخص بما له مقدّمات، کبناء البیت، ولم یکن أمره ظاهراً فی تبرّع العامل بالعمل، فأتی المأمور بالمقدّمات ولم یأت بذیها، فعلی فرض تعلّق الأمر بها یکون ضامناً للمأمور اجرة مثل المقدّمات المأمور بها، لأنّ الأمر بعمل یوجب ضمان الآمر للعامل اجرة مثل ذلک العمل المأمور به إن لم یکن ظاهراً فی التبرّع والمجّانیّة[۵۴۳].

هذا حاصل کلام المحقّق العراقی رحمه الله.

لا یقال: هاتان الثمرتان أیضاً ممّا حکم به العقل، ضرورة أنّ الحکم الشرعی إنّما هو وجوب المقدّمة، وأمّا إمکان تحقّق التقرّب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجرة المثل لأجل الإتیان بها فالعقل هو الذی یحکم بالأوّل بعد ملاحظة کون المقدّمة مأموراً بها، وأنّ التقرّب بعمل یحتاج إلی‌الإتیان به بقصد أمره، وبالثانی بعد ملاحظة أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملًا بأمر الغیر یستحقّ اجرته علیه.

لأنّا نقول: نعم، ولکنّ المحقّق العراقی رحمه الله لم یجعل هذین الأمرین ثمرتین للمسألة الاصولیّة فی عرض ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، بل تبع المحقّق الخراسانی فی کون الثمرة هی الوجوب الشرعی المتعلّق بالمقدّمة فی الفقه، ولکنّه فرّع هذین الأمرین علی تلک الثمرة، لیرتفع بهما الإشکال المتقدّم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۲

المتوجّه إلیها.

بخلاف الامور الثلاثة المتقدّمة- أعنی مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة- فإنّها ذکرت بعنوان الثمرة الأصلیّة للمسألة الاصولیّة فی عرض ما ذکره صاحب الکفایة.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ولکن مع ذلک یرد علی المحقّق العراقی رحمه الله أنّ الأمر الذی یوجب عبادیّة العمل إذا أتی به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسی، لأنّ قصد التقرّب بأمر فرع داعویّته، وقد عرفت أنّها مفقودة فی الأمر الغیری[۵۴۴]، ولذا کنّا مواجهین لعویصة کیفیّة تصحیح عبادیّة الطهارات الثلاث کما عرفت[۵۴۵].

ویرد علیه أیضاً أنّ العامل عقیب الأمر بالعمل لا یستحقّ الاجرة علیه إلّا فیما إذا کان الأمر داعیاً إلیه، بحیث إنّه لولاه لم یفعله، بخلاف ما إذا کان فی نفسه داعٍ یبعثه إلی الإتیان بالعمل، ولو لم یؤمر به، کما إذا نذر أن یحمل متاع زید إلی منزله بعد مجیئه من السفر، فذهب إلی المطار مثلًا، وأمره زید بحمل متاعه إلی منزله، فهو لا یستحقّ الاجرة لهذا العمل، لعدم کون الأمر داعیاً إلیه، لأنّه أراد أن یفعله بسبب النذر ولو لم یأمره زید به، والمقام من هذا القبیل، لأنّ اللابدّیّة العقلیّة تکفی فی الداعویّة إلی الإتیان بالمقدّمة، فلیس الأمر المتعلّق بها داعیاً إلیها کی یوجب استحقاق العامل الاجرة علیها.

إن قلت: بین ما ذکرت من مسألة النذر وبین ما نحن فیه فرق واضح، فإنّ الإتیان بالمقدّمات فی المقام بالأخرة ناشٍ من أمر الآمر بذی المقدّمة، لأنّه لو لم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۳

یکن لم یحکم العقل بلزوم الإتیان بها لأجل ذیها، بخلاف مسألة النذر، حیث إنّ وجوب حمل متاع زید بسبب النذر لا علاقة بینه وبین أمر زید به أصلًا.

قلت: لا نسلّم أنّ الإتیان بالمقدّمة ناشٍ من الأمر بذیها إلّافیما إذا ترتّب علیها ذو المقدّمة، حیث إنّه یأتی بها لأجل التوصّل بها إلی ذیها المأمور به، والمفروض فی المقام عدم الترتّب، لأنّ العامل یأتی بها دون ذیها فرضاً[۵۴۶].

نعم، یمکن أن یقال: الامور الثلاثة المتقدّمة أعنی مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة وإن لم تکن ثمرات للمسألة الاصولیّة فی عرض ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، إلّاأنّها ثمرات عملیّة فی طوله، ویرتفع بها الإشکال المتقدّم عنه، بمعنی أنّ القول بالملازمة فی الاصول یقتضی استنباط وجوب کلّ واحدة من المقدّمات فی الفقه، وهو بنفسه وإن لم یکن ثمرة عملیّة، لتحقّق اللابدّیّة العقلیّة ولو لم تجب شرعاً، إلّاأنّ هذه الامور الثلاثة تتفرّع علیه، وهی ثمرات عملیّة. تأسیس الأصل فی المسألة

تأسیس الأصل فی المسألة

اعلم أنّه لا أصل فی محلّ البحث فی المسألة الاصولیّة، فإنّ الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها وعدمها حکم عقلی، والأحکام العقلیّة لیست اموراً حادثة مسبوقة بالعدم، بل کانت من الأزل وتبقی إلی الأبد، فالملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها نفیاً وإثباتاً أزلیّة وأبدیّة من دون أن تتوقّف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۴

علی حدوث طرفیها، فإنّ القائل بالملازمة بین وجوب الصلاة ووجوب مقدّمتها یقول بها حتّی فیما إذا لم تکن الصلاة واجبةً فعلًا، فلم یکن لنا زمان لم یحکم العقل فیه بالملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته، کی یصحّ أن یدّعی القائل بالملازمة بحدوث هذا الحکم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ویجری الشاکّ فیه استصحاب العدم.

الأصل فی المسألة الفقهیّة، وکلام صاحب الکفایة فیه

وأمّا المسألة الفقهیّة أعنی نفس وجوب المقدّمة فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی جریان الأصل فیها، لأنّ وجوب المقدّمة یکون مسبوقاً بالعدم حیث یکون حادثاً بحدوث وجوب ذی المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهّم عدم جریانه، لکون وجوبها علی الملازمة غیر مجعول[۵۴۷]، ولا أثر آخر مجعول مترتّب علیه، مدفوع بأنّه وإن کان غیر مجعول بالذات، إلّاأنّه مجعول بتبع جعل وجوب ذی المقدّمة، وهو کافٍ فی جریان الأصل.

والإشکال بأنّ الاصول العملیّة لا تجری إلّاإذا ترتّب علیها ثمرة عملیّة، وهی مفقودة فی المقام، لعدم ترتّب أثر عملی علی وجوب المقدّمة وعدمه بعد حکم العقل بلزوم الإتیان بها، مدفوع أیضاً بما عرفت من الثمرات العملیّة المترتّبة علیه.

ولکن هاهنا إشکال مهمّ، وهو أنّ إجراء أصالة عدم وجوب المقدّمة یقتضی الحکم بعدم وجوبها، فیحصل العلم بالتفکیک بین الوجوب النفسی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۵

المتعلّق بذی المقدّمة والوجوب الغیری المتعلّق بالمقدّمة، والعلم المذکور ینافی احتمال الملازمة، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمة ثبت امتناع العلم بالتفکیک الحاصل من جریان الأصل، فیقتضی عدم جریانه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ النزاع فی مسألة مقدّمة الواجب إنّما هو فی الملازمة بین الوجوبین الواقعیّین، والأصل إنّما یوجب العلم بالانفکاک ظاهراً وفی المرتبة الفعلیّة، وهو لا ینافی احتمال الملازمة بینهما واقعاً، وإنّما ینافی احتمال الملازمة بینهما ظاهراً، نعم، لو کانت الدعوی هی الملازمة المطلقة حتی فی المرتبة الفعلیّة لصحّ التمسّک بذلک فی إثبات بطلانها کما لایخفی[۵۴۸].

وفی نسخة اخری: لما صحّ التمسّک بالأصل کما لا یخفی.

والمطابق لسیاق عبارته إنّما هو هذه النسخة الثانیة، لأنّ الاستصحاب الذی هو من الاصول العملیّة لا یجری إلّاعند الشکّ فی الملازمة، کما هو المفروض أیضاً، والقائل بالملازمة یری نفسه عالماً بها، ولیس للجاهل بشیء أن یخاصم العالم به کما هو ظاهر، فلا یصحّ

للشاک فی الملازمـة التمسّک بأصالة عدم وجوب المقدّمة لإبطال الملازمة المدّعاة من قبل العالم بها، کما هو قضیّة النسـخة الاولی، فالنسـخة الصـحیحة المطابقـة للقواعـد ولسـیاق عبارة المحقّق الخراسانی رحمه الله هی النسـخة الثانیـة، أعنی قوله: «لما صحّ التمسّـک بالأصل».

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل الإمام الخمینی قدس سره

ولکن ناقش فی هذه النسـخة أیضاً سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ قول القائل بالملازمة العالم بها لا یمکن أن یکون مانعاً من جریان الأصل عند الجاهل بها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۶

بیان ما أفاده الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

ولسیّدنا الاسـتاذ البروجردی رحمه الله کلام یمکن به توجیه ذیل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۴۹] ودفع ما أورده علیه سیّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله، فإنّه قال:

وجوب المقدّمـة علی فرض ثبوته لیس وجوبـاً مستقلّاً بملاک مستقلّ، حتّی یکون تابعاً لملاک نفسه، بل هو من اللوازم غیر المنفکّة لوجوب ذیهـا، وعلی هـذا فتفکیکهما غیر ممکن، لا فی الفعلیّـة، ولا فی غیرها من المراتب، فإذا کان وجوب ذی المقدّمـة فعلیّاً منجّزاً فلا محالـة کان وجوبها أیضاً فعلیّاً منجّزاً بناءً علی الملازمـة، غایـة الأمر أنّ الشاکّ فی أصل الملازمـة شاکّ فی فعلیّة وجوبها من جهة الشکّ فی أصل الملازمـة، لکن هـذا الشکّ لا یضـرّ بفعلیّته علی فرض ثبوت الملازمـة واقعاً، فالشاکّ فی الملازمـة أیضاً عالم بکون المقدّمـة واجباً فعلیّاً علی فرض، وغیر واجب علی فرض آخر، وعلی هـذا فلا مجال لجریان استصـحاب العدم فی وجوب المقدّمة التی علم بوجوب ذیها، فإنّ الاستصحاب بعد جریانه یوجب القطع بفعلیّة مؤدّاه وعدم فعلیّة الحکم الواقعی المشکوک فیه علی فرض ثبوته، فلاـ یجری فی الموارد التی لا ینفکّ الحکم الواقعی علی فرض ثبوته من الفعلیّـة، بل اللازم علی الشارع حینئـذٍ إیجاب الاحتیاط، کما فی بـاب الأـموال والأـعراض والنفـوس، فإنّـا نعلم أنّ الحکم الواقعی فی هـذه الموارد- علی فرض ثبوته- فعلی لاـ یـأبی فعلیّته شـیء، لأهمّیّة ملاکه، فنستکشف إیجاب الاحتیاط من قبل الشارع فی تلک الموارد.

ففی مـا نحن فیه بعـد العلم بوجوب ذی المقدّمـة نعلم بفعلیّـة وجوب مقـدّمته علی فرض ثبوت الملازمـة واقعـاً، فکیف یحکم بجریان استصحاب العدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۷

بالنسبة إلیه مع استلزام جریانه للقطع بعدم فعلیّة وجوبها علی فرض ثبوت الملازمة أیضاً[۵۵۰]، إنتهی.

هذا ما أفاده آیة اللّه البروجردی رحمه الله علی ما فی تقریرات بحثه الشریف.

وحاصـله: أنّ الاصول العملیّـة لا تجری إلّاعند العلم بعدم فعلیّة الحکم الواقعی المجهول علی أیّ تقدیر من التقادیر، ألا تری أنّا نجری أصالة الحلّیّة فی شرب التتن، لأنّا نعلم أنّ حرمته الواقعیّة علی فرض تحقّقها لا تکون فعلیّة علینا أصلًا.

والمقام لیس کـذلک، لأنّ الجاهل بالملازمـة الـذی یریـد أن یجری استصـحاب عدم وجوب المقدّمة عالم بأمرین: أحدهما تنجیزی، وهو الوجوب الفعلی المتعلّق بـذی المقدّمـة، والآخر تعلیقی، وهو الوجوب الفعلی المتعلّق بالمقدّمـة لو کانت الملازمة متحقّقةً بینهما، فنحن وإن کنّا جاهلین بالملازمة، إلّاأنّا نعلم بفعلیّة وجوب المقدّمة علی تقدیر تحقّقها واقعاً.

وهذا کلام دقیق لطیف مانع من ورود ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره علی کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

البحث حول أدلّة القائلین بالملازمة

وهی امور: فی البحث عن أدلّة القائلین بالملازمة

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

الأوّل: ما استدلّ به المحقّق الخراسانی رحمه الله من شهادة الوجدان علیها، فإنّه قال: قد تصدّی غیر واحد من الأفاضل لإقامة البرهان علی الملازمة، وما أتی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۸

منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولی إحالة ذلک إلی الوجدان، حیث إنّه أقوی شاهد علی أنّ الإنسان إذا أراد شیئاً له مقدّمات، أراد تلک المقدّمات لو التفت إلیها، بحیث ربما یجعلها فی قالب الطلب مثله، ویقول مولویّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلًا، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» فی کونه بعثاً مولویّاً[۵۵۱]، وأنّه حیث تعلّقت إرادته بإیجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها إرادة اخری بدخول السوق بعد الالتفات إلیه وأنّه یکون مقدّمة له کما لا یخفی.

ویؤیّده الوجدان، بل یکون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغیریّة فی الشرعیّات والعرفیّات، لوضوح أنّه لا یکاد یتعلّق بمقدّمة أمر غیری إلّاإذا کان فیها مناطه، وإذا کان فیها کان فی مثلها، فیصحّ تعلّقه به أیضاً، لتحقّق ملاکه ومناطه[۵۵۲]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما استدلّ به صاحب الکفایة رحمه الله لإثبات الملازمة

وفیه: منع شهادة الوجدان علی الملازمة.

وأمّا جعل المقدّمات فی قالب الطلب، بأن یقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها فی العرفیّات وإن کان مولویّاً، لعدم جهل العبد بمقدّمیّة دخول السوق لاشتراء اللحم کی یکون إرشاداً إلیها، إلّاأنّه یدلّ علی إمکان تعلّق الأمر المولوی بجمیع المقدّمات أو بعضها، لا علی لزومه الذی یدّعیه القائل بالملازمة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۹۹

والأوامر الغیریّة فی الشرعیّات إرشادیّة، فلا تأیید فیها للوجدان، توضیح ذلک: أنّ النواهی المتعلّقة بالمعاملات مثل «لا تبع ما لیس عندک» و «نهی النبیّ عن بیع الغرر»[۵۵۳] إرشاد إلی فسادها، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۵۴]، ولیست بأحکام تکلیفیّة مولویّة، والأوامر والنواهی المتعلّقة بالعبادات علی قسمین:

۱- ما یتعلّق بمجموع العبادة، ک «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۵۵۵] و «دعی الصلاة أیّام اقرائک»[۵۵۶] وهو مولوی تکلیفی یفید الوجوب والحرمة.

۲- ما یتعلّق بخصوصیّة من خصوصیّاتها، مثل «لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه»[۵۵۷] و «لا تصلّ فی النجس» و «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَإِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ کُنْتُمْ مَرْضَی أَوْ عَلَی سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ مِنْهُ»[۵۵۸].

والظاهر أنّ هذا القسم من الأوامر والنواهی إرشاد إلی الشرطیّة والمانعیّة، والشرائط والموانع الشرعیّة لیست معلومة عند المکلّف کالتکوینیّة لکی لا یصحّ تعلّق الأمر والنهی الإرشادیّین بها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۰۰

علی أنّ عدم ظهورها فی المولویّة یکفی فی إنکار الملازمة وإن لم تکن ظاهرة فی الإرشادیّة، لأنّ إقامة الدلیل علی مدّعی الملازمة،

وأمّا منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.

والحاصل: أنّ الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الامور، ونحن ننكر شهادة الوجدان على الملازمة، وقد عرفت عدم تماميّة الأمرين الذين تمسّك بهما المحقّق الخراسانى رحمه الله لتأييده.

الثانى: استدلّ بعضهم لإثبات الملازمة بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة، ولأجل ذلك لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة باجتماع الضدّين أو النقيضين كما لا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة باجتماعهما.

والفاعل المريد شيئاً فى التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلك أنّ الإرادة الآمريّة المتعلّقة بفعل تستلزم إرادة اخرى متعلّقة بمقدّماته.

وفيه: أنّ البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المريد إنّما هو لأجل أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّابإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريده مستقلّاً بعد تماميّة مقدّماته، وأمّا الآمر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل: أنّ الفرق بين الفاعل والآمر أنّه لا مناص فى الأوّل عن تعدّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۱

الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمّتها، فلا محالة تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجده بنفسه، وأمّا الآمر فيكفى فى حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدّمات المطلوب غير خفىّ على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأىّ ملاك تنقدح إرادة اخرى متعلّقة بالبعث إلى المقدّمات؟

على أنّ إرادة البعث لابدّ لها من مبادٍ موجودة فى نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائدة المراد، وهو موجود فى إرادة البعث إلى ذى المقدّمة، لأنّ فائدة البعث إليه هى التوصّل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدّمات فلا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.

والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعيّة المولويّة بالمقدّمة بعد لابدّيّتها العقليّة لغو لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: فكيف انقدحت الإرادة التشريعيّة المولويّة بدخول السوق فى قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟

قلت: قولنا بكون الأمر فى المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحدة السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشادى.

إن قلت: كونه إرشاديّاً أيضاً يستلزم اللغويّة كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمة لاشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!

قلت: الإرشاد إلى حكم العقل تارةً يكون لأجل جهل المخاطب بموضوع حكم العقل، واخرى لأجل التذكّر، والأمر بدخول السوق فى المثال المتقدّم من هذا القبيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۲

ما أفاده الحسن البصرى لإثبات الملازمة

الثالث: استدلّ أبو الحسن البصرى على الملازمة بما هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات كما قال صاحب الكفاية.

وهو أنّه لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق

عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون الوضوء مثلًا كالوقت فى كونه شرطاً لوجوب الصلاة ووجودها كليهما[۵۵۹].

ولابدّ لنا قبل المناقشة فيه من ذكر إصلاحين له- تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- لكى لا يكون بديهى البطلان:

۱- أنّه لابـدّ من أن يراد بقوله: «لجاز تركها» فى الشرطيّة الاولى عـدم المنع الشرعى، لا الإباحـة ولا الجواز بالمعنى الأعمّ، وإلّا كانت الملازمـة واضـحة البطلان، ضـرورة أنّ عـدم وجوب شـىء لا يسـتلزم إباحته الشـرعيّة، إذ يمكن أن يكون حينئذٍ محكوماً بحكم آخر غيرهمـا، أو لاـ يكون فيه حكم شـرعى أصـلًا، ولاـ يسـتلزم أيضاً جواز تركها بالمعنى الأعمّ، ضـرورة أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ إذا تعلّق بالفعل يكون أعمّ من الوجوب والنـدب والإباحـة والكراهـة، وإذا تعلّق بتركه يكون أعمّ من الحرمة والندب والإباحة والكراهة، مع أنّ المقدّمة يمكن أن تكون خالية من جميع الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، فإنّ أحد المتلازمين مثلًا لو كان واجباً لا يستلزم أن يكون ملازمه الآـخر أيضـاً كـذلك أو محكومـاً بحكم آخر. نعم، لا يمكن أن يكون حراماً، لأنّه تكليف بما لا يطاق، وأمّا خلوّه عن جميع الأحكام فلا منع فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۳

فعلى هذا يمكن أن تكون المقدّمة مع كونها غير واجبة خاليةً عن سائر الأحكام الشرعيّة أيضاً.

والحاصل: أنّ المراد بجواز الترك فى الشرطيّة الاولى عدم المنع الشرعى.

۲- أنّه لابدّ من أن يراد بقوله: «حينئذٍ» حين إذ تركت المقدّمة عن جواز، لا حين جاز تركها، وإلّا فبمجرّد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهّم صدق القضيّة الشرطيّة الثانية، ضرورة أنّ وجوب شىء لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد جواز ترك مقدّمتها، بل المستلزم لذلك إنّما هو نفس تركها، حيث إنّه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بذيها.

نقد كلام أبى الحسن البصرى فى المقام

ولابدّ قبل المناقشة فى كلام أبى الحسن البصرى من تقديم أمر وجدانى، وهو أنّ العقل كما يحكم بوجوب إطاعة المولى، فلو خالف العبـد أمره يتحقّق العصـيان ويسـتحقّ بـذلك العقوبـة والنيران، فكذلك يحكم بلزوم إتيان مقدّمة الواجب، فلو تركها يتحقّق العصـيان بالنسبة إلى ذى المقدّمة ويستحقّ العقوبة.

هذا أمر يشهد به الوجدان وما خالف فيه أحد، حتّى من أنكر الملازمة فى المقام.

إذا عرفت هذا فنقول:

إن أراد أبو الحسن البصرى من جواز الترك فى الشرطيّة الاولى عدم المنع منه شرعاً فقط- كما هو الحقّ- فهو لا يستلزم صدق إحدى الشـرطيّتين الأخيرتين، لكى يلزم منه أحد المحذورين، لأنّا نختار بقاء الواجب على وجوبه، وهو لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد ترك مقدّمته، لأنّ تركها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۴

وإن لم يكن ممنوعاً شـرعاً، إلّاأنّه كان ممنوعاً عقلًا، لما فيه من العصـيان المسـتتبع للعقاب، وبالجملـة: إنّ الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقـدّمته، لكن يتحقّق العصـيان حينئـذٍ، لكونه متمكّناً من الإطاعـة والإتيان به، وقـد اختار تركه بترك مقـدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.

وإن أراد به عدم المنع الشـرعى والعقلى كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّاأنّ الملازمة على هذا فى الشـرطيّة الاولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم تجب المقدّمة شـرعاً لا يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شـرعاً وعقلًا، بل يلزم منه جواز تركها شـرعاً فقط، وإن كانت واجبةً عقلًا، وهذا واضح.

وبالجملة: إذا اريد من جواز الترك فى الشـرطيّة الاولى خصوص الجواز الشرعى نمنع صدق اولى الشرطيّتين الأخيرتين، وهى «إن بقى

الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» ولو اريد منه الأعمّ من الجواز الشرعى والعقلى نمنع الشرطيّة الاولى، وهى «لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها» ضرورة أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترك شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلًا.

والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمة، لأنّ عمدة أدلّته هى الامور الثلاثة المتقدِّمة، وقد عرفت بطلانها.

ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله لإثبات عدم الملازمة

بل أقام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.

وهو أنّ القائلين بتحقّقها إن أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعليّين، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شىء يجب عليه البعث مستقلّاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان يكذّبانها، ضرورة أنّ المولى وإن كان يتمكّن من إيجاب المقدّمة عند إيجاب ذيها، إلّاأنّ العقل والوجدان يحكمان بعدم لزوم إيجابها عليه عند

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۵

إيجابه، بل له أن يوجب ذا المقدّمة ويحيل إتيان المقدّمة إلى لابدّيّتها العقليّة، بل البعث إليها لغو بعد حكم العقل بلزوم إتيانها[۵۶۰].

ولو أرادوا بها العينيّة، بمعنى أنّ البعث الفعلى إلى الواجب بعينه بعث فعلى نحو المقدّمات أيضاً، فهو أوضح فساداً، لأنّه- مضافاً إلى كونه خلاف حكم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا يمكن أن يكون بعثاً إلّاإلى متعلّقه- مخالف للأدبيّات أيضاً، ضرورة أنّ قوله: «كن على السطح» له مادّة وهيئة، مادّته هى الكون على السطح، وهيئته دالّة على وجوب هذه المادّة، وأمّا وجوب نصب السلّم الذى هو مقدّمة للكون على السطح فلا أثر له فيه أصلًا كما لا يخفى.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمات من قبيل لوازم الماهيّة بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذيها، ففيه أوّلًا: أنّه لو كان كذلك لما شكّ فى وجوب المقدّمة أحد، كما لا يشكّ أحد فى زوجيّة الأربعة، وثانياً: أنّه مستلزم لأن يكون تصوّر وجوب ذى المقدّمة كافياً فى تصوّر وجوبها، كما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجيّة، مع أنّ الأمر فى المقام ليس كذلك، بل قد يكون المولى عند تصوّر البعث إلى ذى المقدّمة وإرادته غافلًا عن المقدّمة فضلًا عن البعث إليها.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمة من قبيل لوازم الوجود بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذيها، وبعبارة اخرى: إيجاب ذى المقدّمة علّة لإيجابها، ففيه: أنّ المولى عند البعث إلى ذى المقدّمة قد يكون غافلًا عن المقدّمة كما تقدّم، فكيف يمكن صدور بعث قهرى من المولى متعلّق بالمقدّمة عند إيجاب ذيها؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۶

على أنّا نعلم خارجاً أنّه أمر بكثير من الأشياء دون مقدّماتها.

إن قلت: لعلّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات لم تصل إلينا.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان جارياً فى الشرعيّات، إلّاأنّه لا يجرى فى أوامر الموالى العرفيّة، ضرورة أنّا نجد أنّهم يأمرون بأشياء ولا يأمرون بمقدّماتها.

هذا كلّه فيما إذا أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعليّين.

وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب التقديرى المتعلّق بالمقدّمة بمعنى أنّ المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً، لأنّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً وقوّةً وفعلًا.

هذا كلّه على تقدير أن يكون مرادهم الملازمة بين الوجوبين.

وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الإرادتين الفعليّتين- أعنى الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة-

فإن أرادوا بالملازمة العلّيّة، بمعنى أنّ الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها متولّدة ومترشّحة قهراً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقّق إرادة بدون تحقّق مباديها، من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغيرهما.

وإن أرادوا العلّيّة، بمعنى أنّ إرادة البعث إلى ذى المقدّمة علّة لأن تتحقّق فى نفس المولى إرادة البعث إلى المقدّمة مسبوقةً بمباديها، وبعبارة اخرى: إرادة إيجابه يوجب تصوّر إيجاب مقدّمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقّق عقيبها الإرادة، ففيه: أنّ إيجاب المقدّمة لا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۷

وإن أرادوا الملازمة بين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة التقديريّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه: ما عرفت آنفاً من أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً[۵۶۱].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح منّا.

والحاصل: أنّ الملازمة مقطوعة العدم، لما عرفت من بطلان الأدلّة التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

التفصيل بين السبب وغيره

ثمّ إنّه فصّل بعضهم بين السبب[۵۶۲] وغيره، فقال بتحقّق الملازمة بين ذى المقدّمة وسببه، دون غيره من أجزاء العلّة، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.

واستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّابالمقدور، والمقدور لا يكون إلّاهو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه[۵۶۳].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، فلا يكون دليلًا على التفصيل فى الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۸

الغيرى بأنّه متعلّق بمقدّمة دون اخرى كما هو المدّعى.

على أنّ فساده واضح، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، وهو متمكّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من القدرة، كانت بلاـ واسطة أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المكلّف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدرة كما لا يخفى.

التفصيل بين الشرائط الشرعيّة وغيرها

وفصّل بعضهم بين الشرط الشرعى وغيره من العقلى والعادى، فقال بالملازمة فى الأوّل دون الثانى.

واستدلّ على وجوب الشرط الشرعى بأنّه لو لا وجوبه[۵۶۴] شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلًا أو عادةً[۵۶۵].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعى وغيره

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً فى الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضرورة أنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق

بالمقدّمات إلّا بملاک المقدّميّة، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدّميّة أيضاً متوقّفة على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى.

ولو أراد أنّ الشرطيّة متوقّفة فى مقام الإثبات على الوجوب، يعنى «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيّته» ففيه أوّلًا: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو فى الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۹

مقدّمته بعد إحراز مقدّميّتها، وهذا الدليل يفيد أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدّميّة إلّاتعلّق الوجوب الغيرى بها.

وثانياً: أنّا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيّة فى الوجوب الغيرى، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّة، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ[۵۶۶] ...»[۵۶۷]، أو من الأوامر النفسيّة المتعلّقة بذى المقدّمة متقيّداً بشرطه، نحو «صلِّ مع الطهارة»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيريّاً ولا نفسيّاً، أمّا عدم وجوبه الغيرى فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلأنّ الأمر إذا تعلّق بمقيّد فالتقيّد وإن كان داخلًا إلّاأنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائرة المتعلّق.

بل يمكن استكشاف الشرطيّة من دليل لا يتضمّن الأمر أصلًا، نحو «لا صلاة إلّابطهور»[۵۶۸].

وثالثاً: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيّة منحصر فى الوجوب الغيرى، لكنّ الكلام فى كيفيّة استكشاف كون الأمر غيريّاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالوضوء مثلًا إمّا أن يكون بعبارة «توضّأ» أو بعبارة «توضّأ للصلاة»، والأوّل ظاهر فى النفسيّة، والثانى فى الإرشاد إلى الشرطيّة، فأين الأمر الغيرى المولوى، كى نستكشف منه الشرطيّة؟

فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيريّاً إلّابعد إحراز شرطيّة متعلّقه، فتوقّف العلم بالشرطيّة على الأمر الغيرى يستلزم الدور.

هذا تمام الكلام فى مقدّمة الواجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۰

القول فى مقدّمة المستحبّ

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى فى مقدّمة المستحبّ أيضاً، فكلّ من قال بالملازمة بين الوجوبين هناك يقول بالملازمة بين الاستحبابين هنا، وكلّ من قال هناك باللابدّيّة العقليّة فقط وأنكر الملازمة يقول هاهنا أيضاً بالرجحان العقلى فقط وينكر الملازمة بين الاستحبابين.

ولا يتوهّم أنّ الوضوء مثلًا واجب للصلاة المستحبّة، كما هو واجب للواجبة، لكونه شرطاً لازماً لكلتيهما، ضرورة أنّ الصلاة سواء كانت واجبة أو مستحبّة لاتقع صحيحةً إلّاإذا كانت مع الطهارة.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شرطى، لا مولوى تكليفى، وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «يجب الوضوء للصلاة ولو كانت مستحبّة» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حكمه فهو الاستحباب الشرعى الغيرى بناءً على الملازمة، والرجحان العقلى بناءً على عدمها.

القول فى مقدّمة الحرام

وفى مقدّمة الحرام خمسة أقوال: فى مقدّمة الحرام

۱- ثبوت الملازمة بين حرمة الشىء وحرمة مقدّمته مطلقاً،

۲- عدم ثبوتها مطلقاً،

۳- التفصيل بين العلّة التامّة فى الأفعال التوليديّة، وبين غيرها، من أجزاء العلّة مطلقاً والعلّة التامّة من الأفعال غير التوليديّة،

۴- التفصيل بين المقدّمة الموصلة وغيرها،

۵- التفصيل بين ما قصد به التوصّل إلى الحرام وغيره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱۱

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

والمحقّق الخراسانی رحمه الله مع ذهابه فی مقدّمة الواجب إلی تحقّق الملازمة مطلقاً ذهب هاهنا إلی القول الثالث، وهو تحقّق الملازمة بین حرمة الشیء وحرمة علّته التامّة فی خصوص الأفعال التسبیبیّة، وعدم تحقّقها بینهما فیما إذا کانت المقدّمة جزءً للعلّة أو علّةً تامّة لغیر الأفعال التولیدیّة.

وفرّق بین المسألتین[۵۶۹] بأنّ المطلوب فی الواجب إنّما هو وجود الفعل، وهو یتوقّف علی کلّ واحدة من مقدّماته، بحیث لو ترکت إحداها لم یتحقّق المطلوب، فوجوب شیء یستلزم وجوب کلّ واحدة من مقدّماته، بخلاف الحرام الذی یکون المطلوب فیه ترک الفعل، فإنّ الترک یتحقّق بترک إحدی المقدّمات، فلو أتی بجمیع مقدّمات الحرام سوی واحدة منها لتحقّق المطلوب، وهو ترک الحرام، فلا ملازمة إلّابین حرمة الشیء وحرمة علّته التامّة فی خصوص الأفعال التولیدیّة التی[۵۷۰] یتحقّق الحرام قهراً عقیبها، کالإحراق الحاصل قهراً عقیب إلقاء الشیء فی النار من دون دخل إرادة الملقی فی الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلّاوله علّة تامّة توجب تحقّقه، فلماذا خصّصت الحرمة بالعلّة التامّة فی خصوص الأفعال التولیدیّة؟

قلت: نعم، ولکنّ الجزء الأخیر للعلّة التامّة فی غیرها إنّما هو إرادة الفاعل، وهی لاتکاد تتّصف بالحرمة، لکونها غیر اختیاریّة، والتکلیف لا یتعلّق إلّا بمقدور[۵۷۱].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱۲

نقد کلام صاحب الکفایة فی مقدّمة الحرام

ویرد علیه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم اختیاریّة الإرادة کما قلنا کراراً، وإلّا امتنع اعتبار قصد القربة بل اعتبار أصل النیّة[۵۷۲] فی العبادات شرعاً أو عقلًا.

مناقشة الإمام الخمینی فی کلام صاحب الکفایة

وثانیاً: ما أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو أنّ الإرادة لیست هی الجزء الأخیر للعلّة التامّة لا فی الأفعال التولیدیّة ولا فی غیرها، أمّا فی الأفعال التولیدیّة فهو واضح، وصاحب الکفایة رحمه الله أیضاً معترف به، وأمّا فی غیرها فلأنّ من یشرب الماء مثلًا ینقدح فی نفسه أوّلًا إرادة شرب الماء، ثمّ یأتی بمقدّماته، من تقریب الکأس إلی فمه وصبّ الماء فیه وتحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع، فیتحقّق الشرب عقیبها قهراً، فالإرادة تتحقّق قبل سائر المقدّمات لا بعدها، کیف والإرادة المتعلّقة بالمقدّمات تابعة للإرادة المتعلّقة بذیها؟!

فالفاعل یرید الفعل أوّلًا، ثمّ یرید مقدّماته ثانیاً، ثمّ یأتی بها ثالثاً، فیتحقّق الفعل قهراً، ولا فرق فی ذلک بین الأفعال التولیدیّة وغیرها، فکما أنّ إرادة إحراق شیء تنقدح فی نفس الفاعل أوّلًا ثمّ إرادة إلقائه فی النار، ثمّ یلقیه فیها، فیترتّب علیه الإحراق، کذلک إرادة شرب الماء تنقدح فی نفسه أوّلًا ثمّ إرادة مقدّماته، ثمّ یأتی بالمقدّمات التی آخرها تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع، فیقع شرب الماء، فکما أنّ الإلقاء فی النار هو الجزء الأخیر للعلّة فی مسألة الإحراق، فکذلک تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع هو الجزء الأخیر لها فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱۳

مسألة شرب الماء لا إرادة الشرب.

إن قلت: نعم، ولكن نفس تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع لا يتحقّق إلّاعن إرادة واختيار.

قلت: نعم، ولكنّ الإرادة التى فرضت الجزء الأخير من العلّة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله هى إرادة نفس الفعل لا إرادة مقدّماته، ولا فرق فى ذلك بين الأفعال التوليديّة وغيرها، فإنّ الإنسان كما يريد أوّلًا الإحراق ثمّ يأتى بمقدّماته، كذلك يريد أوّلًا شرب الماء ثمّ يأتى بمقدّماته.

على أنّه لا فرق بين الأفعال التوليديّة وغيرها فى صدور الجزء الأخير من علّتهما التامّة عن إرادة واختيار، فإنّ الإلقاء فى النار- فى مثال الإحراق- يتحقّق عن إرادة، كما أنّ تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع- فى مثال شرب الماء- يتحقّق كذلك، فلا فرق بين هذين النوعين من الأفعال فى محلّ النزاع أصلًا، فلو قيل بحرمة العلّة التامّة فى الأفعال التوليديّة، فلابدّ من القول بها فى غيرها أيضاً، ولا يصحّ التفصيل بين النوعين من الأفعال[۵۷۳].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو دقيق متين، إلّافيما إذا تعلّقت الإرادة بشىء يتحقّق عقيبها من دون توسّط أيّة مقدّمة، كحركة الأعضاء والجوارح، فإرادة حركة اليد مثلًا علّة تامّة لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من‌دون أن تحتاج إلى شىء آخر.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى مقدّمة الحرام

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر: إنّ العناوين المحرّمة على ضربين: أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۴

المبغوضيّة، وإن كان له دخل فى استحقاق العقاب، إذ لا عقاب إلّاعلى الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثانى: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هى المقدّمات الخارجيّة من دون مدخليّة الإرادة، بل هى علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة[۵۷۴] الشىء وكراهة العلّة التامّة له من دون سائر المقدّمات، كما إذا راجعنا الوجدان فى طرف إرادة الشىء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كلّ واحدة من مقدّماته، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسدّ منه، وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقىّ من المناقشة.

وعلى هذا ففى القسم الأوّل[۵۷۵] إن كانت العلّة التامّة مركّبة من امور، يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدّمات لا بشخصها محرّمة، إلّاإذا وجد باقى الأجزاء وانحصر اختيار المكلّف فى واحدة منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييرى بالعرض فيما إذا تعذّر الباقى، فإنّ ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقى وانحصر اختيار المكلّف فى واحد معيّن يجب تركه معيّناً، وأمّا القسم الثانى- أعنى فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرّماً- فلا يتّصف الأجزاء الخارجيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۵

بالحرمة، لأنّ العلّة التامّة للحرام هى المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلّاإلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجيّة[۵۷۶].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمينى رحمه الله فيه وجوابها

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ الإرادة فى القسم الثانى دخيلة فى متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهى محرّمة بالحرمة النفسيّة، وليست فى رديف المقدّمات.

وفيه: أنّ المحقّق الحائرى رحمه الله جعل الإرادة قيداً لمتعلّق الحرمة النفسيّة لا جزءً له، فهى خارجة عن المتعلّق وإن كان التقيّد بها داخلًا.

بيان الحقّ فى مسألة مقدّمة الحرام

وبعدما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته مطلقاً، فالحقّ هاهنا أيضاً عدم الملازمة بين حرمته وحرمتها كذلك[۵۷۷].

وأمّا بناءً على الملازمة فالحقّ هو حرمة الجزء الأخير من العلّة التامّة فيما إذا كانت مركّبة من الإرادة والمقدّمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة[۵۷۸] فيما إذا كانت هى العلّة التامّة لتحقّق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۶

تتحقّق بمجرّد إرادتها.

هذا تمام الكلام فى مقدّمة الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمة الواجب.

والحمد للّه‌ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۷

الفصل الخامس‌فى مسألة الضدّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضدّه أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

الأوّل: فى كون المسألة اصوليّة

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا إشكال فى أنّ المسألة من مسائل الاصول؛ لأنّ نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط[۵۷۹].

وهو صحيح إن لم يرد حصرها فى الاصول، ضرورة أنّها مع كونها مسألة اصوليّة من مسائل اللغة أيضاً، حيث إنّ اللغويّين يبحثون عن مفاد الهيئة كما يبحثون عن مفاد المادّة، فمن شأنهم أن يتكلّموا فى مفاد هيئة «افعل» من حيث اقتضائها النهى عن الضدّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۹

الثانى: فى كونها عقليّة

قال المحقّق النائينى أيضاً: ليست المسألة من المباحث اللفظيّة؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظى واللبّى المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هى من المباحث العقليّة، وليست من المستقلّات العقليّة، بل هى من الملازمات- على ما تقدّم شرح ذلك فى أوّل البحث عن وجوب المقدّمة- وذكرها فى المباحث اللفظيّة لكون الغالب فى الأوامر كونها لفظيّة[۵۸۰]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۱

فی مسألة الضدّ

الثالث: فی بیان المراد من کلمتی «الاقتضاء» و «الضدّ» فی المقام

اشارة

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله تبعاً لُاستاذه صاحب الکفایة رحمه الله إلی أنّ الاقتضاء فی العنوان أعمّ من کونه علی نحو العینیّة، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لکلّ وجهاً بل قائلًا، کما أنّ المراد من الضدّ لیس خصوص الأمر الوجودی، وإن کان الظاهر منه ذلک، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقیض وللأمر الوجودی[۵۸۱].

نقد کلام المحقّقین النائینی والخراسانی رحمهما الله

ویرد علی المحقّق النائینی رحمه الله أنّ هذا ینافی ما تقدّم منه فی المقدّمة الثانیة من کون المسألة عقلیّة، ضرورة أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.

وهاهنا إشکال آخر یرد علیه وعلی صاحب الکفایة کلیهما، وهو أنّ الاقتضاء عبارة عن تأثیر شیء فی شیء آخر وکونه سبباً له، ففی معناه الحقیقی خصوصیّتان:

إحداهما: کون المقتضی- بالکسر- مغایراً للمقتضی- بالفتح-،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۲

والاخری: کونه علّة له مؤثّراً فیه.

ولایخفی أنّ الاقتضاء فی المقام لیس بمعناه الحقیقی؛ لأنّ الإیجاب والتحریم أمران اعتباریّان، فلایکون أحدهما علّة مؤثّرة فی الآخر؛ لاختصاص التأثیر والتأثّر بالامور الحقیقیّة، فلابدّ من أن یکون استعماله بنحو المجاز، ولا یصحّ استعماله مجازاً إلّاإذا کان المقتضی مغایراً للمقتضی بعد عدم تحقّق خصوصیّته الاخری أعنی التأثیر والعلّیّة، فإنّ المجاز- بناءً علی ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذی اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لُاستاذه المحقّق الاصفهانی «صاحب کتاب وقایة الأذهان» رحمه الله- عبارة عن استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی بادّعاء أنّ المورد فرد منه، ولا یصحّ هذا الادّعاء فیما إذا کان المراد فاقداً لجمیع خصوصیّات الموضوع له.

وکذا الحال بناءً علی المشهور من کون المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، ضرورة أنّهم أیضاً لا یجوّزون استعماله فی أیّ شیء ولو لم یکن بینه وبین المعنی الحقیقی علاقة.

فلمّا لم یکن بین المقتضی والمقتضی فی المقام علّیّة ومعلولیّة فلو لم یکونا متغایرین أیضاً لم یکن مصحّح للاستعمال المجازی، لفقدان کلتا الخصوصیّتین المعتبرتین فی المعنی الحقیقی.

فلا یصحّ أن یکون الاقتضاء فی عنوان البحث أعمّ من الدلالات الثلاث؛ لأنّ فی العینیّة والجزئیّة فقدان المغایرة بین المقتضی والمقتضی[۵۸۲]، فلابدّ من أن یکون مختصّاً بالدلالة الالتزامیّة.

والقول بالعینیّة والجزئیّة مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أیضاً واضح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۳

البطلان، فإنّ تغایر مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاة أمرٌ بدیهی، وکذا تغایره مع مفهوم حرمة ترک الإزالة، ضرورة أنّه لا یخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسة عن المسجد» حرمة الصلاة، ولا حرمة ترک الإزالة، فالقول بأنّ الأمر بالشیء عین النهی عن ضدّه الخاصّ أو العامّ ضروری البطلان، وکذا القول بأنّ النهی عن الضدّ الخاصّ جزء من الأمر بالشیء،

لوضوح أنّ حرمة الصلاة ليست بعض مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العامّ فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشيء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، إلّاأنّه خلاف التحقيق، فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحريك الاعتبارى[۵۸۳]، على أنّه وإن كان يصحّح الجزئيّة بالنسبة إلى النهى عن الضدّ العامّ، إلّاأنّه لا يصحّحها مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى النهى عن الضدّ الخاصّ.

فلابدّ من تخصيص النزاع بصورة الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقة والتضمّن، يستلزم كون النزاع فى أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلّامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقة والتضمّن فلابدّ من تبديل كلمة «الاقتضاء» فى عنوان البحث بكلمة «الدلالة» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشيء هل يدلّ على النهى عن ضدّه أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمة «الاقتضاء» بالنسبة إلى العينيّة والجزئيّة ولو بنحو المجازيّة، بخلاف كلمة «الدلالة» التى تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لابدّ من تبديل «الاقتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلالة» أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۴

«الاستلزام» حتّى فى الالتزام، لأنّ استعمال كلمة «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازيّة، إلّاأنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علميّة كثيرة دقيقة، ويترتّب عليه ثمرات كثيرة فقهيّة، ولا ـ يناسب تفهيم هذه المسألة بعنوان مجازى، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمّنة للألفاظ المجازيّة فى المعاملات التى منها النكاح، لأهمّيّتها، فلابدّ من أن يقال فى عنوان البحث «الأمر بالشيء هل يستلزم النهى عن ضدّه؟» ونحو ذلك، كى يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقة فى هذه المسألة.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمة «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقى، لتحقّق الخصوصيّتين المعتبرتين فى معناه فى المقام، أمّا المغايرة بين المقتضى والمقتضى- وهما الأمر بالشيء والنهى عن ضدّه- فظاهرة على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى فى المقتضى فيمكن القول بتحقّقه أيضاً فى المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء[۵۸۴]، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالملازمة فى باب مقدّمة الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشيء هل يكون علّة لوجوب ترك ضدّه، فيحرم فعله أم لا[۵۸۵]؟ فلا إشكال فى استعمال كلمة «يقتضى» وإرادة معناه الحقيقى فى المقام.

قلت: قد عرفت فى مبحث المقدّمة فساد القول بمعلوليّة وجوبها من وجوب ذيها وترشّحه منه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۵

فى البحث عن أدلّة القول بالاقتضاء

البحث حول أدلّة القول بالاقتضاء

تمسّك القائلون بالاقتضاء بوجهين:

الوجه الأوّل: طريقة المقدّميّة

وهى أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به[۵۸۶]، فهو واجب، لوجوب مقدّمة الواجب[۵۸۷]، ونقيض هذا الترك- وهو فعل الضدّ- حرام، لأجل استلزام وجوب الشيء لحرمة نقيضه.

واستدلّوا لإثبات كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر بوجود التعاند والتمانع بينهما، فوجود كلّ منهما متوقّف على عدم الآخر توقّف الشيء على عدم مانعه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۶

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على ما أفاده القائل بالاقتضاء

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لاتقتضى إلّا عدم اجتماعهما فى التحقّق، وحيث لا منافاة أصلًا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبة واحدة[۵۸۸]، من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى[۵۸۹]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ونوقش فيه بأنّ كمال الملائمة لا ينافى التقدّم والتأخّر، فإنّ بين عدم العلّة وعدم المعلول كمال الملائمة، مع أنّ عدمها متقدّم على عدمه رتبةً، لا لأجل علّيّة عدم العلّة لعدم المعلول، فإنّ القول بعلّيّته له مبنىّ على المسامحة، ومرجعه إلى تحقّق العلّيّة بين وجوديهما، بل لأجل كون النقيضين فى مرتبة واحدة كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، توضيحه: أنّ وجود العلّة متقدّم رتبةً على وجود المعلول بلا إشكال، فعدمها أيضاً متقدّم على عدمه؛ لأنّ العدم نقيض الوجود، فعدم كلّ منهما فى مرتبة وجوده بمقتضى ما تقدّم من كون النقيضين فى مرتبة واحدة، فتقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول يقتضى تقدّم عدمها على عدمه رتبةً مع تحقّق كمال الملائمة بينهما.

ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أكمل كلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فكما أنّ قضيّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۷

الآخر كذلك فى المتضادّين[۵۹۰]، إنتهى.

وأوضحه تلميذه المحقّق القوچانى فى حاشيته على الكفاية بكلام يرجع إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ النقيضين فى رتبة واحدة، بمعنى أنّ الوجود فى ظرف معيّن من الزمان أو فى مرتبة من مراتب الواقع ليس نقيضه إلّاالعدم فى ذلك الزمان أو تلك المرتبة، إذ لا تعاند فى غير هذا الوجه، إذ عدم زيد فى الغد لا يعاند وجوده فى اليوم، وعدم المعلول فى رتبة العلّة لا يباين وجوده فى مرتبة نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود فى زمان أو رتبة، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلى، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلًا عنه لولاه، وهو العدم المقيّد بكونه فى زمان الوجود ورتبته.

الثانية: أنّ الضدّين أيضاً فى مرتبة واحدة وفى زمان واحد، لأجل البيان المتقدّم فى النقيضين، مثلًا لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين كالبياض فى ظرف من الزمان فضدّه هو السواد فى تلك القطعة من الزمان؛ لعدم المنافاة لو تحقّقا فى قطعتين، ضرورة أنّ الجدار مثلًا يمكن أن يكون أبيض فى اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونة الحقيقيّة بين الضدّين لا تتحقّق إلّابالمطاردة، وهى تتوقّف على اتّحادهما زماناً ورتبةً، وببيان آخر: إنّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو امّ القضايا، ومناط الامتناع فيه إنّما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدّم، فكذلك فى اجتماع الضدّين.

الثالثة: أنّا نستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر فى رتبة واحدة، توضيح ذلك: أنّه علم أنّ البياض مع نقيضه وهو عدم البياض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۸

فى رتبة واحدة، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان فى مرتبة واحدة، فيستنتج أنّ نقيض البياض متّحد مع السواد رتبة.

فنقول فى المقام:

عدم الصلاة يكون فى رتبة وجودها، لما سبق فى المقدّمة الاولى من وحدة رتبة النقيضين، ووجود الصلاة يكون فى رتبة وجود

الإزالة، لما تقدّم فی المقدّمة الثانیة من اتّحاد رتبة الضدّین، فعدم الصلاة یکون فی رتبة وجود الإزالة، فکیف یکون مقدّمة لها مع أنّ شیئاً لا یکاد یکون مقدّمة لشیء آخر إلّا إذا کان متقدّماً علیه رتبةً، ضرورة تقدّم رتبة العلّة علی رتبة المعلول، سواء کانت علّة تامّة أو جزءً لها.

إشکال الإمام الخمینی رحمه الله علی هذا الدلیل

وناقش سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فی جمیع هذه الامور الثلاثة:

أمّا أوّلها: فبمنع کون النقیضین فی رتبة واحدة، لأنّ وجود المعلول فی رتبة علّته لیس نقیضه کون عدمه فی رتبتها، إذ لا واقعیّة للأعدام حتّی تشغل مرتبة من مراتب الواقع، بل نقیضه سلب وجود المعلول فی هذه المرتبة، علی أن تکون الرتبة قیداً للمسلوب لا للسلب. وبالجملة: إنّ نقیض کلّ موجود فی أیّ مرتبة أو زمان هو عدم الموجود الواقع فی هذه الرتبة أو ذلک الزمان، فإذا کذب کون المعلول فی رتبة علّته صدق عدم کونه فی رتبتها، لا کون عدمه فی رتبتها، فإنّه أیضاً غیر صادق.

فتلخّص أنّ نقیض کون المعلول فی رتبة العلّة عدم کونه فی رتبتها، لا کون العدم فی رتبتها حتّی یقال: إنّ النقیضین فی رتبة واحدة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۹

وأمّا ثانیها: فبأنّ الضدّین وإن کانا لا یجتمعان فی زمان واحد، إلّا أنّه لا دلیل علی اتّحادهما بحسب الرتبة[۵۹۱] أیضاً؛ لأنّ الرتبة لیست أمراً محسوساً وجدانیّاً کالزمان، بل أمرٌ عقلی، والعقل لا یحکم بشیء بدون الملاک، فهو یحکم بتقدّم العلّة علی المعلول رتبةً بملاک أنّها تفیضه وتوجده، وبتأخّر المعلول عن العلّة کذلک بملاک أنّ وجوده نشأ منها، وباتّحاد رتبة المعلولین لعلّة واحدة بملاک عدم کون أحدهما أنقص من الآخر فی المعلولیّة للعلّة المشترکة، وملاک الاتّحاد الرتبی لا یوجد فی الضدّین[۵۹۲].

إن قلت: یکفی الاتّحاد الزمانی فی إثبات الاتّحاد الرتبی.

قلت: کلّا، فإنّ العلّة والمعلول متّحدان زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزمانی لا یدلّ علی تحقّق الاتّحاد الرتبی أیضاً.

وأمّا ثالثها: فبأنّه لو سلّم کون النقیضین والضدّین فی رتبة واحدة، فلإنکار لزوم کون أحد العینین فی رتبة نقیض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان علی أنّ الرتب العقلیّة حکمها حکم الزمان فی الخارج[۵۹۳]، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم علی خلافه، لأنّ للرتب العقلیّة ملاکات خاصّة، ربما یکون الملاک موجوداً فی الشیء دون متّحده فی الرتبة، ألاتری أنّ ملازم العلّة لا یکون مقدّماً علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۰

المعلول رتبةً، لفقدان ملاک التقدّم فیه، وهو کون وجوب الشیء من وجوبه ووجوده من وجوده[۵۹۴]،[۵۹۵].

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام[۵۹۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص ۴۳۰

لإمام قدس سره تحقیق فی المسألة یقتضی بطلان القولین، أعنی القول بمقدّمیّة عدم أحد الضدّین للضدّ الآخر، والقول باتّحادهما رتبةً، وهو أنّه لابدّ فی کلّ قضیّة حملیّة موجبة من وجود الموضوع فی الخارج إذا کان الحمل بلحاظ وجوده الخارجی، مثل «الجدار أبیض» وفی الذهن إذا کان بلحاظ وجوده الذهنی، نحو «الإنسان کلّی»، ولو لم یکن الحمل بهذین اللحاظین فلابدّ من ثبوت الموضوع وتقرّره فی نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهیّة من الماهیّات» فإنّ الجدار الموجود فی الخارج متّصف بأنّه أبیض، والإنسان المتحقّق فی الذهن متّصف بأنّه کلّی، والإنسان المتقرّر فی نفس الأمر متّصف بأنّه ماهیّة.

والدلیل علی لزوم ثبوت الموضوع فی الموجبات الحملیّة هو القاعدة الفرعیّة، أعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۱

إن قلت: لا إشکال فی أنّ الحمل فی قولنا: «اجتماع النقیضین محال» و «شریک الباری ممتنع» إنّما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنّه لیس بموجود فی الخارج.

قلت: هذا النوع من القضایا وإن کانت موجبة ظاهراً إلّاأنّها فی الحقیقة سالبة محصّلة مفادها «لا یکاد یمکن تحقّق اجتماع النقیضین وشریک الباری فی الخارج»، والسالبة المحصّلة تصدق بانتفاء الموضوع أیضاً کما عرفت.

فعلی هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدّین مقدّمة للضدّ الآخر، أو متّحد معه رتبةً، لأنّ العدم بطلان محض لا ثبوت له أصلًا، فکیف یمکن حمل المقدّمیّة أو الاتّحاد فی الرتبة علیه مع أنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

إن قلت: فکیف أثبتوا فی الفلسفة التأثیر والتأثّر للعدم حیث قالوا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»؟

قلت: هذه القضیّة فی الواقع تأکید لقولهم: «وجود العلّة علّة لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعلّة فی غایة الشدّة بحیث لو انتفت العلّة انتفی المعلول، لا أنّ لعدم العلّة ثبوتاً یؤثّر به فی عدم المعلول فیصیر هو أیضاً أمراً ثابتاً.

کیف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شیئیّة له أصلًا»[۵۹۷].

هذا حاصل کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۲

ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وللمحقّق الکبیر، الاصولی المتبحّر- الذی کان ماهراً فی الفلسفة أیضاً- الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله کلام یناقض کلام الإمام رحمه الله.

وهو أنّ التقدّم علی قسمین: ۱- علّی، ۲- طبعی[۵۹۸]، فالتقدّم العلّی وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العلّة لیست متقدّمة علی المعلول، بل وجوبها متقدّم علی وجوبه، أمّا التقدّم الطبعی فهو وصف للوجود، وهو علی أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوّم للمتأخّر، کما إذا کان جزئه، أو مقتضیه وفاعله، کالنار المقتضیة للإحراق، أو متمّم[۵۹۹] لفاعلیّة الفاعل، کمحاذاة المادّة المحترقة مع النار، فإنّها متمّمة لتأثیر النار فی الإحراق، أو مکمّل[۶۰۰] لقابلیّة القابل، کعدم الرطوبة فی المادّة المحترقة، فإنّه مکمّل لقابلیّتها للاحتراق، وکعدم السواد فی الجسم المکمّل لقابلیّته لعروض البیاض علیه.

فما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه «لو اقتضی التضادّ توقّف وجود الشیء علی عدم ضدّه توقّف الشیء علی عدم مانعه لاقتضی توقّف عدم الضدّ علی وجود الشیء توقّف عدم الشیء علی مانعه[۶۰۱]، بداهة ثبوت المانعیّة فی الطرفین وکون المطاردة من الجانبین، وهو دور واضح»[۶۰۲]. فاسد، لأنّ وجود أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۳

الضدّین یتوقّف علی عدم الضدّ الآخر، لما عرفت من أنّ عدم الضدّ مکمّل لقابلیّة المحلّ لعروض الضدّ الآخر علیه، فهو- أعنی عدم الضدّ- متقدّم علی وجود الضدّ الآخر، لکونه مکمّلًا لقابلیّة القابل، بخلاف العکس، فإنّ عدم الضدّ لا یتوقّف علی وجود الضدّ الآخر، لعدم کون وجود الضدّ متقدّماً علی عدم ضدّه بأیّ قسم من الأقسام الأربعة المتقدّمة من أقسام التقدّم الطبعی.

لا یقال: لیس لعدم الضدّ واقعیّة وثبوت حتّی یتوقّف علیه وجود الضدّ الآخر.

فإنّه یقال: عدم الضدّ من قبیل عدم الملکة، وله نحو من الواقعیّة والثبوت، توضیحه: أنّ للجسم القابل للبیاض مثلًا ثلاث واقعیّات: إحداها: محسوسة، وهی نفس وجود الجسم، والثانیة: غیر محسوسة، وهی قابلیّته لعروض البیاض علیه، والثالثة: أیضاً غیر محسوسة، وهی کون الجسم بحیث لا یکون معروضاً للسواد، وهو متمّم لقابلیّته لعروض البیاض علیه، وله ثبوت وواقعیّة، لکونه من قبیل عدم

الملکة، وإن کان أمراً غیر محسوس ومشاهد[۶۰۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

بیان الحقّ فی المسألة

أقول: کون الجسم واستعداده لعروض البیاض علیه أمرین واقعیّین مسلّم لا بحث فیه، إنّما الکلام فی الأمر الثالث الذی ادّعی واقعیّته أیضاً، وهو کون الجسم بحیث لا یکون معروضاً للسواد، فإنّه إن أراد به الإیجاب العدولی فهو خارج عن محلّ الکلام، وإن أراد به السلب التحصیلی فلا نسلّم کونه أمراً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۴

واقعیّاً، کیف؟ وهم قالوا بمحوضة العدم فی البطلان واللاشیئیّة.

ولا فرق فیه بین العدم المطلق والمضاف إلی الملکات أو أقسام الوجود.

فالحقّ ما ذهب إلیه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم کی یحکم علی عدم أحد الضدّین بأنّه مقدّمة للضدّ الآخر أو متّحد معه رتبةً.

علی[۶۰۴] أنّک قد عرفت فی‌المبحث السابق أنّ مقدّمة الواجب لیست بواجبة، فلو سلّم مقدّمیّة عدم أحد الضدّین للضدّ الآخر فلا دلیل علی وجوبه.

ولو فرض وجوب المقدّمة أیضاً فالکلام إنّما هو فی اقتضاء وجوب الشیء لحرمة نقیضه الذی یعبّر عنه هنا بالضدّ العامّ، فلو سلّم کون عدم الصلاة مقدّمة للإزالة، وسلّم أیضاً کونه واجباً غیریّاً لأجل المقدّمیّة، لا تثبت حرمة الصلاة بعدُ، بل یحتاج ثبوتها إلی إثبات حرمة نقیض الواجب، لیکون فعل الصلاة الذی هو نقیض لترکها الواجب محرّماً.

فالبحث عن اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن الضدّ العامّ بمعنی النقیض مهمّ لوجهین:

أحدهما: أنّه مطلوب فی‌المقام بنفسه، والثانی: أنّه دخیل فی إثبات الاقتضاء بالنسبة إلی الضدّ الخاصّ، فنقول:

مقالة القائلین بالاقتضاء فی الضدّ العامّ ونقدها

ذهب بعض القائلین بالاقتضاء إلی المطابقة وبعضهم إلی التضمّن وبعضهم إلی الالتزام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۵

واستدلّ القائلون بالعینیّة بأنّه لا فرق بین أن یقول المولی لعبده: «اشتر اللحم» وبین أن یقول: «لا تترک اشتراء اللحم» فمفاد الأمر بالشیء عین مفاد النهی عن ترکه، فهما مترادفان، کالإنسان والبشر.

أقول: إن أرادوا به تحقّق حکمین: أحدهما وجوبی متعلّق بالفعل، والآخر تحریمی متعلّق بالترک إذا قال: «أقم الصلاة» مثلًا- کما یتأیّد بأنّ الاقتضاء فی الضدّ الخاصّ إنّما هو بتعدّد الحکم لا محالة، ولا فرق بینه وبین الضدّ العامّ من هذه الجهة- ففیه: أنّه یستلزم أن یکون التارک لواجب واحد کالصلاة عاصیاً من وجهین، مستحقّاً لعقوبتین: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلّق بفعل الصلاة، والاخری من أجل مخالفته للحرمة المتعلّقة بترکها، وهل هم یلتزمون بهذا اللازم؟!

وإن أرادوا به أنّه لا یکون إلّاحکم واحد یمکن التعبیر عنه بعبارتین- کما یؤیّده قولهم بأنّهما مترادفان کالإنسان والبشر- ففیه: أنّه کیف یمکن أن یکون الأمر عین النهی مع اختلافهما ملاکاً وهیئةً ومتعلّقاً؟ أمّا اختلافهما فی الملاک فلأنّ ملاک الأمر نوعاً مصلحة لازمة الاستیفاء فی متعلّقه، وملاک النهی مفسدة لازمة الاجتناب فیه، بناءً علی ما هو التحقیق من مذهب العدلیّة، وهو کون الأمر والنهی تابعین لما فی متعلّقیهما من المصلحة والمفسدة، فمن ترک الصلاة مثلًا حرم من مصلحتها فقط، لا أنّه وقع مکانها فی مفسدة،

ومن ترک شرب الخمر تخلّص من مفسدته، لا أنّه وصل مکانها إلی مصلحة، وأمّا فی الهیئة فلأنّ مفاد هیئة الأمر هو الوجوب ومفاد هیئة النهی هو الحرمة، وأمّا فی المتعلّق فلأنّ متعلّق الوجوب هو فعل الصلاة مثلًا ومتعلّق الحرمة هو ترکها بناءً علی الاقتضاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۶

فکیف یمکن القول بکون الأمر بالشیء عین النهی عن نقیضه، مع أنّ العینیّة تقتضی أن یحمل أحدهما علی الآخر بالحمل الأوّلی، وقد عرفت اختلافهما فی الجهات الثلاثة المتقدّمة؟!

واستدلّ القائلون بالجزئیّة والتضمّن بأنّ الوجوب هو الإذن فی‌الفعل مع المنع من الترک.

وفیه: أنّ القول بترکّب الوجوب من هذین الأمرین مجرّد دعوی فاسدة، بل هو أمرٌ بسیط، وهو البعث والتحریک الاعتباری کما تقدّم.

نعم، ربما یقال فی توضیح هذا الأمر البسیط أنّه الإذن فی الفعل مع المنع من الترک، ولکنّه لا یقتضی ترکیبه، وإلّا یمکن دعوی العکس، وهو کون الوجوب دخیلًا فی الحرمة، بأن یقال: الحرمة عبارة عن وجوب الترک.

والحاصل: أنّ الوجوب والحرمة أمران بسیطان، وهما البعث والزجر الاعتباریّان فی مقابل البعث والزجر التکوینیّین.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی الاقتضاء بالدلالة الالتزامیّة بنحو اللزوم البیّن بالمعنی الأخصّ، واستدلّ علیه بأنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم والإلزام یوجب تصوّر المنع من الترک والانتقال إلیه، وذلک معنی اللازم البیّن بالمعنی الأخصّ[۶۰۵].

وفیه أوّلًا: منع استلزام تصوّر الوجوب لتصوّر حرمة الترک، بل قد ینتقل الذهن من تصوّره إلی تصوّرها وقد لا ینتقل، وثانیاً: أنّ استلزام تصوّره

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۷

لتصوّرها لا یفیده، لأنّ مجرّد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشیء إلی تصوّر النهی عن ترکه لا یقتضی أن یصدر نهی من قبل المولی متعلّق بترکه.

وبعبارة اخری: لو أراد أنّ علی المولی أن ینهی عن الترک بنهی مستقلّ عقیب أمره بالفعل، ففیه: أنّه خلاف ما نجده فی الشریعة، لعدم وجود النهی عن الترک فی جلّ الواجبات.

وإن أراد[۶۰۶] أنّ نفس الأمر بالشیء یستلزم النهی عن نقیضه، فهو بالمطابقة یدلّ علی وجوبه، وبالالتزام علی حرمة ترکه، ففیه: أنّه یستلزم استحقاق العبد عقوبتین علی ترک واجب واحد، لمخالفته حکمین نفسیّین[۶۰۷]: أحدهما: الوجوب المتعلّق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلّقة بالترک.

ولا یجری هنا احتمال وحدة الحکم الذی کان یجری بناءً علی القول بالعینیّة، لأنّ الالتزام یقتضی المغایرة بین اللازم والملزوم کما لا یخفی.

هل یقتضی إرادة الشیء إرادة ترک ترکه أم لا؟

هذا کلّه بناءً علی کون طرفی الاقتضاء هما الأمر والنهی کما هو ظاهر العنوان، وأمّا لو ارید الاقتضاء بین الإرادتین، فلو ارید التکوینیّة منهما بمعنی أنّ کلّ من یرید فعل شیء یرید ترک ترکه أیضاً، ففیه: أنّ الإرادة ومبادیها تنقدح فی نفس الفاعل بالنسبة إلی الفعل لا بالنسبة إلی ترک الترک، فإنّ من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۸

یرید أن یدخل السوق مثلًا یتصوّر الدخول فی السوق أوّلًا، ثمّ یصدّق بفائدته ثمّ یتحقّق فی نفسه سائر مبادئ الإرادة فیریده، وأمّا

ترک ترکه فلا یتصوّره نوعاً حتّی تصل النوبة إلی سائر مبادئ الإرادة.

وإن ارید التشریعیّة منهما- وهی المربوطة بالمقام- بمعنی أنّ المولی الآمر الذی تنقدح فی نفسه إرادة البعث إلی شیء تنقدح أیضاً فی نفسه إرادة الزجر عن ترک ذلک الشیء، ففیه: أنّ مبادئ الإرادة الثانیة لیست بمتوفّرة، إذ لا فائدة فی الزجر عن الترک بعد البعث إلی الفعل کما لا یخفی، فأین التصدیق بفائدة الزجر بعد تصوّره کی تنقدح فی نفسه الإرادة المتعلّقة به؟

إن قلت: یمکن أن یکون فائدة الزجر عن الترک تأکید البعث إلی الفعل.

قلت: التأکید یقتضی تحقّق حکم واحد مؤکّد، مع أنّ القائل بالاقتضاء یقول بتحقّق حکمین، فالقول بالتأکید لیس قولًا بالاقتضاء، علی أنّ التأکید لا ینحصر فی الزجر عن الترک، بل یمکن بتکرار البعث إلی الفعل أیضاً.

والحاصل: أنّ الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضدّه العامّ، ولا الخاصّ من جهة مقدّمیّة ترک الضدّ الآخر له.

الوجه الثانی: طریقة التلازم

ممّا استدلّ به علی حرمة الضدّ الخاصّ طریقة التلازم، وهی أیضاً مرکّبة من ثلاثة امور:

الأوّل: أنّ کلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر، الثانی: أنّ المتلازمین محکومان بحکم واحد لا محالة، الثالث: أنّ الأمر بالشیء مقتضٍ للنهی عن ضدّه العامّ، والمراد من الضدّ العامّ نقیض المأمور به کما تقدّم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۹

فإذا وجبت الإزالة وجب ترک الصلاة، لکونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لکونه نقیضاً لترکها[۶۰۸].

نقد طریقة التلازم

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطیل الکلام بتکراره.

ولکن لا بأس بالتکلّم حول الأمرین الأوّلین، وإن کان الدلیل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.

أمّا المقدّمة الاولی: فلعلّ قائلًا یقول: لا یمکن إنکارها، لوضوح أنّ الإزالة ملازمة لترک الصلاة، والبیاض ملازم لعدم السواد.

وفیه: أنّ الملازمة حکم عقلی لابدّ له من ملاک، وملاک الملازمة بین شیئین إمّا کون أحدهما علّة للآخر، أو کونهما معلولین لعلّة واحدة، أو کون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زید وإنسان.

وحینئذٍ لا یمکن الحکم بالملازمة لو جعل العدم موضوعاً للقضیّة، وقیل:

«عدم أحد الضدّین ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أنّ العدم بطلان محض لا حظّ له من الوجود، مع أنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وکذلک لو جعل محمولًا وقیل: «وجود أحد الضدّین ملازم لترک الضدّ الآخر»، کما أنّ القاعدة أیضاً تقتضی تشکیل القضیّة بهذه الکیفیّة، لأنّ وجود أحدهما یستلزم ترک الآخر، دون العکس، لإمکان أن یترک کلیهما، فترک أحدهما لا یستلزم فعل الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۰

وموضوع القضیّة فی هذا الفرض وإن کان أمراً وجودیّاً، فلا یناقش فیها من جهة القاعدة الفرعیّة، إلّاأنّ الحکم بالملازمة بلا ملاک.

لا یقال: الملاک موجود، وهو أنّ کلّ ضدّ مصداق لعدم الضدّ الآخر، فنقول:

«الإزالة لا صلاة» و «البیاض لا سواد» کما نقول: «زید إنسان».

فإنّه یقال: العدم لیس بشیء لکی یکون الوجود مصداقاً له، فلایمکن حمله علی الوجود، لأنّ الحمل حاکٍ عن الاتّحاد والهوهویّة بین الموضوع والمحمول، وحیث إنّ العدم بطلان محض فلا یمکن الحکم باتّحاده مع غیره، إذ لا یکاد یتّحد الشیء مع لا شیء، فالقضایا

المعدولة نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.

وأمّا المقدّمة الثانية: فاستدلّ لإثباتها بأنّ أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى، فكان تركه جائزاً، لأنّ جواز الترك جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترك الملازم الأوّل أيضاً جائزاً مع أنّه واجب فرضاً، وهذا خلف[۶۰۹].

إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسة.

قلت: هذا مخالف لما روى واتّفقوا عليه من أنّ للّه‌تبارك وتعالى فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أوّلًا: أنّ عنوان «الواقعة» لا- تشمل عدم الضدّ الذى هو محلّ البحث فى المقام، لأنّ العدم كما عرفت مكرّراً لا شيئيّة له حتّى تصدق عليه عنوان «الواقعة» فالرواية تختصّ بأفعال المكلّفين، ولا تعمّ التروك والأعدام، على أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۱

شمولها لها يستلزم أن يكون فى ترك الواجب مثلًا مخالفة لحكمين: أحدهما متعلّق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعة» على كلّ واحد منهما فرضاً، فكلّ منهما محكوم بحكم بمقتضى الرواية، وهل يمكن الالتزام بأنّ من ترك الصلاة مثلًا وقع فى مخالفة حكمين ويستحقّ عقوبتين؟!

وثانياً: أنّ الرواية مربوطة باللوح المحفوظ، أى لا واقعة إلّاولها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أنّ للّه‌سبحانه فى كلّ واقعة حكماً فعليّاً، فلا تنافى خلوّ بعض الواقعات عن الحكم الفعلى.

وثالثاً: أنّ أساس هذا الدليل مصادرة بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجوب أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى لا يوجب الخلف، إلّاإذا قلنا بسراية جواز الترك من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلك فى الدليل أيضاً، والحكم بسرايته منه إليه مبنىّ على اتّحاد المتلازمين فى الحكم.

بل هذا أضعف من المدّعى[۶۱۰]، لأنّه يقتضى اتّحاد المتلازمين فى الجواز، والمدّعى اتّحادهما فى الوجوب.

أضف إلى ذلك: أنّا نعلم بخلوّ بعض الوقائع عن الحكم، توضيحه: أنّ الإباحة على نوعين: شرعيّة وعقليّة، والاولى هى حكم الشارع بالإباحة فيما إذا كان ملاكها[۶۱۱] موجوداً، والثانية هى حكم العقل بها فيما إذا لم يكن للشارع فيه حكم، فالعقل إذا لاحظ أنّ الشارع لم يحكم بوجوبه ولا بحرمته ولا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۲

باستحبابه ولا- بكراهته يحكم بإباحته، بمعنى أنّا نختار فى الفعل والترك من دون أن يكونا مستندين إلى حكم شرعى، وليس هذا إلّاخلوّ الواقعة عن الحكم الشرعى[۶۱۲]. وتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه العامّ ولا الخاصّ.

ثمرة النزاع

لا- يخفى أنّ المراد بالضدّ الخاصّ فى المقام مطلق المعاند الذى لا يجامع المأمور به، سواء كان أمراً عباديّاً كالصلاة، أم لا كالأكل والمطالعة والخياطة ونحوها، فيحرم جميعها لوقلنا بالاقتضاء، وإلّا فلا، وهذه‌ثمرةفقهيّة مهمّة عامّة.

بيان الثمرة المشهورة فى المسألة

لكنّهم اهتمّوا ببيان الثمرة المعروفة والنقض والإبرام حولها، وهى فساد العبادة إذا كانت ضدّاً للمأمور به على القول بالاقتضاء، وعدم فسادها بناءً على عدم الاقتضاء، وذلك لأنّ النهى عن العبادة يقتضى فسادها، وهى منهىّ عنها على الأوّل دون الثانى. فى ثمرة البحث فى مسألة الضدّ

نقد هذه الثمرة

لكنّ التحقيق يقتضى عدم ترتّب هذه الثمرة، لأنّ العبادة صحيحة ولو على القول بالاقتضاء، لأنّ كون النهى عن العبادة مقتضياً لفسادها ليس أمراً تعبّديّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۳

ولا مدلول آية أو رواية، بل له ملاك غير موجود فى المقام.

توضيح ذلك: أنّ النزاع فى مسألة اقتضاء النهى المتعلّق بالعبادة فسادها ليس فى النواهى التى تكون بلفظها إرشاداً إلى فساد متعلّقها، بل فى النواهى التحريميّة المولويّة، وهى لا تدلّ بلفظها على أكثر من حرمة متعلّقه ومبغوضيّته عند المولى واشتماله على مفسدة لازمة الاجتناب، لكنّ العقل يحكم بفساد العبادة المنهىّ عنها بالنهى التحريمى المولوى، لأنّ الشىء المبغوض والمبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون محبوباً عنده مقرّباً للعبد إليه[۶۱۳].

وبالجملة: ملاك حكم العقل بفساد العبادة المنهىّ عنها إنّما هو كونها مشتملةً على مفسدة لازمة الاجتناب مبعّدةً عن ساحة المولى.

وهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ولو قلنا بالاقتضاء.

لأنّ الدليل عليه- على فرض تماميّته- إمّا مقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، أو الملازمة بينهما كما عرفت.

ولا ريب فى أنّ وجوب المقدّمة غيرى، فترك الصلاة الذى هو مقدّمة للإزالة واجب غيرى، فلا يشتمل على مصلحة، إذ الأمر الغيرى لا يدور مدار المصلحة، بل يدور مدار مقدّميّة متعلّقه لواجب آخر، ولو لم يكن فيه شىء من المصلحة[۶۱۴].

وهكذا الحرمة المتعلّقة بفعل الصلاة الناشئة من الوجوب المتعلّق بتركها، إذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۴

لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسيّاً، سيّما على القول بالعينيّة أو الجزئيّة، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلّق بالترك أو جزئه، بل على القول باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلّق بالترك إلى الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل.

فالقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاصّ من جهة المقدّميّة يستلزم كون النهى غيريّاً لا يستحقّ العبد على إطاعته المثوبة، ولا- على مخالفته العقوبة، كالأمر الغيرى[۶۱۵]، لعدم اشتمال الأوّل على المفسدة ولا الثانى على المصلحة، فالنهى المتعلّق بالصلاة المضادّة للإزالة غيرى لا يدلّ على كونها مبغوضة عند المولى مبعّدة عن ساحته، فليس ملاك حكم العقل ببطلانها موجوداً.

هذا كلّه على القول بالاقتضاء من جهة المقدّميّة.

ونظير البيان جارٍ على القول به من جهة الملازمة، ضرورة أنّ ترك الصلاة صار واجباً لأجل ملازمته للإزالة، من دون أن يشتمل على مصلحة، وإلّا كان واجباً لأجل تلك المصلحة، لا لأجل الملازمة، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسدة، وإن تعلّق بها نهى ناشٍ عن الأمر المتعلّق بتركها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۵

والحاصل: أنّ هذه الثمرة المشهورة لا- تترتّب على مبحث الضدّ، لكون العبادة المضادّة للمأمور به صحيحةً مطلقاً، حتّى على القول بالاقتضاء، كما قال الإمام رحمه الله[۶۱۶].

ما أفاده الشيخ البهائى رحمه الله حول ثمرة النزاع فى المسألة

وأنكر شيخنا البهائى رحمه الله ثمرة البحث بطريق آخر، وهو أنّ العبادة المضادّة للمأمور به فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لأنّ

الأمر بالشیء وإن لم یقتض النهی عن ضدّه، إلّاأنّه یقتضی عدم الأمر به، لعدم إمکان تعلّق الأمر بکلا الضدّین، وهو کافٍ فی بطلان العبادة[۶۱۷].

نقد کلام الشیخ البهائی من قبل المحقّق الخراسانی

وأجاب عنه صاحب الکفایة أوّلًا: بأنّا لا نحتاج فی العبادات إلی تعلّق الأمر بها، إذ لا یعتبر فی صحّتها إتیانها بقصد امتثال الأمر، بل یکفی إتیانها بقصد محبوبیّتها للمولی أو مقرّبیّتها للعبد إلیه أو اشتمالها علی المصلحة الملزمة ونحوها.

إن قلت: نعم، ولکن تعلّق الأمر هو الطریق إلی استکشاف المحبوبیّة والمقرّبیّة والاشتمال علی المصلحة، فلا طریق إلی استکشافها فی المقام بعد عدم تعلّق الأمر، کما هو المفروض.

قلت: نحن نعلم أنّ عدم تعلّق الأمر بالضدّ العبادی إنّما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمة لاتوجب إلّاارتفاع الأمر المتعلّق به فعلًا مع بقائه علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۶

ما هو علیه من ملاکه من المصلحة ونحوها، وعدم حدوث ما یوجب مبغوضیّته وخروجه عن قابلیّة التقرّب به[۶۱۸].

وثانیاً: بأنّ العبادة إذا کانت موسّعة وکانت مزاحمة بالأهمّ فی بعض الوقت لا فی تمامه یمکن أن یقال: حیث إنّ الأوامر علی ما هو التحقیق متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، فالأمر بطبیعة العبادة الموسّعة المضادّة للأهمّ علی حاله، وإن صارت مضیّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، فیمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر، فإنّه وإن کان الفرد خارجاً عن تحتها بما هی مأمور بها، إلّاأنّه لمّا کان وافیاً بغرضها کالباقی تحتها کان عقلًا مثله فی الإتیان به فی مقام الامتثال والإتیان به بداعی الأمر بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلًا.

ودعوی أنّ الأمر لا یکاد یدعو إلّاإلی ما هو من أفراد الطبیعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن کان من أفراد الطبیعة، لکنّه لیس من أفرادها بما هی مأمور بها، فاسدة، فإنّ هذه الدعوی صحیحة إذا کان خروج الفرد عن الطبیعة المأمور بها تخصیصاً لا مزاحمةً، فإنّ الفرد عند المزاحمة وإن کان لا تعمّه الطبیعة المأمور بها، إلّاأنّه لیس لقصور فیه، بل لعدم إمکان تعلّق الأمر بما یعمّه عقلًا، وعلی کلّ حال فالعقل لا یری تفاوتاً فی مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بین هذا الفرد وسائر الأفراد أصلًا[۶۱۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۷

فی مسألة الترتّب

مسألة الترتّب

ثمّ إنّه تصدّی جماعة من الأفاضل لتصحیح الأمر بالضدّ حتّی فیما إذا کان مضیّقاً[۶۲۰] بنحو الترتّب علی العصیان وعدم إطاعة الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخّر[۶۲۱]، أو البناء علی المعصیة بنحو الشرط المقارن، بدعوی أنّه لامانع عقلًا عن تعلّق‌الأمر بالضدّین کذلک، أی بأن‌یکون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغیره معلّقاً علی عصیان ذاک الأمر أو العزم علیه، بل هو واقع کثیراً عرفاً.

مناقشة صاحب الکفایة فی مسألة الترتّب

وردّه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

ما هو ملاک استحالة طلب الضدّین فی عرض واحد آت فی طلبهما کذلک، فإنّه وإن لم یکن فی مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّاأنّه کان فی مرتبة الأمر بغیره اجتماعهما، بداهة فعلیّة الأمر بالأهمّ فی‌هذه المرتبة وعدم سقوطه[۶۲۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۸

بعدُ بمجرّد المعصیة فیما بعد ما لم یعص، أو العزم علیها، مع فعلیّة الأمر بغیره أیضاً، لتحقّق ما هو شرط فعلیّته فرضاً.

لایقال: نعم، ولکنّه بسوء اختیار المکلّف، حیث یعصی فیما بعد بالاختیار، فلولاه لما کان متوجّهاً إلیه إلّاالطلب بالأهمّ، ولا برهان علی امتناع الاجتماع إذا کان بسوء الاختیار.

فإنّه یقال: استحالة طلب الضدّین لیست إلّالأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحکیم الملتفت إلی محالیّته لا تختصّ بحال دون حال، وإلّا یصحّ فیما علّق علی أمر اختیاری فی عرض واحد[۶۲۳]، بلا حاجة فی تصحیحه إلی الترتّب، مع أنّه محال بلا ریب وإشکال[۶۲۴]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

بیان ما یقتضیه التحقیق فی مسألة الترتّب

أقول: إن أراد القائل بالترتّب أنّ عصیان الأمر بالأهمّ أو العزم علیه شرط شرعی لوجوب المهمّ، ففیه أوّلًا: أنّه لم یرد فی الکتاب والسنّة، مع أنّ الشرط الشرعی لابدّ من أن یبیّن فیهما.

وثانیاً: أنّه لا یمکن بحسب مقام الثبوت أیضاً أن یکون شرطاً شرعیّاً.

توضیح ذلک یحتاج إلی بیان امور:

الأوّل: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، کما سیجیء تحقیقه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۹

ما هو معنی المطلق؟

الثانی: أنّ الإطلاق لیس بمعنی الشمول والسریان کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، وإلّا فما کان بینه وبین العموم فرق.

إن قلت: الفرق بینهما أنّ الشمول فی العموم بالدلالة اللفظیّة الوضعیّة، وفی الإطلاق بحکم العقل بإرادة الشمول والسریان بمعونة مقدّمات الحکمة.

قلت: غایة هذا إنّما هو اختلاف العامّ والمطلق فی طریق الوصول إلی المعنی لا فی نفس المعنی کما هو واضح.

فالفرق الأساسی بینهما أنّ العامّ یدلّ علی الشمول والسریان، والمطلق علی الطبیعة فقط من دون أن یکون ناظراً إلی الأفراد.

بل لا یکاد یمکن أن یکون دالّاً علی السریان فی الأفراد، ضرورة أنّ «البیع» مثلًا فی قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۲۵] اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم یوضع إلّالنفس الطبیعة والماهیّة، وأمّا الأفراد التی هی الوجودات المشخّصة بالتشخّصات الفردیّة فهی خارجة عمّا وضع له اسم الجنس، فلایمکن أن یکون دالّاً علیها، لا بالمطابقة ولا بالتضمّن، وکذلک الالتزام، لعدم کون الوجودات لازمة للطبیعة والماهیّة، ولذا قیل: الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی، لا موجودة ولا معدومة ولا أیّ شیء آخر.

والحاصل: أنّ مدلول المطلق لیس إلّانفس الطبیعة والماهیّة، فإذا تمّت مقدّمات الحکمة من کون المتکلّم عاقلًا مختاراً حکیماً فی مقام البیان ولم ینصب قرینة علی التقیید ولم یکن القدر المتیقّن فی مقام التخاطب یحکم العقل بأنّ الطبیعة تمام موضوع حکمه من دون دخل أمر آخر فیه، فیتمسّک به لنفی اعتبار ما شکّ فی اعتباره من القیود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۰

بیان مورد التزاحم

الثالث: أنّ التزاحم لیس بین الطبیعتین، بل بین بعض أفراد کلّ منهما مع بعض أفراد الآخر فی بعض الحالات، ألا تری أنّه لا تزاحم بین

الصلاة فی وقتها وبین الإزالة قبل وقت الصلاة، ولا بینها وبین إزالة النجاسة الحادثة بعد أدائها، ولا تزاحم أیضاً لو اشتغل بالصلاة حال کونه غیر ملتفت إلی تلوّث المسجد، نعم، المزاحمة متحقّقة بین الصلاة المقارنة لتلوّث المسجد حال کونه ملتفتاً إلیه، ولو کانت المزاحمة بین الطبیعتین لتحقّقت فی الفروض الثلاثة السابقة أیضاً.

إذا عرفت هذه الامور تبیّن لک أنّه لا تزاحم بین متعلّقی التکلیفین، لما ذکر من أنّ متعلّق الأحکام هو الطبائع من غیر أن تکون ساریةً فی أفرادها ومرآةً لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد لیس متعلّقاً للتکلیف، لا- مستقیماً ولا من جهة التمسّک بالإطلاق، وما هو متعلّقه وهو الطبائع فلا تزاحم بینها کی یضطرّ الآمر إلی تقیید الأمر بالمهمّ بعصیان الأمر بالأهمّ أو العزم علیه.

والحاصل: أنّ القائل بالترتّب إن أراد اشتراط الأمر بالمهمّ بأحدهما شرعاً فلا دلیل علیه من الکتاب والسنّة إثباتاً ولا هو معقول ثبوتاً.

وإن أراد الاشتراط عقلًا- کما هو ظاهر کلامه- بأن یقال: حیث إنّ کلّاً من الأهمّ والمهمّ ذو مصلحة ملزمة، ولکنّ المکلّف لا یتمکّن من الجمع بینهما فالعقل یحکم بأنّ الأمر بالأهمّ مطلق، وبالمهمّ مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ أو البناء علیه، فبطلانه یتّضح بتقدیم امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۱

هل للأحکام أربع مراحل؟

الأوّل: ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ لکلّ حکم مراحل أربعة: ۱- الاقتضاء، وهو کون العمل ذا مصلحة أو مفسدة مقتضیة للحکم، ۲- الإنشاء، وهو جعل الحکم وإنشائه من قبل المولی، ۳- الفعلیّة، وهی لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحکم وقدرته علی امتثاله، ۴- التنجّز، وهو استحقاق العقاب علی مخالفته.

وقد أنکر المشهور کون الاقتضاء والتنجّز من مراحل الحکم، لأنّ اشتمال العمل علی المصلحة أو المفسدة لیس مرتبة من مراتب الحکم، بل أمر مقتضٍ للحکم متقدّم علیه، وکذلک استحقاق العقوبة علی مخالفته، لکونه متأخّراً عن الحکم مترتّباً علیه عقلًا، لا مرحلة من مراحله شرعاً، ولکنّهم تسلّموا المرحلتین الوسطیین، وهما الإنشاء والفعلیّة.

ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله حول مراحل الحکم

ولکن سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنکر کونه ذا مرحلتین أیضاً.

وحاصل کلامه: أنّهم إن أرادوا بالحکم ما ورد فی الکتاب والسنّة من الخطابات المشتملة علی الأحکام وفعل المعصوم وتقریره فهی مشترکة بین العالم والجاهل والقادر والعاجز[۶۲۶]، ولا دلیل علی کونها مختصّة بالعالم القادر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۲

نعم، یستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال کونه جاهلًا بلزوم الإخفات أو بالعکس، أو قصّر حال کونه جاهلًا بلزوم الإتمام أو بالعکس، صحّت صلاته، وأمّا فی سائر الأحکام فلا دلیل علی اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من کون العلم والقدرة من الشرائط العقلیّة لجمیع التکالیف لیس بصحیح.

إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مکلّفان بالصلاة والصوم وغیرهما من الواجبات کالعالم والقادر؟!

قلت: نعم، غایة الأمر أنّ کلّاً من الجهل والعجز معذّر للعبد علی مخالفة التکلیف، فلا یستحقّ العقوبة علیها، ویؤیّده ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من أنّ العقاب بلا بیان قبیح عقلًا، ولو لم یکن التکلیف متوجّهاً إلی الجاهل لکان المناسب أن یقال: العقاب بلا تکلیف قبیح عقلًا.

وإن أرادوا به إرادة اللّه التشریعیّة یلزمهم القول بتغیّر إرادته تعالی بحسب حالات المکلّفین، ولا- یمکن الالتزام به حتّی فی إرادته التشریعیّة.

وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لكلّ حكم مرحلتين: الإنشاء، والفعليّة.

والذى نسمّيه حكماً إنشائياً أو شأنيّاً، هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل، سواء لم يعلن بين الناس أصلًا حتّى يأخذوه ويتمّ عليهم الحجّة، لمصالح فى إخفائه وتأخير إجرائه، كالأحكام التى بقيت مخزونة لدى وليّ العصر «عجّل اللَّه تعالى فرجه»، ويكون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضى العناية

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۳

الإلهيّة، كنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهى أحكام إنشائيّة فى زماننا وإذا بلغ وقت إجرائها تصير فعليّة، وهذا توجيه ما ورد من أنّه «عجّل اللَّه تعالى فرجه» يأتى بدين جديد، وإلّا ف «مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»[۶۲۷] و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ»[۶۲۸].

أو اعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق، ليلحقه التقييد والتخصيص بعده بدليل آخر، كالأحكام الكلّيّة التى تنشأ على الموضوعات ولا- تبقى على ما هى عليها فى مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيّدات والمخصّصات أحكام إنشائيّة بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص، وإن كانت فعليّات فى غير هذه الموارد.

والذى نسمّيه حكماً فعليّاً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجرائه وحان موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۶۲۹] بهذا العموم حكم إنشائى، وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلى، هذا هو المختار فى معنى إنشائيّة الحكم وفعليّته.

فتلخّص أنّ الأحكام منقسمة إلى حكم إنشائى، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً فى إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً فى إجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصىّ بعده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۴

وإلى حكم فعلى قد بيّن واوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلّف، وإن كان قاصراً عن إزاحة علّته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليّته ولا يمسّ بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائيّاً، لأنّ ذلك أشبه شىء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طروّ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرّ فى ذلك أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلّف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقّاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين، لعدم المخالفة عن عمد، وأمّا كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختصّ فعليّة الحكم بغير الجهّال وذوى الأعذار، فلا وجه له، وسيأتى أنّ الخطابات القانونيّة ليست مثل الخطابات الشخصيّة، فإنّ الثانية لا- يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى، فحينئذٍ فلا وقع للسؤال عن أنّ إسراء الحكم إلى العاجز والجاهل إسراء بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتّضح أنّ الفعليّة والشأنيّة بالمعنى المعروف من إنشائيّة الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليّته بالنسبة إلى مقابلاتها، ممّا لا أساس له، لأنّ الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فى جميعها، والتصرّف العقلى أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرّف العقل فى إرادة الشارع ولا فى حكمه، وسيأتى توضيحه.

وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة فى الكتاب والسنّة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهم، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۶۳۰]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۵

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعليّة والشأنيّة فى هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان

وإجرائه بين المكلّفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف[۶۳۱]، إنتهى كلامه قدس سره.

وحاصله: أنّ الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائى وفعلى، إلّاأنّ القول بكونها فعليّة فى حقّ العالم القادر وانشائيّة فى حقّ الجاهل والعاجز- كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية- غير صحيح.

هل الأحكام القانونيّة تنحلّ إلى خطابات شخصيّة[۶۳۲]؟

الثانى: أنّ كلّ حكم قانونى ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامّة المكلّفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعدّدهم.

ويشهد عليه أنّ التكاليف متوجّهة إلى العصاة كما هى متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصى، وحيث إنّ الأوامر والنواهى الشخصيّة لأجل الانبعاث والانزجار فهى مشروطة بعدم علم المولى بإتيان العبد المأمور به أو تركه المنهىّ عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهى فى البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهى حينئذٍ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه المأمور به أو ارتكابه المنهىّ عنه حتّى بعد الأمر والنهى، لما ذكر من لزوم اللغويّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۶

نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهى الشخصيّة الامتحانيّة والاعتذاريّة إلى العبد ولو مع علم الآمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقيبهما، وأمّا التكاليف الحقيقيّة التى تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقّق الغرض، لأنّهما يستلزمان اللغويّة كما ذكر.

فلايمكن لعلّام الغيوب أن يكلّف العاصى بخطاب شخصى حقيقى.

بخلاف الخطاب الواحد العامّ المتوجّه إلى جميع المكلّفين الذين منهم العصاة، لأنّه لا يكون مشروطاً بعدم علم الآمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكلّ أو الجلّ، فلو علم بإطاعة طائفة منهم وعصيان طائفة اخرى فلا ضير فى توجيه الخطاب إلى الكلّ، لعدم استلزامه اللغويّة.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد متوجّه إلى العموم، من دون أن ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة، بدليل شمولها للعاصين، مع أنّه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصيّة.

بل هى شاملة للكفّار أيضاً، بدليل ما ورد من أنّهم مكلّفون بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالاصول، مع أنّ الإشكال المتقدّم بالنسبة إلى العصاة جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصيّة.

لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامّة لجميع الناس كآية الحجّ[۶۳۳]، إلّاأنّ بعضها الآخر مختصّة بالمؤمنين كآيتى الصوم[۶۳۴] والوضوء[۶۳۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۷

فإنّه يقال: إنّ الأخبار تدلّ على كون الكفّار مكلّفين بجميع الفروع، فلابدّ حينئذٍ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب فى بعض الآيات إمّا للتجليل، أو لعلمه تعالى بأنّ هذا التكليف الشامل للكلّ لا يؤثّر إلّافى خصوصهم، أو لجهة اخرى.

وبالجملة: كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد كلّى لا ينحلّ إلى خطابات متعدّدة شخصيّة، بدليل شمولها للكفّار والعصاة.

حكم العلم الإجمالى الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر أنّ حكمهم بعدم منجّزيّة العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء- لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه-

صحیح لو کان الخطاب شخصیّاً قائماً بمخاطب واحد، فیستهجن خطابه بزجره مثلًا عن ارتکاب ما فی الإناء الموجود فی بلدة قاصیة، وأما إذا کان بطریق العموم- کما اخترناه- فیصحّ الخطاب لعامّة المکلّفین إن وجد ملاکه، أعنی الابتلاء، فی عدّة منهم کما فی المقام، ولذا نحن نلتزم بوجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة حتّی فیما إذا کان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

البحث حول توقّف الأحکام علی العلم والقدرة

الثالث: أنّ شرائط التکلیف العقلیّة کشرائطه الشرعیّة فی توقّفه علیها، إلّا أنّ الحاکم فی الاولی هو العقل وفی الثانیة هو الشرع، فمعنی کون العلم والقدرة شرطین لعامّة التکالیف حکم العقل بعدم ثبوتها إلّابعد تحقّقهما، مع أنّه لا ملاک لهذا الحکم العقلی، ضرورة أنّه لا یحکم إلّابقبح عقاب الجاهل علی مخالفته التکلیف المجهول کما تقدّمت الإشارة إلیه، فالعقل لا یحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۸

بقبح[۶۳۶] کون الجاهل مکلّفاً بتکلیف عامّ یشمله، بل بکونه معذوراً فی مخالفة التکلیف.

ویؤیّده قوله تعالی: «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا»[۶۳۷]، حیث إنّه نفی التعذیب عند عدم بعث الرسول لا التکلیف.

وکذلک الأمر بالنسبة إلی القدرة، فإنّ العقل لا یحکم بقبح تکلیف العاجز بنحو الخطاب العامّ، بل یحکم بقبح عقوبته علی ترک امتثاله.

بل لنا علی نفی شرطیّة کلّ من العلم والقدرة برهانان:

أمّا العلم فلأنّه لو کان شرطاً للتکالیف یلزم أوّلًا: تعطیل کتاب البراءة من المباحث الاصولیّة، حیث إنّ مجراها هو الشکّ فی التکلیف، وهو بناءً علی کون التکلیف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلی التمسّک بأصالة البراءة لنفی التکلیف فی مورد من موارد الشکّ فیه، وثانیاً: یلزم الدور بناءً علی ما تقدّم من عدم ثبوت مراتب للتکلیف[۶۳۸]، ضرورة أنّ التکلیف متوقّف علی العلم به، والعلم به متوقّف علی ثبوته فی الواقع، إذ المراد کون التکلیف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المرکّب کما لا یخفی، فلایمکن تقیید الحکم بالعلم به[۶۳۹].

وأمّا القدرة فلأنّها لو کانت شرطاً للتکلیف لما وجب علی العبد تحصیلها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۹

بل له أن یمنع من تحقّقها کسائر مقدّمات التکلیف، مع أنّ العبد إن کان متمکّناً من تحصیلها یجب علیه ذلک.

علی أنّهم قالوا بلزوم الاحتیاط عند الشکّ فی القدرة، مع أنّ الشکّ فی التکلیف مجری البراءة، فهذا دلیل علی أنّ الشکّ فیها لیس من قبیل الشکّ فی شرط الحکم الراجع إلی الشکّ فی نفس الحکم، بل الشاکّ فیها عالم بتوجّه التکلیف إلیه، لکنّه شاکّ فی کونه مأموناً علی مخالفته، فیجب علیه الاحتیاط.

والحاصل: أنّ ما هو المعروف من کون العلم والقدرة شرطین عقلیّین لعامّة التکالیف لیس بصحیح.

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة نقول:

لو کان مکلّفاً بتکلیف واحد معلوم له وکان قادراً علی امتثاله کما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاة والتفت إلی کونه متنجّساً وکان عالماً بوجوب تطهیر المسجد عن النجاسة وقادراً علیه فلا إشکال فی استحقاقه المثوبة علی الموافقة والعقوبة علی المخالفة، بخلاف ما إذا لم یلتفت إلیه، أو کان جاهلًا بوجوب التطهیر، أو عاجزاً عنه، فإنّه وإن کان مکلّفاً- لأجل الخطاب العامّ- فی هذه الصور أیضاً، إلّاأنّه معذور فی مخالفة التکلیف ولا یستحقّ العقوبة علیها.

ولو کان مکلّفاً بحکمین من جهة الخطاب العامّ من دون أن یکون أحدهما أهمّ من الآخر ولم یقدر إلّاعلی امتثال أحدهما، کما إذا لم یقدر إلّاعلی إنقاذ أحد الغریقین المحترمین، فلا إشکال فی کونه مخیّراً عقلًا بینهما، فإن صرف قدرته فی إنقاذ أحدهما فهو یستحقّ

الثواب علیه ولا یستحقّ العقاب علی ترک الآخر، وأمّا إذا ترک الجمیع فلا إشکال فی أصل استحقاقه العقوبة، إنّما الإشکال فی کونه مستحقّاً لعقاب واحد أو عقابین:

الظاهر هو الثانی، لأنّه کان قادراً علی الامتثال بالنسبة إلی کلّ واحد من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶۰

التکلیفین، فترکه اختیاراً، والجمع بینهما وإن لم یکن مقدوراً له، إلّاأنّ عنوان «الجمع» لیس متعلّقاً للتکلیف، بل المتعلّق إنقاذ زید من دون ملاحظة إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظة إنقاذ زید، فکلّ من الإنقاذین واجب، لا الجمع بینهما.

کما أنّه لو صرف قدرته فی عمل ثالث محرّم یستحقّ ثلاث عقوبات:

إحداها علی ارتکاب الحرام، والاخریین علی ترک الواجبین.

ولو کان أحد الحکمین أهمّ من الآخر ولم یقدر إلّاعلی امتثال أحدهما، کما إذا التفت إلی أنّ رجلًا مؤمناً مشرف علی الغرق فی حال ضیق وقت الصلاة، فالعقل یحکم بلزوم رعایة الأهمّ وکونه معذوراً فی ترک المهمّ، فلو أنقذ الغریق فی المثال یستحقّ المثوبة علیه ولا یستحقّ العقوبة علی ترک الصلاة.

ولو أتی بالمهمّ وترک الأهمّ- کما هو المفروض فی المتنازع فیه- فصلّی وترک الإنقاذ فصلاته صحیحة حتّی علی القول بتوقّف صحّة العبادات علی الأمر، من دون أن نضطرّ إلی القول بالترتّب واشتراط الأمر بالمهمّ بعصیان الأمر بالأهمّ أو العزم علیه، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة فی عرض تعلّق الأمر بالإنقاذ من دون أن یتأخّر رتبةً عنه، لما عرفت من أنّ التکالیف متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا تضادّ بین الطبائع، بل بین الأفراد فی بعض الحالات، ومن أنّ کلّاً من الخطابات العامّة خطاب واحد شامل لجمیع الناس، سواء کان مؤمناً أم کافراً، مطیعاً أم عاصیاً، عالماً أم جاهلًا، قادراً أم عاجزاً، فهو مکلّف فی‌المثال المتقدّم بتکلیفین: إنقاذ الغریق وإقامة الصلاة، لکنّه لو اختار الأهمّ لحکم العقل بمعذوریّته فی ترک المهمّ، بخلاف العکس الذی هو محلّ النزاع، فإنّه یستحقّ العقوبة علی ترک الأهمّ الذی هو الإنقاذ، لکن صلاته صحیحة حتّی علی القول بتوقّف صحّتها علی الأمر، لکونها مأموراً بها فی عرض کون الإنقاذ مأموراً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶۱

به، لا فی الرتبة المتأخّرة عنه کما یقول القائل بالترتّب.

إن قلت: کیف یکون الأمران فی رتبة واحدة، مع أنّ أحدهما تعلّق بالأهمّ والآخر بالمهمّ؟

قلت: اختلاف المتعلّقین فی الأهمّیّة والمهمّیّة لا یوجب تغایر الأمرین فی الرتبة، ولذا أنکر الترتّب بعضهم- کالمحقّق الخراسانی رحمه الله- مع کونه ملتفتاً إلی‌أنّ أحد المتعلّقین أهمّ من الآخر، بل القائل بالترتّب أیضاً لا یستند إلی‌مسألة الأهمّیّة والمهمّیّة، بل إلی أنّ وجوب الأهمّ مطلق ووجوب المهمّ مشروط بشرط متأخّر عن الأمر بالأهمّ، وقد عرفت أنّ کلیهما واجبان مطلقان وفی عرض واحد.

ثمّ إنّا نوافق القائلین بالترتّب فی استحقاق العبد لعقوبتین فی صورة مخالفته الأمرین، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال:

ثمّ إنّه لا أظنّ أن یلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورة مخالفة الأمرین لعقوبتین، ضرورة قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد، ولذا کان سیّدنا الاستاذ[۶۴۰] قدس سره لا یلتزم به علی ما هو ببالی وکنّا نورد به علی الترتّب وکان بصدد تصحیحه[۶۴۱]، إنتهی.

هذا حاصل طریقتنا فی مسألة الترتّب.

البحث حول الترتّب علی مسلک المشهور

ولا بأس بأن نبحث اختصاراً فی هذه المسألة علی طریقة المشهور القائلین بانحلال الخطابات العامّة إلی خطابات شخصیّة، وباشتراط التکالیف بالعلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶۲

والقدرة عقلًا، فنقول:

ینبغی أن نتکلّم هاهنا فی مقامین:

المقام الأوّل: فی إمکان الترتّب ثبوتاً

قالوا فی تصویره: إنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ أو العزم علیه، وهما متأخّران رتبةً عن نفس الأمر بالأهمّ، فالأمر بالمهمّ الذی هو مشروط بهما متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتین.

واستدلّوا علی تأخّر رتبة عصیان الأمر بالأهمّ عنه بأنّ العصیان نقیض الإطاعة، فهما فی رتبة واحدة، ولا ریب فی تأخّر الإطاعة رتبةً عن الأمر، لأنّها عبارة عن إتیان المأمور به بما هو مأمور به.

وفیه أوّلًا: أنّ العصیان عبارة عن ترک المأمور به، فهو أمر عدمی، فلایمکن أن یحکم علیه بأنّه فی رتبة الإطاعة أو متأخّر عن الأمر، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وثانیاً: أنّ للرتب العقلیّة ملاکات خاصّة کما تقدّم، وربما یکون الملاک موجوداً فی شیء دون متّحده فی الرتبة، ألا تری أنّ المعلولین لعلّة واحدة یتّحدان فی الرتبة، ومع ذلک لو کان أحدهما علّة لشیء آخر یکون مقدّماً علیه رتبةً، لمکان العلّیّة والمعلولیّة، دون المعلول الآخر الذی یتّحد معه فی الرتبة، لفقدان ملاک التقدّم فیه، بناءً علی هذا سلّمنا تأخّر رتبة الإطاعة عن الأمر واتّحادها رتبةً مع العصیان الذی هو نقیضها، ولکن هذا لا یستلزم تأخّر رتبة العصیان عن الأمر، لما عرفت من أنّ تقدّم وتأخّر أحد المتّحدین فی الرتبة عن شیء لا یستلزم أن یکون المتّحد الآخر أیضاً کذلک لو لم یکن فیه ملاک التقدّم والتأخّر عقلًا، والعصیان فاقد لملاک التأخّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶۳

عن الأمر، لأنّه عبارة عن ترک المأمور به بأیّ داعٍ کان، فربما کان ترکه لأجل الکسل ونحوه لا لأجل کونه متعلّقاً للأمر حتّی یکون رتبة العصیان متأخّرةً عن رتبة الأمر، وثالثاً: لا یمکن أن یکون العصیان شرطاً لشیء، لأنّه أمر عدمی کما عرفت، ولابدّ من أن یکون الشرط أمراً وجودیّاً، فکیف یمکن أن یکون عصیان الأمر بالأهمّ شرطاً لتحقّق الأمر بالمهمّ ومؤثّراً فیه؟!

المقام الثانی: فی البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات

سلّمنا إمکان تصویر الترتّب ثبوتاً، إلّاأنّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.

توضیح ذلک: أنّ غرض القائلین بالترتّب إنّما هو رفع استحالة طلب الضدّین فی زمان واحد بجعل الأهمّ واجباً مطلقاً والمهمّ مشروطاً، ولا یوصلهم القول بالترتّب إلی هذا الغرض، لأنّ الشرط إن کان نفس العصیان بنحو الشرط المتأخّر[۶۴۲]، أو العزم علیه[۶۴۳] بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهمّ لم یسقط فی ظرف تحقّق شرط الأمر بالمهمّ، فیجتمع الأمران فی زمان واحد، وهو مستحیل[۶۴۴]، کما إذا کانا واجبین مطلقین، لأنّ ملاک الاستحالة هناک إنّما هو عدم قدرة العبد علی الإتیان بهما معاً، وهو متحقّق هاهنا أیضاً، وإن کان الشرط هو العصیان بنحو الشرط المقارن، بمعنی أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ خارجاً ویتحقّق مقارناً معه لا متقدّماً علیه، فالعصیان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶۴

الخارجی یوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه فی ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ[۶۴۵].

وبعبارة اخری: لنا شیء واحد لو تحقّق لتحقّق عقیبه الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصیان، فلیس لنا زمان واحد تعلّق فیه الطلب بالضدّین لکی یقال: یمکن تصحیحه بالترتّب کما هو غرض القائلین به.

والحاصل: أنّ ما يكون من قبيل الجمع بين طلب الضدّين فى زمان واحد فهو مستحيل، وما ليس بمستحيل فليس منه، فأين رفع استحالة طلبهما فى زمان واحد بالترتّب كما هو غرض القائل به؟!

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله من القائلين بالترتّب.

واستدلّ عليه بأنّ لنا فروعاً كثيرة فى الفقه لا يمكن تصحيحها إلّابه، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

وبملاحظة جميع ما قدّمناه حول مسألة الترتّب يمكن الجواب عمّا ذكره من الفروع، ولكن لا بأس بذكر ما هو أهمّها والجواب عنه.

وقبل ذلك نقدّم اموراً كى يتّضح الحال فى جميع تلك الفروع:

الأوّل: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا كان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين فى

زمان واحد، فلو كان قادراً على إقامة الصلاة وتطهير المسجد مثلًا معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتّب، فلابدّ من ملاحظة هذا الأمر فى كلّ فرع فقهى يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتّب.

الثانى: أنّ مورده ما إذا كان الأمران متّحدين زماناً مختلفين رتبةً، فلو لم يجتمعا فى زمان واحد، كوجوب التوبة المتفرّع على عصيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتّب، لأنّ التوبة لا تجب إلّابعد العصيان خارجاً الموجب لسقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران فى آن واحد.

الثالث: أنّ الفروع الفقهيّة التى تذكر لإثبات الترتّب لابدّ من أن تكون من الفروع المسلّمة المجمع عليها، وأمّا إن كان من المسائل الخلافيّة فلمنكر الترتّب عدم قبولها.

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ أهمّ ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتّب فى الشريعة هو ما إذا حرّمت الإقامة فى بلد على المسافر[۶۴۶]، فإنّه لو عصى وأقام فيه يجب عليه الصيام والإتمام، فوجوبهما مترتّب على عصيان التكليف الأوّل[۶۴۷].

وفيه: أنّ وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمة، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشرة أيّام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاة رباعيّة واحدة، مع أنّه لم تتحقّق إقامة العشرة، فوجوبهما مترتّب على قصد الإقامة لا على نفسها.

نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إنّ

وجوب الصيام والإتمام مترتّب عليه.

ولكنّه أيضاً ليس مصداقاً لمسألة الترتّب، لأنّ وجوب[۶۴۸] الوفاء بالنذر سقط بمجرّد قصد الإقامة، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران فى زمان واحد، على أنّا لا نسلّم ترتّب وجوب الصيام والإتمام على عصيان تكليف آخر، كوجوب التوبة[۶۴۹]، ضرورة أنّهما يجبان على كلّ من قصد الإقامة، سواء كان هذا القصد محرّماً عليه كما فى المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غاية الأمر أنّ ما يتوقّف عليه وجوبهما- وهو قصد الإقامة- مصداق للعصيان بالنسبة إلى خصوص هذا الشخص فقط.

خلاصة البحث

وحاصل جميع ما تقدّم فى مسألة الضدّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه مطلقاً، وبعدما عرفت من أنّ الثمرة العامّة المترتّبة على هذا البحث هى حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عبادة أم لا، لا نحتاج إلى‌الثمرة المعروفة، أعنى فساد العبادة المضادّة

للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصحّتها بناءً على عدمه، بل لا تترتّب هذه الثمرة عليه، لما عرفت من كون الصلاة صحيحة حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشيخ البهائى رحمه الله ترتّب الثمرة بوجه آخر، وهو أنّ الصلاة تكون فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعدم تعلّق الأمر بها، وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على الأمر، بل يكفى فيها مجرّد المحبوبيّة والرجحان، بل قد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۶۷

عرفت أنّ الأمر تعلّق بها أيضاً فى عرض تعلّق الأمر بالأهمّ لا فى رتبة متأخّرة عنه، بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكثّرة شخصيّة وعدم تقيّد التكاليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً وأنّه لا دليل عليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام فى مسألة الضدّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۶۹

فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السادس‌فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

اشارة

ذهب أكثر مخالفينا إلى الجواز، وأصحابنا الإماميّة إلى عدمه.

تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض فى المسألة ينبغى تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا ريب فى أنّ المراد بالجواز فى عنوان المسألة هو الإمكان لا الإباحة الشرعيّة، ولكن كونه بمعنى الإمكان الذاتى[۶۵۰] بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام، لأنّ البحث عنه ليس من شأن الاصولى، بل من شأن الفيلسوف كما لا يخفى، بل يرد عليه- سواء كان بمعنى الإمكان الذاتى أو الوقوعى- أنّه لا يناسب قولهم: «مع العلم بانتفاء شرطه» ضرورة أنّه لا دخل للعلم والجهل فى الاستحالة والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مستحيلًا بسبب علم الآمر بانتفاء شرطه، وإن كان مستحيلًا كان كذلك حتّى مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به فى الإمكان والاستحالة، وأيضاً لا مجال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۰

للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ضرورة أنّ انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء العلّة التامّة، واستحالة تحقّق الأمر مع عدم علّته التامّة بيّنة لا ينبغى أن يبحث فيها.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

وقام المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاستخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبة الإنشاء منه، ومن الضمير الراجع إليه مرتبة فعليّته، فيكون النزاع فى جواز إنشاء الأمر مع علم الآمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعليّة، لعدم شرطه.

ثمّ ذهب إلى جواز ذلك، لأنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدّاً حقيقةً، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك[۶۵۱].

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّه صحیح بناءً علی کون الأمر فی کلّ تکلیف ذا مرحلتین، وقد عرفت إنکاره من قبل الإمام قدس سره، بل الأحکام علی قسمین: بعضها فعلی، وبعضها إنشائی، لا أنّ کلّ حکم ذو مرحلتین: الإنشاء والفعلیّة.

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

نعم، یمکن الاستخدام بوجه آخر، وهو أن یکون المراد من الضمیر، المأمور به لا الأمر، وعلیه یرجع النزاع إلی الاختلاف المعروف بین الأشاعرة والعدلیّة، من إمکان التکلیف بالمحال واستحالته، بعد اتّفاقهم علی امتناع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۱

التکلیف المحال.

وبناءً علی التحقیق المتقدّم منّا فی مسألة الترتّب من عدم انحلال الخطاب العامّ إلی خطابات شخصیّة فلا إشکال فی جواز توجیه الأمر إلی عامّة المکلّفین إذا کان شرائط الامتثال متوفّرة عند أکثرهم، وإن کان الآمر عالماً بکون بعضهم فاقدین لشرط أو أکثر، غایة الأمر أنّهم لا یستحقّون العقوبة علی مخالفته.

نعم، لو کان الخطاب شخصیّاً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامّة، أو کان الأکثر فاقدین لشرائط امتثال المأمور به فلم یجز، لکونه تکلیفاً بالمحال، وصدوره من الحکیم محال عقلًا، کالتکلیف المحال، ولا یعبأ إلی رأی الأشاعرة بالجواز، فإنّهم نبذوا حکم عقولهم وراء ظهورهم کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۳

فی تعلّق الأوامر والنواهی بالطبائع أو الأفراد

الفصل السابع فی تعلّق الأوامر والنواهی بالطبائع أو الأفراد

تحریر محلّ النزاع

وفی تحریر محلّ البحث احتمالات:

الأوّل: أن یکون البحث متفرّعاً علی مسألة أصالة الوجود والماهیّة، فلا محالة یکون المراد بالأفراد وجودات الطبیعة والماهیّة، فیرجع النزاع إلی أنّ الأوامر والنواهی هل تکون متعلّقة بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصالة الماهیّة ذهب إلی الأوّل، ومن قال بأصالة الوجود ذهب إلی الثانی[۶۵۲].

ویبعّده أوّلًا: أنّ الفرد عبارة عن الوجود المتشخّص بالتشخّصات الفردیّة، لا مجرّد الوجود، فلو کان مرادهم هذا الاحتمال لعبّروا بکلمة «الوجودات» لا بکلمة «الأفراد»، وثانیاً: أنّ کون المسألة متفرّعة علی اختلاف الفلاسفة فی مسألة أصالة الوجود والماهیّة، خلاف ظاهر کلماتهم، فإنّ ظاهرها کونها مسألةً اصولیّة مستقلّة، لا متفرّعة علی مسألة فلسفیّة، علی أنّ تفرّعها علیها یستلزم أن یذهب إلی التعلّق بالطبائع کلّ من ذهب إلی أصالة الماهیّة، وإلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۴

التعلّق بالأفراد کلّ من ذهب إلی أصالة الوجود، والأمر لیس کذلک کما صرّح به المحقّق الخراسانی رحمه الله.

الثانی: أن یکون هذا النزاع مبتنیاً علی النزاع المعروف فی الفلسفة والمنطق، من أنّ الطبیعی هل له وجود فی الخارج سوی وجود أفراده أم لا، وبعبارة اخری: هل نسبته إلی الأفراد کنسبة الأب الواحد إلی الأبناء، أو کنسبة الآباء إلی الأبناء؟

وفیه أوّلًا: ما عرفت من کون هذا البحث بحثاً مستقلّاً اصولیاً لا مبنیّاً علی بحث آخر مدوّن فی علم آخر، وثانیاً: أنّه یستلزم أن یذهب الرجل الهمدانی وأتباعه- الذین قالوا بکون الطبیعی موجوداً فی الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إلیها کنسبة الأب الواحد إلی الأبناء- إلی‌التعلّق بالطبائع، وغیرهم- الذین قالوا بکونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إلیها کنسبة الآباء إلی الأبناء- إلی التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر لیس کذلک، فإنّ المشهور ذهب هناک إلی کونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلی‌التعلّق بالطبائع بعکس ما یقتضیه هذا الاحتمال.

الثالث: أن یکون النزاع ناشئاً عن بحث لغوی، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلی‌کون الوضع والموضوع له فیها عامّین قال بتعلّق الأوامر والنواهی بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهیّة والطبیعة، ومن ذهب إلی کون الوضع فیها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفیه أوّلًا: أنّ المستفاد من مطاوی کلماتهم أنّ النزاع عقلی لا لغوی، وثانیاً: أنّ أحداً من طرفی التنازع ما أشار إلی مسألة الوضع، مع أنّه لو کان النزاع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۵

متفرّعاً علی تلک المسألة لاستند القائل بالتعلّق بالطبائع فی استدلالاته علی کون الموضوع له عامّاً، والقائل بالتعلّق بالأفراد علی کونه خاصّاً، وثالثاً: أنّ القول بکون الموضوع له فی أسماء الأجناس خاصّاً یستلزم أن لا یکون للوضع العامّ والموضوع له العامّ مصداق بیّن، فإنّ مصداقه البارز هو اسم الجنس.

أضف إلی ذلک کلّه ما تقدّم منّا فی مبحث الوضع من أنّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غیر ممکن، بل الممکن عکسه، خلافاً لما هو المشهور بینهم، فبناءً علی ما اخترناه، ابتناء هذا البحث علی مسألة الوضع یستلزم أن یکون النزاع فی أمرٍ أحد طرفیه غیر معقول.

الرابع: أن یکون النزاع مبنیّاً علی اختلاف آخر فی مادّة الأمر، وتوضیحه یستدعی تقدیم أمرین:

أ- ادّعی السکّاکی قیام الإجماع علی أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوین لا یدلّ إلّاعلی الماهیّة والطبیعة.

ب- ذهب المشهور إلی کون المصدر مادّة للمشتقّات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصدر وإن لم یدلّ إلّاعلی الماهیّة بناءً علی الإجماع الذی نقله السکّاکی، إلّاأنّ بعضهم قالوا بأنّه اشرب فیه الوجود[۶۵۳] فیما إذا کان معروضاً لهیئة الأمر والنهی[۶۵۴]، وأنکر آخرون ذلک، فقالوا: لا فرق بین المصدر الذی جعل مادّة لهاتین الهیئتین وغیره، فکما أنّ غیر المعروض لهما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۶

لا یدلّ علی الوجود، بل علی الماهیّة فقط، فکذلک المعروض لهما.

فمن ذهب إلی الأوّل قال بتعلّق الأوامر والنواهی بالأفراد، ومن ذهب إلی الثانی قال بتعلّقهما بالطبائع.

وفیه أوّلًا: أنّا نمنع کون المصدر مادّة للمشتقّات، بل هو أیضاً مثلها مرکّب من مادّة وهیئة، ولکلّ منهما معنی خاصّ کما تقدّم ذلک فی بعض المباحث السابقة.

وثانیاً: أنّه یستلزم أن لا یجری النزاع إلّافی خصوص الأحکام المستفادة من صیغتی الأمر والنهی، مع أنّه أعمّ منها ومن الأحکام المستفادة من الألفاظ الاخر، کقوله تعالی: «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَ ...»[۶۵۵] و «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۶۵۶] و «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ»[۶۵۷] ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهی فی عنوان البحث إلّاأنّ مرادهم بهما جمیع الأحکام[۶۵۸]، لا خصوص ما یستفاد منهما کما لا یخفی.

وثالثاً: أنّه یستلزم کون النزاع متفرّعاً علی مسألة لغویّة کالاحتمال الثالث، وهی أنّ الواضع هل اعتبر الوجود فی المصدر الذی یکون مادّة للأمر والنهی أو لا، فالنزاع مبنیّ علی‌بحث لغوی‌وضعی، وقد عرفت کونه بحثاً عقلیّاً صرفاً.

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی تحریر محلّ النزاع

الخامس: ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ المراد بالطبائع وجودها السعیّ، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشخّصاتها الفردیّة بحیث تکون التشخّصات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۷

أیضاً مطلوبة[۶۵۹].

والذی دفعه علی إضافة کلمة «الوجود» وتفسیر التعلّق بالطبائع بالتعلّق بوجودها إنّما هو قول الحکماء: «الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی، لا مطلوبة ولا غیر مطلوبة»، فلا یمکن تعلّق الطلب بها کی تصیر مطلوبة، فلابدّ من تعلّقه بوجودها السعیّ.

نقد ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّه خلط- کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[۶۶۰]- بین مقام الذات والذاتیّات وبین الخارج، فإنّ تلک القاعدة المسلّمة الفلسفیّة مربوطة بمقام ذات الماهیّة، بمعنی أنّها فی ذاتها لیست إلّانفسها، لا تکون مطلوبة ولا غیر مطلوبة ولا أیّ شیء آخر، أی لا تکون المطلوبیّة ولا عدمها عین ذات الماهیّة ولا جزءً منها، ولکنّها لا تخلو من إحداهما خارجاً، لأنّ ارتفاع النقیضین فی ظرف الخارج محال، وبعبارة اخری: المطلوبیّة لیست ذاتیّة للماهیّة، لکنّها قد تعرضها فتتّصف الماهیّة بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی» یکون بمعنی أنّه لا تحمل علیها المطلوبیّة ولا غیرها بالحمل الأوّلی، فلا یقال: «الصلاة مطلوبة» أو «غیر مطلوبة» بالحمل الأوّلی، لأنّ هذا الحمل حاکٍ عن الاتّحاد بین الموضوع والمحمول بحسب الماهیّة[۶۶۱]، وهو منتفٍ هاهنا، لکنّه لیس بمعنی عدم إمکان حمل المطلوبیّة علیها بالحمل الشائع الذی ملاکه الاتّحاد بحسب الوجود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۸

ومن قال بتعلّق الأوامر والنواهی بالطبائع لا یرید أنّها مطلوبة فی مقام ذاتها وبالحمل الأوّلی، بل یرید کونها کذلک خارجاً وبالحمل الشائع کما لا یخفی.

علی أنّ کلامه رحمه الله متضمّن لتناقض ظاهر؛ لأنّ استناده لما ذهب إلیه من توسیط الوجود بین الطلب والماهیّة بما ذکره الفلاسفة من أنّ «الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی» یقتضی بطلان إضافة الوجود أیضاً إلیها، لأنّ الماهیّة من حیث هی کما لا تکون مطلوبة ولا غیر مطلوبة، کذلک لا تکون موجودة ولا غیر موجودة کما اعترف به المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً، فلا وجه للجمع بین قولنا: الماهیّة من حیث هی لیست موجودة ولا معدومة، وبین قولنا: الماهیّة موجودة، إلّامسألة الاختلاف فی الحمل، وبها یمکن أیضاً الجمع بین عدم کون الماهیّة من حیث هی مطلوبة ولا غیر مطلوبة، وبین کونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلین بتعلّق الأحکام بالطبائع علی توسیط الوجود بینهما.

بیان الحقّ فی تحریر محلّ النزاع

فالحقّ أنّ المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع[۶۶۲].

إن قلت: تفسیر الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر کما تقدّم فی ردّ الاحتمال الأوّل، لأنّ الفرد عبارة عن وجود الطبیعة المتشخّص بالتشخّصات الفردیّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۷۹

والوجود لا یحکی عن التشخّصات، بل هو عبارة عن مجرّد وجود الطبیعة[۶۶۳].

قلت: نعم، لكنّه لابدّ من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ القول بكون العوارض المشخّصة كخصوصيّات الزمان والمكان والهيئة وغيرها أيضاً مطلوبة واضح البطلان، فلا يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا فى أمرٍ أحد طرفيه ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ النزاع فى أنّ الأوامر والنواهى هل تعلّقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

ما تقتضيه القواعد فى المسألة

ولا يخفى أنّهم اتّفقوا على أنّ القواعد تقتضى كونها متعلّقة بالطبائع، فإنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۶۶۴] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۶۶۵] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۶۶۶] و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ»[۶۶۷] وأمثالها ظاهرة فى التعلّق بالطبائع؛ إلّاأنّ القائلين بالتعلّق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:

أحدهما: ما تمسّك به المحقّق الخراسانى رحمه الله لتوسيط الوجود بين الطلب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸۰

والطبائع، من قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى لا مطلوبة ولا غير مطلوبة». وقد عرفت جوابه.

الثانى: أنّ المحصّل لغرض المولى إنّما هو وجود الطبيعة خارجاً، إذ لايشتمل غيره على الآثار المترقّبة من المأمور به، ضرورة أنّ الصلاة الموجودة ناهية عن الفحشاء والمنكر وقربان كلّ تقىّ، فيعلم أنّ الأوامر والنواهى وإن تعلّقت ظاهراً بالطبائع، إلّاأنّها فى الواقع متعلّقة بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلّابها.

وفيه أوّلًا: أنّك قد عرفت أنّ النزاع مستقلّ عن مسألة أصالة الوجود والماهيّة، مع أنّ صحّة هذا الوجه مبتنية على القول بأصالة الوجود، وإلّا فللقائل بأصالة الماهيّة أن يعكس الأمر ويقول: إنّ الماهيّة هى محصّلة لغرض المولى، والآثار المترقّبة من المأمور به لها، لا للوجود الذى هو أمر اعتبارى.

وثانياً: أنّهم لو أرادوا تعلّق الأوامر والنواهى بالوجود الذهنى الذى هو مفهوم كلّى للوجود فلا وجه للعدول من «الطبيعة» إليه، ضرورة أنّه أيضاً لا يحصّل غرض المولى، ولا يترتّب عليه الآثار، وإن أرادوا تعلّقها بالوجود الخارجى فهو غير معقول، لأنّ الأحكام بالنسبة إلى متعلّقاتها كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما أنّ ثبوت العرض متوقّف على ثبوت المعروض قبله[۶۶۸]، فكذلك الحكم لا يثبت إلّابعد ثبوت متعلّقه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وحينئذٍ فلو تعلّق التكليف بالوجود الثابت فى الخارج كان من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال على الحكيم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸۱

ولا ينحلّ الإشكال بتبديل الوجود بالإيجاد- كما ارتكبه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۶۶۹]- إذ لا فرق بين الوجود والإيجاد إلّابالاعتبار[۶۷۰].

فوجود المأمور به فى الخارج موجب لسقوط التكليف، لا ثبوته، وبعبارة اخرى: لنا مقامان: مقام جعل التكليف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه، ففى مقام العمل والإجراء لابدّ من تحقّق المأمور به فى الخارج، وأمّا فى ظرف التقنين وجعل التكليف الذى هو متقدّم على ظرف الإجراء فلا شىء يصلح أن يكون متعلّقاً له إلّاالماهيّة والطبيعة.

والحاصل: أنّ النزاع إنّما هو فى أنّ الأوامر والنواهى هل تتعلّق بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟ والحقّ هو الأوّل، لظهور الأدلّة فيه، من دون قرينة فى البين تلزمنا على ارتكاب خلاف الظاهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸۳

فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

الفصل الثامن‌فی بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

اشارة

اختلفوا فی أنّ الوجوب إذا نسخ فهل یبقی الجواز بالمعنی الأعمّ أم لا؟

البحث فی إمکان البقاء واستحالته

وینبغی أن نبحث قبل مقام الإثبات فی إمکانه بحسب مقام الثبوت، فنقول:

ذهب بعضهم إلی کون الوجوب مرکّباً من الإذن فی الفعل والمنع من الترک، (فی مکن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.

ولکنّ الحقّ أنّ الأحکام لیست مرکّبة، فالوجوب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة الحتمیّة، والاستحباب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة غیر الحتمیّة، وعلی هذا القیاس سائر الأحکام.

إن قلت: الفرق بین الوجوب والاستحباب بالشدّة والضعف، إذ الأوّل هو البعث الشدید، والثانی هو البعث الضعیف[۶۷۱]، فکلّ منهما یکون مرکّباً من جنس وفصل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۴

قلت: کلّا، فإنّ ما به الامتیاز فی التشکیک بالشدّة والضعف عین ما به الاشتراک لا غیره، فإنّ کلّاً من البعث الشدید والضعیف مرتبة خاصّة من البعث، وشدّته وضعفه أیضاً فی نفس البعث لا فی غیره، فلیس الوجوب والندب مرکّباً من البعث وشیء آخر باسم الشدّة فی الأوّل والضعف فی الثانی، کما أنّ الوجود أمرٌ بسیط، وما به الامتیاز فی الوجود الشدید والضعیف یرجع إلی ما به الاشتراک، فکما أنّ خصوصیّة شیء من مراتب الوجود لیست جزءاً مقوّماً له کی یلزم ترکّبه، فکذلک الأمر فی خصوصیّات مراتب البعث، فأین ترکّبه من جنس وفصل؟

لا یقال: إنکار دلالة الوجوب علی الجواز أو الرجحان من قبیل إنکار البدیهیّات، ضرورة أنّ الشیء إذا کان واجباً علینا کنّا مأذونین فی فعله وکان فعله راجحاً لنا.

فإنّه یقال: نعم، ولکن دلالته علیهما لیست بنحو المطابقة ولا التضمّن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب یرتفع لازماه[۶۷۲] أیضاً، لعدم إمکان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم.

والحاصل: أنّه لا یمکن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

البحث حول ما یقتضیه الأدلّة فی المقام

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة، فالتعبیر عن عنوان البحث بما فی الکفایة من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدلیل الناسخ ولا المنسوخ علی بقاء الجواز»[۶۷۳] لیس بصحیح، إذ لم یتوهّم أحد دلالة کلّ من دلیل الناسخ أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۵

المنسوخ مستقلّاً علی بقاء الجواز، ولا مجال لتوهّمها، فلابدّ من تصحیح العنوان بأنّهم اختلفوا فی أنّ ملاحظة کلا الدلیلین والجمع بینهما هل یقتضی بقاء الجواز أم لا؟

ربما یقال: نعم، بقیاس المقام علی موارد حمل الأمر علی الاستحباب فیما إذا ورد نصّ علی عدم الوجوب، کما إذا ورد «صلّ صلاة الجمعة» وورد فی دلیل آخر «لا تجب صلاة الجمعة»، فکما أنّ الأمر فی الدلیل الأوّل یحمل علی الاستحباب بقرینة الدلیل الثانی،

فکذلک الأمر فی باب النسخ، لأنّ دلیل المنسوخ کما یدلّ علی الوجوب یدلّ علی الجواز والرجحان أیضاً، فإذا سقطت دلالته بالنسبة إلی الوجوب بقیت بالنسبة إلی الجواز، بل بالنسبة إلی الرجحان أیضاً.

وفیه: أنّهما أمران التزامیّان عقلیّان[۶۷۴] کما عرفت، فکیف یمکن بقائهما بعد زوال الدلالة علی ملزومهما؟!

ولا یصحّ قیاس المقام علی مسألة حمل الأمر علی الاستحباب بملاحظة الدلیل الدالّ علی عدم الوجوب، لأنّ هذا الدلیل بناءً علی کون الأمر حقیقةً فی خصوص الوجوب ومجازاً فی غیره قرینة علی إرادة المعنی المجازی من أوّل الأمر، وبناءً علی ما اخترناه من کونه بمعنی البعث والتحریک الاعتباری الشامل للوجوب والندب کلیهما، فالدلیل الدالّ علی عدم الوجوب قرینة علی ترخیص المولی فی ترک ما أمر به، فإنّ الأمر وإن لم یکن عندنا حقیقةً فی خصوص الوجوب، إلّاأنّ جواز ترک المأمور به یحتاج إلی ترخیص المولی الآمر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۶

وبالجملة: الجمع بین الدلیلین فی مثل «صلِّ صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» یقتضی أن یکون الأمر فی الدلیل الأوّل مستعملًا فی الاستحباب من أوّل الأمر، سواء قلنا بکونه حقیقةً فیه أیضاً کما هو الحقّ، أم مجازاً.

بخلاف المقام الذی ارید فیه من الدلیل الأوّل الوجوب قطعاً، لکنّ الدلیل الثانی ینسخه ویزیل امتداده، وبه یزول الجواز والرجحان اللذان کانا من اللوازم العقلیّة للوجوب، فلا معنی للقول باقتضاء الجمع بین الدلیلین بقاء الجواز أو الرجحان.

ثمّ إنّ بعضهم تمسّک لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الکلّی، وهو ما إذا شکّ فی بقاء الکلّی لأجل الشکّ فی حدوث فرد منه مقارناً لارتفاع فرده الآخر[۶۷۵].

وفیه أوّلًا: أنّ جریان الاستصحاب فی هذا القسم من الکلّی مختلف فیه، فذهب بعضهم إلی جریانه مطلقاً، وبعض آخر إلی عدمه کذلک، وفصّل ثالث- کالشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله- بین ما یتسامح فی العرف، فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشدید فی محلّ وشکّ فی تبدّله إلی البیاض أو إلی سواد أضعف من الأوّل، فیستصحب، وبین غیره، فلایستصحب[۶۷۶].

وثانیاً: أنّ الجواز بالمعنی الأعمّ لیس حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، أمّا عدم کونه موضوعاً کذلک فواضح، وأمّا عدم کونه حکماً شرعیّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۷

فلما عرفت من کونه مدلولًا التزامیّاً، لا مطابقیّاً، ولا تضمنیّاً، والحاکم فی الدلالات الالتزامیّة هو العقل، ولو کان حکماً شرعیّاً لکان الشیء الواجب مثلًا محکوماً بحکمین شرعیّین: الوجوب والجواز، وهو ضروری البطلان.

والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غیر معقول ثبوتاً، وعلی فرض الإمکان فلا دلیل علیه إثباتاً، فلابدّ من الرجوع إلی الاصول العملیّة الجاریة فی الشبهات البدویّة التحریمیّة، ومقتضاها وإن کان البراءة والجواز، إلّا أنّه لیس حکماً شرعیّاً واقعیّاً، بل حکم ظاهری مجعول فی مورد الشکّ فی الحکم الواقعی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۹

فی الواجب التخییری

الفصل التاسع فی الواجب التخییری

اشارة

الحقّ أنّ الوجوب التخییری قسم خاصّ من الوجوب فی مقابل التعیینی، وله أحکام مختصّة به، فکلّ واحد من طرفیه أو أطرافه واجب، لکن یجوز ترکه بشرط الإتیان بعدله الآخر، ولو ترکهما لا یستحقّ إلّاعقوبة واحدة، کما أنّه لو أتی بهما لا یستحقّ إلّامثوبة واحدة.

البحث فی رجوع الواجب التخییری إلی التعیینی

لکنّ بعضهم أرجعه إلی الواجب التعیینی، واختلفوا فی توجیهه:

فقال بعض هؤلاء: إنّ الواجب واحد منهما مجهول عندنا معیّن عند اللّه، فإن کان ما أتی به العبد مطابقاً للواقع فبها ونِعم المطلوب، وإن کان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.

وقال بعض آخر: إنّ الواجب أحدهما لا بعینه، ویحتمل أن یکون مراده أحدهما المفهومی، أو أحدهما المصداقی الذی یعبّر عنه بالفرد المردّد.

وذهب بعض ثالث إلی أنّ الواجب واقعاً هو ما اختاره المکلّف بعینه، فهو یختلف باختلاف اختیار المکلّفین، بل باختلاف اختیار مکلّف واحد فی وقائع متعدّدة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۰

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

وفصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین ما إذا کان الأمر بأحد الشیئین بملاک أنّه هناک غرض واحد[۶۷۷] یقوم به کلّ واحد منهما بحیث إذا أتی بأحدهما حصل به تمام الغرض، فیرجع إلی الواجب التعیینی، لأنّ الواجب کان فی الحقیقة هو الجامع بینهما، وکان التخییر بینهما بحسب الواقع عقلیّاً لا شرعیّاً، وذلک لوضوح أنّ الواحد لا یکاد یصدر من اثنین بما هما اثنان ما لم یکن بینهما جامع فی البین، لاعتبار نحو من السنخیّة بین العلّة والمعلول، وعلیه فجعلهما متعلّقین للخطاب الشرعی کان لبیان أنّالواجب هو الجامع بین هذین الاثنین.

وبین ما إذا کان بملاک أنّه یکون فی کلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لکنّه إذا حصل الغرض فی أحدهما بإتیانه لا یکاد یحصل فی الآخر، فلا یرجع إلی الواجب التعیینی، لأنّ کلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته، من عدم جواز ترکه إلّاإلی الآخر، وترتّب الثواب علی فعل الواحد منهما، والعقاب علی ترکهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب یسمّی واجباً تخییریّاً شرعیّاً فی مقابل الواجب التعیینی[۶۷۸].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ القاعدة المقطوعة المسلّمة عند الحکماء هی أنّ «الواحد لا یکاد یصدر منه إلّاالواحد» ولذا اختلفوا فی الصادر الأوّل الذی أوجده

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۱

واجب الوجود الذی هو واحد بوحدة حقیقیّة، وجاء فی بعض الأخبار أنّ الصادر الأوّل هو نور خاتم النبیّین صلی الله علیه و آله.

وأمّا عکس هذه القاعدة أعنی «الواحد لا یکاد یصدر إلّامن الواحد» فهو محلّ خلاف بینهم، وعلی فرض کونها قاعدة مسلّمة فیمکن أن تکون مخصّصة بموارد خاصّة، ویشهد علیه أنّ الفلاسفة ذهبوا إلی جواز اجتماع علّتین علی معلول واحد[۶۷۹].

وثانیاً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعة عامّة لجمیع مواردها، وأنّ لنا فی الواجب التخییری أمراً جامعاً هو المؤثّر فی الغرض، لکنّه لا یقتضی أن یکون الوجوب متعلّقاً بذلک الجامع، إذ یمکن أن یتعلّق- کما هو ظاهر الخطاب- بکلّ من الأمرین باعتبار کونهما محصّلًا للجامع الذی هو مؤثّر فی الغرض.

بل الطریق منحصر فیه، إذ لا یتمکّن المولی تفهیم لزوم الإتیان بالأطراف- التی لا سنخیّة بینهما بحسب الظاهر، کعتق الرقبة أو صیام شهرین متتابعین أو إطعام ستّین مسکیناً- إلّابتوجیه الأمر إلی نفس هذه الأطراف بنحو التخییر.

وبالجملة: لامجال للتفصیل المذکور فی‌الکفایة بین ما إذا کان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأوّل إلی الواجب التعیینی، لعدم ملزم عقلی علی رفع الید عن ظهور الخطابات فی التخییر الشرعی، والقول بکون التخییر عقلیاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۲

إشکال ودفع

نعم، فی هذا الباب شبهة مهمّة، وهی أنّ الإرادة صفة حقیقیّة قائمة بنفس المرید، وتشخّصها بتشخّص المراد، کما أنّ تشخّص سائر الأوصاف النفسانیّة ذات الإضافة بتشخّص ما تضاف إلیه، کالعلم الذی تعیّنه بتعیّن المعلوم، ولا فرق فی ذلک بین الإرادة التکوینیّة والتشریعیّة، فکما أنّه لا یمکن إبهام المراد فی الإرادة التکوینیّة التی یباشر فیها المرید فعل المراد بنفسه، بحیث لا یصحّ أن یقول: «ارید أن أعمل عملًا غیر معیّن عندی» فکذلک فی التشریعیّة التی یرید فیها المرید وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجیه الأمر إلیه، فلایمکن أن یکون الواجب مبهماً مردّداً بین شیئین أو أشیاء، کما هو المدّعی فی الواجب التخییری.

إن قلت: تعلّق العلم الإجمالی بالأمر المبهم المردّد بین طرفین أو أکثر دلیل علی عدم لزوم تعیّن ما یضاف إلیه الصفات النفسانیّة.

قلت: متعلّق العلم الإجمالی معلوم معیّن، ولکن تطبیقه علی الطرف الذی ینطبق علیه فی الواقع مجهول لنا. توضیح ذلک: أنّ لنا فی العلم التفصیلی علمین:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلًا، والآخر العلم بتطبیق ذلک الخمر الموجود علی هذا الإناء المعیّن، وفی العلم الإجمالی لنا علم واحد متعلّق بأنّ الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فیه، بل المبهم انطباقه علی إناء خاصّ ولم یتعلّق العلم به.

والحاصل: أنّه لا یمکن تحقّق الإرادة مع إبهام المراد، ولا فرق فی ذلک بین التکوینیّة منها والتشریعیّة.

ولعلّ هذه الشبهة الجأتهم علی أن یذهبوا إلی أنّ الواجب فی الواجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۳

التخییری واحد معیّن عند اللّه، أو أحدهما، أو ما یختاره المکلّف.

والجواب: أنّها إنّما تلزم لو لم یکن فی الواجب التخییری إلّاوجوب واحد متعلّق بأمر مردّد بین الشیئین أو الأشیاء، مع أنّ الأمر لیس کذلک، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادة مستقلّة وبعث مستقلّ متعلّقان بهذا، وإرادة اخری وبعث آخر متعلّقان بذاک، فالإرادة والبعث متکثّران بتکثّر المراد والمبعوث إلیه، والسرّ فیه هو أنّ الآمر إذا رأی أنّ فی کلّ من الشیئین مصلحةً ملزمة وافیة بغرضه بحیث یکون کلّ منهما محصّلًا للغرض ولم یکن بینهما جامع قابل لتعلّق الأمر به فهو یتوصّل لتحصیل غرضه بالبعث إلی کلّ منهما بتخلّل لفظة «أو» وما فی معناها لإفهام أنّ کلّ واحد محصّل لغرضه ولا یلزم الجمع بینهما.

فلا تکون الإرادة فی التعیینی والتخییری سنخین، ولا المبعوث إلیه فیهما متفاوتین، غیر أنّ الفرق بینهما هو کون الواجب التعیینی بنفسه محصّلًا للغرض لیس إلّا، وفی الواجب التخییری یکون المحصّل للغرض کلّاً من الشیئین أو الأشیاء، ولإفادة ذلک یتخلّل لفظة «أو» وما فی معناها من غیر لزوم إبهام الإرادة أو المراد.

ویؤیّده أنّک إن قلت: «الأمران الفلانیّان واجبان شرعاً» فلسائل أن یسألک: «هل وجوبهما تعیینی أو تخییری؟» مع أنّه لا مجال لهذا

السؤال بناءً على وحدة الوجوب والواجب فى التخييرى، لظهور قولك المذكور بنفسه فى تعدّدهما المساوق للواجب التعيينى فرضاً.

ولا فرق فى ذلك بين صور الواجب التخييرى.

ففيما[۶۸۰] إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۴

إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادة مستقلّة، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.

وكذلك يجب كلّ منهما فيما[۶۸۱] إذا كان له فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ لايكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.

والأمر أيضاً كذلك فيما[۶۸۲] إذا كان له فى كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض فى الآخر، لكن اعتبر فى لزوم تحصيله عدم حصول الآخر قبله، ففى هذه الصورة أيضاً كلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادة مستقلّة، لكن يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، إذ لزوم استيفاء كلّ من المصلحتين مشروط بعدم استيفاء الاخرى قبلها.

والحاصل: أنّ الواجب التخييرى لا يستلزم تعلّق الإرادة بمراد مبهم فى أيّة صورة من صوره الثلاث، فهو سنخ خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى.

البحث حول إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر

بقى الكلام فى أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر- كأن يكون الواجب فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة التسبيحات إمّا مرّة واحدة أو ثلاث مرّات- أم لا؟

تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر واجباً تخييراً، لا فيما إذا كان الأقلّ واجباً على كلّ حال وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۵

صورة اختيار الأكثر، وأيضاً النزاع فيما إذا اخذ الأقلّ لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة، وأمّا المأخوذ بشرط لا فالتخيير بينه وبين الأكثر من قبيل التخيير بين المتباينين، لعدم تحقّق الأقلّ كذلك فى ضمن الأكثر.

برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقّق الأقلّ فى الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذن يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم، سواء كان تدريجى الوجود[۶۸۳]، كالتخيير بين قراءة التسبيحات مرّة واحدة أو ثلاث مرّات، أو دفعى الوجود، كالتخيير بين ترسيم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعةً، بأن يلطّخ مثلًا حدّ مسطرة بالحبر ويضربها دفعة على القرطاس.

والتحقيق يقتضى أن نبحث فى كلّ من التدريجيّات والدفعيّات على حدة.

القول فى التدريجيّات

كلام صاحب الكفاية فيها

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر حتّى فى التدريجيّات، وأجاب عن الدليل المتقدّم فى كلام القائل بالاستحالة بأنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذى فى ضمنه، بمعنى أنّه يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۶

وبالجملة: لا يكاد يترتّب الغرض على الأقلّ فى ضمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام، فكما يمكن التخيير بين المتباينين يمكن أيضاً بين الأقلّ والأكثر[۶۸۴].

هذا ملخّص كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وقام بتوضيح هذا الجواب سيّدنا الاستاذ آية اللّه البروجردى رحمه الله بشكل برهانى أدقّ، وهو أنّ الأقلّ والأكثر تحت طبيعة واحدة مشكّكة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز[۶۸۵]، كالخطّ القصير والطويل، ولا يتعيّن الخطّ للفرديّة إلّاإذا انقطع سيره، إذ ما دام مستمرّاً متدرّجاً سيّالًا لا تعيّن له، بل كأنّه بعدُ مبهم قابل لكلّ تعيّن، فمحصّل الغرض إذا كان فرداً من طبيعة الخطّ لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلّامع محدوديّته وعدم انضمام الزائد إليه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلّيّة والأكثريّة لا يكونان محصّلين للغرض إلّا إذا تحقّقا بتحقّق الفرديّة، وهو متقوّم بالمحدوديّة.

وبعبارة اخرى: الأحكام وإن تعلّقت بالطبائع فى مقام التقنين، إلّاأنّ امتثالها لا يتحقّق إلّابالوجودات الخارجيّة، فإذا كان المأمور به الخطّ الذى طوله شبر أو شبران ورسّم المكلّف خطّاً بطول شبرين فهو بتمامه وجود واحد لطبيعة الخطّ المأمور بها لا وجودان.

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى حلّ الشبهة المتقدّمة فى كلام القائل بالاستحالة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۷

نقد كلام العلمين المحقّق الخراسانى والسيّد البروجردى رحمهما الله

ويرد على كليهما أنّ فى كلامهما خلطاً بين اللابشرطيّة والبشرط لائيّة، فإنّ الأقلّ إذا اخذ لا بشرط- كما هو محلّ الكلام- فهو متحقّق فى ضمن الأكثر ومحصّل للغرض، فلايكون الزائد دخيلًا فى حصول الغرض كى يكون الأكثر مأموراً به. وبعبارة اخرى: إذا أخذ العبد بترسيم الخطّ فحينما وصل إلى شبر يصدق عليه أنّه فرد لطبيعة الخطّ المأمور بها، ولا يضرّه استدامة الترسيم إلى شبرين وإلّا لم يكن الأقلّ مأخوذاً لا بشرط.

نعم، لو اخذ الأقلّ بشرط لا بالنسبة إلى الزيادة فلا يكاد يكون محصّلًا للغرض إلّاإذا كان موجوداً مستقلّاً، لعدم إمكان تحقّق الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد إليه فى ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقلّ بشرط لا طرفاً للواجب التخييرى فلايحصل الغرض إلّابالأكثر أو بالأقلّ الذى لم تنضمّ إليه زيادة، دون الأقلّ الذى هو فى ضمن الأكثر، لعدم كونه مصداقاً للأقلّ بشرط لا الذى تعلّق الأمر به فرضاً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر وإن كان ممكناً فى هذا الفرض، إلّاأنّه خارج عن محلّ النزاع، لما عرفت من رجوعه إلى التخيير بين المتباينين.

فالمختار أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممتنع فى التدريجيّات.

القول فى الدفعيّات

وأمّا الدفعيّات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد منهما فلا يعقل التخيير بينهما، لأنّ الغرض إذا كان يحصل بنفس الأقلّ بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل الإلزام بما لا يلزم، فيكون تعلّق الإرادة والبعث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۸

إليها لغواً ممتنعاً على الحكيم.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تضادّ فى الوجود ولايمكن اجتماعهما، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود فى ضمن الأكثر، فإذا وجدا دفعةً بإيجاد الأكثر لا يمكن القول بحصول كلا الغرضين، لمكان التضادّ المفروض، ولا بحصول الغرض المترتّب على الأقلّ فقط، أو الأكثر كذلك، لأنّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح، ولا بعدم حصول أىٍّ منهما، لأنّه بديهى الفساد، ولا يتصوّر فرض خامس، فيستحيل التخيير فى هذه الصورة أيضاً.

وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلّف العبد بالجمع بينهما، وبعبارة اخرى: لزوم تحصيل كلّ منهما مشروط بعدم حصول الآخر قبله، فالتخيير بينهما ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضين وإن لم يكن لازماً إلّاأنّه ليس ممنوعاً أيضاً، وحيث إنّ الأقلّ محصّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محصّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممكن فى الدفعيّات فى خصوص ما إذا كان للمولى غرضان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كلّ منهما مقيّداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيّات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادّان.

نعم، فيما إذا كان التخيير مستحيلًا يمكن أن يكون الأقلّ واجباً تعيينيّاً وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً، كأن يكون التسبيحات الأربعة واجبةً مرّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۹

واحدة، ومستحبّة مرّتين اخريين.

هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى، والحمد للّه‌ربّ العالمين[۶۸۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۱

فى الواجب الكفائى

الفصل العاشر فى الواجب الكفائى

اشارة

لا ريب فى أنّ الواجب العينى ما يتوجّه إلى كلّ واحد من المكلّفين بنحو الاستقلال، فمن أتى به استحقّ المثوبة ومن تركه استحقّ العقوبة، ويقابله الواجب الكفائى.

والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلّفين استحقّ المثوبة وسقط عن الآخرين، فلايستحقّون العقوبة على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كلّ واحد عقوبة كاملة، كما أنّه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد- كصلاة الميّت[۶۸۷]- لاستحقّ كلّ منهم مثوبة كاملة، لا أنّ لجميعهم عقوبة واحدة موزّعة بينهم فى الأوّل، ومثوبة واحدة كذلك فى الثانى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى كيفيّة تصوير الواجب الكفائى احتمالات:

أحدها: أنّ من كلّف به هو مجموع المكلّفين من حيث المجموع.

وفيه: أنّه إن اريد به جميعهم، بمعنى أنّ كلّ واحد منهم مكلّف بذلك التكليف، فلا فرق بينه وبين الواجب العينى، على أنّ قيام الجميع به لا يمكن فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۲

كثير من الواجبات الكفائيّة، كدفن الميّت، ضرورة أنّه لا يمكن أن يستقلّ كلّ منهم بدفنه.

وإن اريد به صرف الوجود، فى مقابل الوجود السعى الذى هو المكلّف فى الواجبات العينيّة، فهو راجع إلى قول المحقّق النائينى رحمه الله، وسيأتى البحث فيه.

وإن اريد به أنّ جميعهم مكلّفون به، لكن لا بنحو الاستقلال، بل بأن يعمل كلّهم عملًا واحداً، بخلاف الواجب العينى الذى كلّف به كلّ واحد منهم مستقلّاً، ففيه أوّلًا: أنّه لم يلتزم به أحد، ضرورة أنّه ما أفتى فقيه بلزوم تعاون جميع المكلّفين فى امتثال الواجب الكفائى، وثانياً: أنّ تعاون الجميع لا يمكن فى بعض الواجبات الكفائيّة، كدفن الميّت وقتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله.

الثانى: أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى هو واحدهم[۶۸۸] الغير المعيّن[۶۸۹].

وفيه: أنّه تناقض ظاهر، ضرورة أنّ مصداق الواحد ووجوده الخارجى[۶۹۰] يساوق التعيّن والتشخّص، لما ثبت فى الفلسفة من أنّ «الشىء ما لم يتشخّص لم يوجد» فكيف يمكن أن يكون حقيقة الواحد ووجوده الخارجى غير معيّن؟!

الثالث: أنّ المكلّف هو الفرد المردّد من بينهم.

وهذا وإن لم يكن بمثابة ما قبله من حيث التناقض والاستحالة، لأنّ المراد بالفرد المردّد أنّ له نحواً من التعيّن وإن كان طرف هذا التعيّن وما يضاف إليه- أعنى المتعيّن- مردّداً بين الأفراد.

لكن يرد عليه أنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بتشخّص المراد كما عرفت فى مبحث الواجب التخييرى، ولا فرق فى ذلك بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۳

فلابدّ عند البعث من تشخّص الباعث والمبعوث والمبعوث إليه كلّها، لكون البعث متقوّماً بجميعها، فلا يمكن تشخّصه بدون تشخّصها.

الرابع: أنّه لا فرق بين الواجب العينى والكفائى من حيث المكلّف، فالمكلّف فى الثانى أيضاً جميع المسلمين بل جميع الناس، كالأوّل، وإنّما الفرق بينهما فى المكلّف به، إذ الواجب العينى مقيّد بالمباشرة دون الكفائى، فإنّ المطلوب فيه حصوله مطلقاً ولو من غير مباشرة[۶۹۱].

وفيه: أنّ تكليف الجميع بطبيعة لا يمكن أن يتحقّق منها إلّافرد واحد- كدفن الميّت وقتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله- أمر غير عقلائى إذا كان البعث بداعى الانبعاث كما هو المفروض فى المقام، بل وكذلك فيما إذا أمكن تحقّق الأكثر من فرد واحد لكنّ المطلوب وما له دخل فى غرض المولى ليس إلّاواحداً منها، كالصلاة على الميّت، فإنّها وإن تقبل التعدّد إلّاأنّ واحدة منه واجبة ومحصّلة للغرض، والباقى وإن كان راجحاً إلّاأنّه ليس دخيلًا فى حصول الغرض.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى صرف وجوده الذى يمكن أن يتحقّق فى ضمن فرد من المكلّفين أو أكثر، بل فى ضمن الجميع أيضاً، وصرف الوجود يقابله الوجود المطلق الذى يعبّر عنه[۶۹۲]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۵۰۴

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۴

بالوجود الساری أو السعیّ، وهو مختصّ بالواجبات العینیّة[۶۹۳].

وفیه: ما فی سابقه، لأنّ أحد مصادیق صرف الوجود هو الوجود فی ضمن جمیع الأفراد کما عرفت، ولا یعقل أن یبعث المولی جمیع المکلّفین بداعی الانبعاث إلی طبیعة لا یمکن أن یتحقّق إلّافرد واحد منها، أو لایکون ما زاد علیه دخیلًا فی الغرض.

بیان ما هو الحقّ فی تصویر الواجب الکفائی

فمقتضی التحقیق فی القسمین المتقدّمین[۶۹۴] من الواجب الکفائی أن یقال: حیث إنّ للمولی غرضاً واحداً یحصل بفعل فرد واحد من المکلّفین فله أن یأمر کلّهم عاطفاً بلفظة «أو» ونحوها، فیقول: «تجب علی زید أو عمرو أو بکر أو ... الصلاة علی المیّت» وکذلک فی مثل قتل سابّ النبیّ صلی الله علیه و آله ودفن المیّت، فالواجب الکفائی سنخ خاصّ من الواجب، کالتخییری، إلّاأنّ التخییر والخصوصیّة هاهنا فی المکلّف وهناک فی المکلّف به.

ویمکن أیضاً أن یفرّق بین الواجب العینی وهذین القسمین من الکفائی بما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون التکلیف فی الواجب العینی مطلقاً وفی الکفائی مقیّداً بعدم إتیان الغیر بالواجب، إذ یمکن أن یقال بصحّة نفس هذا الکلام وإن کان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صیغة الأمر کون[۶۹۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۵

الوجوب عینیّاً مردوداً[۶۹۶] کما عرفت فی محلّه.

وعلیه فکلّ شخص مکلّف بالإتیان بالواجب الکفائی إن لم یأت به الآخرون، فکأنّ المولی قال: «یا زید ادفن المیّت إن لم یدفنه غیرک».

نعم، یمکن تصویر قسم ثالث للواجب الکفائی بما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله، وهو ما إذا کان للمولی غرض واحد یحصل بفعل الکلّ أو البعض؛ بحیث إن أتی به فرد واحد کان هو المؤثّر فی الغرض، وإن أتی به عشرة أشخاص أو جمیع المکلّفین کان عمل کلّ واحد منهم مؤثّراً فی حصوله، وهذا القسم وإن لم‌نجد له مثالًا فی الفقه، إلّاأنّه قابل للتصوّر، ویکون قسماً من الواجب الکفائی، ویجری فیه ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ المکلّف فی الواجب الکفائی صرف الوجود الذی یتحقّق فی ضمن فرد واحد أو أکثر بل الجمیع.

إن قلت: کیف یمکن أن یکون المکلّف فی هذا القسم من الواجب الکفائی صرف الوجود وفی القسمین الأوّلین کلّ واحد منهم بنحو التخییر أو تقیید التکلیف؟!

قلت: لا ضیر فیه، إذ لا دلیل علی جریان جمیع الأقسام علی وتیرة واحدة، علی أنّ هذا القسم الأخیر مجرّد تصویر ولا مصداق له فی الفقه کما عرفت، فالواجبات الشرعیّة الکفائیّة الموجودة فی الفقه علی نسق واحد.

هذا تمام الکلام فی الواجب الکفائی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۷

فی الواجب الموقّت وغیر الموقّت

الفصل الحادی عشر فی الواجب الموقّت وغیر[۶۹۷] الموقّت

اشارة

اعلم أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانی تکون أفعاله أیضاً زمانیّة، ولا محالة یکون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان فی تحقّق الواجبات ممّا لا محیص عنه عقلًا.

وأمّا دخالته فی‌الغرض فیختلف باختلاف الواجبات، فربما یکون المحصّل للغرض نفس الطبیعة من دون أن یکون وقوعها فی الزمان دخیلًا فی حصوله، بحیث لو أمکن فرضاً إیقاعها خالیةً عن الزمان لکانت صحیحةً محصّلةً للغرض، ولا إشکال فی کون هذا القسم داخلًا تحت الواجب غیر الموقّت.

وقد یکون الزمان دخیلًا فی حصول الغرض، فلا أثر لوقوع الطبیعة خالیةً عن الزمان لو أمکن، لکون المحصّل للغرض وقوعها فیه، وهذا علی قسمین، فإنّ الغرض یحصل إمّا بوقوعها فی مطلق الزمان أو بوقوعها فی زمان معیّن.

والظاهر أنّ القسم الأوّل من هذا النوع أیضاً داخل تحت غیر الموقّت، لأنّ الظاهر أنّ الواجب الموقّت مختصّ بما إذا کان للزمان دخل فی حصول الغرض أوّلًا، وکان بیان ذلک الزمان- کبیان أصل الواجب- علی عهدة الشارع ثانیاً، فالواجب الموقّت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۸

مایتعلّق فیه‌الأمر بالطبیعة وظرفها، وإذا کان‌الدخیل هوالزمان المطلق فلایجب علی الشارع بیانه، إذ لا محالة یکون عمود الزمان ظرفاً لکلّ فعل من أفعال الإنسان کما عرفت، بل بیانه لغو قبیح من الحکیم، لأنّ المکلّف لا یقدر علی إیجاده فی غیر الزمان حتّی یکون الأمر داعیاً نحو الزمان وصارفاً عن غیره.

فالصحیح أن یقال: إنّ الموقّت ما عیّن له وقت وغیر الموقّت بخلافه، فغیر الموقّت قسمان، والموقّت قسم واحد.

الواجب الموسّع والمضیّق

ثمّ إنّ الزمان المعتبر فی الموقّت قد یکون أوسع من وقت یمکن الإتیان به فیه، فیسمّی موسّعاً، وقد یکون بمقداره، فیسمّی مضیّقاً.

وربما اورد علی الواجب الموسّع بأنّه لو کان واجباً فی أوّل الوقت لما جاز ترکه فیه، وإن لم یکن واجباً فیه فلیس موسّعاً.

وفیه: أنّ التوسعة فی وقت الواجب لیست بمعنی وجوب إتیانه فی أوّل الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنی أنّ الواجب هو الطبیعة التی یوجدها المکلّف بین الحدّین من الوقت، کالصلاة الواقعة بین زوال الشمس وغروبها، ولیس ترکها إلّاعدم الإتیان بها فی تمام الوقت المضروب لها.

ویظهر منه أوّلًا: فساد ما قیل، من أنّ الواجب الموسّع یصیر فی آخر وقته مضیّقاً، ضرورة عدم إمکان تبدّل نوع من الواجب إلی نوع آخر منه، فالواجب الموسّع هو الطبیعة التی یجب علی المکلّف إیجادها بین الحدّین من الوقت، ولا فرق فی ذلک بین إیجادها فی أوّل الوقت أو وسطه وبین إیجادها فی آخره، نعم، یحکم العقل فی آخر الوقت بعدم جواز التأخیر، کی لا یترک الواجب فی جمیع الوقت المضروب له المحدود بحدّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۹

وثانیاً: أنّ التخییر بین الأفراد الطولیّة للواجب الموسّع عقلی، کأفراده العرضیّة، فکما أنّ العقل یحکم بالتخییر بین الصلاة فی المسجد والمنزل والمدرسة مثلًا، یحکم أیضاً بالتخییر بین الصلاة فی أوّل الوقت ووسطه وآخره، من دون أن یحکم الشارع بذلک، فالواجب الموسّع من الواجبات التعیینیّة، لتعلّق التکلیف بالطبیعة الکلّیّة الواقعة بین الحدّین من دون أن یخیّرنا المولی بکلمة «أو» ونحوها بین أجزاء الوقت کما فی التخییر الشرعی.

وأورد بعضهم علی الواجب المضیّق بأنّ العبد لا یقدر علی تطبیق أجزاء الواجب علی أجزاء الوقت بحیث یقع جزئه الأوّل فی الجزء الأوّل من الوقت، وجزئه الأخیر فی الجزء الأخیر منه.

وفيه: أنّ المكلّف وإن كان عاجزاً عن التطبيق بالنسبة إلى بعض الواجبات، كالصلاة، إلّاأنّه قادر عليه بالنسبة إلى بعضها الآخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأوّل موسّعاً وبالقسم الثانى مضيّقاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال فى إمكان كلّ من الواجب الموسّع والمضيّق، بل لا إشكال فى وقوعهما أيضاً، فإنّ الصلاة من قبيل الأوّل والصوم من قبيل الثانى، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

ثمّ إنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوب الإتيان به فى خارج الوقت بعد فوته فيه، بل هذا هو الحكم فى سائر التقييدات أيضاً، ضرورة أنّ موضوع الأمر هو الطبيعة المقيّدة بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإنّ المقيّد شىء واحد لا تركيب فيه، ضرورة أنّ القيد خارج عنه، والتقيّد وإن كان داخلًا، إلّاأنّ دخوله وجزئيّته أمر عقلى، فحيث إنّ المقيّد أمر غير مركّب ويرتفع بارتفاع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۱۰

قيده، فلايجرى هاهنا ما يقال فى المركّب، من أنّ الأمر المتعلّق به يتعلّق ضمناً بأجزائه، فكلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالكلّ، فلا مجال للقول بوجوب طبيعة الصلاة مثلًا مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالوقت.

وبالجملة: كلّ أمر لا يدعو إلّاإلى ما تعلّق به، والمفروض أنّ البعث تعلّق بالطبيعة المتقيّدة بالوقت، فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

واستثنى المحقّق الخراسانى رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يكون بنحو تعدّدالمطلوب بحيث كان أصل‌الفعل ولو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّاأنّه لابدّ فى إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولايكفى الدليل على الوقت إلّافيما[۶۹۸] عرفت[۶۹۹]، إنتهى.

وحاصل كلامه: أنّ ثبوت‌الوجوب بعد انقضاءالوقت يتوقّف على ثلاثةامور:

أ- أن يكون التوقيت بدليل منفصل عن دليل الواجب، ب- أن يكون دليل التوقيت فاقداً للإطلاق، ج- أن يكون دليل الواجب واجداً للإطلاق، فحينئذٍ نتمسّك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب فى خارج الوقت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۱۱

وهو وإن كان حقّاً إلّاأنّه ينبغى أن يعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حريم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو فى دلالة الأمر بالموقّت على وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسّك فى هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة المجرّدة عن تقيّدها بالوقت، لا بأمر متعلّق بالموقّت كما هو واضح.

ما يقتضيه الاصول العمليّة فى المقام

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضيّة المتيقّنة والمشكوكة حتّى بنظر العرف، وباختلافهما كذلك ينهدم أساس الاستصحاب.

توضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب فى الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالعناوين المقيّدة هو نفس تلك العناوين مع

قیودها، والعنوان المقیّد وذات العنوان مختلفان فی نظر العرف، فالصلاة الموقّتة غیر نفس الصلاة عنواناً، والقضیّة المتیقّنة هی وجوب الصلاة الموقّتة، والمشکوک فیها هی وجوب نفس الصلاة، فإسراء الحکم من المتقیّدة إلی الخالیة من القید إسراء من موضوع إلی موضوع آخر.

إن قلت: فکیف قالوا بجریان الاستصحاب فی کثیر من نظائره؟ منها أنّه ورد «أنّ الماء الکرّ إذا تغیّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاة بالعین النجسة یتنجّس»، ثمّ لا إشکال فی صیرورته طاهراً لو زال تغیّره بإلقاء کرّ آخر علیه، إنّما الإشکال فیما إذا زال تغیّره من قبل نفسه، فهل یحکم بصیرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجریان استصحاب بقاء النجاسة، وهل هذا إلّااستصحاب الحکم المتعلّق بالمقیّد بعد زوال قیده؟! فلو کان زوال القید مخلّاً بوحدة القضیّتین المعتبرة فی الاستصحاب لما جری فی هذا المثال أیضاً، وإن لم یکن مخلّاً بها فلابدّ من جریانه فی المقام أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۱۲

قلت: الحکم فی مسألة الواجب الموقّت حکم تکلیفی، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحکام التکلیفیّة متعلّقة بالطبایع والماهیّات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التکالیف لا ثبوتها. وبالجملة: الأحکام التکلیفیّة متعلّقة بالطبایع والعناوین الکلّیّة، ولا إشکال فی تغایر الطبیعة المقیّدة مع الطبیعة الخالیة عن القید حتّی عند العرف، ألا تری أنّه یستحیل أن یصدق عنوان «الرجل العالم» علی الرجل الذی لا حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّی فی نظر العرف، فلایمکن استصحاب الحکم التکلیفی المتعلّق بالطبیعة المقیّدة لإثباته فی الخالیة عن القید، لتغایر القضیّتین.

بخلاف الأحکام الوضعیّة التی منه المثال المذکور ونحوه، فإنّها متعلّقة بالوجودات الخارجیّة، إذ لا یعقل الحکم بصحّة مفهوم «البیع»، أو بنجاسة عنوان «الماء المتغیّر» ففی المثال تعلّقت النجاسة بالماء المتغیّر الموجود خارجاً فی الحوض مثلًا، ثمّ نشکّ بعد زوال التغیّر من قبل نفسه فی بقاء النجاسة وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضیّتین عرفاً، وإن تغایرتا عقلًا، فإنّ ملاک الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.

والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقّت علی وجوبه خارج الوقت إذا فات فی الوقت، کما لا دلالة له علی عدم وجوبه، لعدم کونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت أیضاً کما عرفت.

فلو شککنا فی وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم یدلّ علیه دلیل خاصّ فالمرجع هو أصالة البراءة القاضیة بعدم الوجوب.

هذا تمام الکلام فی الواجب الموقّت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الاخر المذکورة فی الکفایة، کمسألة «الأمر بالأمر بشیء» و «الأمر بشیء بعد الأمر به» لیس بمهمّ.

[۷۰۰]

---

[۱] (۱) هود: ۹۷.

[۲] (۲) هود: ۶۶ و ۸۲.

[۳] (۱) أی قوله تعالی:« وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ» وقوله تعالی:« فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».

[۴] (۲) الکهف: ۷۱.

[۵] (۳) نهایة الاصول: ۸۵.

[۶] (۴) یحتمل أن یکون قوله:« فی الجملة» ناظراً إلی بعض المباحث الآتیة، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل یعتبر فی الأمر أم لا؟ ومن

أنّه حقيقة فی الوجوب أو فی الأعمّ منه ومن النـدب، فإنّ هـذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنی الطلب إجمالًا، ويحتمل أن يكون ناظراً إلی عدم صحّة استعماله فی جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّة تبديل كلمة« طالب» فی قولنا:« طالب العلم» مثلًا إلی كلمة« آمر» وعلی هـذا الاحتمال فينبغی تقييـد« الشـیء» أيضاً بهـذا القيد، لعدم صـحّة تبديل كلمة« شـیء» فی قولنا:« هذا البناء شـیء عجيب» إلی كلمة« أمر». منه مدّ ظلّه.

[۷] (۵) كفاية الاصول: ۸۱.

[۸] (۶) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۹] (۱) وهی« ا- م- ر». م ح- ی.

[۱۰] (۲) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله- بعـد نقل المعانی الّتی ذكروها للأمر- قال: ولا يخفی أنّ عدّ بعضـها من معانيه من اشـتباه المصـداق بالمفهوم، ضـرورة أنّ« الأمر» فی« جاء زيد لأمر كذا» ما اسـتعمل فی معنی الغرض، بل اللّام قد دلّ علی الغرض، نعم، يكون مـدخوله مصـداقه، فـافهم، وهكـذا الحـال فی قوله تعـالی:« فَلَمَّا جَـاءَ أَمْرُنَا» يكون مصـداقاً للتعجّب لا مسـتعملًا فی مفهومه، وكـذا فی الحادثة والشأن ... ولا يبعد دعوی كونه حقيقةً فی الطلب فی الجملة والشیء. م ح- ی.

[۱۱] (۱) وذلك لأنّ خطاب الشرع محمول علی المعنی العرفی. م ح- ی.

[۱۲] (۱) وهو الطلب. م ح- ی.

[۱۳] (۲) كفاية الاصول: ۸۲.

[۱۴] (۳) أجود التقريرات ۱: ۱۳۱.

[۱۵] (۴) الجامع ثلاثة: ۱- ذاتی ماهوی، كالحيوان بالنسبة إلی أنواعه والإنسان بالنسبة إلی أفراده، ۲- عرضی عامّ أو خاصّ كالماشی والضاحك، ۳- انتزاعی اعتباری كالكائن فی هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۵) فإن كانت مشتركة فی الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتيّاً كاملًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۷] (۱) وهو هيئة افعل، فإنّها جامع اسمی شامل للهيئات الخاصّة بما لها من المعانی الحرفيّة. م ح- ی.

[۱۸] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۶.

[۱۹] (۱) يعنی صيغة افعل وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.

[۲۰] (۲) كفاية الاصول: ۸۲.

[۲۱] (۳) فرجع المعنی الاصطلاحی إلی المعنی اللغوی الأوّل. نعم، يمكن الفرق بينهما بأنّ المعنی اللغوی مطلق الطلب والاصطلاحی الطلب بهيئة افعل فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۴) فـإنّ القول المخصوص أعنی هيئـة« افعـل» تـدلّ علی الطلب، فـأعرضوا عن التعبير بنفس المعنی الاصـطلاحی، وهو الطلب، وعبّروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح- ی.

[۲۳] (۵) كفاية الاصول: ۸۲.

[۲۴] (۱) وهو صيغة افعل. م ح- ی.

[۲۵] (۲) الحرف إمّـا إخطاری وإخباری، مثل« فی» فإنّها تخبر عن الظرفيّـة فی قولنا:« زيـد فی الـدار» أو إيجادی، مثل حروف النـداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئة افعل من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه فی توضيح كلام الإمام رحمه الله.

[۲۶] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۶.

[۲۷] (۱) المصدر نفسه.

[۲۸] (۲) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنی. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۱) الفرق بین کلامه وکلام الإمام رحمه الله أنّه قائل بکون المعنی وهو القول المخصوص قابلًا للاشتقاق ذاتاً، لکونه من مقولة الکیف المسموع، وهو معنی حدثی اشتقاقی، لکنّ الإمام قائل بإمکان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلی الآمر وصدوره عنه، لکن مآل الکلامین واحد، وهو إمکان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.

[۳۰] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۲۵۳.

[۳۱] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۱.

[۳۲] (۱) آل عمران: ۱۰۶.

[۳۳] (۲) أی« ا- م- ر». م ح- ی.

[۳۴] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۲۵۹، نقلًا عن المحقّق القمی.

[۳۵] (۲) هل یعتبر علوّ الآمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما علی سبیل منع الخلوّ، أو لا یشترط شیء منهما؟ هذه احتمالات خمسة فی المقام. منه مدّ ظلّه.

[۳۶] (۱) کفایة الاصول: ۸۳.

[۳۷] (۱) نهایة الاصول: ۸۶.

[۳۸] (۲) أی: بقصد انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحیث یکون داعیه ومحرّکه إلی الامتثال صرف هذا الطلب. م ح- ی.

[۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۸۳.

[۴۰] (۱) وهو صیغة افعل وما یشابهه. م ح- ی.

[۴۱] (۲) کفایة الاصول: ۸۴.

[۴۲] (۱) کفایة الاصول: ۸۳.

[۴۳] (۲) والتبادر أمر وجدانی لا یمکن إقامة البرهان علیه. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۳) النور: ۶۳.

[۴۵] (۴) دلالة الآیة علی وجوب الحذر مبنیّة علی ما سیأتی من أنّ صیغة الأمر حقیقة فی الوجوب. منه مدّ ظلّه.

[۴۶] (۵) الأعراف: ۱۲.

[۴۷] (۶) وسائل الشیعة ۲: ۱۷، کتاب الطهارة، الباب ۳ من أبواب السواک، الحدیث ۴.

[۴۸] (۱) سنن أبی داود ۲: ۴۶۵، کتاب الطلاق، باب« المملوکة تعتق وهی تحت حرّ أو عبد»، الحدیث ۲۲۳۱.

[۴۹] (۲) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۶۱.

[۵۰] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۶۲.

[۵۱] (۲) وسیجیء فی مسألة ظهور صیغة الأمر فی الوجوب جواب آخر أیضاً عن التمسّک بالإطلاق لإثبات ظهور المادّة أو الصیغة فی الوجوب. فراجع ص ۷۰. م ح- ی.

[۵۲] (۱) قال فی المنظومة:

المیز إمّا بتمام الذات‌أو بعضها أو جا بمنضمّات

بالنقص والکمال فی الماهیّة‌أیضاً یجوز عند الإشراقیّة شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۴۳.

[۵۳] (۲) هذا علی مسلک المشهور من کون الوجوب والندب قسمین للطلب، وأمّا علی ما سیختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان للبعث والتحریک الاعتباری فالجنس المشترک بینهما هو البعث والتحریک کما سیأتی فی ص ۶۳. م ح- ی.

[۵۴] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۰.

[۵۵] (۱) نعم، تغایر العلّة یستلزم تغایر المعلول، فإنّ حرارة الماء المعلولة للنار غیر حرارته المعلولة للشمس مثلًا، لکنّه لا یوجب کون التغایر ذاتیّاً، فالطلب الوجوبی غیر الطلب الاستحبابی، لکون الأوّل معلولًا للإرادة الشدیدة والثانی للإرادة الضعیفة، إلّاأنّه لا یوجب کون التغایر بینهما ذاتیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۶] (۲) ظاهره هو التباین ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.

[۵۷] (۳) کفایة الاصول: ۴۶۳.

[۵۸] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۱.

[۵۹] (۲) قد عرفت أنّ هذا علی مسلک المشهور من کون الوجوب والندب قسمین للطلب، وأمّا علی ما سیختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان من البعث والتحریک الاعتباری فالتمایز بینهما بشدّة البعث وضعفه کما سیأتی فی ص ۶۳. م ح- ی.

[۶۰] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۱.

[۶۱] (۱) راجع ص ۲۵ لکی یتّضح لک مرام المحقّق العراقی رحمه الله ونقده من قبل الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۶۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۱.

[۶۳] (۱) لیس لکلّ مفهوم وجود إنشائی، لعدم تحقّقه فی مثل« الإنسان»، نعم، لا ینحصر الوجود الإنشائی بالامور الاعتباریّة فقط، لتحقّقه فی بعض الامور الواقعیّة أیضاً، کالطلب، بل والاستفهام والتمنّی والترجّی علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ ما فی القرآن من الاستفهام والتمنّی والترجّی عبارة عن إنشاء هذه المعانی، أی إیجادها بوجودات إنشائیّة، لعدم صحّة حملها علی الحقیقی منها، لاستحالتها علیه تعالی، وتشخیص موارد الوجود الإنشائی بید العقلاء، فهو یتحقّق فی خصوص الموارد التی اعتبروها فیها لا فی غیرها. م ح- ی.

[۶۴] (۲) کفایة الاصول: ۸۴.

[۶۵] (۳) سیأتی معنی الإنشاء وحقیقته. م ح- ی.

[۶۶] (۴) ولا یخفی علیک الفرق بین الطلب الحقیقی والذهنی مع قیام کلیهما بالنفس، فإنّ الأوّل- علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی من اتّحاده مع الإرادة- عبارة عن الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثانی، فإنّه مجرّد تصوّره الذهنی، فربما یحضر مفهوم طلب شیء فی أذهاننا من دون أن یوجد شوق إلیه فی أنفسنا، فیتحقّق وجوده الذهنی من دون وجوده الحقیقی. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۱) لکن خارجیّة کلّ شیء بحسبه، فخارجیّة الطلب تحقّقه فی نفس الطالب. منه مدّ ظلّه.

[۶۸] (۲) فیعتبر فی الحمل الشائع الصناعی عند صدر المتألّهین کون الموضوع فرداً حقیقیّاً للمحمول، ولا یکفی کونه مصداقاً ذهنیّاً أو إنشائیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۹] (۱) المراد بنفس الأمر أعمّ من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲) نضد القواعد الفقهیّة: ۱۳۷.

[۷۱] (۳) أی هیئة الجملة الإنشائیّة. م ح- ی.

[۷۲] (۴) مع أنّه لا یمکن الالتزام بإنشائیة الجمل الخبریّة والمفردات، فلا یکون تعریف الإنشاء بما ذکر مانعاً للأغیار. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام آیة اللّه الخوئی.

[۷۳] (۱) فالبائع مثلًا یعتبر فی نفسه ملکیّة المشتری للمبیع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح- ی.

[۷۴] (۲) أی لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح- ی.

[۷۵] (۱) البیان فی تفسیر القرآن: ۴۳۵.

[۷۶] (۱) أی لمطلق الطلب. م ح- ی.

[۷۷] (۲) ولا بأس بالإشارة إلی مبدء تکوّن الأشاعرة والمعتزلة وتسمیتهما بهذین الاسمین، فنقول: إنّ الحسن البصری- وبالی أنّه کان من الأساری ثمّ أسلم- حیث کان عالماً شرع فی التعلیم، وحضر فی مجلس درسه کثیر من المسلمین منهم واصل بن عطاء، فوقع فی یوم من الأیّام بینه وبین الحسن بحث علمی، فاعتزل بعد منازعة طویلة بینهما عن مجلس الدرس وأسّس حوزة درس فی مقابل الحسن، فاجتذب إلیه جمع من المسلمین، فکان بعدئذٍ کلّ منهما یخالف الآخر فی أکثر المسائل.

ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعری- والظاهر أنّه من أعقاب أبی موسی الأشعری- بالغ بعد الحسن البصری فی ترویج عقائده، فوجه تسمیة المعتزلة بهذا الإسم إنّما هو اعتزال رئیسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسمیة الأشاعرة بهذا الاسم إنّما هو ترویج هذا المذهب بید أبی الحسن الأشعری.

وبالی أنّ أیدی الیهود- الذین کانوا أشدّ الناس عداوة للذین آمنوا، کما أنّهم الآن کذلک أیضاً- فرّقت بین المسلمین بهذا النحو وسائر أنحاء التفرّقات، کما أنّ المعاندین للإسلام خذلهم اللّه تعالی یفرّقون الیوم بینهم بأنحاء مختلفة، منها أنّهم أوجدوا الوهابیّة فی مهد نشوء الإسلام ومحلّ نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.

[۷۸] (۱) کفایة الاصول: ۸۴.

[۷۹] (۲) وهذا النزاع صار منشأ تسمیة علم الکلام به. منه مدّ ظلّه.

[۸۰] (۳) النساء: ۱۶۴.

[۸۱] (۱) وصفات الذات عند الأشاعرة زائدة علی الذات قائمة به قیاماً حلولیّاً، خلافاً لما هو الحقّ من أنّها عینه، فالکلام النفسی عندهم صفة قدیمة زائدة علی ذاته سبحانه حالّة فیه. منه مدّ ظلّه.

[۸۲] (۲) کما أنّ کلّاً من العلم والقدرة فی الإنسان حادث ومحدود، وفی اللّه سبحانه قدیم وغیر محدود. منه مدّ ظلّه.

[۸۳] (۱) أی الکلام النفسی. م ح- ی.

[۸۴] (۲) ویمکن أن یتأیّد هذا القول بقوله تعالی:« وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی»- طه: ۱۷- فإنّه کلامه تعالی بلا ریب، مع أنّه لم یتعلّق بشیء کالشجرة ونحوها، فتکلّمه سبحانه لا ینحصر بإیجاد الکلام فی الأجسام. منه مدّ ظلّه.

[۸۵] (۳) الطلب والإرادة: ۱۳.

[۸۶] (۱) الطلب والإرادة: ۱۴.

[۸۷] (۲) والذهنی کما فی حاشیة المشکینی رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۸۸] (۳) کفایة الاصول: ۸۴.

[۸۹] (۴) کفایة الاصول: ۸۷.

[۹۰] (۱) هذا الدلیل یختصّ بالجمل الخبریّة، والدلیل الثانی الآتی بالجمل الإنشائیّة. منه مدّ ظلّه.

[۹۱] (۲) بمادّته وهیئته. منه مدّ ظلّه.

[۹۲] (۱) بمادّته وهیئته. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱) فإنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصدیق، کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق: العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق وإلّا فتصوّر. م ح- ی.

[۹۴] (۲) هذا الدلیل یختصّ بالجمل الإنشائیّة. منه مدّ ظلّه.

[۹۵] (۳) توضیح الأوامر الاعتذاریّة أنّ المولی قد یعزم علی عقوبة عبده من غیر مبرّر عقلائی ظاهر، فیأمره بأمر یعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فلیس غرضه من الأمر إیجاد المأمور به، بل تحصیل مستمسک عقلائی لعقوبته، معتذراً بأنّه عصاه بترک المأمور به. منه مدّ

ظلّه.

[۹۶] (۱) هذا الدلیل یعمّ الجمل الخبریّة والإنشائیّة کلتیهما. منه مدّ ظلّه.

[۹۷] (۱) ولو قیل: یمکن اتّخاذ لفظ« الکلام» مبدءً للمتکلّم. قلنا: الکلام أیضاً فاقد للمعنی الحدثی المصدری، فلابدّ من أن یکون هو أیضاً بمعنی إیجاد الکلام مبدءً. منه مدّ ظلّه.

[۹۸] (۲) النساء: ۱۶۴.

[۹۹] (۳) راجع ص ۴۱ من هذا الجزء.

[۱۰۰] (۴) فی سندها محمّد بن خالد الطیالسی، وهو إمامیّ ممدوح، فالروایة حسنة اصطلاحاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۱] (۵) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أی العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۲] (۶)« کان المعلوم» أی وجد. م ح- ی.

[۱۰۳] (۷)« وقع العلم علی المعلوم» أی وقع علی ما کان معلوماً فی الأزل وانطبق علیه وتحقّق مصداقه، ولیس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم یکن قبل الإیجاد، والمراد بوقوع العلم علی المعلوم العلم به علی أنّه حاضر موجود وکان قد تعلّق العلم به قبل ذلک علی وجه الغیبة وأنّه سیوجد، والتغیّر یرجع إلی المعلوم لا إلی العلم. الکافی ۱: ۱۰۷، التعلیقة ۱، نقلًا عن مرآة العقول.

[۱۰۴] (۱) أی ولم یکن متکلّماً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۵] (۲) الکافی ۱: ۱۰۷، باب صفات الذات، الحدیث ۱.

[۱۰۶] (۳) والوحی أیضاً کلام نفسی، لکن بمعنی خاصّ غیر ما ذهب إلیه الأشاعرة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۷] (۱) کفایة الاصول: ۸۵.

[۱۰۸] (۲) وبناءً علی وضع الطلب لغیر ما وضعت له الإرادة یمکن أن یکون معنی الطلب غیر ما سمّاه الأشاعرة کلاماً نفسیّاً، کما سیأتی عند نقل کلام آیة اللّه البروجردی وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۹] (۱) هذه الامور قسم من الامور الاعتباریّة، فإنّ الاعتباریّات ما لا یکون بإزائه شیء فی الخارج، سواء انتزع من شیء موجود فی الخارج، کالفوقیّة، والتحتیّة، أم لا، کالملکیّة، والزوجیّة، فالأوّل اعتباریّ انتزاعی، والثانی اعتباریّ صرف. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۰] (۱) نهایة الاصول: ۹۲.

[۱۱۱] (۱) الکافی ۱: ۳۰، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه، الحدیث ۱.

[۱۱۲] (۱) الغَلوة: الغایة، وهی رمیة سهم أبعد ما تقدر علیه. م ح- ی.

[۱۱۳] (۲) الحَزْنة: ما غلظ من الأرض، وقلّما یکون إلّامرتفعاً. م ح- ی.

[۱۱۴] (۳) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۴.

[۱۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۹۱.

[۱۱۶] (۲) کفایة الاصول: ۲۷.

[۱۱۷] (۱) راجع« الأمر الثالث: فی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی» ص ۲۳۵ من الجزء الأوّل.

[۱۱۸] (۱) کما فی التمنّی. م ح- ی.

[۱۱۹] (۲) کما فی الترجّی والاستفهام. م ح- ی.

[۱۲۰] (۳) قال آیة اللّه الحکیم فی حقائق الاصول: هذا تأکید لقوله:« لا وجه للالتزام». م ح- ی.

[۱۲۱] (۴) کما فی قوله تعالی:« وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی» طه: ۱۷. م ح- ی.

[۱۲۲] (۵) کفایة الاصول: ۹۱.

[۱۲۳] (۶) الحقیقة: من الحقّ، وهو بمعنی الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنی العبور، فإنّا إذا استعملنا اللفظ فی معناه حال کونه ثابتاً، أعنی من دون أن یکون معبراً للوصول إلی المعنی المجازی الذی هو مصداق ادّعائی له کان حقیقةً، وإذا استعملناه فیه حال کونه معبراً للوصول إلیه کان مجازاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۴] (۱) راجع ص ۳۰.

[۱۲۵] (۱) إذا انجرّ الکلام إلی هنا فلا بأس بذکر أمر إجمالًا حول العصمة:

وهو أنّ العصمة تتحقّق لا محالة للإنسان إذا أدرک واقعیّة المعاصی وعظم خطرها، وبعض مراتب العصمة متحقّقة لنا أیضاً، ألا تری أنّه لا یمکن لعاقل أن یکشف عورته بمرأی الناس ومنظرهم مع کونه مختاراً فیه، وذلک لأنّه أدرک عظمة قبحه، والمعصومون علیهم السلام حیث أدرکوا عظمة قبح جمیع المعاصی لم یمکن لهم ارتکابها، ومع ذلک لم یکونوا مسلوبی الاختیار مکرهین علی الترک، ولو کنّا نحن أیضاً مدرکین عظمة قبحها کما أدرکوها لصرنا معصومین، فصدور الغیبة التی هی أشدّ من الزنا منّا دونهم ناشٍ عن عدم إدراکنا قبحها العظیم وإدراکهم ذلک. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۶] (۱) کفایة الاصول: ۹۲.

[۱۲۷] (۲) کفایة الاصول: ۹۳.

[۱۲۸] (۳) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۷۹.

[۱۲۹] (۱) کفایة الاصول: ۹۴.

[۱۳۰] (۱) التعبیر بالوضع بدل التبادر إنّما هو لأجل کون التبادر کاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۱] (۲) أی لا یکون الموضوع له- وهو أفراد البعث ومصادیقه الخارجیّة- مقیّداً حتّی یلزم أحد المحذورین، بل المقیّد مفهوم البعث الذی هو جامع اسمی بینها، والقید أیضاً مفهوم الإرادة، فهو من قبیل تقیید کلّی بکلّی آخر، ولا محذور فیه أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۲] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹۸.

[۱۳۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۳۴] (۱) واختلف فی أنّ المجاز المشهور هل یوجب حمل اللفظ علیه عند استعماله بلا قرینة، أو یوجب التوقّف بینه وبین المعنی الحقیقی. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۵] (۲) معالم الدِّین وملاذ المجتهدین: ۵۳.

[۱۳۶] (۱) کفایة الاصول: ۹۲.

[۱۳۷] (۱) ویمکن أن یجاب بهذا الجواب أیضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّة الأمر فی الوجوب. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۸] (۲) والقائلون بکون الصیغة لإنشاء الطلب یعبّرون عن القدر المشترک به دون البعث والتحریک، ولا فرق بینهما فی هذا البحث. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۹] (۱) أی بصدور الأمر. م ح- ی.

[۱۴۰] (۲) وهو الدلیل الخامس. م ح- ی.

[۱۴۱] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۳.

[۱۴۲] (۱) وهی التبادر والانصراف والإطلاق والکاشفیّة العقلائیّة. م ح- ی.

[۱۴۳] (۱) الغالب استعمال المضارع فی مقام الإنشاء، لکن قد یستعمل الماضی أیضاً کذلک، کما فی قوله علیه السلام:« قام فأضاف إلیها اخری». وسائل الشیعة ۸: ۲۱۷، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳.

[۱۴۴] (۲) وهو ثبوت النسبة بین الفعل والفاعل فی الموجبات وعدمها فی السوالب. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۵] (۱) کفایة الاصول: ۹۲.

[۱۴۶] (۱) وهذه الروایة وإن کانت مضمرة، إلّاأنّ إضمارها لا یضرّ باعتبارها حیث کان مضمرها زرارة، ومثله لا یکاد یستفتی من غیر الإمام المعصوم علیه السلام. م ح- ی.

[۱۴۷] (۱) تهذیب الأحکام ۱: ۴۳۲، باب تطهیر البدن والثیاب من النجاسات، الحدیث ۸، والاستبصار ۱: ۲۹۲، باب الرجل یصلّی فی ثوب فیه نجاسة قبل أن یعلم، الحدیث ۱۳.

[۱۴۸] (۲) وأمّا موارد استعمالهما فالذی یخطر ببالی أنّ الجملة الخبریّة تستعمل فیما إذا کانت القواعد الکلّیّة الواردة فی الکتاب والسنّة بید السائل، کقاعدة نفی العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسیاناً فی النجاسة، ولکنّه یسئل عن الحکم لعدم توجّهه التامّ إلی تلک الاصول الشاملة لمورد السؤال، والصیغة تستعمل فیما إذا کان الحکم بأصله وأساسه مجهولًا للراوی، فلا یقال:« تصلّی صلاة الجمعة» فی مقام إنشاء وجوبها، بل یقال:« صلِّ صلاة الجمعة»، وعلیکم بالتأمّل فی موارد استعمالهما لکی یتّضح لکم صحّة ذلک وسقمه، فإنّه وإن خطر بالبال، إلّاأنّی لم أتتبّع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۹] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۰۵.

[۱۵۰] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۸.

[۱۵۱] (۱) والفرق بین الفقیه والمعصومین علیهم السلام أنّهم قاطعون بأحکام اللّه تعالی، والفقیه لا یقدر غالباً إلّاعلی تحصیل الظنّ بها، فأوامرهم أوامر اللّه تعالی قطعاً، وأوامر الفقیه أوامره سبحانه ظنّاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۲] (۲) جامع أحادیث الشیعة ۱: ۱۸۱ و ۱۸۲، باب حجّیّة فتوی الأئمّة علیهم السلام، الحدیث ۳ و ۷.

[۱۵۳] (۱) ولو لم تکن ظاهرة فی الوجوب فیما إذا صدرت عنهم علیهم السلام لبیان الحکم کما قاله آیة اللّه البروجردی رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامی جدّاً، ولکنّه رحمه الله أیضاً مع ذهابه إلی هذا القول فی الاصول تمسّک فی أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فی کلامهم علیهم السلام لبیان الحکم من صیغ الأمر والجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۴] (۱) النساء: ۴۸.

[۱۵۵] (۱) کلّما نعبّر بالتعبّدی فإنّما هو علی مذاق المشهور، وإلّا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبیر بالتقرّبی. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۶] (۲) کفایة الاصول: ۹۴.

[۱۵۷] (۳) العنکبوت: ۴۵.

[۱۵۸] (۴) البقرة: ۱۸۳.

[۱۵۹] (۱) لابدّ أن یعلم أنّ القائلین بالاستحالة إنّما قالوا بها إن ارید بقصد القربة إتیان المأمور به بداعی الأمر، وأمّا لو ارید به إتیانه لأجل محبوبیّته للولی، أو لأجل کونه ذا مصلحة ملزمة، أو لأجل کونه أمراً حسناً، کما فی الزکاة، فإنّها إحسان إلی الفقیر، أو لحصول القرب إلی المولی، فلا استحالة فی أخذه فی متعلّق الأمر عندهم أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۰] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۳۰۲.

[۱۶۱] (۱) لکون الإرادة من الامور ذات الإضافة، لها إضافة إلی نفس المرید وإضافة إلی المراد. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۲] (۱) المائدة: ۱.

[۱۶۳] (۱) هذا ما حکاه فی المحاضرات ۲: ۱۵۴ عن المحقّق النائینی رحمه الله.

[۱۶۴] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۱۶۵] (۲) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقّق النائینی موضوع الحکم، ففی آیة الحجّ لنا امور ثلاثة: ۱- الحکم، وهو الوجوب، ۲-

متعلّقه، وهو الحجّ، ۳- موضوعه، وهو المستطیع. م ح- ی.

[۱۶۶] (۱) أی فی جعل الحکم. م ح- ی.

[۱۶۷] (۱) أی عدم أخذ قصد الامتثال فی نفس العبادة شرعاً. م ح- ی.

[۱۶۸] (۲) کفایة الاصول: ۹۵.

[۱۶۹] (۳) المصدر نفسه.

[۱۷۰] (۱) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۲۷.

[۱۷۱] (۱) کفایة الاصول: ۹۵.

[۱۷۲] (۲) العبارات مأخوذة من تقریرات بحث آیة اللّه البروجردی رحمه الله، لکنّ المطلب موجود أیضاً فی تهذیب الإمام الخمینی قدس سره بعبارة أوجز. م ح- ی.

[۱۷۳] (۱) وإن خطر ببالک أنّه خروج عن محلّ النزاع، حیث إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بنی البحث علی کون قصد القربة بمعنی إتیان العمل بداعی الأمر، فسیأتی جوابه فی ص ۱۰۷. م ح- ی.

[۱۷۴] (۱) وانقدح بذلک فساد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة: ۹۵:« ولا یکاد یدعو الأمر إلّاإلی ما تعلّق به لا إلی غیره» م ح- ی.

[۱۷۵] (۱) أی محطّ نظر المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال فی الکفایة: ۹۵:« ذات المقیّد لا تکون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحلیلی العقلی لا یتّصف بالوجوب أصلًا». م ح- ی.

[۱۷۶] (۱) کفایة الاصول: ۹۵.

[۱۷۷] (۱) بل لو کانت الإرادة غیر اختیاریّة لکان جمیع الأفعال کذلک وثبت الجبر، ضرورة أنّ منشأها هو الإرادة، فهی لا محالة أمر اختیاریّ مخلوق للنفس، فإنّ اللّه تعالی أعطی النفس الإنسانیّة قوّة بها تخلق الإرادة بالاختیار، وقد ذکرنا تفصیل البحث فی إحدی دورات تدریس الکفایة. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۸] (۲) نهایة الاصول: ۱۱۶، وتهذیب الاصول ۱: ۲۱۶.

[۱۷۹] (۱) وذلک کالإتلاف الذی جعل فی الشریعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل یترتّب علیه الحکم ولو کان المتلف نائماً أو صغیراً. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۰] (۱) درر الفوائد: ۹۵.

[۱۸۱] (۲) فإنّ الفقهاء قالوا: لابدّ لتحقّق العبادة من أمرین: أحدهما: قصد عنوان الفعل، کالصلاة والصوم ونحوهما، الثانی: قصد القربة. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۲] (۳) نهایة الاصول: ۱۱۶.

[۱۸۳] (۴) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۱۸۴] (۵) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة، الحدیث ۵.

[۱۸۵] (۱) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنّه عند بعض الفقهاء والاصولیّین نفسیّ، لما ورد من أنّه إذا قیل یوم القیامة لمن ترک الواجبات:« لِمَ ترکتها؟» فإن قال: ما کنت عالماً بها، قیل له:« هلّا تعلّمت؟» فالمؤاخذة علی ترک التعلّم دلیل علی أنّه واجب نفسی، لکنّه لأجل الغیر، ضرورة أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۶] (۱) درر الفوائد: ۹۷.

[۱۸۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۶۴.

[۱۸۸] (۱) الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل تعبّدی، ولکنّ الثانی المتعلّق بإتیانه بداعی أمره توصّلی. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۹] (۲) کفایة الاصول: ۹۶.

[۱۹۰] (۱) المصدر نفسه.

[۱۹۱] (۱) کفایة الاصول: ۹۷.

[۱۹۲] (۱) التخییر العقلی هو الذی لا یحکم به إلّاالعقل، مثل ما إذا قال المولی:« جئنی برجل» فإنّ العقل یحکم بأنّک أیّ رجل اخترت وجئت به إلی المولی حصل الامتثال، ومثاله فی الشرعیّات هو الواجبات الموسّعة، فإنّ العقل یحکم بأنّک مخیّر بین أجزاء وقتها، ففی أیّ جزء منه أدّیتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۳] (۱) ولا یخفی أنّ هذا البحث مبنیّ علی کون ألفاظ العبادات أسامی للأعمّ، لأنّ الصحیحی لا یتمکّن أصلًا من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئیّة ما شکّ فی جزئیّته أو شرطیّة ما شکّ فی شرطیّته، ولکنّ القائلین بالأعمّ- ومنهم صاحب الکفایة رحمه الله- یتمکّنون منه إذا لم یکن ذلک المشکوک من قبیل قصد القربة، وأمّا إذا کان من قبیله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلی إمکان التمسّک به أیضاً، وبعض آخر کالمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم التمکّن، کما تری فی کلامه هنا. هذا ما استفدته من ضمّ ما أفاده الاستاذ المحاضر هنا إلی ما اختاره فی مبحث ثمرة الصحیح والأعمّ. م ح- ی.

[۱۹۴] (۲) وذلک لأنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید من قبیل تقابل العدم والملکة عند صاحب الکفایة، فالإطلاق عبارة عن عدم التقیید فیما من شأنه أن یکون مقیّداً، والمقام لیس کذلک علی ما اختاره رحمه الله من استحالة أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۵] (۱) کفایة الاصول: ۹۷.

[۱۹۶] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۱۹۷] (۱) صرف الوجود: عبارة عن أصل وجود الطبیعة، سواء کان فی ضمن فرد واحد أو أکثر، والوجود السعی: عبارة عن الوجود الساری فی جمیع مصادیقها. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۸] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۲۵.

[۱۹۹] (۱) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّدة متعلّقة بشیء واحد إذا کان غیر الأوّل تأکیدیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۰] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۵۵.

[۲۰۱] (۱) نهایة الحکمة: ۱۹۲، مبحث تقابل العدم والملکة، من مباحث المرحلة السابعة، والحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۲: ۱۱۶، مبحث تقابل العدم والملکة من مباحث الفصل السادس من فصول المرحلة الخامسة.

[۲۰۲] (۲) مع أنّ التقابل بین الجهل والعلم تقابل العدم والملکة، بحیث لو سئل شخص عن کیفیّة التقابل بینهما یجیب بأنّه تقابل العدم والملکة من دون أن یستفسر عن متعلّقهما وأنّ المراد هل هو العلم والجهل بذات الباری تعالی أو بغیرها، وهذا شاهد علی أنّ القابلیّة المعتبرة فی عدم الملکة لیست خصوص القابلیّة الشخصیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۳] (۱) لا یقال: الإطلاق- علی فرض کونه عدم الملکة- عبارة عن عدم اعتبار القید فی مورد قابل له، وأمّا ما فی العبارة من عدم اعتبار القید- من دون اعتبار القابلیّة- واعتباره فهما من قبیل التقابل بین الإیجاب والسلب.

فإنّه یقال: نعم، ولکن یتحقّق السلب فی جمیع موارد عدم الملکة، فإنّه وإن اعتبر فی عدم الملکة القابلیّة، إلّاأنّه لا یعتبر فی السلب القابلیّة، لا أنّه یعتبر فیه عدمها، فیعمّ الموارد التی لا قابلیّة لها، کعدم البصر بالنسبة إلی‌الجدار، والموارد التی لها قابلیّة، کعدم البصر بالنسبة إلی الإنسان، فلو کان اعتبار القید وعدم اعتباره کلاهما ممتنعین منفیّین لکان نفیاً لطرفی الإیجاب والسلب، وهو ارتفاع النقیضین. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۷۴.

[۲۰۵] (۱) من الاصول العملیّة ما هو عقلی محض، وهو أصالة الاحتیاط، وأصالة التخییر فی دوران الأمر بین المحذورین، ومنها ما هو شرعی محض، وهو الاستصحاب، حیث لا حکم للعقل فیه، بل الشارع اعتبره بقوله:« لا تنقض الیقین بالشکّ»، ومنها ما یحکم به العقل والشرع، وهو أصالة البرائة، حیث یحکم بها العقل بمقتضی قاعدة« قبح العقاب بلا بیان»، والشرع، بمقتضی« حدیث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقة بینهما فی بعض الموارد، فلا- تجری أصالة البراءة العقلیّة، بل أصالة الاشتغال، ولکن یمکن التمسّک بالبراءة الشرعیّة بمقتضی« حدیث الرفع»، فلابدّ من البحث فی کلا المقامین. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۶] (۱) إلّافیما رخّص الشارع فی الترک تسهیلًا لنا، کالشکّ بعد الوقت فی إتیان المأمور به، فإنّ العقل یحکم بأنّ التکلیف القطعی یستدعی الفراغ القطعی فیه أیضاً، إلّاأنّ الشارع حکم- لأجل التسهیل علی العباد- بعدم لزوم الإتیان بالمأمور به إذا شکّ فیه بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۷] (۲) کفایة الاصول: ۹۸.

[۲۰۸] (۱) لأنّ المفروض عدم إمکان أخذ مثل قصد القربة فی متعلّق الأمر شرعاً، فلیس وضعه بید الشارع حتّی یکون رفعه بیده. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة.

[۲۰۹] (۱) کفایة الاصول: ۹۹.

[۲۱۰] (۱) توضیح ذلک: أنّ الوجوب الغیری المقدّمی مقیّد بوجوب ذی المقدّمة، لکونه مترشّحاً منه، ووجوب کلّ من طرفی التخییر فی الواجب التخییری مقیّد بعدم الإتیان بالطرف الآخر، والوجوب الکفائی مقیّد بعدم إتیان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرین فی کفّارة إفطار شهر رمضان واجب إذا لم یأت بالخصلتین الاخریین، ودفن المیّت واجب إذا لم یدفنه شخص آخر. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۲۱۱] (۲) کفایة الاصول: ۹۹.

[۲۱۲] (۱) فإنّ النفسیّة- عند هذا المحقّق- لیست إلّاعدم کون الوجوب للغیر، وکذا البواقی. راجع نهایة الدرایة ۱: ۳۵۳.

[۲۱۳] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۳۵۳.

[۲۱۴] (۱) والقدر المتیقّن من الواجب الغیری إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فکونه مقدّمة للکلّ محلّ خلاف، وعلی فرض مقدّمیّته له فکون وجوبه غیریّاً أیضاً مختلف فیه، کما سیأتی فی مبحث مقدّمة الواجب. منه مدّظلّه».

[۲۱۵] (۱) بخلاف مسألة النفسی والغیری التی یکون أحد الواجبین فیها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۲) وقد عرفت عدم صحّة التمسّک بإطلاق الهیئة فی ما نحن فیه فی الردّ علی کلام المحقّق الخراسانی والاصفهانی ۰. م ح- ی.

[۲۱۷] (۱) المائدة: ۶.

[۲۱۸] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۱۹] (۱) المراد بالتوهّم أعمّ من الظنّ والشکّ والوهم. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۰] (۲) هذا إذا وقع الأمر عقیب النهی المقطوع وعلّق بزوال علّته، وأمّا إذا وقع فی مقام توهّم النهی أو وقع عقیبه، ولکن لم یعلّق بزوال علّته، سواء لم یعلّق أصلًا، أو علّق بشیء غیره، کان ظاهراً فی الوجوب، کسائر الموارد التی لم یقع فیها عقیب الحظر ولا فی مقام توهّمه أصلًا. ویمکن التمثیل لوقوع الأمر عقیب النهی المقطوع وتعلیقه بزوال علّته بتعلیق الأمر بقتل المشرکین علی انسلاخ الأشهر الحرم فی قوله تعالی- فی سورة التوبة، الآیة ۵-:« فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» والشهر الحرام جعل

سبباً لحرمة القتال فی قوله تعالی- فی سورة البقرة، الآیة ۲۱۷-:« یَسْأَلُونَکَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ قُلْ قِتَالٌ فِیهِ کَبِیرٌ» فعلّق الأمر فی الآیة الاولی بزوال علّة النهی، فیدلّ علی الوجوب، لأنّ قتال المشرکین قبل الأشهر الحرم کان واجباً. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام هذا البعض من العامّة.

[۲۲۱] (۱) لا بأس بذکر نکتتین توضیحاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله:

الاولی: أنّ ذکر کون الصیغة عقیب الحظر من باب المثال، وإلّا فحکم کونها فی مقام توهّم الحظر أیضاً کذلک عنده.

الثانیة: أنّه ربما یبدو فی بادئ النظر أنّه جعل کونها عقیب الحظر أو فی مقام توهّمه قرینةً صارفةً عن المعنی الحقیقی بحیث کان خارجاً عن المعانی المحتملة، ولکنّ النظر الدقیق فی کلامه یقضی بأنّه جعل المعنی الحقیقی أیضاً أحد المحتملات، ألا تری أنّه قال: یکون« کون عقیب الحظر» موجباً لإجمالها غیر ظاهرة فی واحد منها« أی من الوجوب والإباحة والتبعیّة» إلّابقرینة اخری. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۰۰.

[۲۲۳] (۱) القرینة المقامیّة: هی القرینة الحالیّة، فی مقابل القرینة اللفظیّة المقالیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۴] (۱) الفصول الغرویّة: ۷۱.

[۲۲۵] (۱) کلامه هذا حقّ، ولکنّه لم یبیّن معنی هذه الصیغة، أعنی المصدر، وقال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- فی تهذیب الاصول ۱: ۱۵۰- لا معنی له غیر معنی المادّة، وإنّما أتی به الواضع لأجل إمکان التنطّق بالمادّة فقط.

والأظهر عندی وجود الفرق بینهما بحسب المعنی، فللمادّة معنی سارٍ فی جمیع معانی المشتقّات، کما أنّها جاریة فی جمیع ألفاظها، فمادّة الضرب مثلًا- وهی« ض- ر- ب»- وضعت للمعنی الذی نعبّر عنه بالفارسیّة ب« کتک»، والمصدر یدلّ علیها مع زیادة، فالزیادة هی مفاد هیئته، ویؤیّده أنّهم قسّموا المصدر إلی الفاعلی والمفعولی، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بین الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثانی وقع علیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۲) حیث علم هناک أنّ معناه آبٍ عن الحمل، دون معنی المشتقّات. کفایة الاصول المحشّی ۱: ۳۹۱.

[۲۲۷] (۳) علی الاختلاف الذی تقدّم فی مبحث انقسام الوضع إلی الشخصی والنوعی، وهو أنّ الوضع فی المشتقّات هل هو نوعی أو شخصی؟ منه مدّ ظلّه.

[۲۲۸] (۴) إذ کلّ لفظ من الألفاظ له مادّة وصورة، ولکن مادّة المصدر مع مادّة المشتقّات واحدة، والاختلاف من قبل الصور المتباینة، وکذا فی طرف المعنی، فهما مشترکان فی المادّة المعنویّة واللفظیّة معاً. کفایة الاصول المحشّی ۱: ۳۹۲.

[۲۲۹] (۵) کفایة الاصول: ۱۰۰.

[۲۳۰] (۱) نعم، للمصدر- أی للمجموع من هیئته ومادّته- وضع، بناءً علی ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الإمام قدس سره من عدم دلالة هیئته علی معنی زائد علی معنی المادّة، وإنّما جیء بها لأجل التمکّن من التنطّق بالمادّة، وأمّا غیره من المشتقّات التی منها صیغة الأمر فلیس للمجموع من مادّتها وهیئتها وضع، بل وکذلک المصدر أیضاً بناءً علی ما اخترناه من إفادة هیئته معنی زائداً علی معنی المادّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۱] (۱) أحدهما: ما أفاده شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فی أوّل هذا البحث، والثانی: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح- ی.

[۲۳۲] (۲) والأمر کذلک لو قلنا بکون الهیئة موضوعةً للطلب الوجوبی کما قال به صاحب الکفایة، أو قلنا بکونها موضوعة لإرادة الآمر، فإنّ الشیء الواحد من جهة واحدة لا یعقل أن یتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۳] (۱) فإنّ الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی. م ح- ی.

[۲۳۴] (۲) هذا ما أجاب به الإمام رحمه الله عن الإشکال، وأمّا الجواب الأوّل فهو کان لشیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره. م ح- ی.

[۲۳۵] (۱) وکذا لمادّة النهی، فإنّ بحث المرّة والتکرار یجری فی النهی أیضاً، کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۶] (۱) وکذا لصیغة النهی، فإنّ هذا البحث یجری فیه أیضاً، کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۷] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۲۳۷.

[۲۳۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۱.

[۲۳۹] (۲) الفصول الغرویّة: ۷۱.

[۲۴۰] (۳) التعبیر بالطلب مبنیّ علی ما ذهب إلیه من أنّ مفاد هیئة الأمر هو الطلب، وإن کان المناسب لما اخترناه من کون مفادها البعث والتحریک الاعتباری هو التعبیر بالبعث والتحریک. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۱] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۱.

[۲۴۲] (۱) ملاک الحمل الأوّلی عند بعض هو الاتّحاد بین الموضوع والمحمول من حیث الماهیّة، وعند بعض آخر من حیث الماهیّة والمفهوم کلیهما، وتظهر ثمرة النزاع فی قولنا:« الإنسان حیوان ناطق»، فإنّ الحمل فیه أوّلی علی الأوّل دون الثانی، إذ ما یفهم من« الإنسان» غیر ما یفهم من« الحیوان الناطق» عند من لا یشوب ذهنه بالقواعد المنطقیّة وأنّ المحمول فی هذه القضیّة جنس وفصل للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۴۱.

[۲۴۴] (۲) نهایة الاصول: ۱۲۴.

[۲۴۵] (۳) کفایة الاصول: ۱۰۲.

[۲۴۶] (۱) نهایة الاصول: ۱۲۴.

[۲۴۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۴۲.

[۲۴۸] (۱) وأمّا جعلهما امتثالین مستقلّین فلا إشکال فی منعه. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۹] (۲) أی بالطبیعة المأمور بها. م ح- ی.

[۲۵۰] (۳) کما إذا أمره بعتق رقبة، فأعتق رقبةً، فلا یبقی مجال لأن یعتق رقبةً ثانیة بداعی تبدیل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو بداعی جعلهما امتثالًا واحداً، لحصول الغرض بالعتق الأوّل وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة.

[۲۵۱] (۴) أی علی أن یکون بدلًا من الامتثال الأوّل. م ح- ی.

[۲۵۲] (۱) أی إتیان هذا الفرد الجدید. م ح- ی.

[۲۵۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۰۲.

[۲۵۴] (۱) راجع ص ۱۲۳.

[۲۵۵] (۲) راجع ص ۱۲۷.

[۲۵۶] (۱) لا یقال: لعلّه من قبیل ما تقدّم فی التکوینیّات من إزالة تأثیر النار فی الحرارة.

فإنّه یقال: کلّا، فإنّ العلّیّة التشریعیّة ما ازیلت هاهنا من الدلیل الدالّ علی وجوب الحجّ، وإلّا لم یتعلّق حتّی بالأمر الاستقبالی ولم یؤثّر فیه. م ح- ی.

[۲۵۷] (۲) آل عمران: ۱۳۳.

[۲۵۸] (۳) البقرة: ۱۴۸.

[۲۵۹] (۴) هود: ۱۱۴.

[۲۶۰] (۱) النساء: ۵۹.

[۲۶۱] (۱) بل لعلّ سببیّة المستحبّات لها کانت أظهر من سببیّة الواجبات، لأنّ العبد یفعل المستحبّات طوعاً، وأمّا الواجبات فربما یفعلها کرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۲] (۱) فعلی الأوّل لا یجب الإتیان بذات المقیّد لو لم یأت بالقید، فکان التقیید فی المقام مثل تقیید الرقبة بالإیمان فیما إذا قال المولی:« اعتق رقبةً»، وعلی الثانی یجب، فکان نظیر تقیید الصلاة بالوقت فی قوله تعالی:« أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ». الإسراء: ۷۸. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۴.

[۲۶۴] (۲) الفصول الغرویّة: ۱۱۶.

[۲۶۵] (۱) البقرة: ۴۳.

[۲۶۶] (۱) الأمر الاختباری: ما کان الداعی إلی صدوره مجرّد اختبار العبد بأنّه هل هو مطیع أو عاصٍ، من دون أن یکون فی متعلّقه مصلحة أصلًا، کما فی أمر إبراهیم بذبح ابنه إسماعیل علیهما السلام.

إن قلت: الاختبار صحیح بالنسبة إلی الموالی العرفیّة، لا بالنسبة إلی اللّه العلیم بذات الصدور.

قلت: مضافاً إلی أنّ المناقشة فی المثال لیست من دأب المحصّلین، إنّ الاختبار تارةً یکون لأجل استعلام المولی المختبر، واخری بداعی تبیّن حال العبد للناس، کی یعلموا بلیاقته لتقبّل المناصب الإلهیّة مثلًا، ویکون اسوةً لهم فی التسلیم والانقیاد فی قبال أوامر المولی، کما فی قصّة إبراهیم وإسماعیل علیهما السلام.

والأمر الاعتذاری: ما کان الداعی إلی صدوره اعتذار المولی فی عقوبة عبده، کما إذا کان له عبد عاصٍ یؤذیه کثیراً، فیرید عقوبته، ولیس له مبرّر بحسب الظاهر، فیأمره بعمل لیس فیه مصلحة أصلًا، لکنّه یعلم أنّ العبد لا یمتثله، فیصیر مبرّراً لعقوبته. م ح- ی.

[۲۶۷] (۲) کما فی لوازم الماهیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۸] (۱) تثلیث الأوامر ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله وسیأتی التحقیق فیه فی المقدّمة الخامسة ص ۱۹۱. م ح- ی.

[۲۶۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۰] (۲) المصدر نفسه.

[۲۷۱] (۱) کقصد الوجوب أو الندب. م ح- ی.

[۲۷۲] (۲) مع أنّ البحث فی مطلق الواجبات لا فی خصوص العبادات. م ح- ی.

[۲۷۳] (۳) هذه عین ما فی کفایة الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۴] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۵] (۲) هکذا فی« تهذیب الاصول» لکنّ الصحیح« بحدوده». م ح- ی.

[۲۷۶] (۱) لأنّه مستلزم لطرد نفسه، وهو مستحیل. منه مدّ ظلّه.

[۲۷۷] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۲۵۱.

[۲۷۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۶.

[۲۷۹] (۲) قد عرفت فی تحریر محل النزاع أنّ البحث یقع فی موضعین: أ- أنّ الإتیان بالمأمور به بکل أمر هل یقتضی الإجزاء بالنسبته إلی نفس ذلک الأمر أم لا؟ ب- أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری هل یقتضی الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختیاری أو الواقعی أم لا؟ م ح- ی.

[۲۸۰] (۳) حیث قال: فإنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی یکفی فیسقط به التعبّد به ثانیاً، وبالأمر الاضطراری أو الظاهری الجعلی فیسقط به القضاء. کفایة الاصول: ۱۰۶.

[۲۸۱] (۱) المراد بالتکرار مسمّاه الذی یتحقّق بالمرّتین، ضرورة أنّ التکرار الدائمی غیر ممکن، لتعدّد التکالیف. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۲] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۶.

[۲۸۳] (۲) راجع ص ۱۸۳.

[۲۸۴] (۳) توضیح کلامه أنّه تارةً یُقال:« صلِّ مع الوضوء» واخری:« صلِّ مع التیمّم» وثالثةً:« صلِّ مع الوضوء الاستصحابی» فالأوّل أمر واقعی أوّلی متوجّه إلی واجد الماء، والثانی واقعی ثانوی متوجّه إلی فاقده، والثالث ظاهری متوجّه إلی الشاکّ فی بقاء وضوءه. م ح- ی.

[۲۸۵] (۴) الإسراء: ۷۸.

[۲۸۶] (۱) المائدة: ۶.

[۲۸۷] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۲۵۵.

[۲۸۸] (۳) ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث الاستصحاب إلی أنّ الأحکام الوضعیّة علی ثلاثة أقسام: ۱- ما لا یقبل الجعل أصلًا، ۲- ما یمکن جعله تبعاً للتکلیف لا مستقلّاً، ۳- ما یمکن جعله بکلا الوجهین، وجعل الشرطیّة للمأمور به واختیها من قبیل القسم الثانی، فلا یمکن جعل شیء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلّاً، ولکن یمکن جعله تبعاً للأمر بالمرکّب. کفایة الاصول: ۴۵۵.

[۲۸۹] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۵۴.

[۲۹۰] (۱) عبّرنا بهذا التعبیر وفاقاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، وإلّا فقد عرفت أنّه لیس لنا إلّاأمر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۱] (۲) راجع آخر مبحث المرّة والتکرار. م ح- ی.

[۲۹۲] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۷.

[۲۹۳] (۲) راجع ص ۱۶۷.

[۲۹۴] (۱) تهذیب الأحکام ۳: ۵۰، باب أحکام الجماعة، الحدیث ۸۸.

[۲۹۵] (۱) وسائل الشیعة ۸: ۴۰۳، کتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱۱.

[۲۹۶] (۲) وسائل الشیعة ۸: ۴۰۱، کتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

[۲۹۷] (۳) وسائل الشیعة ۸: ۴۰۴، کتاب الصلاة، الباب ۵۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

[۲۹۸] (۱) وسائل الشیعة ۸: ۴۰۳، کتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱۰.

[۲۹۹] (۲) وسائل الشیعة ۷: ۴۹۸، کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب صلاة الکسوف والآیات، الحدیث ۱.

[۳۰۰] (۱) هذا التعبیر علی فرض تعدّد الأمر، وإلّا فقد عرفت أنّا ذهبنا تبعاً لسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلی أنّه لیس لنا أکثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۱] (۱) ویمکن تقسیم هذا القسم إلی قسمین فرضیّین: وهما أنّ الباقی لو فرض إمکان استیفائه فهل کان بمقدار یجب تدارکه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسة. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۲) البحث فی وجوب الإعادة فی الوقت وعدمه إنّما هو علی فرض أن لا یشترط جواز الصلاة مع التیمّم مثلًا بکون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجمیع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء فی الوقت ینکشف عدم کون الصلاة المأتیّ بها مشروعة، فتجب إعادتها حتّی علی القول بعدم وجوب الإعادة. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۶۳.

[۳۰۴] (۱) أو لم یکن معذوراً فی أوّل الوقت، لکنّه لم یأت بالصلاة مع الطهارة المائیّة فی أوّل وقتها، لکونها واجبة موسّعة، ثمّ صار

فاقداً للماء فی آخر وقتها، فأتی بها مع الطهارة الترابیّة. منه« مدّ ظلّه».

[۳۰۵] (۱) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۶] (۲) وسائل الشیعة ۳: ۴۷۹، کتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

[۳۰۷] (۳) وسائل الشیعة ۷: ۲۳۴، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۴.

[۳۰۸] (۱) کما إذا تحقّق الإطلاق فی دلیل الأمر الاضطراری. م ح- ی.

[۳۰۹] (۲) کما إذا کان دلیل الأمر الاضطراری مثل دلیل الأمر الاختیاری فی کونه فاقداً للإطلاق. م ح- ی.

[۳۱۰] (۱) أو لم یکن معذوراً فی أوّل الوقت، ولکنّه لم یأت بالصلاة فیه لکونها من الواجبات الموسّعة، ثمّ صار فاقداً للماء، فأتی بها فی آخر الوقت مع التیمّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۰.

[۳۱۲] (۱) هذا التقسیم بلحاظ موارد الأمارات والاصول، فإنّ موردهما تارةً هو الشکّ فی تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، واخری هو الشکّ فی جزئیّة شیء أو شرطیّته أو مانعیّته أو قاطعیّته للمأمور به، وثالثة هو الشکّ فی نفس التکلیف. م ح- ی.

[۳۱۳] (۱) القول بعدم الإجزاء بناءً علی الطریقیّة أمر کلّی جارٍ فی الأبواب المختلفة من الفقه، وإن قلنا فی خصوص باب الصلاة بالإجزاء بمعونة حدیث« لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود». وسائل الشیعة ۷: ۲۳۴، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۴. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۴] (۲) لم یتعرّض شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً علی السببیّة، لأنّها خلاف الحقّ، لکن قال: المعنی المعقول لها- مع کونها خلاف الواقع- أنّ الشارع جعل للعمل علی طبق مؤدّی الأمارة مصلحة بها تجبر مصلحة الواقع الفائتة عن المکلّف. م ح- ی.

[۳۱۵] (۱) هذا الأصل یجری فی الشبهات الموضوعیّة، کما إذا شککنا فی طهارة ثوب مخصوص، والحکمیّة، کما إذا شککنا فی طهارة حیوان متولّد من شاة وخنزیر من دون أن ینطبق علیه عنوان أحدهما أو عنوان حیوان ثالث، نعم، یشترط فی جریان أصالة الطهارة فی الشبهات الحکمیّة الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل الاجتهادی، بخلاف الشبهات الموضوعیّة، فإنّ جریانها فیها لا یتوقّف علی الفحص بالإجماع، وصحیحة زرارة ...« قلت: فهل علیَّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ فقال: لا، ولکنّک إنّما ترید أن تذهب الشکّ الذی وقع فی نفسک». وسائل الشیعة ۳: ۴۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۶] (۲) وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

[۳۱۷] (۱) قال المشکینی فی الحاشیة: الحرمة والحلّیّة من قبیل الضدّین، وفی الطهارة والنجاسة وجهان مبتیّان علی أنّ الطهارة عدم القذارة أو أمر وجودی، ولمّا کان المختار عنده هو الأوّل عطف« أو نقیضه» علی قوله:« ضدّه». کفایة الاصول المحشّی ۴: ۴۶۵.

[۳۱۸] (۲) کفایة الاصول: ۴۵۲.

[۳۱۹] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۲۰] (۱) راجع کفایة الاصول مبحث إمکان التعبّد بالأمارات، الصفحة ۳۱۷ وما بعدها.

[۳۲۱] (۲) ونفی الحکم موضوعه محال. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) لأنّ الطهارة الظاهریّة شرط واقعی للصلاة، کالواقعیّة، فهی واجدة لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۳] (۲) سیأتی أنّ التعبیر بانکشاف الخلاف مسامحة. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۴] (۱) أجود التقریرات ۱: ۲۸۹: ورابعاً ... وأمّا الاصول فلیس المجعول فیها إلّاالتعبّد بالجری العملی وترتیب آثار إحراز الواقع فی

ظرف الشكّ كما يظهر ذلك فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.

[۳۲۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۴۹، وأجود التقريرات ۱: ۲۸۷.

[۳۲۶] (۲) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فى وسائل الشيعة ۸: ۲۲۷، كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.

[۳۲۷] (۳) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فى وسائل الشيعة ۸: ۲۱۶، كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.

[۳۲۸] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۵۰، وأجود التقريرات ۱: ۲۸۸.

[۳۲۹] (۲) لعدم أخذ الشكّ فى حكم الدليل المحكوم هاهنا فى موضوع الدليل الحاكم كما هو واضح، فليس بينهما تقدّم وتأخّر أصلًا. م ح- ى.

[۳۳۰] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۵۱، وأجود التقريرات ۱: ۲۸۹.

[۳۳۱] (۱) تقدّم الإشارة إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى ص ۲۱۶. م ح- ى.

[۳۳۲] (۲) لكن لا مجال لبحث الإجزاء فى قاعدة الطهارة بالنسبة إلى مثل« يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» فلا يقال: إذا شربنا مايعاً شكّ فى طهارته ونجاسته بمقتضى أصالة الطهارة ثمّ انكشف أنّه كان نجساً فهل يجزى أم لا، وهذا واضح لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۳] (۳) فاعلم أنّ مدركها على المشهور قوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴-« كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله- فى الكفاية: ۴۵۲- إلى أنّ المغيّى فى هذه الرواية يدلّ على الحكم الواقعى والغاية على الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الغاية قيد للموضوع، فيكون معنى الرواية« كلّ شىء شكّ فى حلّيته وحرمته فهو لك حلال» فهى بصدد جعل حلّيّة ظاهريّة فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۴] (۱) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين- وهو التسهيل على الامّة- فإنّ التسهيل يقتضى توسعة دائرة دليل الشرطيّة وتضييق دائرة دليل المانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۵] (۱) كتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹.

[۳۳۶] (۲) هود: ۱۱۴.

[۳۳۷] (۱) الإسراء: ۷۸.

[۳۳۸] (۱) لا يعمّ النزاع أصالة الاشتغال، ضرورة أنّ كشف الخلاف فى موردها لا يعقل إلّابأن كان المأتىّ به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح فى صحّة العمل أيضاً، فتحقّق المأمور به الواقعى، فلم ينكشف مخالفة المأتى به للواقع كى يبحث فى أنّه هل هو مجزٍ عنه أم لا، فلو قلنا فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين مثلًا بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السورة المشكوكة الجزئيّة فى الصلاة، ثمّ انكشف أنّها لم تكن جزءً لها، فلا معنى لأن يبحث فى أنّ الصلاة المأتىّ بها مع السورة هل هى مجزية أم لا، لأنّ السورة وإن لم تكن جزءً لها فى الواقع، إلّاأنّها غير قادح لصحّتها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيّة وعدمها، لا بين الجزئيّة والمانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه مع توضيح منّا. م ح- ى.

[۳۳۹] (۲) وأمّا التخييرات الفقهيّة، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر فى شهر رمضان فهى وإن كانت شرعيّة، إلّاأنّها تخييرات فى الحكم الواقعى، وليست أصلًا فى مورد الشكّ فيه كما لا يخفى، فأصالة التخيير ليست إلّاأصلًا عقليّاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۰] (۱) ورد هذا المضمون فى روايات، راجع وسائل الشيعة ج ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء،

الحدیث ۱، و ج ۳: ۴۷۷، کتاب الطهارة، الباب ۴۱ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱. م ح- ی.

[۳۴۱] (۱) اختلفوا فیهما، فذهب بعضهم إلی کونهما قاعدتین مستقلّتین، فقاعدة التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعدة الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم کالإمام قدس سره بکون الثانیة شعبة من الاولی، فهما قاعدة واحدة، ولکن هذا الاختلاف لا یؤثّر فیما نحن بصدده فی مبحث الإجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۲) أی فی الامور الواجبة التحقّق عندهم لا فی الامور المستحبّة. م ح- ی.

[۳۴۳] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۴۷۱، کتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

[۳۴۴] (۲) وسائل الشیعة ۶: ۳۱۷، کتب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۳.

[۳۴۵] (۳) حیث إنّها متکفّلة لبیان الحکم الواقعی، والاستصحاب متکفّل لبیان الحکم الظاهری فی مورد الشکّ فی الواقع، فکان متأخّراً عنها برتبتین. م ح- ی.

[۳۴۶] (۱) ولا فرق فی ذلک بین أن تکون قاعدة واحدة أو قاعدتین بجعل قاعدة الفراغ مستقلّةً. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۲) فإنّ دلیل جزئیّة الرکوع للصلاة مثلًا ظاهر فی جزئیّة الرکوع الواقعی فقط، ولکن قاعدة التجاوز حاکمة علیه وموسّعة لدائرته، بجعل الرکوع الظاهری أیضاً جزءً لها، فإذا شککنا فی الإتیان بالرکوع بعد التجاوز عن محلّه وحکمنا بمقتضی قاعدة التجاوز بتحقّقه ثمّ انکشف الخلاف صحّت الصلاة- بمقتضی القاعدة، مع قطع النظر عن حدیث« لا تعاد»- لکونها مشتملةً علی الجزء واقعاً، لأنّ الجزء الواقعی أعمّ من الرکوع الواقعی والظاهری بمقتضی حکومة قاعدة التجاوز علی دلیل جزئیّة الرکوع. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۸] (۳) مثلًا دلیل جزئیّة الرکوع للصلاة ظاهر فی کون الرکوع الواقعی جزءً لها، وقاعدة التجاوز بناءً علی أماریّتها کاشفة عن تحقّق الرکوع الواقعی بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انکشف الخلاف تبیّن کون الصلاة فاقدة لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م ح- ی.

[۳۴۹] (۱) وأمّا إجراء المکلّف أصالة الصحّة فی عمل نفسه فهو شعبة من قاعدة الفراغ، ثمّ إنّ أصالة الصحّة فی عمل الغیر وإن کانت تعمّ المعاملات أیضاً، إلّاأنّها لا ترتبط ببحث الإجزاء، ضرورة أنّا لو شککنا فی أنّ زیداً هل تملّک داره بعقد صحیح أم لا، فأجرینا أصالة الصحّة فی عمله واشتریناها منه، ثمّ انکشف فساد العقد الذی تملّکها به فلا یجری فیه النزاع فی کون أصالة الصحّة مقتضیة للإجزاء أم لا کما لا یخفی، فمورد أصالة الصحّة المربوط بالمقام ما إذا استنبنا شخصاً لعمل عبادی، وعلمنا أنّه فعله، لکن شککنا فی أنّه هل فعله صحیحاً کی یوجب براءة ذمّتنا أم فاسداً کی لا یوجب؟ منه مدّ ظلّه.

[۳۵۰] (۲) کلمة« أحسن» هاهنا لا تفید التفضیل، بل هی بمعنی کون عمله حسناً صحیحاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۱] (۳) وسائل الشیعة ۱۲: ۳۰۲، کتاب الحجّ، الباب ۱۶۱ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۳.

[۳۵۲] (۱) حیث إنّهم ذکروا هذا البحث فی الاصول لا فی الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۳] (۲) أی قاعدة فقهیّة، والفرق بین المسألة الفقهیّة والقاعدة الفقهیّة- بعد کونهما مشترکتین فی کون موضوع کلّ منهما من أفعال المکلّفین ومحموله حکماً شرعیّاً تکلیفیّاً أو وضعیّاً- أنّ عنوان الاولی حاکٍ عن معنون واحد، کما إذا قیل:« صلاة الجمعة واجبة» بخلاف الثانیة، فإنّ لعنوانها معنونات کثیرة، کقولهم:« کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» الذی یعبّر عنه بقاعدة« ما یضمن» حیث إنّه یعمّ البیع والإجارة ونحوهما، وقولهم:« مقدّمة الواجب واجبة» حیث إنّه یعمّ کلّ شیء یتوقّف علیه واجب من الواجبات. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۴] (۱) والمحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً وإن ذکرها فی مباحث الألفاظ، إلّاأنّ الإشکال لا یتوجّه إلیه، لتصریحه علی کونها مسألة عقلیّة لا لفظیّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۵] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۴.

[۳۵۶] (۱) إن قلت: یمکن استکشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، کما أنّا کثیراً ما نستکشف الحکم الشرعی من

طریق الملازمة بین حکم العقل وحکم الشرع.

قلت: قیاس المقام علی موارد حکم العقل مع الفارق، فإنّا نعلم هناک أنّ للشارع أیضاً حکماً وإن لم یصل إلینا، بخلاف المقام، فإنّ المفروض هاهنا أنّا نقطع بأنّ المولی أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن یأمره بدخول السوق. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۷] (۲) أی الإرادة الفعلیّة، وإنّما قال: الإرادة المتعلّقة بالبعث، ولم یقل: المتعلّقة بالمقدّمة وذیها، لأنّ فعل المولی إنّما هو البعث إلیهما، وأمّا نفسهما فلیسا من أفعاله، بل من أفعال العبد کما هو واضح. م ح- ی.

[۳۵۸] (۳) أی الإرادة الفعلیّة المتعلّقة بالبعث إلی ذی المقدّمة والإرادة بالقوّة المتعلّقة بالبعث إلی المقدّمة. م ح- ی.

[۳۵۹] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۸۱.

[۳۶۰] (۲) وبتعبیر آخر: إلی وجود الملازمة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۸۱.

[۳۶۲] (۱) ضرورة أنّ اللفظ لا یوجب إلّاتصوّر معناه الذی هو الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلی غیر مربوط باللفظ أصلًا، والشاهد علی ذلک أنّا لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ینتقل الذهن إلی اللازم أیضاً، فحینما نسمع اللفظ أیضاً غایة ما یوجبه هو تصوّر الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فلا یرتبط به أصلًا، بل بتصوّر مدلوله الذی هو الملزوم. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۳] (۱) قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مقام الجواب عن الإشکال الأوّل:« والحلّ أنّ المقدّمة هی نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فیحصل المغایرة بینهما».

ولا یخفی أنّه أراد من کلمة« بالأسر» مانعبّر عنه بالعامّ الاستغراقی، لا المجموعی، فمراده أنّ کلّ واحد من الأجزاء مقدّمة، لا أنّ مجموع الأجزاء مقدّمة واحدة، کما لا یخفی. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۱۱۵.

[۳۶۵] (۱) المصدر نفسه.

[۳۶۶] (۱) إن قلت: هذا ینافی ما تقدّم من أنّ الأجزاء مأخوذة بشرط الاجتماع.

قلت: کلّا، فإنّ المراد من کون الأجزاء الخارجیّة بشرط لا أنّها بشرط عدم الحمل علی النوع فی مقابل الجنس والفصل، فإنّ المادّة والصورة لا تحملان علیه، فلا یقال: الإنسان مادّة، أو صورة، بخلاف الجنس والفصل، حیث یقال: الإنسان حیوان، أو ناطق، فالشیء الذی اشترط وجوده هو الاجتماع، والذی اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاة بینهما، إذ لا یمتنع أن تؤخذ ماهیّة واحدة بشرط شیء وبشرط لا إذا کان الشیء المشروط وجوده مغایراً للشیء المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاکیاً عن المحقّق الخراسانی فی الکفایة.

[۳۶۷] (۲) بدایة الحکمة: ۶۰، الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

[۳۶۸] (۱) والدلیل علی کون المراد بالإرادة الثانیة غیر المراد بالإرادة الاولی أنّه کان جاهلًا أو غافلًا عن الأجزاء ومقدارها حین إرادة الکلّ، فکیف یمکن أن یکون الأجزاء التی تراد بالإرادة الثانیة عین المرکّب الذی ارید بالإرادة الاولی مع أنّ تصوّر المراد أوّل مبدء لها، وهو کان غافلًا أو جاهلًا بالأجزاء فرضاً حین تحقّق الإرادة الاولی. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۹] (۲) تکون الملازمة بین الوجوبین علی ما اخترناه سابقاً فی تحریر محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۰] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۲۸۹.

[۳۷۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۹۳ نقلًا عن بعض الأعاظم.

[۳۷۲] (۱) یقال له بالفارسیّة:« گذرنامه». م ح- ی.

[۳۷۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۱۶.

[۳۷۴] (۱) کالصعود علی الارتفاع الذی لا یزید علی متر واحد، فهو لا یستحیل أن یتحقّق بدون نصب السلّم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً،

إلّاأنّ العادة جرت على الصعود عليه بواسطة مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۵] (۲) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جدّاً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأوّل أنّ تحقّق ذى المقدّمة بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً فى الأوّل، بخلاف الثانى، فإنّه وإن كان ممكناً ذاتاً إلّاأنّه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۶] (۳) لأنّ ظاهر قولنا فى تعريف المقدّمة العقليّة:« هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه» أعمّ من الاستحالة الذاتيّة، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۴) كفاية الاصول: ۱۱۷.

[۳۷۸] (۱) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهة اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب الوفاء بالنذر، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۹] (۲) وسائل الشيعة ۴: ۳۱۰، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحديث ۱ و ۴ و ۵.

[۳۸۰] (۱) كما أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلك تنقسم إليهما الأحكام العقليّة، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال، فإنّه ليس مولويّاً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۱] (۲) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين- أعنى مقدّمة الوجوب والعلم- عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح- ى.

[۳۸۲] (۳) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعلّة التامّة كى يشترط المقارنة الزمانيّة فى الحدوث، بل فى الأعمّ منها ومن الناقصة. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۳] (۱) فى مقابل النقل والكشف الحكمى، وهو عبارة عن الحكم بعد الإجازة بترتّب آثار الملكيّة من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكيّة كذلك حقيقةً. م ح- ى.

[۳۸۴] (۲) أى عند بعض. م ح- ى.

[۳۸۵] (۳) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح- ى.

[۳۸۶] (۴) إن قلت: القاعدة العقليّة مربوطة بالعلّة وأجزائها، لا بمقدّمة الواجب. قلت: مقدّمة الواجب أيضاً إمّا من قبيل العلّة التامّة، أو الناقصة من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۷] (۱)« الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۸۸] (۲) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنة القادمة، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنة الماضية والحوادث التى وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث فى السنة الماضية، فالعلم الذى هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالى متأخّر. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۹] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۲۹۷ نقلًا عن بعض أهل التحقيق.

[۳۹۰] (۱) وأمّا ما ذكرناه من المثال- لتقريب ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله إلى الذهن- من علمنا بالامور الماضية المتصرّمة أو المستقبلة المتأخّرة فلا يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إنّما هو المعلوم بالذات، أعنى الصورة الحاصلة من الخارج فى الذهن الموجودة فى زمن وجود العلم، لا المعلوم بالعرض الذى هو الأمر الحقيقى الخارجى.

فليس لنا إضافة فعليّة أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۲) لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. م ح- ى.

[۳۹۲] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۲۹۹.

[۳۹۳] (۱) أی شرائط التکلیف. م ح- ی.

[۳۹۴] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۸.

[۳۹۵] (۳) لا یخفی أنّ فی العبارة اغتشاشاً، لکنّ المراد معلوم، توضیحه: أنّ کلّ تکلیف مشروط بالقدرة، فإذا قال المولی لعبده:« یجب علیک أن تسافر غداً» لا یتمکّن العبد من المسافرة الواجبة علیه إلّابعد مجیء ظرفها، وهو الغد، فالقدرة علی المأمور به متأخّرة ظاهراً عن التکلیف المشروط بها، لکنّ الشرط فی الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافرة مشروط بعلم المولی وتصوّره قدرة العبد علیها غداً، لا بالقدرة الواقعیّة. م ح- ی.

[۳۹۶] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۳۸.

[۳۹۷] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۳۰۲.

[۳۹۸] (۱) ومثال شرط الوضع المتأخّر عنه هو الإجازة فی العقد الفضولی بناءً علی الکشف الحقیقی، حیث إنّ الملکیّة متقدّمة علی شرطها. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۹.

[۴۰۰] (۱) أی شرائط المأمور به. ولا یخفی أنّ قضیّة العبارة جعله ثالثاً، إلّاأنّه لمّا قاس الوضع علی التکلیف من غیر أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانیاً. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) لا یقال: شرط المأمور به یرجع إلی شرط الوضع، لأنّ الأغسال اللیلیّة مثلًا من شرائط صحّة صوم المستحاضة، ولا ریب فی أنّ الصحّة من الأحکام الوضعیّة.

فإنّه یقال: قد عرفت أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلی مقدّمة الوجود، فغسل المستحاضة فی اللیلة الآتیة دخیل فی تحقّق المأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب علیها أصلًا، لا أنّها أتت بالمأمور به الفاسد، إذ لا ینقسم المأمور به إلی صحیح وفاسد، فإنّ الفاسد لا یکون متعلّقاً للأمر أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۲] (۳) الترید إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بین العدلیّة والأشاعرة، فقوله:« حسناً» ناظر إلی مذهب العدلیّة القائلین بالحسن والقبح العقلیّین وأنّ الأمر والنهی تابعان للمصلحة والمفسدة الموجودتین فی متعلّقیهما، وقوله:« متعلّقاً للغرض» ناظر إلی مذهب الأشاعرة الذین ینکرونهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۳] (۱) مثاله اشتراط صحّة صوم المستحاضة الکثیرة باغتسالها فی اللیلة الآتیة عند بعض، فالمأمور به عندهم هو الصوم المتعقِّب بالأغسال اللیلیّة، فالصوم هو المضاف، وغسل اللیلة الآتیة هو المضاف إلیه، وتعقّب الصوم به هو الإضافة. م ح- ی.

[۴۰۴] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۹.

[۴۰۵] (۱) مثاله ما إذا کان إحدی السیّارتین متقدّمة علی الاخری فی مسیر، فالسیّارة المتقدّمة متّصفة بالتقدّم فی زمان اتّصاف المتأخّرة بالتأخّر، وفی رتبة اتّصافها به. م ح- ی.

[۴۰۶] (۱) أی التقدّم والتأخّر فیها أیضاً بحسب الذات. م ح- ی.

[۴۰۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۰۳.

[۴۰۸] (۱)« فی» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۴۰۹] (۱) أی تصوّره والتصدیق بأنّه مترتّب علی المعلول. م ح- ی.

[۴۱۰] (۱) إذا قلنا:« المستطیع یجب علیه الحجّ» فلنا فی اصطلاح المحقّق النائینی رحمه الله حکم ومتعلّق وموضوع، فالحکم هو الوجوب، ومتعلّقه هو الحجّ، وموضوعه عنوان« المستطیع»، والسرّ فی تعبیره عن شروط الأحکام بموضوعات الأحکام، أنّا إذا قلنا:« إن استطعتم یجب علیکم الحجّ» فشرط الوجوب فی الشرطیّة هو بعینه موضوع فی الحملیّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۱] (۱) ظاهر کلامه رحمه الله اختصاص القضیّة الخارجیّة بالقضیّة الشخصیّة الجزئیّة، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا:« یا أیّها الجالسون فی هذا المکان یجب علیکم الخروج منه» أیضاً قضیّة خارجیّة مع عدم کونها شخصیّة کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۲] (۱) وأمّا بناءً علی جعل السببیّة للموضوع فامتناع تأخّره عن حکمه أوضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۳] (۲) لأنّ الحکم کالعرض وموضوعه کالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۴] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۷۱.

[۴۱۵] (۱) وأمّا شرائط الوضع والتکلیف فخارجة عن حریم النزاع فی مسألة مقدّمة الواجب، ضرورة أنّ مقدّمة الوجوب أو الحکم الوضعی غیر مقدّمة الواجب کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۲۱.

[۴۱۷] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۲۳۶ و ۲۴۷.

[۴۱۸] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۲۹۲.

[۴۱۹] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۱۵.

[۴۲۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۲۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۱۶.

[۴۲۲] (۲) المصدر نفسه.

[۴۲۳] (۱) تقدّم نقل کلامه فی مبحث« حقیقة الإنشاء». م ح- ی.

[۴۲۴] (۲) ومنها الأمر. م ح- ی.

[۴۲۵] (۱) کفایة الاصول: ۱۲۲.

[۴۲۶] (۲) کفایة الاصول: ۱۲۳.

[۴۲۷] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۰۲، وتهذیب الاصول ۱: ۳۱۹ نقلًا عن بعض محقّقی العصر.

[۴۲۸] (۱) فالحجّ عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبة إلی الاستطاعة أو خروج الرفقة، ومعلّق بالنسبة إلی مجیء وقته. م ح- ی.

[۴۲۹] (۲) الفصول الغرویّة: ۷۹.

[۴۳۰] (۱) کما أنّ تأثیر النار فی الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّة المحترقة دون وجودها. م ح- ی.

[۴۳۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۲۸.

[۴۳۲] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۷۳.

[۴۳۳] (۲)« إختیاراً» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۴۳۴] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۷۶.

[۴۳۵] (۲) والتصدیق بفائدة الشیء تارةً ینشأ من تفکیر الإنسان حوله، واخری من استماع أوصافه المذکورة بواسطة شخص آخر. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۶] (۱) فإنّه یتوقّف علی أخذ الکأس وتقریبه إلی الفم. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۷] (۲) کما أنّ العلم الواحد أیضاً لا یمکن أن یتعلّق بمعلومین، فإن کان المعلوم متعدّداً کان العلم أیضاً متعدّداً، وإن کان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعة لمتعلّقاتها من حیث الوحدة والتعدّد. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) فإنّهم على المشهور مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۲۹.

[۴۴۰] (۱) الجارّ متعلّق ب« توجيه». م ح- ى.

[۴۴۱] (۲) كفاية الاصول: ۱۲۸.

[۴۴۲] (۱) منها: تقسيمه مثلًا إلى الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يذكر فى باب مقدّمة الواجب، إذ لا يترتّب على ذكره فيه أثر أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۳] (۲) كفاية الاصول: ۱۳۱.

[۴۴۴] (۳) راجع ص ۲۵۹.

[۴۴۵] (۱) راجع ص ۲۹۵.

[۴۴۶] (۲) كفاية الاصول: ۱۳۱.

[۴۴۷] (۱) كفاية الاصول: ۱۳۳.

[۴۴۸] (۱) كفاية الاصول المحشّى ۱: ۵۳۱.

[۴۴۹] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۲۵۲، وكفاية الاصول: ۱۳۳.

[۴۵۰] (۳) لعدم تسلّم كونه أقوى منه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

[۴۵۱] (۱) تقدّم أنّ إطلاق الصيغة عند صاحب الكفاية يقتضى النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة عند الدوران بينها وبين الغيريّة والتخييريّة والكفائيّة. م ح- ى.

[۴۵۲] (۲) فيما إذا دار أمر دليل ثالث بين كونه مخصّصاً للعامّ أو مقيّداً للمطلق. م ح- ى.

[۴۵۳] (۳) كفاية الاصول: ۱۳۴.

[۴۵۴] (۴) البقرة: ۲۷۵.

[۴۵۵] (۱) أى كبرى دليل الشيخ رحمه الله، وهى ترجيح تقييد الإطلاق البدلى على تقييد الإطلاق الشمولى. م ح- ى.

[۴۵۶] (۲) أى أصالة الإطلاق. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۷] (۳) مطارح الأنظار ۱: ۲۵۳، وكفاية الاصول: ۱۳۳.

[۴۵۸] (۱) كفاية الاصول: ۱۳۵.

[۴۵۹] (۲) كفاية الاصول: ۱۳۴.

[۴۶۰] (۳) كفاية الاصول: ۱۳۵.

[۴۶۱] (۱) هذا مع قطع النظر عن ذيل كلامه، أعنى قوله:« نعم، إذا كان التقييد بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرينة على إرادته من ا لصدر التقييد بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۲] (۲) راجع كفاية الاصول المحشّى ۱: ۵۳۵؛ ليتبيّن لك ما أفاده المحقّقان المشكينى والقوچانى فى وجه الأمر بالتأمّل. م ح- ى.

[۴۶۳] (۱) فإنّها هى الغاية القصوى، كما يؤيّده تفسير العبادة فى قوله تعالى- من سورة الذاريات، الآية ۵۶-:« وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بالمعرفة فى بعض الأخبار. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۴] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۲۹.

[۴۶۵] (۳) لو علم بذلك العنوان الحسن. منه« مدّ ظلّه» توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۴۶۶] (۱) كفاية الاصول: ۱۳۵.

[۴۶۷] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۶۸] (۱) الحجّ: ۲۷- ۲۸.

[۴۶۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۶.

[۴۷۰] (۱) أی أفراد الطلب ومصادیقه، لکون ما وضع له الحروف وما یلحقها- کالهیئات- خاصّاً، وإن کان وضعها عامّاً. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الشیخ رحمه الله.

[۴۷۱] (۲) فهیئة« افعل» وضعت لمصادیق حقیقة الإرادة لا لمصادیق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الشیخ الأعظم رحمه الله.

[۴۷۲] (۳) مطارح الأنظار ۱: ۳۳۳.

[۴۷۳] (۱) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائیّاً عند المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مقابل الوجود الحقیقی والذهنی، ووجوده الإنشائی یتحقّق بصیغة« افعل» ومادّة الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۴] (۲) کفایة الاصول: ۱۳۷.

[۴۷۵] (۱) لکن بین المشهور وما اختاره الاستاذ«« مدّ ظلّه»» اختلاف فی کیفیّة وضع الحروف للمعانی الجزئیّة، کما تقدم فی مبحث وضع الحروف. م ح- ی.

[۴۷۶] (۲) فالواجب الغیری قسم من الواجب المشروط، والفرق بینه وبین سائر الواجبات المشروطة أنّ وجوب الواجب الغیری مقیّد بوجوب أمر آخر، کوجوب الطهارة المشروط بوجوب الصلاة، لکن وجوب سائر المشروطات مقیّد بوجود شیء آخر، کوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۷] (۱)« بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۸] (۲) المائدة: ۶.

[۴۷۹] (۱)« بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۴۸۰] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۰.

[۴۸۱] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۴۸۲] (۱) أی سقوط أمر الغیر، وهذا مثل أن تشکّ الحائض فی أنّ وجوب الوضوء هل هو غیری، فلا یجب علیها إتیانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إلیها، أو نفسی یجب علیها إتیانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م ح- ی.

[۴۸۳] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۲.

[۴۸۴] (۲) لیس فی فوائد الاصول ولا فی أجود التقریرات أثر من تمسّک المحقّق النائینی رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسّک فیهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أیضاً بأصالة البراءة. م ح- ی.

[۴۸۵] (۳) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۳.

[۴۸۶] (۱) المصدر نفسه.

[۴۸۷] (۱) لا بالدواعی النفسانیّة. م ح- ی.

[۴۸۸] (۲) بحار الأنوار ۶۷: ۱۹۱ و ۲۳۷.

[۴۸۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۸.

[۴۹۰] (۲) آل عمران: ۳۰.

[۴۹۱] (۳) الزلزلة: ۷- ۸.

[۴۹۲] (۱) تفسیر نور الثقلین ۵: ۶۵۰.

[۴۹۳] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۲۹.

[۴۹۴] (۲) عدم ترتّب الثواب والعقاب علی موافقة الأمر الغیری ومخالفته مبنیّ علی کونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۴۹۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۸.

[۴۹۶] (۲) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۲۷.

[۴۹۷] (۱) کغسل الجمعة ولیلة القدر. م ح- ی.

[۴۹۸] (۲) کغسل الدخول فی الحرم ومسجد الحرام والکعبة. م ح- ی.

[۴۹۹] (۳) کغسل الإحرام والطواف والزیارة. م ح- ی.

[۵۰۰] (۱) إن قلت: کیف یکفی فی تحقّق العبادة إتیانها بقصد امتثال أمره العبادی مع ما تقدّم من تفسیر قصد القربة بإتیان العمل بقصد کونه مقرّباً إلی المولی.

قلت: ما تقدّم فی تفسیر قصد القربة لیس معنی منحصراً، بل المراد أنّ قصد القربة لا یتوقّف علی الأمر، لا أنّ العمل باطل إذا تحقّق بقصد امتثال أمره فیما إذا کان له أمر عبادی. م ح- ی.

[۵۰۱] (۱) اعلم أنّ صاحب الکفایة رحمه الله ذکر هذا التقسیم فی ذیل الأمر الرابع الآتی، وتبعه فی ذلک شیخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»» حیث قال عند الشروع فی الأمر الرابع:

بقی من تقسیمات الواجب تقسیمه إلی الأصلی والتبعی، لکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذکره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسیان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحیث إنّ ترتیب بحثنا هو الترتیب الذی فی الکفایة فنحن أیضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسیم إلی ما بعد الأمر الرابع.

لکنّی رأیت المصلحة فی ذکره فی هذا الأمر الثالث الذی عقد لتقسیمات الواجب، لا- فی ذیل الأمر الرابع الذی عقد لبیان دائرة وجوب المقدّمة أو دائرة المقدّمة الواجبة سعة وضیقا. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) المائدة: ۶.

[۵۰۳] (۲) الفصول الغرویّة: ۸۲.

[۵۰۴] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۲.

[۵۰۵] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۱۵۷.

[۵۰۶] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۰۷] (۱) ویستلزم أیضاً أن یکون مثل صلاتی الظهر والجمعة من مصادیق الواجب التبعی، لتعلّق العلم الإجمالی والإرادة الإجمالیّة بهما، مع أنّه لا یمکن الالتزام بذلک. هذا ما یستفاد من تضاعیف کلمات شیخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»». م ح- ی.

[۵۰۸] (۲) أقول: نعم، هذا الإشکال وارد علی المحقّق الخراسانی، حیث ذهب إلی عدم إمکان أن یکون الواجب النفسی تبعیّاً، ولکنّه لا یقتضی فساد کون هذا التقسیم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غایته أنّه إن کان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنی الذی ذکره فی الکفایة کان کلّ من الواجب الأصلی والتبعی مشتملًا علی کل من النفسی والغیری، وهذا لیس أمراً باطلًا فی نفسه، بل هو أمر لازم، لکونه موجباً لاستقلال هذا التقسیم ورافعاً للإشکال الأوّل عن کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۰۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۳.

[۵۱۰] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۱۵۸.

[۵۱۱] (۱) معالم الدِّین وملاذ المجتهدین: ۷۱.

[۵۱۲] (۲) هذا ما عبّر به صاحب الکفایة، وإن کان الصحیح المناسب لظاهر کلام صاحب المعالم أن یقال:« فی التوسعة والتضییق» کما عرفت. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۳) کفایة الاصول: ۱۴۲.

[۵۱۴] (۱) بمعنی أنّ إرادة ذی المقدّمة مستلزمة لإرادتها، دون العکس. م ح- ی.

[۵۱۵] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۵۳.

[۵۱۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۴۳.

[۵۱۷] (۱) سواء کانت العبادیّة دخیلة فی المقدّمیّة، کالطهارات الثلاث، أم لا، کتطهیر الثوب والبدن وسائر الامور التوصّلیّة التی جعلت مقدّمة للصلاة، ضرورة أنّ قصد القربة وإن لم یعتبر فی التوصّلیّات، إلّاأنّه یوجب عبادیّتها. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام الشیخ رحمه الله.

[۵۱۸] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۵۳.

[۵۱۹] (۱) لا یخفی علیک أنّ أصل القول بالملازمة لا یکون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بین أقوال القائلین بها. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۰] (۱) الفصول الغرویّة: ۸۱.

[۵۲۱] (۱) أی بذات المقدّمة. م ح- ی.

[۵۲۲] (۲) راجع ص ۲۴۳.

[۵۲۳] (۱) سیأتی إمکان إرجاع کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی مقام الثبوت. م ح- ی.

[۵۲۴] (۱) کفایة الاصول: ۱۴۵.

[۵۲۵] (۱) هذا الإشکال مع قطع النظر عن الإشکال الأوّل، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغیری بالعلّة التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة فلا مجال لذکر هذا الإشکال الثانی، ضرورة أنّ ترتّب الواجب التولیدی علی علّته التامّة قهری لیس فیه حالة انتظار کما تقدّم، فکأنّه قال: سلّمنا أنّ جمیع المقدّمات متّصفة بالوجوب الغیری، إلّاأنّه لو کان معتبراً فیه الترتّب إلخ. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۶] (۲) کفایة الاصول: ۱۴۶.

[۵۲۷] (۳) والوجوب المتعلّق بالمقدّمة الموصلة لا یسقط قبل تمام الوقت ویسقط بالعصیان بعده. م ح- ی.

[۵۲۸] (۱) درر الفوائد: ۱۱۹.

[۵۲۹] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۴۰.

[۵۳۰] (۱) وأمّا فی مقام الإثبات فتارةً یثبت لنا تعلّق إرادة المولی بالمطلق، واخری بالمقیّد، وثالثةً کان مراده مهملًا أو مجملًا، بخلاف مقام الثبوت، فإنّه لا یخلو عن الاحتمالین الأوّلین أبداً. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۱] (۱) کفایة الاصول: ۱۴۷.

[۵۳۲] (۱) کفایة الاصول: ۱۴۹.

[۵۳۳] (۲) کما تقدّم توضیحه فی ص ۳۷۰.

[۵۳۴] (۳) کفایة الاصول: ۱۴۹.

[۵۳۵] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۷۹.

[۵۳۶] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۳۷۸.

[۵۳۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۱.

[۵۳۸] (۱) لکن یمکن أن یُقال بترتّب ثمرة اخری، وهی أنّ المقدّمة إذا کانت محرّمة فی الأصل ومنحصرة تقع واجبة علی المشهور فیما إذا کان وجوب ذی المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة، ولو لم یترتّب علیها ذو المقدّمة، غایة الأمر أنّه متجرٍّ لو لم یلتفت إلی مقدّمیّتها کما تقدّم فی بیان الثّمرة بین القول المشهور وما نسب إلی الشیخ رحمه الله.

بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها علیه لا تقع واجبة فی صورة عدم ترتّب ذی المقدّمة علیها، فتقع محرّمة موجبة لاستحقاق فاعلها العقوبة، إلّافیما إذا حال بینه وبین الإتیان بذی المقدّمة مانع قهری، کالعجز، فیکون معذوراً فی ارتکاب هذا الحرام فی هذه الصورة. م ح- ی.

[۵۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۱.

[۵۴۰] (۱) بحکم العقل الذی یحکم بالملازمة بین الوجوب الشرعی المتعلّق بذی المقدّمة والوجوب الشرعی المتعلّق بالمقدّمة. م ح- ی.

[۵۴۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۵۳.

[۵۴۲] (۱) واختلفوا فی أنّ الإصرار هل لا یتحقّق إلّابارتکاب محرّمین، أو یتحقّق بحرام واحد مع العزم علی حرام آخر أیضاً، أو بل یتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبة ولو لم یعزم علی ارتکاب آخر. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۴۹.

[۵۴۴] (۱) راجع ص ۳۴۵.

[۵۴۵] (۲) راجع ص ۳۴۳.

[۵۴۶] (۱) ویمکن أن یُقال: إنّ العامل إن أتی بالمقدّمة قاصداً الإتیان بذیها أیضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمة رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتیان بذیها فلا إشکال فی کون الإتیان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن کان قاصداً ترکه حتّی فی بدایة الأمر فلا إشکال فی عدم تحقّق اللابدّیّة العقلیّة أیضاً بالنسبة إلی المقدّمة، فلا داعی إلیها أصلًا. م ح- ی.

[۵۴۷] (۱) فإنّ المجعول ما یکون وضعه ورفعه بید الجاعل، ووجوب المقدّمة لیس کذلک، إذ لا یمکن للشارع أن یقول:« لا یجب علیکم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاة الواجبة علیه، فوجوب المقدّمة وإن کان شرعیّاً بمقتضی الملازمة، إلّاأنّه لا یکون مجعولًا للشارع، فلا یجری الأصل لنفیه. منه مدّ ظلّه توضیحاً للإشکال المذکور.

[۵۴۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۶.

[۵۴۹] (۱) وهو قوله:« نعم، لو کانت الدعوی هی الملازمة المطلقة إلخ». م ح- ی.

[۵۵۰] (۱) نهایة الاصول: ۱۹۷.

[۵۵۱] (۱) لعدم جهل العبد بکون الاشتراء متوقّفاً علی دخول السوق کی یکون أمر المولی به إرشاداً إلی مقدّمیّته. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۵۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۵۷.

[۵۵۳] (۱) فی وسائل الشیعة ۱۷: ۴۴۸، کتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳ هکذا:« نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن بیع المضطرّ وعن بیع الغرر». م ح- ی.

[۵۵۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۲۶.

[۵۵۵] (۳) البقرة: ۴۳.

[۵۵۶] (۴) الکافی ۳: ۸۸، کتاب الحیض، باب جامع فی الحائض والمستحاضة، الحدیث ۱.

[۵۵۷] (۵) فی وسائل الشیعة ۴: ۳۴۷، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباب المصلّی، الحدیث ۷ هکذا:« لا تجوز الصلاة فی شعر

ووبر ما لا یؤکل لحمه». م ح- ی.

[۵۵۸] (۶) المائدة: ۶.

[۵۵۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۷.

[۵۶۰] (۱) نعم، لو کانت المقدّمة ممّا لا یدرکها العقل کالشرائط الشرعیّة، فلابدّ للمولی بیان توقّف الواجب علیها بأیّ نحو کان، وأمّا الأمر بها فلا یجب علیه بعد حکم العقل بلزوم إتیانها. م ح- ی.

[۵۶۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۹۵.

[۵۶۲] (۲) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العلّة التامّة لا المقتضی. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۳] (۳) کفایة الاصول: ۱۵۸.

[۵۶۴] (۱) المراد به الوجوب الغیری. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۵] (۲) کفایة الاصول: ۱۵۹.

[۵۶۶] (۱) الأمر بالوضوء والغسل والتیمّم فی هذه الآیة الشریفة إرشاد إلی شرطیّة هذه الطهارات الثلاث للصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۷] (۲) المائدة: ۶.

[۵۶۸] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۵۶۹] (۱) أی مسألة مقدّمة الواجب ومسألة مقدّمة الحرام. م ح- ی.

[۵۷۰] (۲) صفة للعلّة التامّة لا للأفعال التولیدیّة. م ح- ی.

[۵۷۱] (۳) کفایة الاصول: ۱۵۹.

[۵۷۲] (۱) فإنّ نیّة الشیء عبارة اخری عن قصده وإرادته. م ح- ی.

[۵۷۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۰۱.

[۵۷۴] (۱) لم یرد من« الکراهة» معناها الاصطلاحی الفقهی، بل أراد معناها اللغوی، فیناسب الحرمة المبحوث عنها فی المقام. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق الحائری رحمه الله.

[۵۷۵] (۲) وهو ما إذا کان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقییده بالاختیار وعدمه. م ح- ی.

[۵۷۶] (۱) درر الفوائد: ۱۳۰.

[۵۷۷] (۲) نعم، یمکن أن ینطبق علی مقدّمة عنوان محرّم، فتصیر حراماً لأجل ذلک العنوان، کالتجرّی بناءً علی حرمته. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۸] (۳) فإنّها أمر اختیاری، کما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۵۷۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۱.

[۵۸۰] (۱) المصدر نفسه.

[۵۸۱] (۱) کفایة الاصول: ۱۶۰، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۱.

[۵۸۲] (۱) أمّا عدم المغایرة فی فرض کون النهی عن الضدّ عین الأمر بالشیء فواضح، وأمّا فی فرض کونه جزءً منه فلعدم کفایة المغایرة بنحو الکلّیّة والجزئیّة فی صدق الاقتضاء. م ح- ی.

[۵۸۳] (۱) لا یخفی أنّ هذا یدلّ علی أصل بطلان القول بالجزئیّة بالنسبة إلی الضدّ العامّ، لا علی وضوح بطلانه، کما هو المدّعی. م ح- ی.

[۵۸۴] (۱) فانّ المقدّمیّة اساس دلیل القائلین بالاقتضاء کما سیأتی. م ح- ی.

[۵۸۵] (۲) سیأتی أنّه لابدّ للقائل بالاقتضاء فی الضدّ الخاصّ من ثلاثة امور: ۱- أنّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، ۲- أنّ الملازمة

متحقّقة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها، ۳- أنّ وجوب الشىء مستلزم لحرمة نقيضه، فترك الصلاة مثلًا مقدّمة لإزالة النجاسة عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزالة واجبة نفسيّة، ففعل الصلاة حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترك لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولابدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الامور الثلاثة أو بعضها. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۶] (۱) اختلفوا فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

أحدها: مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر مطلقاً،

الثانى: عدم مقدميّته له كذلك،

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان موجوداً حين تحقّق الضدّ الآخر وبين ما إذا لم يكن موجوداً حينئذٍ، فعدمه مقدّمة فى الأوّل دون الثانى، فلو كنت مشتغلًا بالصلاة مثلًا فتركها مقدّمة للإزالة، وإلّا فلا. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۷] (۲) لا يخفى عليك فساد هذا الأمر بناءً على ما اخترناه فى باب مقدّمة الواجب من عدم الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۸] (۱) مع أنّ المقدّمة لابدّ من أن تكون متقدّمة على ذيها رتبةً. م ح- ى.

[۵۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۱۶۱.

[۵۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۱۶۱.

[۵۹۱] (۱) ولابدّ للمحقّق الخراسانى والقوچانى رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبةً للوصول إلى المقصود وهو نفى مقدّميّة عدم أحدهما للآخر، لأنّ عدم أحدهما من قبيل عدم المانع كما جاء فى دليل القائل بالاقتضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامّة، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح- ى.

[۵۹۲] (۲) كما لا يوجد ملاك التقدّم والتأخّر الرتبيّين بينهما أيضاً. م ح- ى.

[۵۹۳] (۳) حيث إنّا بعد علمنا بأنّ زيداً موجود فى زمن عمرو وعمراً موجود فى زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زيداً موجود فى زمن بكر. م ح- ى.

[۵۹۴] (۱) لا يقال: يمكن إقامة البرهان فى المقام، وهو أنّ عدم أحد الضدّين فى مرتبة وجوده، ووجوده فى مرتبة الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين فى مرتبة الضدّ الآخر.

فإنّه يقال: هذا وإن كان بصورة قياس الشكل الأوّل بالنظر السطحى، إلّاأنّ واقعه مغالطة، كمغالطة قولنا بالفارسيّة:« ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولابدّ من تشكيل القياس فى المقام بهذه الكيفيّة:« عدم أحد الضدّين فى مرتبة وجود ذلك الضدّ، وكلّ شىء فى مرتبة وجود ذلك الضدّ فى مرتبة الضدّ الآخر» وفى ضمن مثال واضح« عدم الصلاة فى رتبة وجود الصلاة، وكلّ شىء فى رتبة وجود الصلاة فى رتبة وجود الإزالة»، والكبرى فى هذا القياس كاذبة. م ح- ى.

[۵۹۵] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۴۱۵.

[۵۹۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۹۷] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۱۷.

[۵۹۸] (۱) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله- فى حقائق الاصول ۱: ۳۱۰-: التقدّم الطبعى فى الاصطلاح تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، وأمّا تقدّم العلّة التامّة فهو التقدّم بالعلّيّة. م ح- ى.

[۵۹۹] (۲) ويعبّر عنه بالشرط. م ح- ى.

[۶۰۰] (۳) ويعبّر عنه بعدم المانع. م ح- ى.

[۶۰۱] (۴) فإنّ عدم الشیء تارةً یستند إلی عدم مقتضیه، واخری إلی عدم شرطه، وثالثةً إلی وجود مانعه، فعدم الشیء یتوقّف أحیاناً علی وجود ضدّه توقّف عدم الشیء علی وجود مانعه. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۶۰۲] (۵) کفایة الاصول: ۱۶۱.

[۶۰۳] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۱۸۲.

[۶۰۴] (۱) هذا شروع فی إنکار المقدّمة الثانیة لدلیل القائلین بالاقتضاء فی‌الضدّ الخاصّ، فإنّ دلیلهم- کما تقدّمت الإشارة إلیه- کان مرکّباً من ثلاث مقدّمات: الاولی: أنّ عدم أحد الضدّین مقدّمة للضدّ الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانیة: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، وقد عرفت أیضاً بطلانه فی‌المبحث السابق، الثالثة: أنّ نقیض الواجب حرام، وشرع الاستاذ« مدّ ظلّه» فی ردّه بقوله:« ولو فرض وجوب المقدّمة إلخ». م ح- ی.

[۶۰۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۳.

[۶۰۶] (۱) والظاهر أنّه رحمه الله أراد هذا لا النهی المولوی المستقلّ. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۷] (۲) هذا إذا کان الأمر نفسیّاً، وأمّا إذا کان غیریّاً کالأمر المتعلّق بترک الصلاة لأجل کونه مقدّمة للإزالة- بناءً علی مقدّمیّة عدم أحد الضدّین لفعل الضدّ الآخر ووجوب مقدّمة الواجب- فالنهی المتعلّق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغیری المتعلّق بترکها أیضاً غیری، والغیری من الأمر والنهی لا یترتّب استحقاق المثوبة علی موافقته ولا العقوبة علی مخالفته، إلّاإذا قلنا بترتّب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضیحه فی مبحث الواجب النفسی والغیری. م ح- ی.

[۶۰۸] (۱) کون الفعل نقیضاً للترک مبنیّ علی کون نقیض الشیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا کان نقیض الترک ترک الترک. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۹] (۱) هذا الدلیل وإن کان یفید الخصم فی المقام علی فرض تمامیّته، إلّاأنّه أخصّ من مدّعاه، لأنّه لا یجری إلّافی الوجوب والحرمة، مع أنّ مدّعاه اتّحاد المتلازمین فی جمیع الأحکام الخمسة. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۱) أی ما یدّعیه الخصم فی صدر هذا الدلیل من أنّ أحد المتلازمین إذا کان واجباً فلابدّ من اتّصاف الملازم الآخر أیضاً بالوجوب. م ح- ی.

[۶۱۱] (۲) وملاک الإباحة الشرعیّة عبارة عن خلوّ الواقعة عن المصلحة والمفسدة کلتیهما، أو تساویهما فیها. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۲] (۱) فلابدّ إمّا من القول بعدم روایة دالّة علی أنّ للّه‌سبحانه فی کلّ واقعة حکماً، کما هو ظاهر کلام الإمام الخمینی رحمه الله- علی ما فی تهذیب الاصول ۱: ۴۲۴- أو بأنّها مربوطة باللوح المحفوظ، کما تقدّم، أو بتخصیص عمومها بالموارد الخالیة عن الحکم الشرعی. م ح- ی.

[۶۱۳] (۱) وهذا بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهی، کالصلاة فی الدار المغصوبة، فإنّ العنوان هناک متعدّد، فالصلاة تقع صحیحة بناءً علی جواز الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلین بالاجتماع- کآیة اللّه البروجردی رحمه الله فی نهایة الاصول: ۲۶۰- إلی بطلانها، وبعضهم- کالإمام رحمه الله- کان یمیل مرّةً إلی صحّتها واخری إلی فسادها علی ما ببالی من مجلس درسه الشریف. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۴] (۲) لأنّ وجوب المقدّمة إنّما هو لأجل توقّف ذی المقدّمة علیها، لا لأجل مصلحة فی نفسها. م ح- ی.

[۶۱۵] (۱) عدم ترتّب الثواب والعقاب علی موافقة الأمر الغیری ومخالفته مبنیّ علی کونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه»، فانّ استحقاق الثواب حینئذٍ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فی ذلک بین الواجبات النفسیّة والغیریّة، فالمکلّف یستحقّ الثواب علی موافقة کلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء کان نفسیّاً او غیریّاً.

نعم، استحقاق العقاب غیر تابع للجعل، بل للمولی أن یعاقب العبد بمجرّد العصیان ومخالفة أمره ولو لم یجعل لها عقاباً. م ح- ی.

[۶۱۶] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۲۶.

[۶۱۷] (۲) کفایة الاصول: ۱۶۵، وتهذیب الاصول ۱: ۴۲۶ نقلًا عن الشیخ البهائی رحمه الله.

[۶۱۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۶۶.

[۶۱۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۶۸.

[۶۲۰] (۱) کما إذا صلّی فی آخر الوقت وترک إنقاذ غریق محترم. م ح- ی.

[۶۲۱] (۲) لتحقّق المشروط وهو الأمر بالصلاة بمجرّد العزم علی ترک الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاة، وعدم تحقّق شرطه وهو عصیان الأمر بالإنقاذ إلّابعد مضیّ وقت تمکّن فیه منه ولکن ترکه. م ح- ی.

[۶۲۲] (۳) توضیح ذلک: أنّ سقوط التکلیف إمّا بالإطاعة أو العصیان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشکال فی عدم تحقّق الأوّل والثالث، وکذلک الثانی عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاًقبل عصیان الأمر بالأهمّ، إمّا لکون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرّد العزم علی عصیان الأمر بالأهمّ أو بنفس العصیان، ولکن بنحو الشرط المتأخّر. م ح- ی.

[۶۲۳] (۱) کما إذا أمره بتبییض الجدار وتسویده معاً فی آن واحد إن أکل الغذاء الفلانی. م ح- ی.

[۶۲۴] (۲) کفایة الاصول: ۱۶۶.

[۶۲۵] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۶۲۶] (۱) إن قلت: قوله تعالی- فی سورة البقرة، الآیة ۲۸۶-:« لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر فی عدم توجّه التکلیف إلّاإلی القادر، فإنّ الوسع فی الآیة الشریفة وإن کان عبارة عن القدرة العرفیّة لا العقلیّة التی هی محلّ النزاع، إلّاأنّ الآیة إذا دلّت علی عدم توجّه التکلیف إلی العاجز عرفاً دلّت علی عدم توجّهه إلی العاجز عقلًا أیضاً، ضرورة أنّ کلّ إنسان یحکم العقل بعدم تمکّنه من عمل یحکم العرف أیضاً بذلک، دون العکس.

قلت: ما استدلّ به الاستاذ«« مدّ ظلّه»» لنفی تقیید الأحکام بالقدرة من البرهانین الآتیین- فی الصفحة ۴۵۸- یوجب حمل هذه الآیة علی نفی الأثر المترتّب علی التکلیف، وهو عقاب العاجز علی مخالفته، فتکون حینئذٍ إرشاداً إلی حکم العقل. م ح- ی.

[۶۲۷] (۱) آل عمران: ۸۵.

[۶۲۸] (۲) آل عمران: ۱۹.

[۶۲۹] (۳) المائدة: ۱.

[۶۳۰] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۶۳۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۳۳.

[۶۳۲] (۲) یترتّب علی هذه المسألة ثمرات کثیرة قیّمة. منه مدّ ظلّه.

[۶۳۳] (۱) وهی قوله تعالی:« وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا». آل عمران: ۹۷.

[۶۳۴] (۲) وهی قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ». البقرة: ۱۸۳.

[۶۳۵] (۳) وهی قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ». المائدة: ۶.

[۶۳۶] (۱) هذا توضیح ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان. م ح- ی.

[۶۳۷] (۲) الإسراء: ۱۵.

[۶۳۸] (۳) وأمّا لو قلنا بأنّ له مرحلتین: الإنشاء والفعلیّة، فلا دور، لأنّ ما یتوقّف علیه العلم هو الحکم الإنشائی، وما یتوقّف علی العلم هو الحکم الفعلی. م ح- ی.

[۶۳۹] (۴) فلابدّ من حمل ما یدلّ علی تقیید وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها علی عدم استحقاق العقوبة

على المخالفة فى صورة الجهل، وبعبارة اخرى: يحمل على تفضّله تعالى بقبول الصلاة الفاقدة لشرطها مكان الواجدة. م ح- ى.

[۶۴۰] (۱) أى آية اللّه الشيرازى الكبير رحمه الله الذى أفتى بحرمة شرب التتن. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۱] (۲) كفاية الاصول: ۱۶۸.

[۶۴۲] (۱) وقد يقال: الشرط فى موارد الشرط المتأخّر إنّما هو تعقّب ذلك الأمر المتأخّر للمشروط لا نفسه، فيعود إلى الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۳] (۲) عبّر بعضهم عن العزم على العصيان بالتلبّس به، أو الشروع فيه، وهما عبارتان اخريان عن العزم، حيث إنّ أوّل زمن التلبّس بالعصيان والشروع فيه هو العزم عليه. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۴] (۳) واختلافهما رتبةً لا يجدى فى رفع غائلة الاستحالة إذا كانا متّحدين زماناً، لأنّ ملاك الاستحالة إنّما هو طلب الضدّين فى زمان واحد، لاستلزامه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۵] (۱) ولابدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاة بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلّف حينما يلتفت إلى تلوّث المسجد بالنجاسة يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها فى الآن الأوّل تجب عليه الإزالة فى الآن الثانى وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاة يتوجّه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلابدّ من التمثيل للضدّ الأهمّ بواجب فورى لم يبق مجال لامتثال أمره بمجرّد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذى لا يتمكّن المكلّف منه لو اشتغل بالصلاة فى الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م ح- ى.

[۶۴۶] (۱) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۷] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۵۷.

[۶۴۸] (۱) وبعبارة اخرى: حرمة قصد الإقامة. م ح- ى.

[۶۴۹] (۲) حيث إنّه مترتّب على عصيان تكليف آخر. م ح- ى.

[۶۵۰] (۱) الإمكان الذاتى عبارة عن استواء نسبة الماهيّة إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحالة الذاتيّة المتحقّقة فى مثل« اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارة عن عدم امتناع وقوع الشىء فى مقابل الاستحالة الوقوعيّة المتحقّقة فى مثل وجود المعلول بدون علّته. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۰.

[۶۵۲] (۱) راجع ص ۴۷۸ لكى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۶۵۳] (۱) ولابدّ من أن يكون الوجود فى كلام هذا البعض بمعنى الفرد لكى ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهى هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۴] (۲) وأمّا الماضى والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ« ضرب» يكون بمعنى« تحقّق منه الضرب» و« يضرب» بمعنى« سيتحقّق منه الضرب فى المستقبل». منه مدّ ظلّه.

[۶۵۵] (۱) المائدة: ۳.

[۶۵۶] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۶۵۷] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۶۵۸] (۴) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهى، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح- ى.

[۶۵۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۱.

[۶۶۰] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۴۹۴.

[۶۶۱] (۳) بل ذهب بعضهم إلی لزوم الاتّحاد فی المفهوم أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۲] (۱) قلت للُاستاذ« مدّ ظلّه» فی مجلس الدرس: ما الفرق بین هذا الوجه الذی اخترتموه وبین الاحتمال الأوّل الذی ناقشتم فیه؟ فقال: الفرق بینهما أنّا لم نفرّع النزاع فی المقام علی مسألة أصالة الوجود والماهیّة، بل لاحظناه مسألة مستقلّة، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنیّ علی تلک المسألة الفلسفیّة کما تقدّم، ولأجل توجیه هذا التفریع قلنا هناک: لابدّ من أن یکون المراد بالأفراد، الوجودات لکی یکون النزاع متفرّعاً علی مسألة أصالة الوجود والماهیّة، وإلّا فلم یتحقّق التفرّع علیها الذی هو المدّعی فی ذلک الاحتمال. م ح- ی.

[۶۶۳] (۱) إن قلت: لا یمکن أن توجد ماهیّة إلّامع العوارض المشخّصة، فلا فرق بین الوجود والفرد.

قلت: نعم، ولکنّ الفرق فی مقام الحکایة، فقضیّة« زید فرد من الإنسان» حاکیة عن کون زید وجود الإنسان وکونه متشخّصاً بالتشخّصات الفردیّة، وأمّا إذا قلنا:« زید وجود الإنسان» فهو لا یحکی إلّاعن مجرّد کونه وجوده، ولا یجب فی صدق القضایا کونها حاکیة لجمیع ما هو متحقّق فی الخارج، وإلّا کان قولک:« جائنی رجل» فیما إذا جاءک زید کاذباً، مع أنّه صادق بالضرورة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۴] (۲) الروم: ۳۱.

[۶۶۵] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۶۶۶] (۴) آل عمران: ۹۷.

[۶۶۷] (۵) المائدة: ۳.

[۶۶۸] (۱) ولذا صارت جملة« ثبت العرش ثمّ انقش» مثلًا معروفاً بینهم، أی أوجد السقف ثمّ انقشه بنقوش مزیّنة، والمقصود عدم تمکّن النقّاش من تزیین السقف بالنقوش إلّابعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۷۱.

[۶۷۰] (۲) وهو أنّ الشیء الموجود بملاحظة نفسه وجود، وبملاحظة انتسابه إلی الجاعل إیجاد. م ح- ی.

[۶۷۱] (۱) أو الطلب الشدید والضعیف عند من قال بکون الوجوب والندب عبارة عن الطلب کالمحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۶۷۲] (۱) وهما الجواز والرجحان. م ح- ی.

[۶۷۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۷۳.

[۶۷۴] (۱) الدلالة الالتزامیّة عند الاستاذ« مدّ ظلّه» من مقتضیات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح- ی.

[۶۷۵] (۱) وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ کلّی الجواز کان موجوداً عند وجود أحد أفراده، وهو الوجوب، ونشکّ بعد النسخ فی أنّه هل حدث فرد آخر منه- کالندب أو الکراهة- مقارناً لارتفاعه حتّی یبقی کلّی الجواز، أو تبدّل إلی الحرمة حتّی لا یبقی. م ح- ی.

[۶۷۶] (۲) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۶۷۷] (۱) وجلّ الواجبات التخییریّة من هذا القبیل. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۸] (۲) کفایة الاصول: ۱۷۴.

[۶۷۹] (۱) واعترف به المحقّق الخراسانی رحمه الله فی آخر مبحث الواجب الکفائی بقوله: کما هو قضیّة توارد العلل المتعدّدة علی معلول واحد. کفایة الاصول: ۱۷۷.

ثمّ اعلم أنّ الواحد شخصی ونوعی، وقال فی کتاب« تعلیقة علی نهایة الحکمة ص ۲۴۵»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصی عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعلیّة واضح لا خلاف فیه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل کثیرة فممّا وقع فیه الخلاف، ثمّ

نقل بعض آراء الحكماء فی ذلك. م ح- ی.

[۶۸۰] (۱) هذه هی الصورة الاولی المذكورة فی الكفایة. م ح- ی.

[۶۸۱] (۱) هذه هی الصورة الثانیة المذكورة فی الكفایة. م ح- ی.

[۶۸۲] (۲) هذه صورة ثالثة لم یذكرها المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۶۸۳] (۱) والاستحالة فیه أوضح من دفعی الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۴] (۱) كفایة الاصول: ۱۷۵.

[۶۸۵] (۲) ما به الامتیاز بین أفراد الكلّیّات المشكّكة عین ما به الاشتراك، سواء كان التفاوت بینهما بحسب الكیف، كالتشكیك فی الشدّة والضعف، أو بحسب الكمّ، كالتفاوت بالزیادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۶] (۱) بعد ما وصل شیخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»» إلی هذا الموضع من بحثه الشریف ابتلیت الامّة الإسلامیّة بمصیبة ارتحال الاصولی الفقیه، المحقّق الفاضل النّبیه آیة اللّه السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی قدس سره، عظّم اللّه اجورنا واجور جمیع المسلمین بهذه الحادثة المولمة التی وقعت فی ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۱ ش، ۸ صفر ۱۴۱۳ ق. م ح- ی.

[۶۸۷] (۱) فیما إذا اشتغل جماعة فی الصلاة علی میّت وختموها معاً، وأمّا إذا أتمّها بعضهم قبل الآخرین ففی اتّصاف صلاة الآخرین بالوجوب إشكال. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۸] (۱) أی مصداق الواحد وحقیقته العینیّة الخارجیّة لا مفهومه. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۹] (۲) أی غیر المعیّن واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۰] (۳) بل الوجود الذهنی أیضاً كذلك، لكنّ المراد من الواحد فی المقام وجوده الخارجی. م ح- ی.

[۶۹۱] (۱) وربما یؤیّد هذا الاحتمال بما قیل من أنّ مقتضی الإطلاق هو الكفائیّة، حیث یعلم منه أنّ المقیّد هو الواجب العینی دون الكفائی، لكن یرد علیه أنّ بعضهم- كالمحقّق الخراسانی رحمه الله- ذهب إلی العكس، وهو أنّ الواجب العینی مطلق والكفائی مقیّد بعدم إتیان الغیر إیّاه، نعم، فرّع علی هذا أنّ إطلاق الصیغة عند الدوران بین العینیّة والكفائیّة یقتضی العینیّة، ونحن ناقشنا فی هذا التفریع فی بعض مباحث صیغة الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احكام الشریعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۹۳] (۱) أجود التقریرات ۱: ۲۷۱.

[۶۹۴] (۲) وهما ما لا یمكن تحقّق أكثر من فرد واحد منه، وما یمكن ولكن لا یدخل فی تحصیل الغرض إلّاواحد منه. م ح- ی.

[۶۹۵] (۳) مفعول« اقتضاء». م ح- ی.

[۶۹۶] (۱) خبر« كان». م ح- ی.

[۶۹۷] (۱) ویقال له المطلق أیضاً، لعدم كونه مقیّداً بالوقت والزمان، فالمطلق تارةً یقال فی مقابل المشروط، واخری فی مقابل الموقّت. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۸] (۱) یعنی فیما یكون لدلیل الواجب إطلاق ولا یكون إطلاق لدلیل التقیید، وكان الأنسب التعبیر بأنّه« ولایكفی الدلیل علی الواجب الموقّت». حقائق الاصول ۱: ۳۴۱.

[۶۹۹] (۲) كفایة الاصول: ۱۷۸.

[۷۰۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احكام الشریعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فی آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹